

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**  
**Departamento de Sociología I (Cambio Social)**



**LAS MUJERES INMIGRANTES COMO SUJETOS  
POLÍTICOS**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Fernando Calonge Réillo**

Bajo la dirección del doctor:  
María Jesús Miranda López

**Madrid, 2006**

- **ISBN: 978-84-669-2953-0**

**TESIS DOCTORAL:**

**LAS MUJERES INMIGRANTES COMO SUJETOS POLÍTICOS**

**AUTOR: FERNANDO CALONGE REÍLLO**

**DIRECTORA DE TESIS: MARÍA JESÚS MIRANDA LÓPEZ**

**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA I (CAMBIO SOCIAL)**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.**

## **PRESENTACIÓN**

La investigación que aquí me propongo tiene por objetivo el estudio de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos en su llegada a la Comunidad de Madrid. La elección del tema, evidentemente, no es inmotivada, sino que corresponde a unos claros intereses. En primer lugar la inmigración es un fenómeno más o menos reciente en nuestras sociedades, y sus aspectos estrictamente políticos pasan las más de las veces desapercibidos. La inmigración llega a interesar y a aparecer en la luz pública en la medida en que se tiñe de tragedia cuando alguna embarcación con inmigrantes naufraga próxima a las orillas españolas, en la medida en que tendenciosa e ideológicamente se la asocia con determinados problemas de violencia y de inseguridad ciudadana, en la medida en que se presta a interpretaciones económicas citándose la aportación de los inmigrantes a la economía nacional, o en la medida en que se señalan ciertos problemas sociales básicos de las poblaciones recién llegadas. Sin embargo, los aspectos eminentemente políticos suelen pasar desapercibidos.

Evidentemente al estudiar la dimensión política de la inmigración, lo primero que se puede pensar es en los estrictos cauces que la sociedad española presta para la participación política: así la participación electoral, la afiliación a partidos políticos, la participación en sindicatos, y un no muy extenso etcétera. Sin embargo, como varios estudios sobre la ciudadanía vienen a demostrar, no se puede restringir el término a la estricta participación en los sistemas de las políticas formales, de manera que la ciudadanía vendría a ser un particular tipo de socialización, que entrañara la inclusión en otros ámbitos mucho menos perfilados de las políticas informales. No es mi intención repasar esas aportaciones realizadas desde esa rama de la sociología política, sino, una vez que se ha abierto el término ‘política’, perfilar lo que pueda entenderse por subjetividad política como propedéutica a la investigación empírica a desarrollar.

Esta ampliación va a resultar más importante todavía para el caso en concreto que queremos estudiar: las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Porque, a la desatención que suele recibir la faceta política de la inmigración se añade la desatención que las mujeres migrantes reciben en tanto que mujeres. Como con frecuencia se ha señalado, los estudios sobre migraciones tienen la tendencia a recurrir a modelos que se aplican mayoritariamente a la migración masculina. Sólo muy recientemente se les concede la atención que merecen a las mujeres inmigrantes como grupo particularizado. Las simples estadísticas justifican la organización de un campo de estudio propio

entorno a la mujer inmigrante<sup>1</sup>. Este estudio es todavía más importante si cabe si consideramos el espacio concreto donde se desarrolla: la Comunidad de Madrid. En la Comunidad de Madrid se dan una variedad de situaciones, y una condensación de experiencias, que exigen ya un cierto esfuerzo de ordenación y de síntesis. Así, mujeres provenientes de áreas muy diferentes se asientan en los múltiples espacios que ofrece la Comunidad, configurando una realidad extremadamente compleja.

En consecuencia, el presente estudio intentará sacar a la luz esa situación tan pocas veces pensada de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos en la Comunidad de Madrid. Al hacerlo no va a centrarse tanto en sus participaciones formales en las instituciones políticas. El objetivo de esta investigación es el de indagar en el antes de la participación política, es decir, en las posibilidades de ser sujetos políticos que estas mujeres vayan a encontrar en su acomodo a la nueva sociedad. De esta manera me interesan no sólo los procesos que coadyuvaron a que la mujer inmigrante participe políticamente, sino también aquellos otros que la retienen más acá de la agencia política. Conforme vaya avanzando la investigación, comenzará a hacerse más clara la existencia de una génesis política tanto de la mujer que participa como de la que no participa. Son esos procesos de agenciamiento los que abordaré en la investigación. La investigación se basará en veintitrés entrevistas en profundidad, aproximadamente de unas dos horas de duración cada una, y dividirá a las mujeres inmigrantes en dos grandes grupos, según su procedencia: Latinoamérica o el Magreb. Así, la presente investigación versará sobre las mujeres inmigrantes como sujetos políticos en la Comunidad de Madrid.

La investigación se organiza según la corriente estructural. La primera parte, o marco teórico, reflexionará sobre los distintos modelos como se puede pensar la agencia política, para hacer posible el estudio precisamente de esos procesos de génesis de la subjetividad política. El marco teórico revisará así las dos escuelas clásicas de pensamiento sobre la política: el liberalismo y el republicanismo. A continuación se intentará aquilatar sus conclusiones con un paso por el utillaje que nos presta la tradición sociológica por un lado, y la perspectiva post-humanista en ciencias sociales por otro. En ese periplo confío en poder establecer un marco analítico adecuado para estudiar a las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Posteriormente se ofrecerán

---

<sup>1</sup> En Madrid la población extranjera femenina representa casi el 50% del total. De los 766.763 extranjeros censados en Enero de 2.005, son 385.293 los hombres, mientras que el número de mujeres asciende a 381.380 (Fuente I.N.E.).

unas breves reflexiones metodológicas y un acercamiento bibliográfico a la cuestión de la migración en general, y de la migración femenina en particular para el caso concreto de nuestro país.

El segundo apartado recogerá los resultados de nuestra investigación, a la luz del marco teórico propuesto. El análisis de los resultados se ordenará según los criterios temporales de la propia migración. Por un lado abordará cómo las mujeres inmigrantes llegaron a Madrid hechas y encarnadas ya como sujetos políticos de una determinada manera. Esa forma consolidada de obrar políticamente va a ser fundamental a la hora de entender cómo vaya a ser su posterior acomodo político a las nuevas realidades. Más tarde se analizará el momento crítico de la migración, cuando se estén posibilitando o imposibilitando los cauces futuros hacia una vida en la pasividad y en la inactividad, o hacia una vida activa políticamente. Finalmente se repasarán todos aquellos procesos de agenciamiento que las mujeres inmigrantes incorporen, en su difícil camino hacia la agencia política, ya en la Comunidad de Madrid. Aquí se realizará una breve reflexión sobre los difíciles ajustes identitarios que acarrea la inmigración, y su papel fundamental para comprender la participación política de las mujeres estudiadas. Este apartado es una elaboración ya mucho más cargada teóricamente del que fue el primer análisis de los resultados, y que recojo a continuación a modo de anexo.

Así, el tercer apartado, como anexo, compone lo que fue el primer análisis de las entrevistas. En él se recogen lo que podría considerarse propiamente las historias de vida, de las que posteriormente derivé el análisis de los resultados que como tal figura en la tesis. Este primer análisis, que recojo como anexo, sigue mucho más de cerca, casi se podría decir, cotidianamente, las vivencias y las experiencias que constituyeron las particulares carreras participativas de cada una de las mujeres inmigrantes. El cuadro que pinta, sin duda, es mucho más vivo; por encima de los análisis más abstractos y generales del segundo apartado, en él se puede tener una visión mucho más pormenorizada y detallada de cómo fueron forjándose cada una de las subjetividades políticas, para las veintitrés entrevistadas. Sin embargo, la abultada extensión que al final adoptó la tesis, y el hecho de sus constantes redundancias y repeticiones, me aconsejaron ofrecer este primer análisis de los resultados, las propias historias de vida, a modo de anexo, haciendo opcional su lectura.

Pero antes de comenzar propiamente con la investigación quiero mostrar mi agradecimiento a todos aquellos que la hicieron posible. En primer lugar a mi directora de tesis, María Jesús Miranda, por todos los comentarios y sugerencias realizados, por haberme sabido dejar libertad cuando la necesitaba, y por haberme reclamado los resultados cuando eran justos. También tengo que reconocerle el aliento y los ánimos cuando el final aparecía todavía lejano. Asimismo la realización de las entrevistas no hubiera sido posible sin el apoyo del SEMSI, que me ofreció asistencia en la contactación. La investigación se elaboró dentro del Programa de Formación del Profesorado Universitario, de cuyas estancias en el extranjero intenté aprovecharme. Tanto en la Loughborough University, como en la Oxford Brookes University recibí la asistencia y los comentarios de Ruth Lister y de Floya Anthias, respectivamente. También tengo que agradecerles a todos mis compañeros, colegas y amigos el haber creado entorno a mí el ambiente propicio para llevar a cabo una larga tarea de cuatro años. Todos ellos estuvieron allí, cuando la propia idea de la tesis estaba en gestación. Todos leyeron capítulos suyos, y me ofrecieron sus valiosos comentarios. Pero, sobre todo, con su amistad siempre me ayudaron a saber olvidar la sociología. Al ya doctor Alberto J. Ribes, a Carlos Castro, Matilde Córdoba, Marta Latorre, Héctor Romero, Fernando Domínguez, Diego Herranz. También quiero agradecerle a Emilia Gálvez su cariño y paciencia, sin los que me hubiera sido muy difícil superar el último verano. Durante sus sueños yo escribía. Finalmente, y sobre todo, esta tesis está dedicada a todas las mujeres inmigrantes que entrevisté, y de las que tanto aprendí.

## **PARTE PRIMERA**

### **MARCO TEÓRICO**

## INTRODUCCIÓN

A la hora de hablar de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos puede realizarse un peligroso silogismo. Sujeto político es quien participa en los procesos formales o informales de decisión políticos. La mujer inmigrante no suele participar en dichos procesos de decisión. Consiguientemente la mujer inmigrante no es un sujeto político.

En parte, dicho silogismo es el que realizamos todos nosotros cuando le negamos a la inmigración femenina tan persistentemente su estatuto de fenómeno político. Los momentos en que las mujeres inmigrantes aparecen como sujetos políticos, dado el actual estado de cosas, son bien puntuales, y se reducen a los momentos de las elecciones formales, en los debates sobre la ampliación del voto, o a su escasa participación en el terreno asociativo. Sin embargo el que la gran mayoría de las mujeres inmigrantes no aparezcan como sujetos políticos, no quiere decir que no lo sean.

Gran parte de la responsabilidad de que persistamos en esa invisibilidad la tienen, tanto la inercia del funcionamiento político de nuestras instituciones, en el que estamos poco atentos a conseguir que las mujeres inmigrantes participen como un miembro más de los sistemas políticos, como buena parte de las reflexiones que en filosofía política se realizan respecto a la subjetividad política. Para el liberalismo la subjetividad política es un estado propio de cada individuo, que puede ser reconocido legalmente, y que dependerá de cada uno el realizarlo o no en su participación en los procesos de la democracia representativa. Asentado ese a priori, el liberalismo no puede plantearse qué existe detrás de ese estado de subjetividad política plena, cuales son los procesos de agenciamiento y de producción de la participación. Para el republicanismo, la subjetividad política es ya mucho más que un estado, es una práctica en la participación cotidiana en los asuntos públicos. Sin embargo, aunque ya no toma la subjetividad política como un a priori, sin embargo, dado el interés que deposita en esa misma participación, sigue dejando sin fiscalizar esos antecedentes por los cuales el sujeto político aparece. Ambos casos tienden a imposibilitar el estudio de la genealogía de la subjetividad política, que pudiera hacer que unos tipos particulares de sujetos fueran tendencialmente más políticos que otros, es decir, impiden la comprensión de por qué las mujeres inmigrantes encuentran muchas más dificultades para dotarse de una agencia política.

El presente marco teórico debe de plantearse como una búsqueda polémica del aparataje conceptual necesario para hacer aflorar esa génesis, los procesos políticos por los cuales la mujer inmigrante aparece o no como sujeto político. Sólo repensando y reformulando unos conceptos que poco espacio dejan para la subjetividad política de la mujer inmigrante es como se conseguirá hacerla aparecer. El marco teórico que haya de conseguir esta reformulación, persigue, así, efectuar una visibilización, persigue hacer palpables los procesos políticos que conforman a la mujer inmigrante como sujeto político. Para ello, dividiré el marco teórico en siete capítulos. Los dos primeros se encargarán de desarrollar la concepción de subjetividad política desde las dos principales escuelas de filosofía política, el liberalismo y el republicanismo. Haré pasar las dos tradiciones por la crítica que la teoría feminista ha dedicado a los postulados de corte universalista, y si al final me decido por el tipo de sujeto político que mantiene el republicanismo, sin embargo en lo siguiente habrá que perfilarlo todavía mejor para que pueda salvar esas críticas feministas. Y es que el feminismo va a encontrar serias deficiencias en el sujeto político republicano, fundamentalmente su desatención hacia esos fenómenos de dominación existentes en los espacios privados, y que estarían impidiendo la igual participación de todos los sujetos, y también la peligrosa tendencia que el republicanismo tiene de degenerar en un comunitarismo que termina por suprimir las diferencias, entre ellas las de género.

Así, los siguientes apartados del marco teórico habrán de perseguir una mejor consideración de la subjetividad política que permita evitar estas críticas nacidas desde la filosofía política feminista. El tercer capítulo intentará comprobar las herramientas que presta una reconstrucción ideal de la tradición sociológica, para el entendimiento de esos procesos de dominación políticos. La conclusión va a señalar que desde la reconstrucción del canon sociológico es difícil dar cuenta de los procesos materiales de dominación y de sometimiento, y que tenemos que buscar en otra parte un retorno del grupo social y del sujeto, a esos fenómenos materiales de discriminación. Así, en el cuarto apartado recogeré varias aportaciones de lo que se está constituyendo ya desde hace bastante tiempo como la aproximación post-humanista al sujeto. Esta perspectiva, al entender la constitución del ser humano en un arrojamiento radical a un mundo semiótico-material, nos propiciará el acceso a esos mecanismos reales de génesis de los sujetos políticos que quedaban ignorados en el liberalismo, en el republicanismo, y que no quedaban por entero explicitados con las herramientas derivadas de nuestra

reconstrucción del canon de la sociología. Finalmente, un quinto apartado reunirá en su seno las aproximaciones que en un principio aprendimos del republicanismo, con dicha perspectiva post-humanista, de manera que se puedan salvar las señaladas críticas del feminismo y tengamos una más acertada aproximación a la subjetividad política. Este quinto apartado realizará tal síntesis acercándose a la faceta que poco después intentaremos aclarar en la inserción de las mujeres inmigrantes en Madrid: su agencia política.

Un sexto apartado realizará las reflexiones epistemológicas y metodológicas adecuadas para encarar la propia investigación empírica sobre las mujeres inmigrantes como sujetos políticos en la Comunidad de Madrid. El séptimo apartado se presenta como una propedéutica a la cuestión de la migración en España; las reflexiones teóricas previas habrían incidido en la constitución de la subjetividad política en general. De lo que se trata en este último apartado del marco teórico es de acercar esos conceptos a la realidad de la reciente migración femenina en España y en la Comunidad de Madrid.

## **CAPÍTULO PRIMERO:**

### **LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DESDE EL LIBERALISMO**

#### **1.1. INTRODUCCIÓN**

Los objetivos que van a conducir a esta investigación son evidentes: avanzar en el estudio de las mujeres inmigrantes entendidas como sujetos políticos. También debe de quedar claro que previo al estudio es necesario realizar un recorrido por las distintas concepciones de lo político, de manera que la elección razonada de uno o de otro marco interpretativo sea el que vaya a guiar la ejecución de dicho estudio. Sin embargo, con ese objetivo siempre en mente, no se podrá ofrecer aquí, ni mucho menos, un análisis por extenso de las distintas escuelas de pensamiento que han reflexionado entorno a lo político. Dicha revisión constituye el objetivo de una investigación aparte. En consecuencia, lo que se intentará con las sucintas anotaciones que siguen, será presentar los argumentos básicos, simplificados quizá, que nos ofrezcan el tipo humano que podamos considerar político, y a la luz del cual luego nosotros analizaremos a las mujeres inmigrantes en su incorporación a la Comunidad de Madrid.

El presente capítulo vamos a dedicarlo a la concepción liberal del sujeto político. Lo dividiremos en dos grandes apartados. El primero consistirá en una breve exposición de los que son los argumentos fundamentales del liberalismo político, para extraer el modelo antropológico subyacente. El segundo consistirá en una recopilación de varias críticas que se le han dirigido, con el objetivo de recapitular los motivos por los cuales ese mismo modelo antropológico no pudiera ser guía fiable de nuestra investigación. Las críticas del segundo apartado se dividirán entre críticas realizadas desde la filosofía política general, y entre críticas realizadas desde diversas escuelas del feminismo.

## **1.2. EL MODELO ANTROPOLÓGICO LIBERAL**

Quizá no se haya investigado más desde ninguna otra escuela como desde el liberalismo, sobre las bases antropológicas que estuvieran detrás de las instituciones sociales. En sus muy diversas formas, el liberalismo supone una investigación sobre los fundamentos humanos que permiten la comunidad política. No en vano su gestación y nacimiento histórico se ubica en una fecha cuando las instituciones del Antiguo Régimen estaban en un absoluto desprestigio, y las nuevas realidades sociales merecían una explicación y una legitimación filosófica. De lo que se trataba era de explicar cómo hacer posible una convivencia eminentemente humana, toda vez que la sanción divina se había retirado en la reglamentación de los asuntos mundanos. Como señala Carlos Moya, un acentuado proceso de secularización se encontraba detrás de esa búsqueda de las nuevas reglas de ordenamiento de las comunidades de los seres humanos (Moya, pp 25-30). Así, el liberalismo implica la ejecución de auténticas reflexiones e investigaciones sobre lo que sea la naturaleza humana, aplicando muchas veces los nuevos métodos científicos heredados de Descartes.

A efectos expositivos, podremos dividir en tres ramas los modos de desarrollo realizados dentro del liberalismo. La primera de ellas consistiría en una investigación empírica sobre las reglas universales de la sociedad política, y estaría integrada por Thomas Hobbes y por John Locke. La segunda sería una investigación apriorística de esas mismas reglas universales, y la podríamos encontrar en Immanuel Kant, y parcialmente en John Rawls que, verdaderamente, estaría en un punto intermedio entre esta línea y la precedente. Finalmente, la tercera vía de investigación la representarían aquellos que, realizando también una aproximación empiricista a los asuntos humanos, sin embargo, en lugar de buscar sus reglas universales subyacentes, estaría más preocupados en preservar su esencial diversidad; esta sería la línea pluralista, que conformarían tanto John Stuart Mill como Michael Waltzer. Finalmente, adelantaremos hipotéticamente qué potencialidades heurísticas ofrecería el modelo antropológico liberal para entender a la mujer inmigrante como sujeto político.

### 1.2.1. Investigaciones empíricas sobre las reglas universales de la sociedad política.

Antes de comenzar conviene hacer una aclaración. Cuando se habla de investigaciones empíricas sobre las reglas universales de la sociedad política, no debe de entenderse una investigación sobre los hechos humanos existentes, de los cuales se derivaría una categorización teórica subyacente; Hobbes y Locke van a realizar una investigación contraria; ambos se van a remitir a la existencia de un hipotético Estado de Naturaleza, y su investigación será por eso fundamentalmente especulativa. Sin embargo los dos van a presuponer que esa investigación suya estará avalada punto por punto por unos hechos a los cuales no les costará remitirse. Su concreta posición se perfilará más cuando se compare con aquella otra que van a representar tanto Kant como Rawls, quienes, yendo en contra de la corriente de los hechos y sin apoyarse en ellos, intentarán derivar inmediatamente unas reglas universales y apriorísticas (en el sentido de no empíricas), de la sociedad humana. Aunque Hobbes y Locke estén formulando constantes hipótesis sobre esa misma sociedad, situada en el punto de partida del Estado de Naturaleza, la validación última de su especulación residirá en la concordancia con unos hechos políticos claramente señalables.

Esta circunstancia queda por entero manifiesta en la manera positivista como Hobbes comprende al ser humano, tomado por separado de cualquier tipo de relación social. El ser humano es un hecho, es una cosa, y como tal está inserto dentro del campo de tensiones general cuyas leyes y funcionamiento domina el movimiento de los cuerpos<sup>2</sup>. De semejante fisicalismo, Hobbes va a derivar las cualidades fundamentales del ser humano: pensamiento, imaginación, memoria y lenguaje, que van a ser las distintas formas internas como ese cuerpo se ve afectado por el resto de los cuerpos, en un manifiesto mecanicismo (Hobbes, pp. 123-156). El ser humano, en tanto que cuerpo dotado de reflexión, atraído y repelido por otros cuerpos, es fundamentalmente un ser pasional, es decir, un ser que se esforzará por aproximarse a aquellos objetos que le causen placer, y en alejarse de aquellos que le produzcan pesar (p. 160). El ser humano será tanto más poderoso cuantos más recursos, y cuanta más facilidad tenga, para alcanzar todos aquellos objetos que la imaginación se representa sobre sus pasiones (p.

---

<sup>2</sup> Ya en la primera página de su ensayo afirma que el pensamiento no es otra cosa que una representación de un accidente causado en el cuerpo humano por otro cuerpo (Hobbes, p. 123).

189). La felicidad consistirá en la consecución repetida de todos los deseos del ser humano, enclavados dentro de ese mecanicismo general (p. 167).

En una situación previa a todo contrato social, cuando todos los seres humanos se igualan en sus fuerzas y en sus medios para alcanzar sus deseos, dada las bases antropológicas que asienta Hobbes, dos seres humanos que deseen la misma cosa serán por naturaleza enemigos, y lucharán por destruirse mutuamente (p. 223). De ahí que la situación humana originaria sea de una lucha generalizada de todos contra todos, en un momento en que el hombre termina siendo un lobo para el hombre. Nada le dice al ser humano del Estado de Naturaleza que otro ser humano no vaya a intentar eliminarlo, de forma que la vida se tiene que desarrollar, de manera necesaria, en una gran inseguridad. En ese estado, ni siquiera existen criterios morales que establezcan lo que es justo o injusto; sin la posibilidad de haberse formado los suficientes lazos sociales, la vida se desarrolla en una completa anarquía (p. 226). El único criterio es la libertad, es decir, la absoluta disposición de sí mismo, la búsqueda de un estado en que ninguna fuerza exterior impida los movimientos propios de ese cuerpo clausurado que es cada uno.

Ahora bien, en la argumentación de Hobbes sólo hay un punto donde la violencia pueda quedar quebrada: con otra violencia mucho mayor. El ser humano sólo se conducirá pacíficamente si existe una violencia que amenace su propio comportamiento violento. Dentro de aquel fisicalismo que caracterizaba al ser humano hobbesiano, una fuerza sólo podrá ser compensada con otra fuerza y en sentido contrario. El uso de la razón también le lleva al ser humano natural a perseguir la constitución de esa misma fuerza. Desde su estado de perpetua intranquilidad, lo primero que alcanza a desear es la constitución de una situación de paz perdurable, donde sea posible su vida (p. 228).. A fin de cuentas: *‘Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre’* (p. 263).

La fórmula por la cual se establece ese Leviatán es bien conocida. Cada ser humano rubrica un pacto consignado en los siguientes términos: *‘autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello, y autorices todas sus acciones de manera semejante’*. Y prosigue Hobbes: *‘Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama República, en latín Civitas. Esta es la generación de ese gran*

*Leviatán o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa* ' (p. 267).

Aquí es necesario añadir dos cosas. Por un lado la forma bajo la cual, primeramente los seres humanos, y después el Leviatán, se constituyen. Originariamente, los seres humanos no venían siendo otra cosa que una sucesión y acumulación de sensaciones, contactos con otros cuerpos y memorias, a partir de los cuales difícilmente se podría derivar ningún pacto vinculante. En efecto, para que ello alcance a ser posible, tienen que constituirse como personas, esto es, como cierres unitarios del campo de las tensiones, dentro del cual puedan atribuirse posesiones, bajo la forma: 'yo poseo tal derecho'<sup>3</sup>. Solamente esta constitución unitaria en una personalidad, será la que vaya a posibilitar que los seres humanos detenten ese derecho, y que lo delegan absolutamente a la nueva, pero más colosal personalidad creada: el Leviatán, formado bajo los mismo parámetros de clausura y de posesión sobre objetos y acciones. Sólo desgajando una personalidad del campo físico-mecánico de acciones y reacciones será posible entrar en el mundo jurídico liberal, donde se puedan atribuir e imputar acciones y posesiones. Como Michael Sander va a demostrar, la posesividad implica que el yo tiene ciertos atributos, en lugar de serlos esencialmente, lo que favorece el que pueda llegar a intercambiarlos o delegarlos, sin menoscabo de su propia persona (Sander, p. 20). Esta circunstancia tiene un último corolario. La distancia que implica la posesión de sí mismo, inaugura al mismo tiempo un particular tipo de conocimiento basado en la representación: al poseerse, el sujeto liberal se tiene a sí mismo ante los ojos, mantiene una mirada transparente hacia todo lo que son sus posesiones, y conoce sin ningún género de dudas el contenido de sus intereses.

Pero, por otro lado, una cesión semejante, de las personalidades individuales a esa personalidad social que es la República, Civitas o Leviatán, sólo puede producirse bajo la forma de la renuncia incondicional. El derecho de libre disposición de sí mismo no se concede momentáneamente, sino de una vez por todas. El acuerdo común de todos los seres humanos ciertamente los deja en una situación pacificada de iguales; sin embargo, la única relación que van a poder tener en adelante con la nueva personalidad artificial creada, va a ser una relación de completa subordinación. El Leviatán sólo podrá ser soberano, y los individuos súbditos. El acuerdo acuña una igualdad pacificada

---

<sup>3</sup> Esta circunstancia es bien evidente en Hobbes: '*Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción*'.

entre los seres humanos, pero a costa de un sometimiento absoluto al Leviatán (Hobbes, p. 267). La libertad de los seres humanos consistirá en realizar todo aquello que no esté fiscalizado por la República, y no habrá siquiera ocasión para que colisionen las libertades concretas de los súbditos, y la libertad ilimitada del Soberano, y esto porque cada acto del Soberano, tiene que considerarse que es del súbdito. Tan sólo queda un muy exiguo espacio de reserva para la dignidad de los súbditos, en la ley natural: la imposibilidad de darse muerte uno mismo, de acusarse a sí mismo (pp. 303-304). En todo lo demás, no es posible resistir al Leviatán. Por añadidura, el ejercicio de la libertad sin límites del soberano tiene que ser justa por necesidad. Dada la cesión absoluta de derechos, no existe un terreno común entre el Soberano y los súbditos sobre los que dirimir asuntos de justicia e injusticia: las acciones del Soberano son justas por definición.

Con la instauración del Soberano, así pues, los seres humanos cerrados en su unidad han podido pacificar la situación de guerra en el Estado de Naturaleza, y hacerse la vida previsible. De esa manera pueden comenzar a fructificar todas las ventajas sociales que quedaban estancadas de otra manera: las artes y las ciencias, la propia sociabilidad. Los ciudadanos pueden dedicarse así a sus intereses particulares, cumpliendo las leyes civiles que dicta la República. En sus vidas sólo hubo un momento eminentemente político, aquel por el cual se dieron la República. En adelante el único detentador de la decisión sobre los asuntos comunes va a ser esa personalidad artificialmente creada que es el Leviatán, y que tiene la prerrogativa de actuar al arbitrio respecto a sus súbditos, puesto que en ella delegaron todos los derechos de posesión de sí mismos.

Semejantes fundamentos como los que establece Thomas Hobbes para constituir el poder político, son bien extraños a un gobierno eminentemente liberal. Frente al desplome de la tradición religiosa, Hobbes va a legitimar y a apoyar más a un gobierno absoluto que a un gobierno liberal; los privilegios detentados por la República son tan desmedidos, que el régimen que pueda instaurar está lejos de congeniar con la defensa de la libertad. Sin embargo, no se trata de un problema de fundamentos, sino de conclusiones. Como veremos, John Locke, recurriendo a unas semejantes bases antropológicas, va a llegar a conclusiones distintas que, esta vez sí, vengán a concordar con la exigencia de unos gobiernos liberales y equilibrados.

Evidentemente, el tipo humano que John Locke va a descubrir en el Estado de Naturaleza, y con el que va a intentar activar su doctrina política, va a compartir muchos atributos con el que esbozara Thomas Hobbes. Fundamentalmente, ese ser humano natural va a venir caracterizado por la misma clausura de sí mismo, y por la entera posesión de sus acciones, propiedades y personas, independientemente de influencias externas. Como señala apenas comenzado su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*: ‘Y es este un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre’ (Locke, p. 36) Ahora bien, ese ser humano posesivo va a venir aquilatado por una precisión suplementaria. El ser humano natural no sólo va a disponer de sí mismo y de sus pertenencias, sino que podrá apropiarse sin traba alguna de todos los bienes naturales con que le dota la naturaleza, con sólo señalarlos y extraerlos con su trabajo (pp. 55-62). Los bienes que el ser humano use para su reproducción, los arrancará directamente de un estado natural de los recursos, constituyendo una llana Economía. No habrá producción social de los bienes y servicios y, consecuentemente, tampoco habrá una Economía Política.

Como vemos, y se tendrá oportunidad de señalar más adelante, el ser humano natural, aunque sea primero y no proceda de ninguna otra parte, es inmediatamente un sujeto: esto es, en el sucederse de las acciones viene directamente realizado como ente autónomo, clausurado, y con la suficiente posesión sobre sí mismo, sus propiedades y los recursos, como para que sea un sujeto política y socialmente imputable. En otras palabras, el ser humano natural aparece en escena diciendo, directamente: ‘nadie más que yo, soy responsable de mí mismo’. Pero el ser humano natural de Locke todavía va a compartir un atributo más con el de Hobbes: la completa igualdad. En ese estado natural, donde no se ha producido ningún sometimiento todos los ser humanos disfrutan de igual poder y jurisdicción.

Y aquí van a comenzar las diferencias que van a hacer de Locke el perfecto representante del programa liberal. Si aquel ser humano en Hobbes iba a aparecer motivado por el cumplimiento de sus pasiones, incorporado a la mecánica general que gobernaba positivamente todos los cuerpos, el ser humano en Locke compartirá con sus congéneres el uso de la razón que le dictará lo que es la ley natural. Por eso la igualdad en Hobbes era una igualdad ante el común terror y violencia, mientras que ahora en

Locke, la igualdad lo será de acuerdo a la común razonabilidad de los seres humanos. Este elemento va a ser el que dulcifique la ruda doctrina de Hobbes, y la haga perfectamente conveniente para las nuevas clases burguesas<sup>4</sup>. Y es que en el Estado de Naturaleza de Hobbes no había criterio alguno sobre el bien y el mal, previamente a todo contacto civil, de manera que cada uno se conducía como mejor convenía a sus deseos y pasiones; ahora el ser humano natural de Locke va a nacer no solamente conformado ya como sujeto, sino iluminado también con la vara de medida sobre lo justo e injusto.

No obstante, más allá de la cotidiana apacibilidad de la vida natural que llevan los seres humanos, siempre se les presenta el riesgo de que alguno de ellos usurpara la libertad del resto. El hecho de la existencia también a priori de la razón que enseña la ley natural evita que este peligro sea constante, aunque no disipa la sombra de su aparición. Esto fuerza la constitución de un contrato social que inaugure la sociedad civil; al poseer todos los seres humanos de sí mismos y de sus acciones, pueden pasar a poner en común esos derechos privados, en la constitución de una comunidad política, de forma que todos ellos se co-pertenezcan mutuamente en su seno (pp. 111-112). Sólo a través de esta constitución va a ser como todos los seres humanos queden al resguardo de los posibles abusos de la libertad natural que pudiera cometer uno de ellos. En adelante, la fuerza de todos, que ya no forman más que un cuerpo político, podrá perseguir eficazmente al infractor que, violando el contrato, se ha situado en un estado de guerra con la república.

Mas tarde se podrá delegar o no ese poder social así acumulado, dando nacimiento a las distintas formas de estado, en la rúbrica de un segundo contrato entre gobernantes y gobernados. Pero lo importante va a ser que esos gobernantes y magistrados así elegidos, estarán en todo momento vinculados por el que era el objetivo principal cuando se constituyó el pacto: la preservación y la seguridad de cada individuo, esto es, la preservación y seguridad de sus posesiones. Y mientras que el Soberano en Hobbes tenía casi un derecho absoluto sobre sus súbditos, ya que estos no tenían otra cosa que esgrimir que un acerbo temor, procedente de su Estado de Naturaleza, ahora los seres humanos de Locke van a poder enfrentarle a los gobernantes

---

<sup>4</sup> Efectivamente, Locke va a ser muy cauto a la hora de diferenciar entre un estado apacible de naturaleza, constituido por la asistencia mutua entre todos los hombres, movidos por la común razón, y un estado de guerra, que surge cuando, en ese Estado de Naturaleza, algún hombre amenaza la libertad de los demás. Según se recordará, Hobbes identificaba ambos estados (p. 48).

el disfrute apacible y la libre disposición de todas sus propiedades y pertenencias bajo el Estado de Naturaleza (p. 138).

Esta será la señal definitiva que mida si el ejercicio del poder por el gobierno es legítimo o ilegítimo. En el momento en que el gobierno deje de actuar buscando la preservación de la libertad individual, y mire en provecho propio, los términos del contrato eminentemente político se habrán violado, y se podrá hablar de usurpación del poder social delegado. Entonces, la sociedad civil tendrá el derecho de rebeldía para recobrar el poder social usurpado y disponer nuevamente de él (pp. 212-15). El hecho de que exista una sociedad civil previa a la formación concreta de un gobierno es lo que garantiza que su destitución no termine con un estado de desorden y guerra. Para Hobbes la única garantía de la paz social era la constitución del cuerpo mismo del Leviatán. Tan pronto como se destruía el Leviatán, la sociedad asimismo se disolvía en el retorno a las violencias primeras. Ahora para Locke, el que exista una razón común, y el que se haya formado primeramente la sociedad civil, es lo que asegura que se pueda deponer al gobierno conservando un estado pacífico y apacible, en el que todos recobren sus posesiones y libertades. Es de esta forma como Locke da el paso decisivo desde el Absolutismo al gobierno liberal.

Sin embargo conviene repasar también los momentos en que se mantiene la acción y la subjetividad política. En primer lugar esa acción se pone en movimiento para constituir la sociedad civil, cuando cada uno abandona su derecho a regirse por sí mismo, y lo pone a disposición de los demás; también está presente cuando se realiza el pacto específicamente político, cuando se decide sobre la forma y las personas que poseerán el gobierno; acaso se obtenga también en los momentos en que los gobiernos dejen de cumplir los objetivos prioritarios del contrato político, y el poder retorne a la sociedad civil. Más allá de estos momentos, la acción política es inexistente.

Y es que tampoco era la opción, ni de Hobbes ni de Locke, el asegurar la función política a todos los miembros de la sociedad. Sus fines prioritarios, sobre todo los de Locke, eran los de asegurar lo más rápida y fácilmente posible, el disfrute y la disposición de las posesiones particulares, encerrados en la esfera privada. Este objetivo último está constantemente presente en Locke: *'(...) el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad'* (p. 141). Por eso, la reflexión política de Locke, y a partir de ahí del liberalismo, será una reflexión política de mínimos. Será el estudio de los mecanismos suficientes para garantizar a los

miembros de la sociedad el replegarse en sus esferas particulares y disfrutar de sus posesiones en absoluta libertad. Esta forma de sujeto político será la que MacPherson denomine como individualismo posesivo. La máxima preocupación de este tipo de liberalismo sería la fundación de un particular tipo humano, consistente en la entera posesión de sí mismo y de sus bienes, la protección de sus intereses y movimientos de toda coacción externa, y la constitución de un orden político de mínimos que garantizara el libre juego de todos los movimientos individuales (MacPherson, pp. 225-226). Serán esos individuos nacidos a priori como sujetos íntegros en el Estado de Naturaleza los fines últimos de toda comunidad política.

### 1.2.2. Investigaciones apriorísticas de las reglas universales de la sociedad política.

Hobbes y Locke se encuadraban dentro de las investigaciones empíricas sobre las reglas de la sociedad política no porque realizaran una indagación positiva sobre las existentes formas del gobierno, sino porque ambos creían que sus hipótesis venían corroboradas por una evidencia a la que cualquiera podía acceder, con el uso del sentido común. El trabajo de Hobbes se inscribe dentro de una mecánica positivista de los cuerpos; en el de Locke abundan los ejemplos históricos como confirmación de sus teorías. Con Kant y su particular filosofía política vamos a entrar en una especulación pura y a priori, sobre la razón universal que reglamente los asuntos públicos. Sabido es que la obra de Kant fue suscitada como reacción al relativismo que Hume introdujo en las investigaciones sobre filosofía empírica. De las cuestiones de hecho, según el filósofo escocés, no se podrán derivar conclusiones de derecho; solamente la fuerza de la costumbre hace que los comportamientos empíricos habituales pretendan alcanzar la validez universal.

Kant respondió a semejante reto buscando las formas universales de regulación de una razón que, por estar dada de antemano y a prior, podía escapar así a la crítica del relativismo. Las categorías puras del pensamiento y las reglas de la razón, que permitían aprehender los fenómenos, eran completamente formales, no empíricas, y, en consecuencia, universales. Este hecho va a separarlo radicalmente de Hobbes y de Locke, que, en tanto que enclavados en un empirismo sensorial, van a tener como meta última para el ser humano la consecución de la felicidad. Para Kant, por el contrario, la felicidad es una cuestión de hecho, y por tanto, tan variable como fortuita<sup>5</sup>. Así preferirá buscar en el seno de una razón valiosa en sí misma, y no porque conduzca a la felicidad, la apoyatura para la búsqueda del bien supremo (Kant, 1.973, p. 32). Para Kant el bien deberá de ser regido no por una inclinación natural, como sucedía en Hobbes y en Locke, sino por un concepto puro del deber (1.973, p. 35). Y al mismo tiempo, el cumplimiento de la ley debe de perseguirse no por los efectos que entrañe, sino en virtud del valor propio y universal de la ley misma (1.973, p. 39).

---

<sup>5</sup> Reflexiona en una de sus páginas: *‘es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea’* (1.973, p. 67).

Lo que Kant busca de semejante manera es la consecución de una ley universal, válida en sí misma, y por eso aplicable a todo tipo de circunstancias. Así, el fundamento primero de esa ley debe de ser su propia capacidad de universalización: '*yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*' (1.973, p. 41). En suma, la guía de la conducta debe de ser un imperativo categórico, aplicable universalmente, y no un imperativo hipotético que dependa de las circunstancias empíricas donde se emite. Dicha ley posteriormente será puesta en práctica por una voluntad recta conforme a la razón, voluntad también llamada, precisamente por eso, razón práctica (1.973, p. 59).

Ahora bien, si hay que buscar un lugar de donde derivar esa exigencia de la razón de ser fin en sí misma, ese lugar es el ser humano mismo. El ser humano no puede ser un medio para algo, sino que es valioso por sí mismo (1.973, p. 82). El imperativo, tal y como lo expresa Kant, queda de la siguiente manera: '*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio*' (p. 84). Es importante recordar que razón y voluntad van ligadas inextricablemente. La voluntad tiene que ser razón práctica, es decir, tiene que legislarse desde sí misma y no de acuerdo a otro tipo de leyes exteriores, empíricas y contingentes, para alcanzar la validez universal que Kant está buscando. Únicamente en esa medida la voluntad será autónoma y libre, no responderá más que a sí misma. Sin embargo, como poco después va a señalar Kant, el ser humano pertenece al mismo tiempo al reino de la razón, donde aparece como legislador de sí mismo, y al reino de la sensibilidad, donde aparece determinado por los mecanismos causales. Sin embargo al situarse la máxima autoridad en el mundo autónomo de la razón, la determinación sensible debe de situarse siempre bajo las directrices de su razón (1.973, pp. 116-124). La razón del ser humano va a poder ser libre y determinar su conducta necesariamente, en la medida en que sea auto-legisladora de acuerdo a principios a priori y universales (ver Kant, 1.994, p. 229)

Una vez asentados estos preceptos, el acuerdo entre todos los seres humanos se establece sobre la base de que todos ellos comparten una misma naturaleza racional y que, por lo tanto, todos ellos deben de ser considerados fines en sí mismos (1.973, p. 113). El liberalismo deontológico que va a representar Kant se explica por su intuición de que solamente unas leyes universalmente racionales van a ser las que regulen las relaciones entre los individuos contratantes. Kant, en la *Metafísica de las Costumbres*

asienta las bases de ese mismo contractualismo, pero dominadas por su valor universal y a priori.

Así, cuando los seres humanos vean la necesidad de salir del Estado de Naturaleza, lo van a hacer no movidos por la defensa de unos intereses particulares y contingentes, sino conducidos por los consejos de una razón universal y que comparten con el resto de los contratantes (Kant, 1.994, p. 140). La propia razón universal es la que aconseja tal salida, en la medida en que la particularidad el Estado de la Naturaleza atenta contra las propias tendencias de la legislación universal. Por el establecimiento de un pacto el pueblo se hace soberano en la medida en que llega a encarnar esa razón universal. Como Kant señala, *‘sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora’* (1.994, p. 143).

La situación de los ya ciudadanos dentro del derecho público es la que hace de Kant un liberal<sup>6</sup>. Los ciudadanos, dentro del recién establecido estado, son legalmente libres, puesto que no obedecen más ley que a la que brindaron su consentimiento y elaboraron; son iguales unos con otros, de manea que no hay superiores, sino el soberano mismo del que todos forman parte; finalmente, los ciudadanos son independientes en la medida en que no deben a nadie su propia existencia y su propia conservación (1.994, p. 143). Las bases individuales y liberales del contrato son similares en Kant y en Hobbes y Locke, según hemos visto. La diferencia proviene de que el pueblo se hace garante del gobierno universal de la razón a priori, se hace depositario suyo, y desde ahí comienza a derivar normativamente todas las reglas universales para la convivencia. De ahí la denominación de liberalismo deontológico.

En suma, Kant va a ofrecer el punto de partida fundamental para todos aquellos que van buscando asentar los principios básicos compartidos, que regulen la búsqueda individual y sin interferencias de los bienes particulares de cada uno. De lo que se trata será de buscar las normas puras universales, que puedan ser compartidas por todos y

---

<sup>6</sup> Algunos han incluido a Kant entre los autores republicanos (ver Bejar, Helena, 2.000), pues parece preferir la forma republicana como la única posible que garantizara las libertades de sus miembros y la consecución final de la paz universal. Sin embargo, la manera como considera la república lo hace más un autor liberal que un autor republicano. La soberanía, aunque sea popular, en el sentido de derivar de la reunión de todos los ciudadanos libres e iguales, sin embargo debe inmediatamente ser delegada y representada, so pena de incurrir en el despotismo cuando *‘los todos, sin ser los todos, deciden’* (Kant, 1.999, p. 317).. Así, con ser todos el origen de la soberanía (república) , sin embargo no pueden ejercer todos juntos el poder (democracia), porque siempre es posible que no sean todos, sino la mayoría haciéndose pasar por todos (Kant, 1.999, pp. 315-319). Extraño republicanismo es el suyo, en el momento en que frente al miedo a los excesos en el ejercicio del poder, el pueblo ha de renunciar a su soberanía, haciéndose representar.

que aseguren el suficiente marco de convivencia pacificada. Como Michael Sander va a sugerir, Kant se encuentra de esta forma en los mismos orígenes de lo que él denomina el liberalismo deontológico, aquel que persigue fijar las normas puras básicas de regulación de la comunidad política (Sander, p. 5).

Y es que con el tiempo se iban a demostrar las dificultades del llamado liberalismo utilitarista, aquel que representaran Hobbes, Locke o Bentham, el liberalismo sensualista que justificaba su proyecto político en la persecución sin interferencias del cumplimiento de las propias pasiones, intereses, o de la personal definición de felicidad. Con semejante forma de liberalismo era muy difícil encontrar ese punto de equilibrio donde no interfieran las particularizadas definiciones de felicidad, con la amenaza del regreso al estado de guerra de todos contra todos. No es que el individuo sensualista careciera de todo tipo de conocimiento y reflexión; antes al contrario, poseía un perfecto conocimiento de sí mismo, posibilitado desde el momento en que se tenía a sí mismo ante la vista, bajo la forma de la posesión. El individuo liberal sensualista era un sujeto perfectamente transparente en lo que a sus intereses particulares se refiere. Sin embargo lo que viene a suceder es que esa defensa consciente de los propios intereses sigue desconociendo, por ser empírica y particular, aquellas reglas universales que podrían organizar generalísticamente el orden liberal. Para ello, Kant va a exigir que, en su proceso de conocimiento, el sujeto se vacíe de todo sensualismo, y quede como puro sujeto de razón; ya sin intereses ni pasiones, y fuera del mecanismo medios-fines dispuesto para cumplirlos, es como se podrá llegar a las leyes morales básicas, de una razón autolegisladora. Con Rawls, lo veremos, sucederá algo muy similar. Deberían de existir, por tanto, unas reglas formales y puras, válidas por sí mismas, que regularan posteriormente esas búsquedas particularizadas del bien y que evitaran la confrontación de los intereses.

Y va a ser John Rawls quien mejor retome el testigo del liberalismo deontológico. Rawls, al entender la justicia como imparcialidad, intentará asentar esa norma regulativa de la sociedad. La aproximación de Kant era directamente apriorística, por cuanto buscaba los fundamentos de la razón misma para derivar los imperativos que sirvieran a la razón práctica o voluntad. Rawls va a suponer un punto intermedio entre el empirismo y el apriorismo, puesto que partirá de individuos corrientes quienes, situados bajo unas ciertas condiciones y circunstancias, podrán derivar de sí mismos esos principios regulativos (Rawls, p. 28). Esas circunstancias ideales van a ser las que

permitan alcanzar, por encima de los contenidos empíricos particulares, los principios de razón compartida que suponen la justicia como imparcialidad. Cuando Kant partía inmediatamente de la misma razón, Rawls va a partir de un grupo concreto, pero para obrar una abstracción sobre las posiciones de sus miembros, de modo que arribe a los fundamentos de una ordenación razonable de la estructura social básica.

Ahora bien, en esa estructura social básica Rawls se encargará de comprobar cómo deben de ordenarse las instituciones básicas de una sociedad, y cómo deben de distribuirse los recursos en su seno para que los principios regulativos no queden violentados y alterados con el transcurso del tiempo (pp. 87-106). Porque Rawls no se pregunta solamente por las reglas básicas de una razón autónoma y que se legisla a sí misma, sino que se interroga por cómo esa razón pudiera ser compartida, sostenida y alimentada en instituciones concretas, es como su formulación alcanza un mayor contenido empírico que la que presentó Kant. Al mismo tiempo esa preocupación significa que Rawls no está emitiendo códigos de conducta para el comportamiento particular y específico de los individuos, sino que está buscando principios formales de ordenamiento de la estructura básica de la sociedad, dentro de la cual, luego aquellos individuos puedan perseguir sus fines particulares.

Aunque, evidentemente, no podemos entrar en el detalle de las argumentaciones de Rawls, sí que analizaremos la paradoja que supone para el liberalismo en su conjunto. Esta paradoja viene a representar lo siguiente: en la medida en que se entiende al individuo empírico, es fácil detectar sus motivaciones y sus pasiones, en la búsqueda de sus propios fines, pero con el riesgo de que sus definiciones particularizadas puedan entrar en conflicto y violentar las de otros; la corrección opuesta, que es la que realiza Rawls, implica que, si bien es posible llegar a hipotetizar sobre los principios puros de un ordenamiento razonable de la sociedad, realizando una abstracción de los intereses particulares de los individuos, en cambio una vez que se tienen a esos individuos abstractos, sin intereses y sin pasiones, es ciertamente difícil imaginar las motivaciones de la acción y conducta<sup>7</sup>. En otras palabras, la paradoja liberal implica, que o bien tenemos individuos posesivos, interesados, que luchan por sus pasiones y que pueden alcanzar el estado de guerra de todos contra todos, según la versión utilitarista, o bien tenemos unas reglas puras para un ordenamiento pacificado de la sociedad, pero con

---

<sup>7</sup> A esta opinión llega Sander. Un individuo que ha perdido la conexión con su grupo, con sus posesiones y con sus intereses, acaba siendo un ser altamente impotente: *'El self deontológico, arrancado de todos sus vínculos constitutivos, aparece no tanto liberado como deshabilitado e impotente'* (Sander, p. 177)

unos individuos vacíos en quienes no encontraremos las motivaciones suficientes como para vivificar tal constitución.

Rawls realiza semejante proceso de abstracción en su hipotético recurso a una situación originaria. Lo que Rawls intenta es que los individuos concretos puedan llegar a esa situación originaria para que sus ventajas naturales o sociales, sus posicionamientos específicos o sus gustos no terminen por emborronar los principios de justicia y por suprimir cualquier acceso a una estructura social equitativa. En el momento en que los individuos se desprenden de todas esas ventajas y gustos concretos es cuando alcanzan a ser razonables, libres e iguales. Para ello necesitan ponerse ante los ojos un velo de ignorancia que les oculte los intereses que poseen, que cancele precisamente aquella transparencia representativa individual sobre la que la versión empírica del liberalismo asentaba toda su constitución. Solamente con la abstracción que obra semejante velo será como se pueda alcanzar suficiente universalidad como para que los principios sean vinculantes para todos, e igualmente justos<sup>8</sup>. Desconociendo de esta manera sus propios bienes, sin escuchar más voz que la de sus propias razones, ya similares unas a otras, los individuos serán capaces de fijarse las formas equitativas de ordenamiento de su sociedad. Sólo así abandonarían la instrumentalidad en sus decisiones, que pudiera llevar a usar a los otros como medios y no como fines, y se adentrarán en una deliberación pura sobre la justicia. A través de un complejo razonamiento, Rawls llega a los dos principios de justicia que en una situación de desinterés originaria alcanzarían a enunciar los miembros de cualquier grupo:

*‘Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible en un esquema semejante de libertades para todos los demás.*

*Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos’ (Rawls, p. 82).*

De esta manera Rawls asienta los principios que, por un lado habrían de regir la ordenación de la estructura básica de la sociedad, y que, por otro, esa misma estructura

---

<sup>8</sup> Afirma Rawls: *‘De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No sabencómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales’ (Rawls, p. 163).*

básica de la sociedad debería de sostener y defender. Lo que buscaba Rawls eran los principios que asentaran un arreglo equilibrado de las instituciones sociales, dentro de las cuales, bajo una idea de justicia, los individuos pudiesen perseguir la consecución de sus intereses particulares, y de sus específicas y contingentes definiciones del bien.

Pero lo que aquí nos importaba era el tipo particular de sujeto político que se derivaría de esta concepción liberal. Lo que Kant y Rawls nos ofrecen, es no tanto un sujeto político como una fantasmagoría racional. La situación no cambia demasiado respecto a lo que nos enseñaban Locke y Hobbes. Sobre todo para Rawls, lo importante va a seguir siendo que se les permita a los individuos la consecución de su particular definición del fin. Pero, habiendo comprendido que el camino utilitarista que representaban Locke y Hobbes no conducía a una situación justa y pacificada, va a añadir la peculiar paradoja de que, si bien cada individuo busca su específico interés, sin embargo para alcanzar las bases para esa situación justa y pacificada debe de arrancarse de sí mismo en todos sus intereses, pasiones y vinculaciones, y constituirse como un irreal ente razonante. El ser público que quiere Rawls, y que está implícito en la formulación de Kant, es un ser altamente irreal, y que carece del espacio común necesario para entrar en asociación política con los demás, porque ni siquiera tiene *inter-eses*<sup>9</sup>. De manera que ni siquiera quedan ya esos momentos políticos concretos que pudimos señalar en Hobbes y en Locke. Ahora en Rawls y en Kant esos momentos políticos retroceden más allá de los proyectos específicos, y se sitúan en los fundamentos de una razón abstracta e irreal.

Lo que nos queda por aprender del camino hasta aquí realizado es la paradoja implícita a las posiciones recíprocas que mantienen Hobbes y Locke por un lado, y Kant y Rawls por otro. O bien los individuos son entendidos como seres pasionales e interesados, con lo cual es muy difícil asentar en ellos la razonabilidad suficiente como para obtener su convivencia, o bien son seres puramente racionales que han perdido todos los fines y los impulsos para su propio obrar. Y es que la escisión razón/sensibilidad penetra íntimamente el proyecto liberal, y nos encontramos con vivencias poco razonables, o con razones poco vitales. El individualismo de base está

---

<sup>9</sup> En realidad Rawls afirma que sus individuos concretos sí tienen intereses, y de hecho los persiguen. En cambio es francamente imposible recobrar a esos individuos concretos, una vez que se les ha hecho pasar por el velo de ignorancia. Desde esa posición irreal... ¿de dónde habrían los hombres y mujeres de sacar sus intereses? ¿De dónde habrían de sacar la tensión para articular sus voluntades? ¿Desde qué posición se habrían de articular como sujetos merecedores de consideración?

imposibilitando la constitución de razones vitales, situadas y compartidas entre los miembros de un colectivo político.

### 1.2.3. El liberalismo como defensa de la pluralidad social.

Pero si en algo habrá de caracterizarse el proyecto político liberal será por preservar la libertad de acción y opinión individuales. Así, dentro de la filosofía política liberal, existe una fuerte variante encargada de defender la existencia positiva de la diversidad individual y social. Desde luego que este fundamental corolario queda implícito en el corpus teórico central del liberalismo, como ya estaba en Locke, desde el momento en que se toma el a priori de un individuo que se posee a sí mismo y cuyos movimientos no pueden ser empedidos por coacción alguna que proceda del exterior. Como MacPherson señalaría, estos presupuestos políticos concordaban punto por punto con las necesidades del mercado de unos sujetos autónomos que se adentraran en relaciones de libre cambio (ver MacPherson, pp. 233-234)

Sin embargo semejante defensa liberal de la diversidad de opciones y movimientos individuales sí que va a colisionar con la vertiente teórica del propio liberalismo deontológico. Rawls se proponía alcanzar los principios básicos que encarnaran en la estructura social básica, y que garantizaran la existencia de la justicia como imparcialidad. Uno de esos principios de ordenación social implicaba la ratificación de las desigualdades sociales, siempre que se produjeran en beneficio de todos los individuos, y no solamente en beneficio de las desiguales aventajados<sup>10</sup>. Este principio significa una evidente función redistributiva ejercida desde la estructura básica de la sociedad sobre los márgenes de acción individuales, o, en otras palabras, una intervención por la sociedad en la esfera privada de los más aventajados. Este principio de la diferencia será imposible desde la perspectiva de estas defensas liberales de la diversidad individual.

John Stuart Mill va a ser quien más enérgicamente se plantee la defensa de las opciones individuales y de la libertad de opinión. Su ensayo *Sobre la Libertad* arranca ya con el propósito declarado de investigar: ‘*la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo*’ (Mill, p. 55), especialmente en el siglo XIX, en un momento en que ya no hay que temer tanto al despotismo de un solo ser humano, un monarca que pudiera convertirse en tirano, sino al despotismo de la mayoría democrática.

---

<sup>10</sup> Según sus propias palabras: ‘*Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad*’ (Rawls, p. 97).

Según su opinión la sociedad va a encontrar un límite manifiesto a su acción. Y ese límite va a ser la propia independencia individual (p. 60). Las decisiones mayoritarias nunca podrán alcanzar jurisdicción explícita o implícita en aquel dominio que es de competencia exclusiva del individuo, su círculo de privacidad e interioridad. En su opinión, es preciso mantener con mayor tesón esta máxima, por cuanto más sutiles son las presiones que conducen al conformismo social. En muchas ocasiones no es posible evidenciar una coerción explícita y manifiesta, sino que la intervención en esa área de independencia individual se realiza a través de la costumbre o de la opinión mayoritaria (pp. 60-61). Por tanto toda sociedad deberá de garantizar una triple libertad individual: la libertad de conciencia, la libertad en los gustos y determinación de los propios fines, y la libertad de asociación y de reunión (pp. 68-69).

La libertad de opiniones y pensamientos, no es en principio un obstáculo para la verdad o la rectitud; más bien conduce a obtenerlas. Efectivamente, sólo desde la consideración de múltiples opiniones y pensamientos es como se pueden poner en marcha los procesos de la libre discusión que terminen por alcanzar mayores cuotas de veracidad (p. 81). Los preceptos sobre la moralidad y la normalidad no deben de impedir así el desarrollo del saber a través de la concurrencia de ideas y opiniones.

La libertad de acción, sin embargo, encuentra un claro límite en la injerencia en las libertades de los demás. Como señala Mill: '*La libertad de un individuo debe ser así limitada; no debe convertirse en un perjuicio para los demás*' (p. 126). Sin embargo no puede considerarse que la libertad de otro es perjudicada si por tal se entiende la contravención de una costumbre sostenida por el simple hecho de su antigüedad; nadie puede sentirse atacado por observar comportamientos y acciones contrarias a la costumbre. De nuevo el peso de la costumbre también está impidiendo la aparición de mejores y más progresistas comportamientos (p. 144). Igual que la verdad aparecía después de un proceso de confrontación de opiniones, ahora la mejora en el comportamiento se derivará de la experimentación de bien variados tipos de vida.

Finalmente es cierto también, señala Mill, que ningún ser humano vive aislado, y que necesita del concurso de los otros seres humanos. En el momento en que el ser humano se adentra en este contacto social, ha de mostrar cierta deferencia por quienes son sus compañeros (pp. 155-160). Ahora bien, este hecho no debe de hacer olvidar, a juicio de Mill, que existen vastas áreas del comportamiento donde sólo el individuo

resulta el único concernido, y que en ocasiones es justo permitir reuniones de individuos que fomenten la persecución de fines que sólo a ellos competen (p. 189).

Lo que Mill está haciendo de esta manera es situar santuarios de la individualidad, protegidos de toda intervención pública. Bajo el temor de que la influencia social en ciertos asuntos pueda resultar despótica, considera que esos mismos asuntos no son competencia en absoluto de la comunidad. Observamos así una vez más cómo la política que subyace a la concepción liberal es la política del miedo a la política, del situar constantes barreras a la participación colectiva. Por el temor a que se abuse del poder social, se intenta ignorar su realidad, y también su posible buen uso político, recurriendo al espacio inviolado y absolutamente libre de coerción e influencia que es el individuo. El liberalismo alcanza de esta manera el punto último que quería defender: la privacidad poseída, en cuyo seno no existiría ningún tipo de relación social, el grado cero del poder.

Muy próximas a las posiciones de Mill van a estar las sugerencias que realice Michael Walzer; pero en lugar de tomar como base para la defensa de la diversidad al individuo, va a fijar sus miras en los grupos sociales. A fin de cuentas Walzer sabe que los principales atributos de la identidad provienen de las distintas relaciones que establece el ser humano con sus semejantes. Sin embargo, a pesar de cambiar el individuo por el grupo social, Walzer va a continuar dentro del liberalismo, en la medida en que perseguirá la constitución de áreas de interés grupales que se vean libres de la fiscalización del resto de la sociedad, y que, por lo tanto, carezcan de cualquier dominación. Para conseguirlo, la mejor receta es el pluralismo.

Walzer comienza su obra *Spheres of Justice* haciendo un claro alegato en contra de la elección de un solo criterio válido para la organización de los colectivos. Opta por quedarse en la argumentación empírica, y entiende que en las vidas reales de los grupos existen multitud de criterios que pasan a organizarlos (Walzer, 1.983, p. 6). En cada una de las esferas existe un bien social que implica el máximo criterio de evaluación, y que queda distribuido en su seno, de acuerdo a ciertos parámetros. La dominación sobreviene cuando uno de los bienes, y quienes lo detentan, asumen el monopolio en las demás esferas distributivas, extrapolarlo ilícitamente el valor de ese bien a otras esferas (1.983, p. 10).

Michael Walzer no va a clamar en contra del propio monopolio de un bien sobre su esfera de sentido particular, sino contra la usurpación y la dominación de esferas

ajenas por un solo bien y sus detentadores. En ese momento ese bien tomará el papel de equivalente general de todos los otros bienes y esferas, y asentará su predominio en base a su papel de convertidor. Existirá la igualdad simple cuando solamente sea un bien el que rijan en todo el espacio social, y aspire a la convertibilidad general; en ese caso, por la intrínseca tendencia a la formación de monopolios, se necesitarán constantes redistribuciones que restituyan la situación primigenia de igualdad. En cambio, existirá una igualdad compleja cuando se constituyan varios monopolios de bienes que propiamente prevalezcan sobre sus naturales esferas. Así lo establece Walzer:

*‘Imagina ahora una sociedad donde diferentes bienes sean detentados monopolísticamente, pero en la que no exista un bien que sea convertible generalmente. Esta es una compleja sociedad igualitaria. Porque, aunque habrá muchas desigualdades sociales, la desigualdad no se multiplicará a través de los procesos de conversión’* (1.983, p. 19).

Dado que existen gran variedad de bienes y de posibles detentadores de bienes, también existirán las correspondientes esferas con sus particularizadas lógicas de pertenencia. Así, en cada una de esas esferas, se puede obrar según la forma de la libre adicción, como sucede en los vecindarios, donde en principio no existen reglamentaciones de pertenencia, y todos tienen derecho de incorporación. También bajo la forma del club, donde se establecen cualificaciones necesarias para la pertenencia, y legítimamente se pueden establecer exclusiones según esas cualificaciones. Finalmente las esferas pueden tomar la forma de la familia, donde existen unos vínculos cuasi-naturales que implican una fuerte vinculación moral entre los miembros, y donde existen exclusiones de acuerdo a esos vínculos. Lo importante va a ser aquí, en primer lugar que la forma de pertenencia a una de las esferas no se imponga en el resto de las esferas. En segundo lugar va a implicar, por un lado que la comunidad política local esté abierta para todos aquellos que *‘vivan dentro del territorio, trabajen en la economía local, y estén sujetos a la ley local’*, y además, que la admisión como naturalización se conceda a quienes, cumpliendo el anterior requisito, además *‘estén sujetos solamente a ciertos requerimientos de estancia temporal, y de cualificación’* (1.983, pp. 36-61).

En definitiva, podrá haber multitud de diferentes bienes en una sociedad; la situación será de justicia en tanto que cada una de las esferas no amenace las lógicas de valor y pertenencia existentes en otras esferas, y en tanto que se establezcan formas de libre admisión a la comunidad política general, y procedimientos relativamente sencillos

de naturalización, basados en cualificaciones, y nunca bajo la forma de los lazos cuasi-naturales. Así será como Walzer, a través de un estudio empírico de las sociedades existentes, establezca su principio de igualdad compleja, entre la pluralidad de esferas existentes.

Michael Walzer asume el argumento de la sociedad civil, desde una perspectiva empirista. Frente al resto de doctrinas que sostienen una visión unilateral sobre la política (1.992, pp. 92-97), Walzer propone un acercamiento a la complejidad misma de la realidad, que ofrezca las múltiples caras y las múltiples lógicas sociales, sólo encuadrables desde el pluralismo. Es más, en los momentos en que los estados pueden tomar derivas totalitarias en su propensión e intento de fiscalizar todas las esferas sociales, sólo la sociedad civil puede oponérsele reclamando la pluralidad de formas de vida sociales implícitas en su seno (1.992, p. 104).

Es justo debido a esta deriva de su argumentación por lo que puede resultar extraño encuadrar a Walzer entre el liberalismo. En su opinión, la identidad ciudadana, aunque acompañe a las muchas otras que practican los individuos, cobra especial preeminencia en esa misma defensa de la libertad y la pluralidad. A través de una profunda implicación dentro de la sociedad civil es como los individuos pueden constituir una sociedad democrática, compleja y tolerante, frente a las veleidades totalitarias que pudiesen expresarse desde alguna de las esferas sociales. Al final es la práctica ciudadana la que opone resistencia y la que adquiere primacía en la constitución de una sociedad democrática (1.992, pp. 105-6).

Hay que preguntarse, en cambio, dónde está Walzer realmente mirando, cuando argumenta a favor de una ciudadanía fuerte, si en la ciudadanía misma, o si en la diversidad de grupos sociales y de esferas, actuando en completa libertad e independencia. La respuesta se decanta por la segunda opción. La ciudadanía no se elogia por su valor intrínseco, esto es, por la propensión implícita a construir proyectos colectivos entre los libres e iguales, sino por su facultad de frenar el poder monopolístico ilegítimo y de sostener la multiplicidad de esferas sociales.

Evidentemente Walzer escribe en las postrimerías del siglo XX, momento en que la identidad individual aparece ya lo suficientemente sociologizada como para no poder mantener una defensa a ultranza del individualismo. Sin embargo, por decirlo de algún modo, Walzer sustituye un individualismo individual, por un individualismo grupal. En su obra los grupos sociales actúan a la manera como lo hacían antes los

individuos. Declara explícitamente que no le importa el pasado de los grupos (1.983, p. 31); solamente le preocupa su presente y futuro, de manera que substituye el a priori del individuo, por el a priori del grupo social, desconociendo sus procesos de formación genealógicos. Sin historia, los grupos sociales pueden aparecer, asimismo, caracterizados por una suerte de esencialismo, como si el mercado, la política formal, las esferas culturales, etc., siempre hubieran sido las mismas, y siempre hubieran tenido idénticas formas de acceso y de valoración internas.

Finalmente, y esto es lo que deposita su propuesta pluralista en el seno del liberalismo, Walzer en su defensa de la pluralidad de esferas grupales ignora absolutamente tanto las relaciones de poder social extraño que se dan en el seno del grupo social, como, sobre todo, las que siempre se producen entre las distintas esferas sociales. Bajo la percepción de que en una sociedad pluralista perfecta son posibles relaciones completamente equilibradas y justas entre las distintas esferas, de modo que cada una de ellas se encontrara en armónico equilibrio con el resto, preservando su autonomía, hace imposible que se consideren las siempre existentes relaciones de interferencia entre esferas, y el nacimiento de relaciones de poder en los intersticios. Al final subyace la misma lógica de no colisión, y no interferencia externa a los movimientos internos, que estaba en los liberales, desde Hobbes hasta Mill, de forma que Walzer se encuentra en la misma incapacidad de concretar dónde una acción emprendida en el seno de una esfera (valdría decir en Mill, individuo), socava la libertad y la autonomía de otra distinta. Habiendo autonomizado y esencializado las esferas, Walzer se encuentra, al igual que los puramente liberales con el individuo, en la imposibilidad de retomar un estudio realista de las relaciones e interferencias constitutivas que se establecen entre ellas. Si antes era el individuo el que estaba claramente conformado a priori con sus intereses propios y su alegato por su autonomía y libertad, en Walzer es la esfera social la que ahora asume exactamente la misma posición lógica.

Y de nuevo hay que repetir, tanto para el caso de Mill como para el de Walzer. El sujeto político liberal último es aquel que sabe retirarse a tiempo del campo eminentemente político de la legislación conjunta, para entregarse a sus quehaceres particulares, ya sea bien en su fuero interno, ya sea en su esfera particular.

#### 1.2.4. El sujeto político liberal y la mujer inmigrante.

Serían dos los puntos básicos que habría que considerar, de usar el modelo antropológico liberal para examinar a la mujer inmigrante como sujeto político. Por un lado se ha visto que el principal empeño que movía al liberalismo político era la instauración de un orden social que permitiera que cada uno de los miembros de la sociedad se dedicara libremente a la defensa y persecución de sus propios intereses, sin interferencias de ningún tipo. Por otro lado, en el momento propiamente político de la rúbrica de los pactos, o en la instauración de la representación, observamos que los sujetos políticos liberales estaban conformados por una personalidad eminentemente posesiva. Aquellos que podían acotar su espacio vital y enseñoreárselo, de manera que poseyeran sus acciones, su fuerza de trabajo, y sus bienes, podían ser personas jurídicas que en adelante firmasen contratos de todo tipo, mercantiles, políticos, civiles, etc. Al mismo tiempo, el poseer un espacio vital aparte de lo que el propio yo vacío era, permitía instaurar un plano de reflexión a partir del cual los intereses personales, o el propio trabajo, aparecían positivados y se podían enajenar o representar, sin menoscabo para aquel yo vacío. Ahora nos corresponde adelantar hipotéticamente en qué posición quedarían las mujeres inmigrantes llegadas a Madrid, en caso de aceptar el prisma liberal como elemento de análisis de la subjetividad política.

Es manifiesto que cotidianamente no se están firmando contratos de constitución socio-política, desde un prístino Estado de Naturaleza. Esto lo sabían los propios liberales, y por ello tuvieron que idear formas de pasar de ese hipotético Estado de Naturaleza a los procesos de pertenencia reales, por los cuales, de manera cuasi-natural, un individuo entraba a formar parte de la sociedad. Locke ya decía que el simple hecho de tener posesiones en el seno de una comunidad, implicaba un consentimiento implícito con sus normas rectoras, de forma que se podía considerar que tal miembro de hecho habría rubricado el contrato. Walzer proponía una fórmula similar, según vimos. La participación en la economía y la estancia en un país, suponían ya índices suficientes de la voluntad de pertenencia del sujeto recién aparecido, y debían de aconsejar a la asociación política la concesión de su estatuto de pertenencia. A partir de entonces, según el prisma liberal, estos nuevos miembros eran completamente libres de cumplir los objetivos por los cuales habían entrado en la asociación: la persecución y defensa de sus intereses particulares, y de su definición concreta del fin.

Las mujeres inmigrantes no habrían de contar así con obstáculos manifiestos en su adaptación privatista a las sociedades de destino. Su simple residencia y trabajo en el nuevo país debía de representar su acatamiento a la legalidad vigente, así como la motivación de su proceso de naturalización. En aras del principio de igualdad, por el cual en el Estado de Naturaleza todos los seres humanos son iguales, o todos participan igualmente de la posesión de la razón, su acceso no habría de verse dificultado por ninguna circunstancia. Sin embargo, como nos sugiere la propia descripción liberal que realizara Marshall (1.998), sobre el acceso de grandes capas de la población a los derechos de ciudadanía, el proceso no fue tan sencillo para las clases populares. Todo parece indicar que las mujeres inmigrantes habrían de enfrentarse con los mismos problemas de inclusión ciudadana.

Es cierto que aquí estamos enfrentándonos a la colisión entre los niveles normativos y empíricos existentes en la doctrina liberal. En principio la descripción de las evoluciones reales de admisión socio-política, no debería mermar el poder normativo de la propuesta liberal. Desde su seno se podría responder, sencillamente, que esos impedimentos a la incorporación legal de las clases sociales populares en su día, o de las poblaciones inmigrantes en la actualidad, son de todo punto injustos. No obstante, la persistencia de estos fenómenos empíricos de exclusión sí que deberían de ponernos sobre aviso del errado a priori antropológico liberal; lo que tendríamos de antemano, en los momentos iniciales a la constitución política, sería otra cosa que un agregado de individuos aislados e iguales en poder y facultades. Adoptar el a priori antropológico del individualismo posesivo implicaría obscurecer analíticamente la manera como los sujetos, efectivamente, terminan por incorporarse a las ordenaciones políticas.

Pero más allá de estos problemas que presentaría el enfoque liberal para explicar la inclusión política de los elementos excluidos, también existirían inconvenientes a la hora de analizar el que sería su principio fundamental: el cuidado y la defensa, libres de coerción externa, de los intereses y posesiones individuales. ¿Podría suponerse teóricamente que en su día aquellas clases populares, u hoy mismo las mujeres inmigrantes, pueden cuidar sus intereses particulares, en una situación de completa autonomía, sin interferencia de las coacciones ajenas, y sin sufrir procesos de dominación y sometimiento?

Ambas circunstancias nos llevan al segundo punto que quedaba manifiesto en el programa liberal. Aquellos que se adentraban en los momentos puramente políticos de

la rúbrica de los contratos social y representativo, eran individualidades posesivas. Esto significaba, según vimos, que habían acotado el cercano espacio de sus acciones, y podían constituirse como personalidades jurídicas que dijeran: ‘estos intereses y estas pertenencias son míos, y en función de esto, yo tengo la capacidad de defenderlos, cederlos, o delegarlos’. El a priori del liberalismo no era solamente el individualismo, sino un individualismo posesivo.

Ahora bien, ¿puede igualmente ser un a priori sociológico que todos los hombres y mujeres aparezcan ante las situaciones políticas como sujetos hechos, que se pertenecen a sí mismos, y que poseen plena capacidad y jurisdicción sobre sus intereses y sus propiedades? El caso no es que se puedan señalar personalidades expropiadas, como en su día fueron las clases populares, y hoy puedan estarlo siendo las poblaciones inmigrantes, que quedaban y quedan en una situación de invisibilidad por no articularse como sujetos posesivos. Pues podrían establecerse las instituciones necesarias para ‘posesivizarlos’, como ya de hecho ocurrió con las clases trabajadoras gracias a las instituciones educativas y a los derechos sociales. Es lo que Marshall llamaba el mínimo garantizado (p. 57), o ese umbral de seguridades y beneficios a partir del cual el individuo puede poseerse y equiparse, consecuentemente, en dignidad política. El caso es que el paradigma teórico-normativo liberal, con sus apriorismo y clausuras, ignora lo fundamental, el vínculo, y cómo sólo a través del vínculo se desarrollan los procesos políticos de ‘posesivación’. Es decir, el apriorismo y la clausura que sobre el sujeto obra el liberalismo, impiden apreciar todos los obstáculos y todos los procesos genealógicos que hacen o impiden que las mujeres inmigrantes, como cualquier otro tipo de sujeto, alcancen la subjetividad política.

### **1.3. CRÍTICAS AL MODELO LIBERAL**

Se han realizado muchas críticas al paradigma liberal. Al igual que en su exposición nos ha preocupado señalar, sobre todo, aquellos puntos atinentes a la subjetividad política subyacente, ahora que pasamos revista a esas críticas también depositaremos un interés principal a las que se han realizado en este sentido. Muchos de los problemas teóricos de que adolecía el sujeto político liberal ya han sido prefigurados a lo largo de la anterior exposición; de lo que se trata ahora es de recopilarlos sistemáticamente. Para hacerlo revisaré en primer lugar algunas de las aportaciones hechas desde la filosofía política general, y en un momento después las críticas acuñadas desde la filosofía política feminista en particular. Considero que este segundo grupo de críticas es tanto más necesario cuanto que el feminismo se ha venido preguntando por qué la mujer no ha podido articularse como sujeto político pleno para incorporarse a las políticas liberales.

### 1.3.1. Críticas desde la filosofía política.

Las críticas al ser humano liberal comienzan a emitirse bien tempranamente. Desde el campo de la tradición filosófica se verá bien pronto que el a priori que encarnara constituía una mistificación que ocultaba procesos sociales de dominación política. Tampoco podía ser de otra manera en una sociedad que, queriendo ser liberal, sin embargo dejaba, por un lado, a grandes masas de la población fuera de los espacios de decisión políticas, y, por otro, un gran número fenómenos psicológicos por explicar, más allá de la representación auto-evidente del sujeto ante sí mismo.

Buena parte de la obra de Karl Marx no es sino el intento de demostración de un fenómeno generalizado de desposesión, que pone en entredicho todos los preceptos del ideario liberal sobre el sujeto. El momento del contrato, ya sea político, económico o civil, es un momento en que los individuos posesivos, libres e iguales se disponen a realizar acuerdos de intercambio de bienes y servicios, o acuerdos de constitución de sociedades de intereses mutuos. Tal y como lo interpretaba el liberalismo, ya fuera en el contrato mercantil, o en el contrato social, la coacción y el poder quedaban fuera de los márgenes donde se celebraba. Era el tiempo cero del poder, un origen mítico fundacional, que a partir de entonces aseguraría la promoción de los intercambios en un estadio pacificado<sup>11</sup>.

Marx va a intentar demostrar que, en realidad, los contratos no tienen lugar entre esos individuos posesivos en una situación de equidad, sino que se desarrollarán entre un sujeto posesivo y otro completamente desposeído, en una situación de dominación<sup>12</sup>. A través de los mecanismos de abstracción de la mercancía va a ser como al obrero se le retorne menos valor que el producido por él, en la consolidación del poder de la clase capitalista. A partir de ese preciso momento es como el capitalista aparecerá como el verdadero individuo posesivo, pero su posesividad no consistirá en un a priori antropológico, sino en un manifiesto proceso socio-histórico de dominación de clase. Su

---

<sup>11</sup> Para el caso particular del contrato de trabajo, la apariencia liberal señala que se produce en un campo donde sólo reinan: *'la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad porque el comprador y el vendedor de una mercancía como la fuerza de trabajo, solamente son constreñidos por sus propias voluntades libres (...). Igualdad, porque cada uno entra en relación con el otro como simple poseedor de mercancías, que intercambian por valores equivalentes. Propiedad porque cada uno de ellos dispone solamente de lo que es de su exclusiva pertenencia. Y Bentham porque cada uno de ellos solo se preocupa de sí mismo'* (Marx, 1.961, p. 176).

<sup>12</sup> Escribe Marx con vehemencia: *'El salario está determinado por la lucha abierta entre capitalista y obrero. Necesariamente triunfa el capitalista. El capitalista puede vivir más tiempo sin el obrero que éste sin el capitalista'* (Marx, 2.003, p. 51).

posesividad la estará constituyendo a partir de la expropiación sobre la clase obrera. El trabajador será la figura desposeída de sus capacidades humanas, reducida a mero ente fisiológico (Marx, 2.003, p. 108). En las condiciones vitales que impone un en apariencia libre contrato de trabajo, el trabajador acude a la fábrica de la producción social subyugada de la posesividad del patrón: *‘El código de la fábrica en que el capital expresa, como legislador privado y según su propia buena voluntad, su autocracia sobre la mano de obra, y que disiente de la división de poderes, tan alabada por la burguesía, y por el todavía más alabado sistema representativo, no es otra cosa que una caricatura de la regulación social del proceso de trabajo (...) En ella el látigo del conductor de esclavos queda substituido por el libro de sanciones del supervisor’* (Marx, 1961, p. 424). Allí el trabajador queda enteramente desposeído: *‘El trabajo en la fábrica deja exhausto hasta el límite el sistema nervioso, impide el multifacético juego de los músculos, y confisca cada átomo de libertad tanto en la actividad intelectual como en la física’* (Marx, 1.961, p. 423).

Al lado de Marx va a situarse Nietzsche, en la crítica al a priori del individuo libre y autotransparente. Detrás de esta figura mistificada, Nietzsche va a descubrir todo un proceso civilizatorio de domesticación del ser humano, por el cual, en un momento determinado de la historia, se pudo llegar a tener seres humanos previsibles, responsables, y que respondieran por sus acciones e intereses. Según él mismo expresara, la historia de nuestro tiempo: *‘es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de crear un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla, y, en consecuencia, calculable’* (Nietzsche, p. 71). Por lo tanto, también detrás de la apariencia inocente del sujeto político liberal, existe una larga historia de pequeños pero persistentes sometimientos que llegaron a constituirlo. En Hobbes el hombre todavía era un lobo para el hombre. En Locke, y progresivamente en Kant y luego en Rawls, el ser humano se irá constituyendo como un ser apacible que con su recta razón alcanzará a elucubrar los términos equitativos de una sociedad bien ordenada. Lo que Nietzsche nos invita a recorrer con él es esa historia oculta que hizo de un lobo un ser previsible y razonable.

Van a existir también elaboraciones que recogiendo los argumentos del modelo liberal, sin embargo señalarán sus contradicciones internas, y la inconsistencia de su

sujeto político. Así, el propósito de libro de Michael Sander: *Liberalism and the limits of justice*, es indagar en el seno de las presunciones antropológicas que subyacen a uno de los autores aquí resumidos, John Rawls, para demostrar su escasa plausibilidad (p. 11). La mayoría de su argumentación, en un tono parecido al que ya señalara Nietzsche, se centra en señalar que para que las individualidades del contrato llegaran a concebir los principios regulativos, para que llegaran a intuir ideas de merecimiento, y para que pudieran articularse como sujetos concretos de deseo que luego vivificaran la sociedad, es ineludible pasar antes por el proceso de formación histórica de la comunidad donde se ubican (p. 80).

Según Sander, si se toma al pie de la letra la situación originaria y el velo de ignorancia, no se entiende luego como regresar a la constitución fuerte de la identidad. Esto es: desde una posición a priori desinteresada como es la situación originaria, no se podría concebir ningún canon sobre el merecimiento, puesto que todo merecimiento es empírico, de acuerdo a algún patrón de valores, y a alguna acción realizada. A aquella razón desinteresada le faltaría la voluntad por la cual poder llegar a entender la misma idea del merecimiento (p. 86). Ya señalamos en su tiempo que en la situación originaria, con individuos altamente desencarnados y desinteresados, faltaban sin embargo todos aquellos intereses con los que retomar el funcionamiento de la sociedad. Así, desde esa misma posición de desinterés general, sería difícil pensar para qué se van a establecer los principios básicos reguladores, si lo que se pretende con ello, contradictoriamente, sería la persecución posterior interesada de la propia definición de fin (p. 88).

Es más, en la situación original, donde todos los individuos acceden sin intereses, y se disponen de una manera completamente autónoma y sin ejercer ningún tipo de influencia ni poder, Sandel señala que es difícil ver cómo se pueda alcanzar *conjuntamente* la más mínima definición de los principios regulativos (p. 172). Los individuos, completamente despojados de sí mismos, carecerían del substrato necesario no sólo para alcanzar cualquier idea del bien y del merecimiento, sino además para llegar a iniciar los procedimientos básicos de deliberación para concluir tales ideas. El sujeto político que está detrás de las formulaciones de Rawls, dirá Sander, es todo menos un carácter, es un punto vacío desde el que no se puede asentar todo el peso fundacional que Rawls le quería dar a la posición originaria (p. 179).

Por eso va a ser la propuesta de Sander que la única forma de que pudiera tener sentido esa situación hipotética en que pensaba Rawls es presuponiendo la existencia de

una fuerte comunidad desde la cual poder extraer ideas morales consistentes sobre los valores, los bienes, los merecimientos, y sobre los procesos políticos para acordar estos ideales. Puestos en la situación originaria: *‘Para ser capaces de una más penetrante reflexión, no podemos quedar totalmente como sujetos liberados de posesión, individualizados y dados antes que nuestros fines, sino que debemos ser sujetos constituidos por nuestras aspiraciones centrales y vinculaciones, siempre abiertos y vulnerables, para lograr la mejora y la transformación de la luz de la auto-comprensión’* (Sander, p. 172).

Benjamín Barber también va a dirigir un buen número de críticas al sujeto político liberal. A su juicio habrá un momento contradictorio en el proyecto liberal, que ya ha sido sugerido aquí, cuando se intenta compatibilizar el a priori del individuo y la defensa de sus intereses, con la constitución de un marco general democrático del cual dependerían (1.984, p. 4). A su juicio la política de mínimos que implica el liberalismo lleva por un lado a desconfiar de toda posible asociación, como posible fuente de coerción sobre el ensalzado individuo, lo que hace constituir una sociedad desde unas *‘politics as zookeeping’* (p. 20), esto es, bajo una forma pacificada de la ley de la jungla inicial. Por otro lado, la política de mínimos supone una visión ciertamente inocente del poder social, presumiendo que puede existir un tipo de ordenamiento que alcanzara a extirparlo.

Como Barber va a decir en otra parte, la política liberal se convierte en unas políticas de la resistencia, donde los individuos se atrincheran detrás de su propia autonomía, y miran con recelo cualquier tipo de interferencia con otros seres humanos (1.998, p. 7). Con semejante modelo es ciertamente complicado cualquier comprensión de pasado como herencias constituidas, y también del futuro como proyectos a realizar. La historia queda achatada a una sucesión siempre idéntica de intereses en colisión.

Eso no podía ser de otra manera, según el modelo básico subyacente que implica el proyecto liberal. Habiendo tomado como inicio un marcado materialismo atomista, donde cada individuo aparece indivisible e incomensurable con el resto de individuos, y en la persecución sensualista de sus intereses, la historia conjunta sólo puede imaginarse como una cadena de acciones-reacciones. Así, las políticas sólo pueden aparecer bajo la forma de la contención de esos movimientos violentos, con la única preocupación de preservar libre de presiones la esfera próxima del propio cuerpo individual pasivo (1.984, pp. 33-36).

La política queda así desvirtuada, y se convierte en una mecánica general, proyecto que ya vimos nacer desde el mismo Hobbes. De esta manera desaparece la política como tal: *‘Cuando el razonamiento queda subsumido bajo la geometría, y la comprensión política se traduce a las cadenas de silogismos, no menos apolíticos en sus conclusiones que en sus premisas necesariamente apolíticas, entonces la teoría política se convierte en una teoría apolítica’* (p. 54). Y es que, va a advertir Barber, la política que se propone el descubrimiento de principios universales y eternos para la regulación de los flujos de átomos en que queda convertido el individuo liberal, no puede considerarse propiamente política en su sentido originario, sino mecánica.

En esas circunstancias, no sólo la libertad, sino también la igualdad va a contar con un sentido negativo. En las situaciones originarias la igualdad tiene menos un carácter normativo que un sentido meramente descriptivo, en el sentido de la completa intercambiabilidad de unos individuos por otros (1.984, p. 78). Este último hecho hace que el modelo de sociedad liberal, aunque de inicio esté marcado por la igualdad, en sus resultados depare una fuerte desigualdad, por la razón de que, por un lado no existe una conminación normativa hacia la igualdad, y, por otro, la consecución de mayores dosis de autonomía y libertad personales tienden a conseguirse a fuerza de invadir y apropiarse de la parcela de autonomía y libertad que es el individuo próximo. Por lo tanto, Barber va a advertir que la profundamente errada concepción antropológica del liberalismo, aunque inicialmente pudiera parecer sede primordial de derechos y libertades, sin embargo está impidiendo la constitución de auténticos cuerpos políticos. En su lugar, lo que el proyecto liberal puede ofrecer son aquellas *‘politics as zookeeping’*, como formas de contención mínima de la guerra del todos contra todos, ante el miedo generalizado ante los vínculos constituyentes entre los agentes.

Finalmente, debemos a Quentin Skinner el haber realizado una genealogía del liberalismo, y devolvernos justo hasta el momento histórico en que la libertad comenzó a asociarse con el individualismo, en lugar de quedar enmarcada dentro de la esfera mucho más política de la sociedad civil. Eso vendría a suceder en la Ilustración Escocesa.

En ese período estaba ya claramente asentada la doctrina de los derechos naturales, aquellas prerrogativas que los seres humanos traían consigo apenas nacían. Esta aparición suponía una clara ruptura con la tendencia tradicional de hacer derivar el disfrute de los derechos de la inclusión en una comunidad política. Sin embargo en

aquel momento, todavía no estaba claro que esos derechos hubieran de asociarse indeleblemente con el individuo y las instituciones representativas como suma de votos individuales, en lugar de resituarse en aquellas comunidades políticas, que ahora comenzaban a ser sociedades civiles (Skinner, 2.000, pp. 20-29).

De hecho, representados por figuras como John Hall, la escuela de los neo-romanos alcanzó a hacer compatible una nueva definición de libertad, asociada con esa concepción de los derechos naturales, con la tradicional manera como se entendía la inclusión del ser humano en la República. La visión que la escuela neo-romana va a tener de la libertad va a ser similar a la que mantenga después el liberalismo; una libertad en sentido negativo, como defensa por los individuos de las propias facultades de acción, más que la libertad y grandeza comunes, por la inclusión en una República independiente. Sin embargo ellos, los neoromanos, se van a resistir a encapsular semejantes derechos en el seno del individuo, para convertirlo en el santuario de donde derivar toda legitimidad política. Antes al contrario, aquí es donde van a recuperar el tradicional republicanismo, con el estudio de las instituciones romanas, para indicar que solamente bajo la inclusión activa en un sistema político de auto-gobierno ciudadano es como mejor se podrá mantener esa nueva definición de libertad como libertad individual. Como el propio Skinner asegurará en la relectura de los ilustrados escoceses: *'(...) la tesis central de estos autores es que si nosotros mismos queremos vivir en una condición de libertad personal, es indispensable que nos imponamos el deber de vivir bajo una constitución libre, a la que sirvamos y mantengamos viva con el desarrollo de nuestras habilidades cívicas'* (Skinner, 1.992, p. 221)

Con su recuperación histórica Skinner nos ayuda a comprender cómo estos teóricos políticos, entre quienes se encontraba el propio John Hall, Fergusson o David Hume, ya atisbaban la contradicción implícita en el liberalismo naciente, y que estaba presente en Hobbes, pero también lo estará en las versiones deontológicas de Kant o Rawls: cómo para la extirpación del miedo a la guerra del todos contra todos, había que constituir un Leviatán igualmente temible, en virtud de su absoluta omnipotencia (Skinner, 2.000, p. 92). Aplicado esto a autores posteriores, significaría la contradicción entre la defensa de la propia libertad particular y contingente, y el establecimiento de una vez por todas de unos principios regulativos que, por ser universales y generalistas, por fuerza habrían de constituirse como poder extraño. En suma, lo que estos autores comprendieron, y lo que Skinner nos ayuda a comprender, es que el proyecto político

liberal significó un proyecto de claudicación política, cuando la defensa de las libertades individuales y negativas podía haber quedado mejor articulada desde la inclusión activa en un sistema político de auto-gobierno republicano.

### 1.3.2. Críticas desde el feminismo.

Aquí he considerado de gran interés introducir las críticas que desde diversas ramas del feminismo se han lanzado contra el modelo antropológico liberal. En primer lugar nuestro objeto de estudio lo constituyen las mujeres inmigrantes, por lo cual es preciso incluir en la reflexión teórica aportaciones que nos puedan acercar, por un lado, a la particular forma como la diversidad de mujeres tienen de constituirse como sujetos políticos, y, por otro, a las reivindicaciones suscitadas en caso de intuirse discriminaciones y dominaciones en tal constitución. En segundo lugar las distintas vertientes del feminismo constituyen un declarado esfuerzo por realzar la especificidad que representan las mujeres, por encima de concepciones universalistas y abstractas del sujeto político. En ese esfuerzo, el feminismo ha contribuido a despejar no pocos ideogramas. Como en el resto de la exposición, no me mueve aquí tanto un criterio de exhaustividad como el deseo de ofrecer las enseñanzas que más relevantes nos puedan resultar luego para el enfoque de nuestro particular objeto de estudio.

Aunque han existido feministas de raigambre eminentemente liberal, sin embargo también es cierto que la mayoría de las autoras que han reflexionado en términos políticos han encontrado un claro caballo de batalla en el modelo de sujeto político que implicaba el individuo liberal. Ya se ha señalado cómo detrás suyo existían mayúsculas mixtificaciones. En primer lugar se lo tomaba ilícitamente como un a priori, anterior al establecimiento de cualquier relación social, con lo que tendía a ignorarse el proceso ontogenético por el cual socio-históricamente se produjo el individuo. Al mismo tiempo se lo entendía posesivamente, esto es, como un vacío que poseía (pero no era) sus intereses y pasiones, con lo cual, al tenerlos ante la vista, podía conocerlos, delegarlos o defenderlos. Esta posesividad era, además, de orden sensualista; dados ciertos intereses y definiciones de fines, no había otra alternativa que una búsqueda cuasi-mecánica de aquellos objetos que los cumplían. Así, si el individuo aparecía como un a priori naturalizado, también así se iban a presentar sus necesidades e intereses.

Por otra parte, el sujeto político liberal abría el paso a la representación de intereses. Al poseer sus intereses bajo la forma de la distancia, sin serlos y encarnarlos esencialmente en sus propias experiencias, el individuo liberal podía delegarlos a otros individuos para que procedieran a su defensa; la democracia representativa se sustenta en este supuesto. Para el caso particular de las mujeres, y dado este modelo antropológico, era de todo punto posible que la mujer pudiera delegar sus intereses para

que otros, el varón, los representara fielmente, sin ningún menoscabo. Sin embargo, ante la intuición de dominaciones en este modelo de representación de intereses, nada se podía hacer todavía dentro del tipo antropológico del individuo posesivo: hipotéticamente, nada impedía que los grupos explotadores se arrogaran el derecho de representar los intereses de los grupos explotados, puesto que el interés y la necesidad eran atributos transferibles y no constitutivos de la personalidad. Finalmente, y en virtud de la misma abstracción que situaba como puntos de arranque de lo social a individuos vacuos, que contingentemente poseían ciertos atributos, se establecía el a priori de la igualdad formal, cuando quedaban, en realidad, ocultos manifiestos mecanismos de perpetuación de la desigualdad y de dominación reales.

Las distintas escuelas del feminismo considerarán cómo todos estos ideogemas afectan al caso particular del sujeto subordinado mujer, y no dudarán en señalar que, en realidad, el sujeto liberal es el sujeto masculino que ideológicamente se hace pasar por sujeto universal, de ahí los problemas de constitución de la subjetividad política que sufren las mujeres.

Contra la posesividad clama Naomi Scheman. En un artículo señala cómo los estados de ánimo y las pasiones que constituirían a la personalidad, son construidos socialmente como estados identificables y susceptibles de atribuciones. Bajo el paradigma liberal, sin embargo, esta constitución social es ignorada, y se pre-supone que los estados psicológicos son propios y cercanos del yo vacío. Esos estados son dados de antemano al lado del individuo, por lo que el liberalismo ha de hacer también otra petición de principio: ha de establecer, junto con el individuo, el realismo psicológico de sus estados de ánimo. Sin embargo, como va a señalar Scheman tanto el individuo como sus estados psicológicos no son apriorísticos, sino que entrañan profundos procesos de construcción social. De esta manera, la petición de principio liberal supone una petición de principio ideológica: la de ignorar y olvidar aquellos procesos sociales de construcción de los sujetos y sus estados psicológicos (pp. 226-7). El apriorismo interpone un velo bien particular, ya no el de la ignorancia, sino el de la ignorancia ideológica.

Pero las formaciones estructurales de personalidad ocultas son, en verdad, formas de dominación. Pues es en ese self clausurado y posesivo desde el que se tiende a asentar el predominio masculino. Sucede que las formas de socialización acarrear que los hombres tendencialmente tiendan más a constituirse bajo la forma del sujeto

posesivo que las mujeres. Así, tomando una situación de hecho por otra de derecho, en la constitución de la subjetividad política, queda encubierta la posesividad, de manera que todos aquellos otros sujetos que no aparecieron como posesivos, se ven condenados a la invisibilidad política (p. 235).

Este apunte desde el feminismo es crucial, puesto que implica desenmascarar al sujeto liberal, y mostrar cómo necesidades e intereses que se tomaban por naturales y propios del individuo, en realidad provienen de unos procesos socio-materiales de constitución política. Las necesidades no se tienen de manera natural, sino que se imponen socio-materialmente. La que mejor ha señalado esta circunstancia es Nancy Fraser. En sus estudios sobre las supuestas necesidades de las mujeres, bajo los regímenes del estado del bienestar, señala bien claramente la forma como las políticas terminan sellando cierto tipo de individuos necesitados, que en adelante pasarán a naturalizarse como individuos subalternos. Este suele ser el caso de las mujeres (1.989, pp. 163). Las necesidades de los hombres, bajo los sistemas de bienestar, son interpretadas como ‘derechos’; las de las mujeres, como simples necesidades, lo que las encierra en un papel dependiente. Lo que corresponde, en ese momento, es un proceso que devuelva la necesidad al terreno político, de donde fue ilegítimamente arrancada para entrar en una naturalización ideológica. Sólo en semejante dominio es como se puede poner en marcha un proceso público de discusión, control y provisión de necesidades creadas socio-materialmente. Como ella misma subraya:

*‘Lo primero es la lucha por establecer o negar el estatuto político de una necesidad dada, la lucha por situar la necesidad como un asunto de legítimo interés político, o por enclavarla como un asunto no político. Lo segundo es la lucha sobre la interpretación de la necesidad, la lucha por el poder para definirla, y así, por poder determinar que la satisfaría. El tercer momento es la lucha sobre la satisfacción de la necesidad, la lucha por asegurar y retirar su provisión’* (Fraser, 1.989, p. 164).

El estado de bienestar vendría a realizar así una división entre aquellas necesidades universalizadas y entendidas como derechos, y aquellas necesidades que permanecen en su concreción y cuya provisión implica menos un derecho que una asistencia por una falta y una carencia en la personalidad. Lo que sucede es que, por la división sexual del trabajo<sup>13</sup> que caracteriza a las sociedades occidentales, los primeros

---

<sup>13</sup> Diversas autoras (Young, 1.980, Gamarnikow, 1.980, Beechey, 1980, Hartman, 1.979) han señalado cómo la supuesta entrada en igualdad de condiciones en otra importante esfera de contratos e

suelen cubrir a los hombres, y los segundos a las mujeres, de forma que ellos terminan por presentarse como el sujeto universal de derechos, y ellas aparecen dominadas por la construcción política de sus necesidades (ver Fraser pp. 149-153). Con este estudio aplicado, Fraser nos trae un caso de cómo unas necesidades que se tomaran por naturales y propias del individuo, no son sino construcciones políticas que terminan por ensalzar a los hombres en la figura de la subjetividad política, y por enclaustrar a las mujeres en el seno de sus necesidades. Lo que se necesita en esos casos son unas *'politics of need interpretation'*, es decir, ir más allá del modelo antropológico liberal, con todos sus aprioris, sus individuos preformados, e iniciar un estudio genealógico de cómo los distintos sujetos son conformados políticamente en relaciones de dominación.

Sin embargo, este ocultamiento ideológico no proviene en exclusividad del a priori del individualismo. También se deriva de la manera como los individuos son agregados en la constitución del contrato social (ver Wendy Brown, pp. 451-2). Semejante proceso puede resumirse como una abstracción de sus atributos identitarios, para proceder a su reunión en el universal de un 'nosotros democrático'. Al proceso de abstracción del sujeto, que lo deja reducido a mero individuo dado de antemano, se le añade otro proceso igualmente abstracto en el nivel donde los individuos conforman el agregado social. Con ese proceso formal de agregación, donde todos valen lo mismo, y solamente existe un suma de votos como representación de los intereses individuales, se ignoran los mecanismos de influencia y poder sociales, y también cómo entran diferencialmente los distintos sujetos, en los procesos de decisión políticos.

En los momentos políticos del modelo liberal, cuando se firmaba el contrato por el que se instauraba la sociedad civil, cuando era el momento de constituir el contrato de representatividad legislativa, cuando se alcanzaban a señalar los principios reguladores de la estructura básica de la sociedad, los individuos que aparecían como iguales, en realidad se distribuyen diferencialmente en los distintos niveles de posesividad, quedando por norma las mujeres en una situación desigual. El liberalismo no solamente era ciego a las relaciones de poder que constituían al sujeto, sino que además va a verse incapacitado para explicar las vinculaciones políticas entre individuos en la formación

---

intercambios, la esfera económica, está en realidad segregada en función del sexo. Al igual que en la entrada a la esfera política, a pesar de la ideología liberal, hombres y mujeres no entran en igualdad de condiciones; en el acceso al mercado laboral las mujeres siguen siendo discriminadas en tanto que mujeres. Es de interés revisar los estudios de las anteriores autoras para comprobar cómo se retroalimentan las desigualdades sufridas en los campos políticos y económicos, en la perpetuación de la subordinación de las mujeres. De nuevo estudios empíricos sobre la formación de las subjetividades demuestran la mixtificación del modelo antropológico liberal.

propriadamente política. Esto es lo que va a constituir, a juicio de Wendy Brown, el fracaso del sujeto político liberal:

*‘ (...) es su ubicación dentro del poder, su producción por el poder, y el discurso liberal que deniega esa ubicación y esa producción, lo que deposita al sujeto liberal en el fracaso. El fracaso de hacerse a sí mismo en el contexto de un discurso, donde el realizarse sea asumido como la situación originaria’* (pp. 462-3).

Ante semejante ignorancia, a la mujer se le pueden reconocer formal y liberalmente sus derechos. Se la puede reconocer como sujeto pleno, esto es, como individuo posesivo que en su momento intervino hipotéticamente en la conformación de la sociedad, y que por eso mismo está en una igualdad jurídica de condiciones. Nada tendría que diferenciarla del hombre en su entrada legal en sociedad. Sin embargo, al olvidar los procesos reales de distribución del poder, el modelo liberal olvida al mismo tiempo que, por debajo de la concesión formal de los derechos están produciéndose unas políticas discriminantes que hacen que, efectivamente, las mujeres *practiquen* menos derechos que los hombres. Debora Rhode va a ver claramente la insuficiencia de la aproximación legalista-liberal: *‘El reto ahora es ir más allá del legalismo liberal, para demandar no solamente igualdad en la forma, sino igualdad de hecho (...) Una aproximación más constructiva requiere centrar el interés menos en la diferencia de género, y más en las desventajas que se siguen de ella’* (p. 155). O en otras palabras, no basta con señalar las diferencias legales, para buscar una igualdad formal. Hay que observar cómo se están produciendo las desigualdades reales, para llegar a atajarlas.

Pero igualmente se ha puesto de manifiesto, desde el feminismo, que los orígenes mismos de esa igualación de los individuos en la situación del contrato oculta también otro tipo de contrato no regulado, y que posibilitaba el contrato civil. Este es el contrato sexual, según lo analiza Carole Pateman. Detrás de la posesividad que conseguía la igualación de todos los individuos ante la sociedad, estaba realmente la posesividad sobre las mujeres, encargadas en sujeción de subvenir las necesidades masculinas, y de posibilitarles a ellos su aparición pública (Pateman, 1.995, p. 60). A esa luz, el postulado de la igualdad natural aparece como doblemente ideológico. Por un lado está oscureciendo que la sociedad civil se ha construido sobre la esclavitud de una de las partes, sobre la apropiación por parte del varón de la mujer (p. 83-4). Por otro lado, obscurece que en adelante todos los contratos que se produzcan en la sociedad civil aparezcan como contratos de esclavitud. El hecho de que el varón pueda aparecer

como poseedor directo de sí mismo, permitiría que a partir de entonces se pudieran rubricar todo tipo de contratos en igualdad de condiciones y en libertad. Al no ser así, al poseer el varón antes a la mujer, todos los contratos civiles quedan teñidos por una esclavitud civil.

La hipotética situación de igualdad originaria se demuestra realmente producida por una fraternidad general. Los varones se consideran iguales, en tanto que hermanos y poseedores de las mujeres, que en adelante intercambian. Es el tránsito de una dominación ejercida por el padre, a la dominación ejercida por los hermanos (pp. 109-115) Pero, más allá de las derivas universalizantes que Pateman atribuye a la situación del contrato político, y del previo contrato sexual, hay que rescatar de su aportación la idea de que la posesividad del individuo liberal se consigue a través de la apropiación de la mujer que queda en el núcleo doméstico, encargada de la satisfacción de necesidades. A partir de ese momento, situaciones que se habían tenido por no políticas, consideradas como situaciones cuasi-naturales o de afectividad, retoman todo su sentido político. La igualación de todos los individuos ante el contrato, emborronaba el hecho de que existía una empresa colectiva y política previa de producción del individuo posesivo varón, dentro de la cual la mujer aparece como sujeta y desigual. De esta manera había individuos a los que socialmente se les facilitaba su acceso a la subjetividad política liberal, los varones, e individuos a los que socialmente se les dificultaba ese mismo acceso, al quedar sujetos a la satisfacción de necesidades, las mujeres. Ahora bien, de estas afirmaciones debe restarse todas las connotaciones universalizadoras y generalistas, para depositarse en los múltiples y plurales funcionamientos concretos de todos los espacios sociales que, efectivamente, estaban obrando el enclaustramiento de mujeres concretas en domesticidades concretas, para la subvención las necesidades de hombres igualmente concretos.

Pero las dificultades del modelo político liberal no terminan una vez establecido el inicial contrato constituyente. El funcionamiento ordinario de las instituciones liberales también muestra fuertes carencias, cuya raíz nace igualmente de un errado modelo antropológico. El individualismo posesivo implicaba la existencia de unos intereses y acciones que el yo vacío poseía, y no era, y que por eso mismo podía poner en juego en los diferentes contratos sin que su dignidad política se viera amenazada. Así por ejemplo, el trabajador podía vender su fuerza de trabajo, sin venderse a sí mismo, en un imposible contrato sobre su propia esclavitud. Ya vimos como el empeño de Marx

fue justamente el de demostrar que, al venir definido esencialmente el ser humano en función de su praxis, no podía enajenar su fuerza de trabajo sin enajenarse él, al mismo tiempo. Con la representación de intereses va a suceder lo mismo. Al poseerlos en la forma de la distancia, el sujeto político fácilmente va a poder entrar en contratos de representación política, para que sean otros los que los defiendan en el marco parlamentario. Y es que hay que pensar que si el individuo fuera esencialmente sus intereses forjados en el campo social, no podría realizar contrato alguno de representación, porque nadie podría representar lo que él es vitalmente. Sólo si existe esa distancia posesiva respecto a los intereses es como puede funcionar la democracia liberal representativa.

Desde el feminismo Anne Phillips va a ser la autora que más preocupación muestre por esta carencia fundamental de la democracia liberal. La posibilidad abierta por la representación implicaría que un representante en principio podría tomarse como justo abogado de una causa que no es la suya, si de lo que se trata son de intereses delegables. En términos de la relación entre hombres y mujeres, bajo el modelo antropológico liberal, el hombre podría perfectamente representar los intereses de las mujeres, en la medida en que el interés se interpreta desde la distancia posesiva, y no desde la constitución esencial. El liberalismo encuentra fácil respuesta ante el desigual número de representantes hombres y representantes mujeres, arguyendo que la presencia de más mujeres no tiene por qué significar una defensa y representación más fiel de los intereses de la mujer, y, a la inversa, que el hombre también podría hacerse abogado de las preferencias de las mujeres. Esta respuesta es equivocada, por cuando sigue descansando en aquel modelo de individuo posesivo, que implicaba la posibilidad de representar intereses. A la postre los intereses hechos en los campos prácticos son los que van a constituir esencialmente a hombres y mujeres con lo que se pasaría de una democracia representativa a una democracia participativa.

Como Anne Phillips va a señalar, en la medida en que se esté dentro del paradigma representativo, siempre se va a sostener que lo que importa a fin de cuentas son los programas o las ideas a representar, no quien termine efectivamente siendo elegido (1.995, p. 66). Esto olvida el hecho de que los intereses se forman en los campos de experiencias donde se hacen los sujetos, lo que añade importantes dudas sobre la potencialidad de las instituciones representativas, dominadas por ciertos grupos, para representar los intereses de otros grupos. Como bien señala: ‘Hay

*particulares necesidades, intereses y preocupaciones que surgen desde las experiencias de las mujeres, y que serán difícilmente defendidas en un sistema político que esté dominado por los hombres'* (1.995, p. 66)

De hecho, si existen ciertas perspectivas vitales, ciertos tipos de sujetos, que por silenciados mecanismos de dominación han sido expulsados del terreno de deliberación política, hay que sospechar claramente que sus puntos de vista no podrán ser defendidos, si ellos mismos se mantienen amordazados (1.995, p. 151). Como en otra parte señala, de esta forma la exclusión política, que ahora es esencial, y no de representación de intereses, sólo puede ser superada bajo unas políticas de la presencia, esto es, asegurando propiamente la aparición en el terreno público de esos mismos sujetos amordazados (1.998, p. 479).

Es por eso mismo por lo que deben de existir mecanismos que corrijan de raíz las discriminaciones que impiden la aparición pública de ciertos sujetos, y el correspondiente silenciamiento de sus intereses y experiencias vitales. Puesto que las exclusiones no son puntuales y anecdóticas, sino estructurales, las soluciones tienen que serlo también. Sólo garantizando la emergencia de los sujetos marginados es como se tendrá un sentido pleno de lo que es la democracia, cosa que la democracia liberal, con su énfasis en la representación de intereses, venía impidiendo constantemente. Dado que los intereses no son algo dado a priori con el individuo, como supone el liberalismo, sino que se van formando con los sujetos, en el juego político, debe de favorecerse la aparición de esos sujetos y esos intereses censurados. Esas son las políticas de la presencia que reclama Anne Phillips: *'Aquellos que han sido previamente subordinados, marginados o silenciados, necesitan la seguridad de que se les garantice su voz. Así, se requiere un período transitorio hasta conseguir una completa y equitativa ciudadanía, donde la democracia debe actuar para corregir las asimetrías que siglos de opresión han forjado'* (1.991, p. 7).

Lo que todas estas críticas nos demuestran es la inviabilidad del tipo de sujeto político liberal, y de su inutilidad analítica a la hora de estudiar cómo se forman las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Tras resumir los puntos fundamentales que caracterizan al individuo liberal, las críticas acuñadas desde la filosofía política general, y desde el feminismo en particular, han coincidido en señalar los peligros ideológicos que entrañan todos los apriorismos establecidos. Cada vez que el modelo antropológico liberal realizaba una petición de principio, estaba aconsejándonos olvidar los

importantes procesos políticos de formación de unos sujetos que él tomaba de antemano. Se ha podido comprobar cómo esos procesos eran de vital importancia, por cuanto consolidaban la discriminación sobre las mujeres concretas, y su sometimiento al varón. La adopción de este marco interpretativo sería todavía más dudosa para las poblaciones que componen nuestro estudio, dada su intrínseca debilidad, su elevada desposesión, y las dificultades que encontrarían para articularse como sujetos posesivos, los únicos válidos en el proyecto político liberal. Nos corresponde ahora examinar la otra gran corriente de pensamiento político, el republicanism, para comprobar si su modelo antropológico puede ser válido para el estudio de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

## **CAPÍTULO SEGUNDO:**

### **LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DESDE EL REPUBLICANISMO**

#### **2.1. INTRODUCCIÓN**

Con el republicanismo visitamos una concepción bien diferente del sujeto político. Acabamos de comprobar cómo el tipo humano propio del liberalismo partía de una definición apriorística del individuo; según esta versión, hombres y mujeres ya conformados, en posesión de sus intereses, pasaban a realizar contratos mercantiles, de constitución política o civiles, de forma que el espacio público no iba más que a reverberar aquellas preocupaciones que se forjaban en el ámbito privado. Justamente desde esa definición apriorística era de donde posteriormente se derivarían todos los derechos universales que cada individuo habría de poseer. El vínculo, lo social, lo público, encontraba en el a priori de lo privado sus límites que no podía traspasar, so pena de incurrir en un atentado contra la libertad y la autonomía individuales.

El republicanismo va a partir de una concepción antropológica diametralmente opuesta. Para las diferentes propuestas desarrolladas desde su interior, lo verdaderamente definitorio del ser humano no va a ser su condición natural, previa a todo lazo social, sino la misma participación política en las distintas comunidades establecidas. Debido a muy variados motivos, ya sea por una definición esencial del ser humano, ya sea bajo el intento de sofrenar los abusos tiránicos, ya sea con la intención de restaurar la transparencia de lo social en un mundo de poder extraño, el republicanismo va a insistir en la necesidad de la participación activa en el gobierno de los iguales que conforman la polis. Todas las variantes van a compartir este hecho de la participación como definitorio del ser humano. Ahora bien, las diferencias entre todas ellas van a ser igualmente notables.

El presente capítulo intentará, así pues, repasar lo más importante de cada una de las aportaciones que constituyen el republicanismo. Regresaremos a sus mismos orígenes en la Grecia Clásica de Aristóteles; pasaremos por el Renacimiento florentino con la figura de Maquiavelo; llegaremos al momento romántico con la obra de Rousseau; finalmente se repasará la obra contemporánea de Hannah Arendt. Un segundo apartado intentará resumir las principales críticas que se han dirigido contra la concepción republicana del sujeto político, especialmente desde el feminismo,

integrándolas en una visión más amplia y verosímil. Finalmente, el último apartado intentará sintetizar aquellos puntos por los que el sujeto político del republicanismo se figura como preferible al sujeto político liberal, y añadirá los retos teóricos claves, surgidos a lo largo de toda la exposición, que habrá que solventar para obtener una perspectiva cabal para la posterior investigación empírica sobre las mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

## **2.2. EL SUJETO POLÍTICO EN EL REPUBLICANISMO**

### **2.2.1 Aristóteles.**

La exposición de Aristóteles debe de comenzar con su misma definición teleológica de la naturaleza. Es de sobra conocida su concepción finalista. El punto fuerte de su argumentación, del que dimanará el resto de sus convicciones políticas, será la creencia de que el ser no es algo predeterminado, sino que se consigue tras el desarrollo de su fin. Aristóteles dice: *‘Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, la causa final y la perfección es lo mejor’* (Aristóteles, 2.003b, p. 47). Sólo una vez que el ser ha alcanzado esa finalidad, puede llegar a describirse su verdadera naturaleza y esencia. La interpretación teleológica del ser implica un universo de fines y de bienes, en cuya consecución los muy particulares entes van a constituirse esencialmente. Fuera de ese cumplimiento de fines últimos no existe naturaleza alguna.

A partir de aquí, todos los distintos seres quedarán encuadrados dentro de ese cumplimiento de las causas finales que los dotan de su verdadera esencia, el ser humano incluido. Entonces corresponderá preguntarse por cuál sea la causa final que el ser humano tenga que llegar a desarrollar, para ser contemplado como enteramente humano. Aristóteles lo va a tener claro. El fin último del ser humano será la felicidad entendida como la buena vida (2.003a., p. 50), más allá de un llano reproducirse de la especie en el simple sobre-vivir. El objetivo último que se daba el liberalismo era el de la autonomía y el de la independencia. Aristóteles va a señalar que el bien último también es la autosuficiencia, sin embargo es una autosuficiencia de rango muy distinto al que va a perseguir el liberalismo. La autosuficiencia en Aristóteles siempre será una autosuficiencia social, pues el ser humano es un ser social, que precisamente por eso puede aspirar a la buena vida, y no a una simple reproducción de la especie. Tal y como declara:

*‘Mas la autosuficiencia la referimos no a uno en soledad, al que vive una vida solitaria, sino también a sus padres, hijos, esposa y, en general, a sus seres queridos y conciudadanos, puesto que el hombre es un ser político por naturaleza (...) Entendemos por autosuficiente aquello que, por sí solo, hace la vida preferible y sin que carezca de nada’* (Aristóteles, 2.003a, p. 58).

Evidentemente todas aquellas cosas que hacen una vida preferible y sin que carezca de nada, sólo las puede obtener el ser humano en sociedad, participando activamente en la vida pública de la polis. Puesto que el ser humano no es lo bastante perfecto como para obtener por sí solo esa vida preferible, pero al mismo tiempo es más perfecto que aquellos seres que simplemente viven, esto es, puesto que el ser humano no es ni un dios ni una bestia, es por lo que su buena vida debe de granjearse con sus conciudadanos (Aristóteles, 2.003b, p. 48). De esta manera tenemos conformado esencialmente al ser humano por el desarrollo de su participación en la polis, en la búsqueda compartida de lo que representa la buena vida. En la definición que da Aristóteles de ser humano, no existen a priori donde remitirse para buscar los derechos universales, porque el ser humano constituye sus derechos por la acción política.

Es aquí donde encontramos el rasgo diferencial del ser humano respecto a los animales; con ellos comparte un alma vegetativa y otra sensitiva, pero solamente es suya la parte racional, escuchando a la cual deberá de actuar en la consecución conjunta de la buena vida. Aquí Aristóteles va a constituir una posición ambigua respecto a su maestro Platón. Si bien en algunos pasajes Aristóteles sigue otorgándole a la vida contemplativa la preeminencia sobre la vida activa, en la contemplación del bien por sí solo, va a ser plenamente consciente de que la virtud no está exclusivamente en el conocimiento, en el saber, sino en la acción según la razón. Porque, según va a afirmar, se puede tener el conocimiento del bien, pero de ese conocimiento sin actuación no se va a derivar la consecución de ningún bien concreto que disfrutar<sup>14</sup>. De ahí que la virtud sea esa acción de acuerdo a la razón: *‘Pues bien, de esta manera nos hacemos justos realizando acciones justas y valientes (...) Más aún, toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones’* (Aristóteles, 2.003a, p. 76). Y, recuérdese, será a través de la virtud como se consiga la buena vida como autosuficiencia, pues en su cumplimiento el ser humano podrá poner el freno a la irracionalidad de la fortuna, y establecer conjuntamente un remanso de estabilidad precaria (ver Aristóteles, 2.003a, p. 67)

De esta manera la Política será el arte propio de la participación conjunta en la persecución de la buena vida, en cuya consecución se estará obteniendo lo propiamente humano. Ahora bien, el hecho de que la buena vida tenga que conseguirse en la acción

---

<sup>14</sup> Señala Aristóteles: *‘(...) quizá no haya poca diferencia entre suponer que el Bien supremo consiste en su posesión o en su uso, y en un estado o en una actividad. Pues es posible que el estado, aún existiendo, no lleve a cabo ningún bien’* (Aristóteles, 2.003a, p. 62).

conjunta en la polis, y no esté sometida a una reglamentación legalista necesaria, perfilará el tipo de conocimiento que se pueda alcanzar al respecto. Al intervenir en la polis la acción coordinada de numerosos agentes humanos, y al entremezclarse varias causas más como la orografía, la ubicación geográfica, etc., el conocimiento que se pueda alcanzar sobre la política será un conocimiento contingente y no necesario. Precisamente la política nace de ahí, del sentido abierto del obrar humano.

Allí donde las cosas son necesarias, no existe campo para la acción combinada de los seres humanos ni para la deliberación; el tipo de conocimiento válido entonces será un conocimiento científico. Sin embargo allí donde el obrar humano implica una búsqueda y una elección de la buena vida, en un territorio donde los fines no están cerrados, sino que se presentan abiertos a la elección humana, y donde el terreno está constituido por la pluralidad de perspectivas, no es posible ese tipo de conocimiento científico. A lo sumo se puede aspirar a un conocimiento posibilista y contingente que contribuya a la deliberación (Aristóteles, 1.994, p. 182). En el mecanicismo de Hobbes no existía lugar propio para la política y la deliberación humana, tan sólo una sucesión de acciones y reacciones, dentro de la necesidad legal.

Y solamente el ser humano va a ser capaz de realizar esa búsqueda conjunta del bien, porque él va a poseer el logos, o esa razón intermedia y compartida en cuyo seno él se ha constituido accediendo a un universo del orden y del juicio. Es el logos compartido, como proporción, lo que facilita el razonamiento y la deliberación: *‘La razón de que el hombre sea un ser social más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales (...) En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos, frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad’* (Aristóteles, 2.003b, p. 48). Para perfilar aún más: la política es la búsqueda conjunta a través del logos que posibilita el conocimiento de lo justo y lo injusto, de lo que representa una vida buena considerada como autosuficiencia y estabilidad ante los avatares de la fortuna. Y solamente en ella, de acuerdo a la definición teleológica de Aristóteles, es como el ser humano alcanza a ser plenamente humano.

En este punto se presentan dos interrogantes. En primer lugar hay que concretar el tipo mismo de conocimiento que el logos permite para el caso particular de la política. Según señala Aristóteles, los conocimientos y las artes siempre tienen que concordar con la finalidad propia de sus objetos. Así el conocimiento y el arte de la medicina tiene por finalidad la salud del cuerpo. Para el caso concreto de la política, al ser siempre una empresa conjunta sobre la búsqueda de la buena vida, su finalidad propia será la persuasión y el convencimiento de los otros. En esta posición estriba la particularidad de la posición de Aristóteles. La política pretende la búsqueda conjunta de la buena vida; por tanto los seres humanos habrán de persuadirse sobre el bien. Esto significa, por un lado que el convencimiento es fundamental en la política, pero no el engaño; puesto que el convencimiento y la persuasión se asientan sobre el bien. Por eso que la propuesta de Aristóteles se encuentre bien lejos de la sofística. Así la retórica queda emparentada directamente con la dialéctica. La dialéctica se propone la deliberación del bien general; la retórica la deliberación del bien acostumbrado, en el seno de esa vida en común (Aristóteles, 1.994, p. 178). La retórica, como conocimiento conjunto a la política, no estriba en persuadir a costa del engaño, como pudiera pasar con los sofistas, sino en persuadir por mostrar la verdad (Aristóteles, 1.994, p. 176). Únicamente así es como la política y la retórica pueden reclamar la máxima dignidad de conocimientos oportunos sobre el Bien, dentro de una más amplia cosmología de los ordenamientos justos.

En ese momento la justicia consistirá en una cuestión de equidad, de justo medio, pero siempre de acuerdo a las diferencias existentes. Bien sabe Aristóteles que, aunque la polis sea una reunión de libres e iguales en la deliberación sobre sus asuntos comunes, sin embargo no todos los seres humanos son realmente iguales. La polis tiene que ser lo suficientemente plural como para que los seres humanos puedan especializarse en el darse todos aquellos bienes que constituían una buena vida. De no ser así, de no existir esa pluralidad, no se dispondrían de todos los recursos que hacen de la vida una buena vida. Pero, al ser la ciudad una reunión de seres humanos desiguales, y al consistir la justicia en cierta medida de igualdad, resulta claro, según Aristóteles, que la justicia sólo puede consistir en el mantenimiento de la proporcionalidad entre las distintas desigualdades: *‘Pero aquellos elementos con los que ha de constituirse una ciudad se diferencian de modo específico. Por eso precisamente*

*la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades'* (Aristóteles, 2.003b, p. 75).

Y puesto que Aristóteles ya señaló que el ser se realiza en el cumplimiento de su potencia, de manera que era virtuoso el que efectivamente actuaba conforme a la razón, ahora hay que realizar una segunda pregunta sobre quienes se realizan como seres humanos plenos en la participación efectiva en la polis. Aquí es indiferente la condición del hombre y la mujer apenas nacer, porque la definición de ser humano no estará al comienzo, sino al final. Aquí la diferencia comenzarán a marcarla quienes efectúen su potencia participativa y quienes no, quienes se encuentren libres para dedicarse a los asuntos de la polis, y quienes se encuentren ligados a los requerimientos vitales.

Es evidente que una de las funciones más básicas que ha de cumplir la ciudad es la de la subvención de las necesidades de la comunidad; por eso será inevitable que una parte de los habitantes se encuentren ocupados en su satisfacción, y no puedan llegar a realizarse plenamente como seres humanos en la participación política. Serán estos los esclavos, los metecos y las mujeres, que al quedar integrados dentro del oikos, sus únicas funciones serán las instrumentales, las de ser medios para los fines de la satisfacción de las necesidades de los perfectamente ciudadanos quienes, esta vez sí, se encontrarán haciendo sus esencias plenamente humanas en la participación política. Si recordamos que Aristóteles definía teleológicamente la naturaleza humana, nos veremos forzados a decir que estas gentes que se encuentre ligadas a la necesidad, serán por naturaleza esclavas. Pero siempre en ese sentido teleológico, no porque hayan nacido esclavas, sino porque en el cumplimiento efectivo de sus potencias se están actuando como esclavas.

En realidad nos enfrentamos en este punto al sentido restringido de la definición teleológica de ser humano que realiza Aristóteles. Aristóteles se pregunta: ¿quién es un ser humano? Y se responde: quien efectivamente está realizando su potencia de ser humano, participando realmente en la polis. Es una teleología en sentido restringido, así pues, porque para responderse sobre la esencia humana Aristóteles observa a quienes efectivamente, en el presente de su sociedad, estaban actuando humanamente. La restricción hay que contemplarla en sentido temporal, de manera que los seres humanos que Aristóteles contemplaba y estaba definiendo, quedaban presos de las actualizaciones de su presente. Sus esencias no venían constituidas como el cumplimiento de unas potencialidades dadas en un estado prístino. Tampoco estaban

hechos como el desenvolvimiento sin fin, en un futuro, de su perfectibilidad. La esencia de los seres humanos que definía Aristóteles se encontraba en lo que ellos estaban actuando en un presente estrecho y aprisionador. El sentido restringido a un presente estrecho de su teleología le hace esencializar las tautologías, y decir que un esclavo es quien es un esclavo, que quienes se están encargando actualmente de subvenir las necesidades vitales no son enteramente humanos, porque su estado efectivo no les permite asumir las tareas del gobierno y deliberativas<sup>15</sup>.

En este punto hay que hacer una importante acotación. Aristóteles ubica el espacio de lo propiamente humano en el terreno público de la polis. Sin embargo, para que los verdaderamente ciudadanos pudiesen liberarse de la servidumbre de sus necesidades, y disponer del tiempo y de los recursos necesarios como para hacerse seres humanos públicos, habían de constituirse previamente en un oikos u hogar doméstico, regido por las relaciones instrumentales que satisfacerían las necesidades. El problema es que en ese espacio doméstico no solamente quedarían las propiedades materiales, sino que también lo integrarían otros seres humanos: las mujeres y los esclavos. De esta forma, el sentido restringido al presente cerrado en la teleología aristotélica estaría igualmente cerrando el más amplio sentido de la humanidad a esos seres humanos que, atrapados en el hogar doméstico, quedarían presas de la necesidad y la instrumentalidad, incapacitados para acceder al terreno público. La polis de Aristóteles le estaba sugiriendo que por naturaleza (teleológica) unos habían nacido para gobernar, y otros para ser gobernados, de manera que así naturalizaba unas relaciones puramente políticas, existentes dentro del terreno privado, y que por asociarlas al reino ineludible de la necesidad, quedaban sin contestación. Las mujeres y los esclavos, o quienes ocuparan esos espacios de la subvención de necesidades, bajo el modelo republicano de Aristóteles, quedarían encerrados en lo privado, sin la posibilidad de constituirse como sujetos públicos y hacerse enteramente humanos.

Esa teleología en sentido restringido tiene en la polis ateniense un sentido claramente legitimador de las violencias por las cuales se ha constituido su ordenamiento. Es el momento pre-político, violento, del funcionamiento cotidianamente político. Como Aristóteles mismo va a aducir, es posible que algunas esclavitudes se

---

<sup>15</sup> Es este carácter teleológico el que al mismo tiempo, a juicio de MacIntyre, está implicando todo el sentido de conminación a las virtudes sociales. Según su interpretación, sólo la definición del ser humano como cumplimiento de unas virtudes acumuladas en el acervo de una comunidad es lo que confiere a la filosofía moral toda su fuerza vinculante. Sin la teleología que convierte a la efectuación de los distintos seres en deberes, no se puede pasar al campo propiamente moral (ver MacIntyre, pp. 146-164).

hayan realizado por la fuerza, y no por naturaleza. Sin embargo como la naturaleza es la efectuación del presente, el que se realizaran por la fuerza implica que algo de naturalmente superior debería de existir en el más fuerte, que le legitimara para ser él el efectivamente amo, y algo de inferior debería de existir en el más débil, en el instante de su captura, que le sujetara en la efectuación de su esclavitud. La naturaleza puede terminar siendo la actualización de las violencias que se realizan los seres humanos entre sí. Y la definición teleológica en sentido restringido de la humanidad termina por legitimarlas. El siguiente pasaje de Aristóteles lo muestra meridianamente: *‘La causa de esta controversia, y lo que hace que los argumentos se confundan, es que la virtud, cuando dispone de medios, tiene también la mayor fuerza coercitiva, y el vencedor destaca siempre en la posesión de algún valor. De modo que parece que no existe la fuerza sin virtud’* (Aristóteles, 2.003b, p. 54).

En resumidas cuentas, la visión de Aristóteles sobre el sujeto político es mucho más realista que aquella que ofreciera el liberalismo. El sujeto político no está dado de antemano, con la posesión de atributos universales que posteriormente pusiera en juego en la firma de los contratos, como sostenía el liberalismo. El sujeto político es el que está actuando efectivamente con el resto de sus conciudadanos en la polis. Y sus derechos no los posee, sino que los practica, los gana y los defiende, y en esa actualización es como obtiene su humanidad. El individuo no preexiste la sociedad, porque el ser humano es definido como animal político. Sin embargo el liberalismo también implicaba un depósito de derechos, ubicados en el Estado de Naturaleza, al que acudir en caso de violaciones de facto. Aunque estuvieran listadas de una forma arbitraria y poco realista, las características del individuo de inviolabilidad, de autonomía, igualdad y libertad, implicaban un recurso desde el que, en su caso, iniciar los momentos de rebelión. El sentido restringido de la teleología aristotélica impide semejante recurso. El ser humano es quien actúa como ser humano, en el presente estrecho de la polis ateniense, a lo que hay que añadir, además, que tal situación es justa. Son sujetos políticos los que tuvieron la fortuna de estar siendo sujetos políticos en el momento del examen; el resto, los metecos, las mujeres y los esclavos, permanecían esencialmente actuándose como seres humanos dependientes y parciales. En la estrechez del presente real de la subjetividad política aristotélica no existe un espacio contiguo desde donde derivar crítica alguna por las violaciones sufridas en la esencia humana de los que no conseguían actuarse como plenamente humanos.

### 2.2.2. Maquiavelo.

Con nuestro siguiente autor damos un muy importante salto en el tiempo. Después de largos años de imperio religioso sobre los asuntos humanos, donde cualquier teorización sobre lo político está de raíz impedida, retorna una visión del humanismo donde el ser humano vuelve a intentar retomar las riendas de su destino. En ese convulso período renacentista es cuando Maquiavelo va a desarrollar su obra. Evidentemente, después de muchos siglos de predominio absoluto en la argumentación política de los motivos religiosos, el resurgimiento del republicanismo sólo podía venir de la mano del humanismo. Para que la política volviera a instaurarse era necesario que el ser humano recobrara la conciencia de su potestad y de su valía para considerarse como verdadero artífice de la cosa pública. Son los primeros momentos del que se ha venido a considerar el humanismo cívico. Serán las nuevas ciudades-estado italianas, desligadas de la tierra y las servidumbres feudales, el marco donde los seres humanos podrán recobrar su valía, en la común persecución de la libertad, la virtud y los honores públicos (Skinner, 1.993, pp. 116-117). Como Pocock va a señalar: *‘El humanismo cívico señala un estilo de pensamiento (...) que sostiene que el desarrollo del individuo hacia su propio éxito es sólo posible cuando actúa como ciudadano, esto es, como un participante autónomo y consciente en una autónoma comunidad política de toma de decisiones, la polis o la república’* (Pocock, 1972, p. 85). Lo que anteriormente había sido terreno abonado para la corrupción, comienza a presumirse que puede pasar a constituir un espacio donde los seres humanos instauren unas instituciones libres y perdurables, un espacio donde la virtud realce su valor frente a los desórdenes de la fortuna (Pocock, 1.972, p. 89).

Es el momento maquiavélico, cuando se abre el tiempo para la reinstauración de una república que se proponga *‘el arte de lo posible, y por consiguiente, de lo contingente, la aventura sin fin del gobierno de los hombres, la navegación de ese particular barco en un mar sin límites y sin dimensiones’* (Pocock, 1.975, p. 4). Frente a la tradición cristiana que valoraba únicamente el tiempo universal y eterno del Reino de Dios, cada vez comienza a hacerse más evidente que los seres humanos pueden construir pequeños remansos de estabilidad en las temporalidades particulares, cargados de significación igualmente universal. Esos son los momentos en que las ciudades estados vuelven a asumir la tarea de crear activamente las instituciones que confieran

ese sentido universal a la vida particularizada y concreta de los seres humanos de una determinada época (Pocock, 1.975, p. 68).

Ya Maquiavelo clamaba contra aquellos que, animando a los seres humanos a depositar sus esperanzas en el reino de dios, sin embargo dejaban el mundo de los seres humanos en manos de las violencias e injusticias de los depravados: *‘Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos (...) Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas’* (Maquiavelo, 1.996, p. 188).

Por eso Maquiavelo va a reinstaurar el verdadero reino de la política; aquel mundo abierto en medio de la contingencia, donde la virtud política ha de intentar establecer los cauces que contengan y detengan los desórdenes, en el disfrute de una vida en libertad. Las virtudes no las deriva de un ideal del buen cristiano, o del buen príncipe, sino que las extrae de la realidad misma del comportamiento político (Maquiavelo, 2.003, p. 129), de manera que se puedan sacar las enseñanzas suficientes como para evitar la espiral de violencias que terminan con la libertad política. El de Maquiavelo es más un republicanismo de la necesidad. Aristóteles miraba a la república como sede fundamental donde el ser humano, a través del logos compartido, se hacía humano en la búsqueda de la felicidad. Maquiavelo ve la república como la única solución posible, aunque inestable, ante las ambiciones y desenfrenos de los ambiciosos, y ante las constantes variaciones de la fortuna. Sólo la virtud republicana enseñará a los seres humanos lo valioso de la libertad política, y cómo se podrán establecer los diques que contengan la variabilidad propia de los tiempos: *‘creo que quizá es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros. Y la comparo a uno de esos ríos impetuosos que cuando se enfurecen inundan las llanuras, destrozan árboles y edificios, se llevan tierra de aquí para dejarla allá; todos les huyen, todos ceden a su furia sin poder oponerles resistencia alguna. Y aunque sean así, nada impide que los hombres, en tiempos de bonanza, puedan tomar precauciones, o con diques o con márgenes, de manera que en crecidas posteriores, o bien siguieran por un*

*canal, o bien su ímpetu no fuera ya ni tan desenfrenado ni tan peligroso*' (Maquiavelo, 2.003, p. 171).

Así, el logos que ocupara una posición central en la subjetividad política de Aristóteles, no va a aparecer en Maquiavelo. Para Aristóteles el logos era la garantía de que el ser humano se situaba dentro de los órdenes de lo justo y lo conveniente. En Maquiavelo la teoría de la justicia no tendrá lugar; solamente una combinatoria de las oportunidades de la virtud, con la que obrar sobre la mecánica de los cuerpos y de los humores. En realidad el sustrato antropológico en Maquiavelo es bien parecido al que mantuviera Hobbes. Los seres humanos son principalmente pasión y ambición, y no piensan en preceptos morales que contengan su actuar. Solamente el constatar que la persecución desenfrenada de las ambiciones personales acarrea la ruina de la propia prosperidad, es lo que puede hacer que los seres humanos contengan sus aspiraciones en la república.

Es más, los caprichos de la propia fortuna encuentran su origen precisamente en esos humores que dominan a los seres humanos, solicitándoles su satisfacción: *'La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una provincia y la exaltación de otra'*. (Maquiavelo, 1.996, p. 120). Las pasiones privadas acarrearán el desorden generalizado de la sociedad, y encienden la lógica imprevisible de la fortuna<sup>16</sup>. Maquiavelo aún no ha llegado al ideologema del liberalismo, según el cual los vicios privados hacen el bien público, y se mantiene en el terreno de la política donde todavía la ideología no ha extendido su mano invisible. Los vicios privados siguen ocasionando el vicio y el mal. Así, es una exigencia metodológica pensar que el ser humano, a poco que tenga la

---

<sup>16</sup> De la fortuna o de las contemporáneas consecuencias no deseadas de la acción. Maquiavelo es un atento y sabio observador de cómo las acciones individuales se acaban enlazando en los vaivenes generalizados de la fortuna, que impiden al ser humano el dominio sobre su destino, de forma que la historia toma las proporciones del drama. En otra parte afirma: *'Y los acontecimientos se desarrollan de este modo: los hombres, deseando no temer, comienzan a hacer temer a los otros, y aquella injuria que quieren ahuyentar de sí la dirigen contra el otro, como si fuera necesario ofender o ser ofendido'* (1.996, p. 140).

oportunidad, hará el mal a sus conciudadanos<sup>17</sup>. De esta manera la Historia se presenta como una sucesión de desórdenes, puesto que los seres humanos siempre han sido una combinación de humores y de ambiciones insaciables, en el incesante ciclo de las violencias (1.996, p. 127).

Sin embargo el resultado de asumir semejante antropología dista mucho de coincidir con lo que sostendría tiempo después Thomas Hobbes. La situación de miedo perpetuo en el Estado de Naturaleza llevaba a los seres humanos a renunciar definitivamente a la política, al hacer una delegación absoluta de su poder en la constitución del Leviatán. Tiempo después, y con razón, se preguntaría si semejante cesión no era fuente de mayores miedos todavía, dada la omnipotencia con que aparecía constituido el estado. Maquiavelo va a mantenerse en todo momento en el campo siempre político de la república. Aunque sea una preferencia tomada por la fuerza, muy lejos del propósito de Aristóteles de completar en la polis la humanidad de los ciudadanos, Maquiavelo va a ver en la república la mejor forma posible de gobierno para el sostenimiento de la libertad, y para el cuidado de la seguridad de cada uno de los conciudadanos.

Ya vimos cómo la lógica mecanicista de los cuerpos tenía en Hobbes su corolario mentalista bajo la forma de un marcado sensualismo. El acceso a la conciencia de las sensaciones y de las pasiones se producía siempre bajo el signo del terror, lo que aconsejaba al final a los individuos la firma del contrato por el que renunciaban en adelante a la política. En Maquiavelo el fisicalismo de los humores va a tener un parecido reflejo en la imaginación de los seres humanos. Lo que ellos alcancen a elucubrar siempre va a estar marcado por las tumultuosas pasiones, el ansia de grandeza o el temor<sup>18</sup>. Sin embargo existirá en Maquiavelo, a diferencia de Hobbes, la posibilidad de, asumiendo el poder social, sofocarlo sin renunciar definitivamente a él. Los individuos de Hobbes no sabían qué hacer con todo el mal implícito en su poder de influencia mutua, y deciden quitárselo de encima y pasárselo al estado, en un proceso ideológico de expiación por el cual desaparece toda responsabilidad política en la

---

<sup>17</sup> Maquiavelo es contundente: *'(...) es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente'* (Maquiavelo, 1.996, p. 36).

<sup>18</sup> No hay aquí espacio para hacer patente el tránsito que realiza Maquiavelo entre la física de los humores y el espacio de la representación y de la imaginación. Sin embargo puede verse directamente este paso en los siguientes pasajes: Maquiavelo 2.003, pp. 129-131 y 159-164; Maquiavelo, 1.996, pp. 153-158, 359-360 o 392-396). Aquí el arte de la política existe como el ordenamiento de las pasiones y las ambiciones a través de la influencia sobre las imaginaciones y la opinión pública.

perfección del Leviatán. Maquiavelo sabe de la existencia del mal; más todavía, parte de un marcado pesimismo antropológico al suponer que, a la mínima oportunidad, los seres humanos cometerán todo tipo de atropellos. Sin embargo asume valientemente esta circunstancia, ideando fórmulas por las cuales los seres humanos puedan mirar su propia maldad y sus ambiciones sin horrorizarse. La virtud también consiste en enfrentar ese lado oscuro del poder, e intentar moderarlo y gobernarlo dentro de una República. El liberalismo, si se me permite la expresión, escurría el bulto, y terminaba generando dominaciones tan vastas como incomprensibles. El escándalo de Maquiavelo no consiste en su perversidad; ante la perversidad, Maquiavelo no mira para otro lado y se hace el ignorante, como si el mal no estuviera instalado en el corazón mismo del poder social; Maquiavelo asume esa condición trágica de toda condición social, y le propone a la república que se responsabilice de ella.

En este sentido, aunque su fisicalismo sea más burdo que la concepción antropológica de Aristóteles, sin embargo sus conclusiones son más realistas. El platonismo de Aristóteles le llevaba a suponer que la política y la retórica, en última instancia, estaban ancladas a la dialéctica, y a la posibilidad de resolver todo conflicto social accediendo por el logos al Bien universal. Para Maquiavelo no existe semejante punto de fuga, y desde el principio los seres humanos deben de enfrentarse a su maldad. La república instalará desde el principio el ineliminable mal en su interior, e intentará encauzarlo para conseguir la mayor seguridad y libertad de todos.

Y Maquiavelo se decanta por la república por varias razones. En primer lugar es conocida su tesis de que una multitud reunida es más sabia en los asuntos particulares que un solo individuo y es más prudente y contenida que él (1.996, pp.166-172). En segundo lugar, la república es el único sistema de gobierno que, gracias a la libertad política que garantiza, permite a los ciudadanos el permanecer seguros en sus asuntos, y el encontrar los mecanismos suficientes como para refrenar los deseos de poder particulares (p. 80). Además, sólo la república permite otear lo que es el bien común, pues alcanza a promover beneficios para el mayor número de ciudadanos<sup>19</sup>, compensando los perjuicios que pueda ocasionar a los menos (p. 186). Maquiavelo, al contrario que Aristóteles, no alcanzará a pensar que ese bien común pueda incorporarse al ordenamiento más general del cosmos, cosa que se pudiera aprehender por el uso

---

<sup>19</sup> Esto hay que mantenerlo. Otear el bien común, puesto que éste no existirá sino bajo la forma de un mayor número de bienes particulares cumplidos. En Maquiavelo no va a existir ese punto final en el que se alcance un bien común universal, donde todos los hombres y mujeres se vieran satisfechos y felices.

compartido del logos. Al contrario, Maquiavelo va a considerar que incluso la existencia de facciones en la república, cada una de ellas con sus propios objetivos y fines, antes que ser fuente y origen de su ruina, puede ocasionar su equilibrio, perduración y prestigio (pp. 38-41).

Sin embargo, son escasas las reflexiones de Maquiavelo sobre la constitución de los espacios público y privado. Sus opiniones dejan translucir la idea de unos intereses y unas pasiones particulares incontrovertidos, que siempre han estado ahí movilizandolos vaivenes de la historia, y que solamente el terreno público de la república podría coordinar precariamente. El terreno de lo público no estaría tan regido por un bien común trascendente como en Aristóteles; Maquiavelo no establecería esa frontera rígida que en su caso pudiera hacer pasar por ese mismo bien común los que fueran intereses particulares falsa e ideológicamente generalizados. Al sostener un sustrato antropológico semejante al de Hobbes, Maquiavelo mantendrá la sola existencia de ambiciones y humores personales puestos en juego en el terreno de lo social, que aparecerían igualmente como inexplicados. Lo privado existe por la misma razón que existe el ser humano; de lo que se trata es de asegurar públicamente su defensa; a diferencia de Hobbes, Maquiavelo comprende que en tal defensa no se pueden delegar para siempre los derechos políticos en el Leviatán, sino que es imprescindible la implicación directa o indirecta del sujeto en la república. El bien común, cuando Maquiavelo habla de él, siempre es el agregado de los intereses mayoritarios, nunca un supuesto reino de los fines universal y trascendental. La república sería preferible precisamente por eso: porque con el concurso en el gobierno de los ciudadanos libres quedaría mejor cumplido ese ordenamiento de los deseos particulares.

Finalmente, la última razón que aduce Maquiavelo para preferir la república como forma de gobierno, es que permite alcanzar los mayores ejemplos de virtud y de honorabilidad para el realce del género humano. Así sucedió en su día en Roma, y en su presente Maquiavelo estaba buscando el personaje y las vías que pudieran devolver a Italia el esplendor de la virtud republicana.

En definitiva, ante la paulatina retirada de las explicaciones religiosas de los asuntos humanos, Maquiavelo, dentro de la realidad de las ciudades-estado italianas, hubo de devolverle al sujeto todo su carácter político, ubicándolo en el interior de una república. Así, lo acertó a ver de una manera muy semejante a la de Hobbes: como un ser gobernado por sus pasiones y ambiciones. Sin embargo, el sujeto político, al no

poder liberarse de las repercusiones no intencionadas de sus actos, al no poder ser ya más inocente, solamente en la república podía encontrar el espacio para conseguir su propio realce y el de sus conciudadanos. Solamente cuando podía participar junto a todos ellos en el gobierno de sus destinos comunes era como podía preservar su libertad y su seguridad, enfrentando seriamente el poder social en sus dimensiones más oscuras. Y esto muy alejado incluso de la posible mixtificación que puede entrañar la idea de un bien común: el sujeto político seguía siendo un particular, viviendo en sus intereses y ambiciones a los que jamás renunciaría. Así, como tiempo después se reconocería en la Ilustración Escocesa, su bien particular sólo podía conseguirse a través de la participación en la vida civil que le proporcionase una vida segura en libertad.

### 2.2.3. Rousseau.

Rousseau va a ser sin duda el más romántico de los republicanos, y el que introduzca a la cosa pública por las más peligrosas vías de la exigencia de autenticidad y de transparencia. Profesando como punto de partida un individualismo radical, se encontrará defendiendo al final un comunitarismo radical, cortado bajo el mismo patrón. Hijo a su vez del contractualismo, no podía dejar de imaginar estadios hipotéticos de acentuado individualismo, y también hipotéticos contratos como comienzo de la comunidad política. Pero, debido a ese incipiente romanticismo del que es abanderado, el estado de naturaleza conformado por los individuos no va a ser, como el de Hobbes y en menor medida el de Locke, estados de necesidad y de absoluto terror a las violencias del resto de los seres humanos. El romanticismo de Rousseau le hace buscar como situación originaria un plácido individualismo donde cada uno de los seres humanos vivía como un buen salvaje, satisfacía fácilmente sus necesidades, y se encontraba regalado en una existencia desahogada (Rousseau, 2.003b, pp. 231-244).

Su búsqueda de las verdaderas interioridades del ser humano, su persecución del ser humano natural, le lleva a dibujar el feliz estado de un salvaje, rayano la vida animal. Su mérito consiste en alcanzar la intuición de que las necesidades que hasta ese momento todos los filósofos políticos tomaban como naturales, eran realmente necesidades sociales. Sin embargo, sin esas necesidades sociales añadidas, el ser humano natural rousseauniano apenas se diferencia de un animal. Con tales fundamentos el camino de Rousseau es el opuesto al de Hobbes y Locke. Estos, presuponiendo una gruesa lista de necesidades como estadio primigenio del ser humano, y el estado de implícita guerra, habían de explicarse cómo era posible el establecimiento de una sociedad civil ordenada. Rousseau desnuda al ser humano hasta hacer de él un animal feliz, y lo que intenta hacer es la génesis de cómo pasó de ese estado de felicidad a otro de apetencias sociales que lo mantenían en un estado de constante emulación, discordia y angustias. Lo que para Locke y Hobbes eran las hipótesis de cómo se civilizó el ser humano, para Rousseau va a constituir el estudio de cómo degeneró ese plácido animal del Estado de Naturaleza. Solamente la reunión con sus semejantes, la instauración de la sociedad y de la propiedad privada infundió en los seres humanos el espíritu de rivalidad y envidia (Rousseau, 2.003, pp. 276-293). Hasta el punto de que el contrato político era todo lo opuesto que en Hobbes y en Locke. En lugar de ser un contrato entre los individuos iguales para la garantía de sus posesiones privadas,

Rousseau lo va a ver como el engaño de los poderosos a los más débiles que sancionara y asegurara las violaciones y las desigualdades originarias<sup>20</sup>.

De esta manera, la verdadera propuesta política de Rousseau expresada en *Del Contrato Social*, no va a ser, como en los liberales, el ingenio sobre un hipotético contrato político que ratificara las instituciones sociales emergentes, organizadas alrededor de la propiedad privada. Rousseau va a ver ese contrato como un auténtico engaño de los ricos para apaciguar la animadversión de la masa de los pobres y débiles. Lo que él va a proponer es la realización de un segundo Contrato Social, con tintes plenamente revolucionarios, y que en adelante retornen la legitimidad a una vida social que desde el comienzo él contempló como degeneración. El mal ya estaba hecho; el feliz ser humano salvaje ya estaba apresado entre las necesidades sociales de emulación, sus violencias y sus codicias, y de ahí no podía escapar. De lo que se trataba era de pensar un contrato social, y una forma de sociedad, que reapropiara el poder social que hasta el momento estaba siendo ajeno. Hasta ese momento la sociedad estaba pervirtiendo y adulterando las bases antropológicas de los individuos; y después de esa caída desde la inocencia, ya no existía vuelta atrás. Lo que intentará Rousseau será pensar una nueva forma de sociedad que vaya a adquirir los mismos perfiles que tenía el individuo inocente. Es por eso que situado ya desde siempre el individuo en sociedad, la comunidad imaginada por Rousseau acabe adquiriendo formalmente una identidad muy parecida a lo que era el individuo para los liberales.

De hecho, el Rousseau de *Del Contrato Social* está mucho más cercano al modelo antropológico básico de los liberales que el Rousseau de los *Discursos*. El ser humano que pintan estos dos discursos era un ser semi-salvaje que gozaba su inocente felicidad. El ser humano de *Del Contrato Social* va a ser un ser ya preocupado en su conservación, y en posesión de bienes (Rousseau, 2.003a, pp. 27 y 38). Las situaciones políticas existentes son una situaciones ilegítimas, donde el poder social no aparece apropiado. El nuevo contrato social que se propone instaurar Rousseau habla sobre

---

<sup>20</sup> La diferencia en los términos del contrato, nunca puede ser tan clara como marca este pasaje de Rousseau: '(...) el rico, acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana: fue emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios (...) Unámonos, les dijo, para proteger de la posesión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz con los que todos estén obligados a conformarse (...) En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámonos en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna' (Rousseau, 2.003b, pp. 293-4).

cómo una comunidad debe reapropiarse ese poder social extraño, pero sobre las mismas bases antropológicas del individuo posesivo. El resultado final será una comunidad igualmente posesiva. El proceso de su argumentación es bien conocido. De lo que se trata es de: *‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes’* (Rousseau, 2.003a, p. 38).

Hay que encontrar una fórmula por la cual la cesión de la libertad se produzca, pero sin producirse, de manera que cada cual la acabara conservando, sólo que aquilatada por la suma de todas las libertades y voluntades que conformasen esa asociación. La solución a la paradoja no es menos conocida: *‘Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo’*. (Rousseau, 2.003a, p. 39).

Es mediante este único pacto social como cada cual entrega completamente su libertad, para recibirla, conjuntamente con la de los demás y transformada por la constitución del cuerpo político<sup>21</sup>. La voluntad general aparece así como el espíritu de aquel pacto que integró e integra, en una comunidad, el compromiso de cada uno de los individuos de conducirse conjuntamente en las dificultades, y como su espíritu, sólo busca el interés general, y no los intereses particulares o facciosos. El republicanismo de Rousseau es muy diferente del de Maquiavelo, donde era el equilibrio de los partidos el que protegía la estabilidad de la república; pero va a ser muy distinto también al de Aristóteles, que reconocía las diferencias internas propias de la polis, y el carácter abierto y verosímil de las deliberaciones. El de Rousseau va a ser un republicanismo monolítico, sin espacio para la disidencia, y donde las resoluciones queden impuestas por la necesidad incontenible de la voluntad general. Por eso mismo, en Rousseau, la voluntad general, si quiere mantener las condiciones de la libertad, debe pertenecerse a sí misma, no puede delegarse ni dividirse. En el caso de que sucediera lo contrario, la

---

<sup>21</sup> Añade Rousseau: *‘Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en esas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general’* (Rousseau, 2.003a, p. 44).

libertad individual de la situación originaria, transubstancializada en la libertad civil, estaría entregándose al representante. Así pues, constituido el contrato social, es la voluntad general el único órgano responsable de las decisiones que atañan al cuerpo político así creado.

Aquí es donde comienzan a establecerse, a escala de la comunidad, los paralelismos con el individuo posesivo. La comunidad sólo puede poseer un interés claro y meridiano: el interés general. Es transparente ante sí misma, tiene sus intereses ante sí, tal y como antes el individuo era transparente ante sí por tener sus intereses a la vista. En la búsqueda de estos intereses, al igual que el individuo articulaba su voluntad particular, la comunidad va a articular su voluntad general. Hasta tal punto la comunidad va a aparecer constituida de una forma tan monolítica como el individuo, que los miembros que la integren y que en su caso pudieran oponérsele, sin embargo habrán de ser silenciados por la claridad y la fortaleza de los intereses de la comunidad.

De esta manera la autenticidad querida desde el individualismo radical, se reproduce bajo la forma del comunitarismo radical. Porque a este respecto individualismo radical, y comunitarismo radical, son sólo las dos caras de una misma moneda. Ambas soluciones aparecen como un tipo de respuesta bien definido ante la pregunta: ¿qué es el bien? Así, la opción individualista responderá que la persecución por parte del individuo, de unos intereses claros y transparentes para el propio individuo; la opción comunitarista responderá que la persecución por parte de la comunidad, de unos intereses claros y transparentes para la propia comunidad. Y es que aquí, la opción comunitarista estará simple y llanamente pensando en la comunidad a la manera de una individualidad, pero colectiva. Rousseau no deja de repetir en su *“Del Contrato Social”*, que la comunidad resultante toma la forma propia de un cuerpo<sup>22</sup>; además, al igual que un cuerpo individualizado y desgajado del mundo tiene que tener voluntad, como único medio que le acerca a los objetos ahora extraños, asimismo la comunidad entendida como individualidad tiene que tener como único medio para acercarse a sus particulares objetos una sola voluntad, ahora general. En la forma extrema de voluntad general, no existirá espacio privado ninguno. Todo quedará fiscalizado por la mirada general de una comunidad hipostasiada, que tendrá jurisdicción sobre todos los ámbitos de la vida humana.

---

<sup>22</sup> ‘Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o de cuerpo político’ (Rousseau, 2.003a p. 39).

Pero el problema común al liberalismo y a Rousseau, en los distintos niveles del individuo posesivo, o de la comunidad posesiva, se refiere a la forma de comprender la identidad y las resoluciones que desde esa identidad se toman. El mismo esquema lógico de relacionarse consigo mismo y con el entorno está funcionando. El individuo es una mismidad del tipo Yo=Yo, tiene plena conciencia de sí, plena posesión de sí mismo, y en tanto que tal es su propio soberano. El individuo así definido sólo puede relacionarse con su exterior en la forma Yo-Otro, por eso que el hombre sea un lobo para el hombre. En el Rousseau de *“Del Contrato Social”*, observamos la misma disposición de elementos. La comunidad es una mismidad del tipo Yo=Yo (*‘cuanto más se acercan las opiniones a la unidad, más dominante es la voluntad general’* (Rousseau, 2.003a, p. 131)), tiene plena conciencia de sí (*‘la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública’* (Rousseau, 2.003a, p. 52)), plena posesión de sí misma (*‘la soberanía es inalienable’* (Rousseau, 2.003a, p. 49)), y en tanto que tal es su propia soberana (*‘es absurdo y contradictorio que el soberano se dé a sí mismo un superior’* (Rousseau, 2.003a, p. 123)). La comunidad así definida sólo puede relacionarse con su exterior en la forma Yo-Otro, por eso que el hombre sea un lobo para el hombre (*‘entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo’* (Rousseau, 2.003a, p. 58-9))

En resumen, el tipo de republicanismo que plantea Rousseau alcanza el punto donde se ahoga la posibilidad misma de la política. Al tomar como presupuesto, ahora a escala de la comunidad, los fundamentos del individualismo posesivo, Rousseau tiene que sellar el espacio donde las diferencias vendrían a orquestarse. Para que la comunidad se posea enteramente, para que sus intereses sean meridianos, para que alcance la completa transparencia y autenticidad ante sí misma, y para que persiga sin vacilar las resoluciones, movilizandole la voluntad general, no puede quedar espacio en su interior para la disensión ni para la contestación. La comunidad debe de absorber todas las diferencias intestinas, no puede apenas dejar espacio privado alguno donde pudiesen proliferar la disidencia y conformará así, a nivel político, ese retorcido proyecto de absoluta transparencia, propio de las comunidades religiosas calvinistas. Como veremos, es a este punto donde republicanismo termina por disolverse en el comunitarismo, donde van a dirigirse todas las críticas de la filosofía política feminista.

#### 2.2.4. Hannah Arendt.

Hannah Arendt es por convicción una republicana. Su esfuerzo declarado ha sido revivir y recuperar la tradición de pensamiento republicana inscrita en el mundo antiguo, eliminando esa pátina de filosofía política, propia del liberalismo o del marxismo, que impediría comprender el mundo griego y romano en su exactitud. Sin embargo ella representa algo más que una extemporánea discípula del mundo clásico; Hannah Arendt se ha formado íntimamente por la experiencia política contemporánea, incorporando aprendizajes a la vez valiosos y dolorosos, como haya podido ser la experiencia revolucionaria moderna, o la aparición de los totalitarismos. Así, enfrentada a los males de una sociedad de masas, Arendt propone una relectura republicana del mundo antiguo como fuente donde los seres humanos de hoy recobren el sentido de su valía e importancia ante la futilidad de su condición. Su pensamiento, que a la luz de nuestros días aparece a veces forzado, a veces extraño, es por ello motivo fundamental de reflexión sobre lo que se ha quedado por el camino de nuestra constitución moderna: precisamente la polis.

Su argumentación es directamente antropológica, pues su esfuerzo fundamental consiste en reflexionar entorno a la condición humana, según se les presentaba a los antiguos. Cree poder descomponer así en tres facetas lo que se llama vita activa, el campo de actividades propias del ser humano. Sería consustancial al ser humano el desarrollar una actividad laboral, que de manea individualizada, y tomando siempre como instrumento el propio cuerpo, tiene, a través del consumo, el objetivo primordial de reproducir la vida tal cual ha sido entregada al ser humano (Arendt, 2.002, p. 21). Ya vimos que existía en Aristóteles un espacio pre-político, constituido por las necesidades, que habían de ser cubierto para que los ciudadanos se vieran libres de participar políticamente en la esfera pública. Ese espacio de la necesidad era también el de la servidumbre, el que, en cierta medida, venía a legitimar la necesidad de que existiera la esclavitud. Porque el ser humano está sometido a sus necesidades y a la reproducción de su vida biológica, es por lo que la paciencia y la servidumbre son ineliminables de la vida humana.

Junto a esta faceta está también el ser humano fabricante. Aquí comienza propiamente el terreno de lo humano. El ser humano fabricante es el que comienza a establecer, en medio de una naturaleza insignificante y que se reproduce, la perdurabilidad de su especie, a través de la creación conjunta de un mundo artefactual

consistente (Arendt, 2.002, pp 157-159). Mientras que el consumo como correlato de la labor supone la supresión de lo consumido, y por consiguiente permanece dentro de la futilidad vital, el uso, que será lo propio del trabajo, implica la perduración del objeto y la apertura de un terreno consolidado de significaciones. El trabajo y los objetos perdurables creados generan más allá de la simple reproducción de la vida, una vida confortable. En el trabajo se establece ya la cooperación de los seres humanos. Cada uno de ellos aporta sus habilidades especiales, en la conformación de ese mundo de artefactos aparecido entre los seres humanos. La cooperación es ya posible, tanto en el momento de producción, donde cada uno de los trabajadores aporta la especificidad única de su trabajo, como en el del intercambio en el mercado.

Finalmente está el ser humano como ser propiamente activo. Por la acción el ser humano expresa lo más propio de sí mismo, apareciendo en la res-pública que los seres humanos crean para responder a la futilidad de la vida. Nacido y hecho en un contexto histórico, sin embargo la capacidad de acción supone que el ser humano es siempre un nuevo comienzo. Es el inicio novedoso de un destino que, sin embargo, se encuentra en cierta manera prefijado por la historia recibida, y por la trama de relaciones que lo constituyen, a la vez que como agente, como paciente. Por un lado los seres humanos se presentan y aparecen públicamente igualados por ese mundo intermedio, que les facilita su comunicación. El ser humano se diferencia porque, habiendo un patrón colectivo que hace posible la comparación, sin embargo aspira a destacarse como ser único (Arendt, 2.002, pp. 202-230). Es ese mismo patrón el que instaura la humanidad política, el que hace que el ser humano natural, indistinguible del animal, pase a ser una personalidad (Arendt, 2.004, p. 141). Por otro lado, dentro de esa isonomía, dentro de esa escala común de la valoración, ellos, como nuevo comienzo, intentan significarse, mostrar su unicidad y diferencia, y esto lo realizan a través de la acción y el discurso políticos. Por eso, lo más propio del ser humano es la vida activa, aquel punto donde los hombres y las mujeres se esfuerzan por señalarse como nuevos comienzos, siempre únicos e insubstituíbles. En el momento en que es posible establecer ese suelo común donde las acciones individuales se entrelazan en el destino de la polis es cuando aparece el poder como empeño común, más allá de la mera fuerza bruta de la necesidad (Arendt, 2.004, p. 240). La fuerza bruta se humaniza y aparece como poder inserta en el espacio de la polis, abierta al discurso y a la acción políticas.

Lo que conviene retener de la aportación de Hannah Arendt es el hecho como sistematiza la forma de pensamiento que pudiera estar implícita en la aportación de Aristóteles. Ella va a extraer todas las consecuencias posibles del hecho de que el ser humano es un animal político por definición. Esto es; será solamente en la ciudad como el ser humano tiene derechos, como el ser humano actúa poniendo un punto de inflexión en medio de la necesidad física, será la ciudad la que instaure el fenómeno del poder social, será la ciudad la que permita el hecho de la diferenciación y de la pluralidad humana sobre un fondo natural donde todo es indistinguible y al mismo tiempo equiparable en la insignificancia, la ciudad será el único espacio donde sea posible la libertad frente a la servidumbre pre-política.

Y con estas lentes antiguas Arendt va a interpretar la evolución histórica de las sociedades modernas. Frente al mundo griego y romano, donde era la escena política la que adquiriría la importancia vital, pues sólo en ella los seres humanos podían significarse, el mundo moderno va a sufrir un proceso de confusión de los valores, en el que cada vez será más difícil denotarse como seres humanos. Las revoluciones modernas, cuyo comienzo estuvo inspirado en la búsqueda de la libertad política respecto de los poderes despóticos del Antiguo Régimen, sin embargo pronto desviaron sus objetivos, al instaurarse en ellas como principal problemática la cuestión social. La transición fue ejemplar en la Revolución Francesa, donde el pueblo, que comenzó a hacerse más y más notorio, fue introduciendo su preocupación por la felicidad y la satisfacción de sus necesidades en un espacio público hasta el momento preocupado por la única preocupación posible: la libertad. Ese fue el momento de acceso de la necesidad en lo público, el acceso de la fuerza bruta de lo físico en la modelación conjunta del poder, en la búsqueda de un destino señalado. El resultado no pudo ser otro, a juicio de Arendt: la fuerza bruta de la necesidad barrió cualquier dique compartido establecido por los ciudadanos, y el terror se instaló en el interior de la revolución (Arendt, 2.004, p. 152-187). La preocupación por la libertad política fue substituida por el rugido de los estómagos.

A partir de entonces, y sobre todo ante la llegada del marxismo y del movimiento obrero, las sociedades occidentales pasaron a estar más preocupadas por la felicidad social que por la libertad pública. Esto significó la rápida desaparición del espacio propiamente político, y su substitución por una administración de los procesos fisiológicos del verdadero Leviatán moderno: lo social. No era ya suficiente con que,

con el avance de la técnica las necesidades básicas quedarán cubiertas; los deseos comenzaron a troquelar más y más necesidades, de manera que todos los colectivos terminaron por convertirse en un gigantesco circuito de producción de necesidades, objetos y de consumos. La política como espacio para establecer la diferencia y el realce humano quedó anulada, tan pronto como se convirtió en una mera administración de ese circuito ampliado de las producciones y los consumos, dentro de una humanidad cada vez más insignificante y banal. Así dispuesta, la sociedad moderna se convertía en un colosal cuerpo empeñado en su reproducción ampliada, que no dejaría huella del mundo compartido y significado que antes fue la política. Arendt describe así otra jaula de hierro de la modernidad:

*‘El consumo sin dolor y sin esfuerzo no cambiaría, sino que incrementaría, el carácter devorador de la vida biológica, hasta que una humanidad ‘liberada’ por completo de los grilletes del dolor y del esfuerzo quedaría libre para ‘consumir’ el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir (...) El ritmo de las máquinas ampliaría e intensificaría grandemente el ritmo natural de la vida, pero no cambiaría, sino que haría más mortal, el principal carácter de la vida con respecto al mundo, que es desgastar su durabilidad’ (Arendt, 2.002, p. 139). Al punto que las mismas facultades intelectuales quedarían convertidas en un proceso en la completa aniquilación de la perdurabilidad humana (Arendt, 2.002, pp. 346-349).*

Sin embargo de esta fagocitación general del mundo, de la cosa pública entre los seres humanos, no sería solamente culpable el asomo de la cuestión social y del socialismo a la política. También el liberalismo compartiría sus responsabilidades, en el momento en que en el transcurso de la Revolución se cambió el acento desde la libertad pública y se puso en la libertad a desarrollar en la esfera privada, que a partir de entonces comenzaría a gozar de mayor consideración. En el análisis de Arendt, es desde el instante en que la libertad se define como no interferencia en los asuntos individuales cuando se pierde el sentido de libertad política que siempre había estado presente en la república, y cuando comienzan a asociarse funestamente las ideas de poder, de gobierno y de política con las ideas de abuso y de exceso (Arendt, 2.004, p. 183). Obrada esa reconceptualización, cualquier intento común de poder termina siendo interpretado como una intromisión dentro de la sacrosanta intimidad del individuo. Y si el sujeto marxista, en su persecución de una vida cómoda, olvidaba lo fundamental de la política, la libertad y la significación humana dentro de la polis, el sujeto liberal va a perder pie

de aquel suelo común que hacía posible el mundo humano. Así, la modernidad se caracterizará por la retirada de las oportunidades de humanización, y por el imperio de las masas, interpretadas como estómago, tan apabullantes como desconjuntadas e irracionales.

El sujeto político que Hannah Arendt va a proponer implica una acentuación de aquel que ya viéramos al repasar sucintamente a Aristóteles. También va a hacerse esencialmente en la creación conjunta con otros seres humanos de ese mundo humano que es la polis. Lastrado por los imperativos de sus necesidades, que se cumplirían ocultamente en el espacio privado incontrovertido y silencioso, tendría la oportunidad, sin embargo, de aparecer diferencialmente ante sus semejantes, en la solicitud conjunta por la valía y la significación. Sólo así los seres humanos podrían sacar de la futilidad de sus vidas mortales la frágil inmortalidad de la República.

### **2.3. CRÍTICAS A LA TRADICIÓN REPUBLICANA**

Quizá la presentación de las distintas propuestas del republicanismo haya resultado demasiado extensa. Sin embargo, confío en que la exposición tenga sentido con el desarrollo del presente apartado. Las críticas que le dirige el feminismo son tan sustanciales que solamente acudiendo al detalle de las exposiciones es como podremos elaborar una particular concepción del sujeto político republicano que se adecue al estudio de la mujer inmigrante como sujeto político, con las menos obscuridades posibles, y sin que el marco teórico se convierta en un marco ideológico. A lo largo de la revisión bibliográfica he tenido oportunidad de encontrar tres críticas fundamentales que se dirigían al sujeto político republicano. La primera de ellas, quizá la de menor peso teórico, pero de fundamental calado normativo, es la que se refiere a la excesiva exigencia participativa que impone la concepción republicana a los sujetos. La segunda tiene como objetivo apuntar la complicada disposición como quedan configurados los espacios público y privado en el republicanismo; el primero tiende a interpretarse como espacio no politizado y que podría por eso mismo ocasionar opresiones no supervisadas sobre ciertos sujetos que quedarán condenados a desarrollarse en su obscuridad. Finalmente, la tercera crítica versaría sobre la imposibilidad para el republicanismo, dada su insistencia en el bien común a conseguir en el espacio público, de incorporar sin opresiones la disidencia que supondrían diferentes tipos de sujetos políticos.

### 2.3.1. La crítica a las demandas de participación impuestas al sujeto político.

La primera objeción que se plantea a la concepción de sujeto político ideada desde las diferentes escuelas del republicanismo consistiría en señalar su escasa verosimilitud. En ocasiones el imperativo de la participación del sujeto venía formulado expresamente, en ocasiones venía asumido como un a priori sin demasiados desarrollos, pero en todo caso, se va a apuntar que no es demasiado realista, dados los sujetos empíricos existentes, que se les exija grandes disponibilidades de tiempo y de esfuerzo para la participación en la polis. Puede decirse que tanto Maquiavelo como Rousseau presuponían la participación para el sujeto político; Maquiavelo al pensar que la seguridad y la libertad personales sólo son viables en la participación en una República libre; Rousseau al no concebir que alguien pudiera querer ser dominado, manteniéndose al margen de la constitución y el mantenimiento del contrato social. Aristóteles y Arendt realizaban una más detallada consideración, al asegurar que lo propiamente humano no se obtenía sino en la participación en la polis; allí los seres humanos encontraban la capacidad de actuar libremente en una situación de isonomía.

Ruth Lister va a considerar estas exigencias como desmesuradas. Su análisis en clave feminista de las distintas escuelas de ciudadanía le lleva a concluir que las mujeres reales por lo general tiene escasas ocasiones para cumplimentar con las exigencias de su humanidad, según las impone el republicanismo (Lister, 2.003, pp. 24-26). Es más, mantener la exigencia de la participación para aquellas que socio-políticamente se ven impedidas para participar, puede suponer un menoscabo para su propia dignidad como sujetos, en la medida en que se propende a su inculpação<sup>23</sup>. Bajo unos términos semejantes, pero sin especificar el caso concreto de la mujer, Michael Walzer (1.992, p. 92) va a señalar que, más allá de que el ciudadano activo sea una figura atractiva, sin embargo no es plausible, dado que, por un lado, en la actualidad el poder se encuentra depositado en el estado, muy lejos del alcance de los ciudadanos, y que, por otro, estos apenas si cuentan con tiempo para preocuparse por otra cosa que no sea sus intereses personales.

Estas críticas son de calado, si pensamos en el hecho de que los pensadores republicanos estudiados no prestaban apenas atención a las cortapisas que pudieran existir a la participación de los sujetos. Son gravísimas, en especial, para el caso de Aristóteles, que, según vimos, con su concepción teleológica restringida del sujeto

---

<sup>23</sup> Una réplica de tal crítica se encuentra también en Phillips, 1.991, p. 43.

político señalaba que los ciudadanos, los completamente humanos, terminaban siendo aquellos que efectivamente se encontraban realizando sus potencialidades humanas, en la participación en la polis que se abría a sus ojos. Puesta la objeción de Walzer y Lister, el argumento de Aristóteles respondería que aquellas mujeres que no participaran activamente en la polis, a expensas de que políticamente fueran impedidas para hacerlo, serían llanamente esclavas por naturaleza. La naturaleza de los sujetos que Aristóteles analizaba, quedaba así apresada en el presente cerrado de lo que en su tiempo ellos estaban actuando, y si a sus ojos había sujetos que estaban actuando como esclavos, por las circunstancias que fueran, ellos eran, naturalmente, esclavos.

Evidentemente estas desconsideraciones por lo que hubiera antes de la participación, por la genealogía de la participación, no las podemos respaldar. Es muy valiosa la aportación de Aristóteles, desde el momento en que escapa a definiciones apriorísticas de lo que es la naturaleza humana, desde el momento en que comprende que el ser humano es ese extraño ser sin esencia fija, cuya naturaleza es el conjunto de sus realizaciones siempre en acto. Sin embargo en términos prácticos su revisión no acarrea demasiadas consecuencias al quedar esa apertura del ser humano encerrada a los cumplimientos de la participación en un presente estrecho y cerrado.

Está claro que para recordar ese antes de la participación presente, para realizar esa genealogía de la participación, debemos de mantener una visión mucho más abierta de los presentes que conforman a los sujetos humanos. Solamente así se podrá interpretar la esclavitud, aparte de contingente, injusta. Si abrimos los presentes que, de otro modo, encerraban las potencialidades actuales de los sujetos que no participaban, podremos observar dos cosas; en primer lugar, cómo han existido condicionantes socio-materiales que cercenaron parte las potencialidades pasadas y reales que los sujetos tuvieron para participar políticamente; en segundo lugar, que por eso mismo, los presentes de la esclavitud no se encuentran encerrados sobre sí mismos, sino que igualmente consentirían otros desenvolvimientos futuros, otras posibilidades implícitas, que los condujeran a la acción política. Necesitamos otro modelo de presente que no el cerrado que mantiene Aristóteles, y que condenaría, como Lister advertía, a todos los sujetos que no participaran, a la ignominia de ser además culpabilizados de su no participación. Más adelante intentaré elaborar una consideración abierta de los presentes, con el concepto de horizonte, que por un lado esté atento a la génesis política

del sujeto no participante-esclavo, y por otro lleve implícitas otras posibilidades aparte de las efectuadas en la esclavitud, de ser en un futuro.

Lo que una concepción republicana del sujeto, no cegada a dominaciones pasadas y presentes, debe contemplar son los procesos que posibilitaron y posibilitan que algunos sujetos estén participando políticamente, y que otros hayan sido reclusos en el reino de la necesidad. De esta manera la responsabilidad cambiaría de extremo, de caer sobre el sujeto que no participaba, y que sería culpable de su falta de libertad, a recaer en todos los espacios socio-materiales que constituyeron y constituyen a ese sujeto, y que políticamente le estarían cercenando sus posibilidades participativas. Está claro que esta reformulación nos lleva al segundo grupo de críticas que se dirigían al republicanismo, a las que atacarían la rígida separación existente entre lo privado y lo público, y a los fenómenos de opresión que, desarrollándose en la penumbra de los primeros espacios de la privacidad, impedirían que ciertos sujetos aparecieran en la participación política.

Sin embargo, antes de pasar a ellas, se me va a permitir añadir un último pero importante corolario. ¿Qué sucedería en el muy hipotético caso de que nos asegurásemos de que las condiciones socio-materiales, pasadas y presentes que hacen al sujeto, estuvieran efectivamente posibilitando su participación real, pero que, sin embargo, dicho sujeto las rechazara y prosiguiera encerrado en su privacidad y ‘esclavitud’? O lo que es lo mismo: ¿qué sucedería si se dieran las circunstancias socio-materiales para que los sujetos participaran, pero ellos decidieran no participar<sup>24</sup>? Este es el punto normativo a que este grupo de críticas sobre el sujeto republicano se dirigían: ¿por qué habría de ser un imperativo, para considerar al sujeto plenamente humano, el que participara en los espacios políticos de decisión y deliberación?

En verdad tal objeción nos deja ante una perplejidad. Pero considerando mejor el asunto, la perplejidad dimana de una confusión de marcos de referencia. La objeción parte de la incompatibilidad de dos libertades, la libertad desarrollada dentro de los asuntos privados, y la libertad por desarrollar en los asuntos públicos, es decir, la perplejidad dimana de imponerle al marco de referencia republicano, donde libertad pública y libertad privada podrían coincidir, la situación de antagonismo que viven

---

<sup>24</sup> Tuve la afortunada oportunidad de discutir personalmente con Ruth Lister sobre el asunto, y ella me sugirió esta problemática situación: llegados al caso de que una sociedad permitiera y posibilitara la participación de todos sus miembros, seguiría constituyendo una exageración acusar de su falta de libertad a quienes, sencillamente, decidieran proseguir empeñados en sus asuntos particulares.

sendas libertades dentro del marco de referencia liberal. Se argumenta, así, que el individuo que quisiera dedicarse a desarrollar la libertad dentro de su privacidad, según el paradigma liberal, sin embargo se sentiría obligado a realizar su libertad en el terreno público. Pero la libertad privada y la participación sólo son incompatibles en el marco del liberalismo. Para responder a la objeción bastaría recordar aquellos pasajes de Quentin Skinner en los que señalaba que, si el sujeto quería desarrollar con perfecta autonomía y libertad sus asuntos personales, debía de asegurarse con su participación en el espacio público de que la constitución de la república fuera una constitución libre y que permitiera la autonomía y la independencia personal (Skinner, 1.992, p. 221). Gracias a su labor de búsqueda genealógica de los conceptos de libertad personal y libertad pública, podemos recuperar el espíritu de la Ilustración Escocesa para comprender que la libertad pública pasa por la libertad privada y viceversa. De esta manera la búsqueda de una definición particularizada de bien, estaría necesitando de suyo la participación en una polis libre.

### 2.3.2. Crítica a las articulaciones de los espacios público-privado.

El republicanismo va a caer presa de un error similar al que cometiera el liberalismo y que ya señalamos. Al liberalismo se le acusaba de presuponer infundadamente el marco del individuo, de sus intereses particulares y su definición de bien; en suma, se le acusaba de partir de un espacio privado que habría de ser salvaguardado por las instituciones políticas. El republicanismo va a partir de la posición diametralmente opuesta, pero manteniendo la disposición de los términos; va a existir una dimensión privada y pre-política, donde campen los intereses y las necesidades individuales, y que va a ser necesario solventar para, a partir de ahí, entrar en el terreno específicamente humano de la república.

Ya sea en la versión de Aristóteles, donde el oikos familiar aparecía como espacio no problematizado de servidumbre e instrumentalidad, en la de Maquiavelo, donde desde los primeros tiempos los humores y las pasiones personales estaban igualmente repartidas, desencadenando el drama histórico, en la de Rousseau, donde el espacio de la intimidad era esa salvaguarda individualista que paradójicamente había que sacrificar por entero a la voluntad general, o en la de Arendt, donde el espacio privado y familiar permitían satisfacer las necesidades con las que aparecer en propiedad en el campo público, el ser humano en tanto que animal se veía entregado a unas necesidades previas a toda relación social que condicionaban su inclusión política. En este sentido puede decirse que el punto de partida era el mismo tanto para el liberalismo como para el republicanismo: la existencia en la esfera privada de los intereses y necesidades individuales. A partir de ahí, el liberalismo ubicaba en esa esfera los rasgos definitorios de lo humano, que toda asociación política debía de respetar, y el republicanismo veía en ella las imposiciones de la necesidad que había que trascender para participar en el auténtico campo humano de la polis.

Así, parte de las críticas que ya se señalaron respecto a semejantes a priori, a propósito del liberalismo, son de obligado recuerdo ahora que visitamos el republicanismo. La mayoría de ellas apuntaba al hecho de que por tomarse como terreno pre-político el espacio de la privacidad, se podían producir en su seno dominaciones no controladas socialmente y, por lo tanto, ilegítimas. Este era el caso especial para la mayoría de las situaciones vividas por las mujeres. Habitualmente insertas dentro del espacio privado y doméstico, no solían aparecer en la esfera pública por padecer en el primero unas dominaciones que las forzaban a la reclusión.

En ese momento el principal alegato salido del feminismo consistía en re-politizar aquellos espacios que por considerarse tradicionalmente como privados habían favorecido el despliegue de dominaciones y opresiones. La segunda ola del feminismo nació con el empeño explícito de denunciar cómo lo personal era político. Provocativo y desde luego haciendo honor al calificativo que más tarde se le concedió de radical, el trabajo de Shulamith Firestone vino a descubrir cómo algo tan íntimo como la propia sexualidad femenina, era en realidad un campo de batalla sobre el cual se intentaban ejercer dominaciones políticas que hurtasen a las mujeres la decisión sobre ellas mismas, y les impidiesen ejercer como sujetos. Lo personal era político, había que entender la sexualidad y la formación de la identidad en términos de poder (Firestone, 1.976, pp. 22-95). Y aunque en algunos casos pecaran de universalistas, las propuestas de Kate Millet también habrían de incidir en cómo un sistema de poder como el patriarcado implica la dominación sexual de la mujer, a veces mediante sutiles formas ideológicas, a veces mediante la directa amenaza de la fuerza (Millet, 1.995, pp. 68-120). Desde entonces no han sido pocas las voces que reflejaban que los aprioris tanto del liberalismo como del republicanismo sobre unas necesidades y unos intereses, en realidad no eran tanto aprioris como estadios ideológicamente ocultos que producían la dominación práctica de unos sujetos sobre otros<sup>25</sup>.

Desde una perspectiva mejor enclavada dentro de la tradicional filosofía política, tampoco han faltado los análisis que han señalado cómo, específicamente, el republicanismo propendía a ocultar las formas de dominación que venían produciéndose en el ámbito privado que tomaba como universal y pre-político. Así por ejemplo Joan B. Landes realiza una interesante genealogía histórica y demuestra cómo todos aquellos atributos que parecían pertenecer incontrovertiblemente a la esfera privada, y gracias a los cuales se configuró lo político en la modernidad, en realidad fueron resultado de un proceso histórico y político de inclusiones y de exclusiones (Landes, 1.998, pp. 140-150). En sus comienzos, en los espacios físicos que eran considerados como públicos, la participación estaba tanto abierta a los hombres como a las mujeres; sin embargo, a partir de ese proceso de las exclusiones, los lugares y los tópicos que las mujeres frecuentaban con mayor intensidad fueron quedando poco a poco relegados a la parcialidad de lo privado, a la mera opinión, y los lugares y tópicos que frecuentaban los

---

<sup>25</sup> Puede tenerse un variado y muy interesante listado de aportaciones sobre las distintas formas como las relaciones políticas maleaban esos deseos e intereses en el clásico libro que coordinó Ann Snitow (1.983).

hombres aparecieron progresivamente como universales, con aspiraciones de veracidad y, en consecuencia, esencialmente políticos.

Es más, en momentos puntuales como en el seno de la propia revolución francesa, las mujeres, aunque representaran el tradicional y supuesto papel de defensoras de las necesidades de consumo domésticas, sin embargo comenzaron a realizar un tipo muy particular de políticas manteniendo unas peticiones bien claras en términos de justicia y de derechos. De esta manera ellas intentaron conjugar la especificidad de sus posiciones tradicionales, y de las corporalidades que socialmente estaban encarnando, con la nueva semántica de los derechos y de la emancipación. Así obró la feminista Olympe de Ganges. Por eso Joan B. Landes va a reprochar a Hannah Arendt su ceguera a la hora de analizar el acceso de las necesidades en el movimiento revolucionario francés. En lugar de interpretar la aparición del pueblo, y de las mujeres, en la escena revolucionaria como la imposición de las necesidades corporales<sup>26</sup>, en la erradicación de la búsqueda de la libertad política, como sostenía Arendt, Landes va a señalar que ambos esfuerzos no se encontraban en contraposición, y que las mujeres revolucionarias francesas estaban luchando por ambas cosas, por un amplio sentido de libertad política, y por el reconocimiento y la mejora de sus específicas condiciones de vida. Así, a juicio de Landes, Arendt vendría a realizar una gravísima omisión, que dejaría por el camino los esfuerzos eminentemente políticos de las mujeres revolucionarias, cuando afirmó que su participación implicaba no más que las solicitudes de sus estómagos privados (ver Landes, 1.995, pp. 203-211).

Aparte de estas acusaciones por la falta de atención a los verdaderos procesos de conformación histórica del espacio privado de las necesidades, y de la universalización de los contenidos propios del espacio público, otras feministas llegan a sostener que la adopción del republicanism per se es perjudicial para aquellos grupos habituados a sufrir las dominaciones dentro del espacio doméstico. Así lo va a señalar Ruth Lister, para quien la taxativa y naturalizada división que realiza el republicanism entre lo público y lo privado puede ser utilizada para *'justificar la no intervención respecto a la injusticia o la opresión que pudiera existir dentro de la familia, y para negar el*

---

<sup>26</sup> B. Honig ha acusado a Arendt por mantener una muy valiosa performatividad de las empresas conjuntas en el terreno de la política, pero de introducir una peligrosa esencialización de las aspiraciones desarrolladas dentro del terreno privado y social. Según afirma, Arendt imposibilita cualquier movilización política de necesidades dentro de lo social, en la medida en que reduce esas necesidades a un mero 'tener hambre' (Honig, 1.992, p. 218).

*significado del cuidado y del servicio doméstico de los cuales el ejercicio público de la ciudadanía siempre ha dependido* (Lister, 2.003, p. 120).

Así, este tipo de acusaciones son verdaderamente serias, e imponen una recapitación sobre los fundamentos antropológicos implícitos en el republicanismo. En su intento por sobrevalorar el espacio público, el republicanismo, en una u otra versión, termina por considerar el espacio privado como dado y a-problemático. Esta circunstancia sería gravísima a la hora de estudiar un colectivo como el de las mujeres inmigrantes, puesto que su acceso suele producirse bajo una escasa luz y visibilidad públicas; así, las posibles situaciones de opresión que pudieran sufrir en lo privado, y que estarían empujando su acceso a la participación política, pasarían desapercibidas.

Sin embargo el republicanismo, sobre todo en las versiones de Aristóteles y de Arendt, se encontraría en una situación de ventaja respecto al liberalismo. El liberalismo es inseparable de su a priori del individuo y de sus posesiones de intereses, bienes e identidades. La manera como obvia las formas de opresión sufridas en el espacio privado es, así pues, necesaria. Por el contrario, el enfoque republicano en Aristóteles y en Arendt es ampliamente performativo, aunque solamente en el terreno de lo público. El ser humano no posee un ser prefijado antes de la relación social, sino que el ser humano se va haciendo conforme va trazando conjuntamente con otros seres humanos el destino de su polis. En principio, nada impediría que ese carácter performativo de la acción humana, hasta el momento contenido dentro de la esfera pública, pueda ser trasladado también a la esfera privada de las necesidades. En ese momento las necesidades y los intereses privados ya no serían solamente un dolor de estómago, como Arendt está sugiriendo constantemente, sino un motivo para organizar colectivamente los espacios también políticos de la producción y del consumo. Podemos instalar también, en los espacios privados, ese carácter performativo, propio de la acción humana, para señalar que incluso un campo tan naturalizado como las primeras bases biológicas de lo humano aparece asimismo como resultado de la organización colectiva de la producción de biología<sup>27</sup>. En otras palabras, no se ve dónde pueda existir dentro de lo humano ese límite que separe, por un lado el espacio de la acción donde se desarrollaría lo propiamente humano, y, por otro, el espacio de la paciencia naturalizada e irrefutable. En principio esto no presenta ningún tipo de contradicción lógica o teórica

---

<sup>27</sup> Sobre la posibilidad, a partir de Arendt, de asentar una concepción preformativa del cuerpo humano, puede consultarse Honig, 1.992, pp. 222-223.

con las bases mismas del republicanismo tal y como las concibieron Aristóteles y Arendt.

Ahora bien, y esto habrá que meditarlo en un futuro: en la medida en que la performatividad deja el campo político, y se adentra también en el de las necesidades, estamos ante una nueva concepción de lo humano. Ya no habría acciones puramente libres, ni cuerpos encerrados en la pesada lógica de la necesidad. La libertad de la acción, y la pasividad de las necesidades, se encontrarán ahora entrelazadas de otra manera a como las suponía Arendt, pero también gran parte de nuestra tradición de pensamiento. Como Pitking señalaba, el cuadro agonístico de la puja por las diferencias de los sujetos en una polis desmaterializada, vaciada de la labor y del trabajo, terminaba siendo poco más que una pelea de niños por descollar. La libertad por diferenciarse podía no tener consecuencias reales, encerrada en la teatralidad de las personalidades, expurgada del mundo de la producción y la corporeidad<sup>28</sup>. Sin materializar, la política parece representar el puro juego por destacarse; en ella, tanto el sujeto como los grupos sociales, serían llanas pujas que solo responderían al capricho de sí mismas. Cuando se corporeizan y se atiende a las formas socio-materiales como ha sido constituida la arena pública y los participantes en ella, se alcanza a poder señalar las realidades densas y pesadas que constituyen los colectivos. Al mismo tiempo, las necesidades son algo más que fatales dolores de estómago: son posibles formas de ser material, susceptibles de ser ordenadas políticamente en la producción y el consumo.

---

<sup>28</sup> Para un desarrollo de las opiniones de Pitking sobre Arendt, puede consultarse Dietz, 1.995, pp. 35-40.

### 2.3.3. Crítica a las tendencias homogeneizantes del republicanismo.

Es un motivo ampliamente compartido por las filósofas políticas feministas la opinión de que el republicanismo implica un tipo muy particular de concebir lo público que llevaría a desdeñar y a suprimir las diferencias de todos aquellos que se adentraran en los procesos de deliberación y decisión conjunta. Sólo puedo ofrecer aquí una pequeña muestra de las críticas realizadas al respecto. Anne Phillips, a pesar de favorecer en sus elaboraciones teóricas unas políticas de la presencia y de la participación, que complementarían a las políticas de la representación, sin embargo no reconoce en el republicanismo ni un antecedente ni un origen válido de donde derivar semejantes exigencias. A su juicio, el republicanismo implicaría la idea de que *'ser un ciudadano significa trascender los intereses particulares de los grupos individuales'* (Phillips, 1.991, p. 46), lo que, conjuntamente a la tajante división entre lo público y lo privado que implica, harían de él la doctrina política más *'insensible al género'* (1.991, p. 49). En su perspectiva, el republicanismo exigiría, dentro del estrecho ámbito de lo público, que todos los sujetos y todos los grupos sociales que participaran en la deliberación, olvidaran sus intereses particulares, sus notas esencialmente definitorias, en la búsqueda de una noción homogénea y universal del bien común. La comunidad que buscaría el republicanismo podría estar forzando a traicionar las particularidades propias de cada uno de los grupos minoritarios, en una ilegítima universalización de los intereses particulares del grupo mayoritario. Así, cualquier llamamiento del republicanismo a favor de un bien común trascendente y universal, habría de ser mirado con suspicacia.

La propia Ruth Lister, literalmente afirma del republicanismo que: *'su esencia reside en la observación de que los ideales de imparcialidad y de trascendencia del individuo y de las diferencias grupales impone una homogeneidad que suprime esas diferencias en el espacio público, y que, en una sociedad donde algunos grupos aparecen privilegiados y otros oprimidos, su defensa sirve solamente para reforzar dichos privilegios'* (Lister, 2.003, p. 30). Esto es, las tendencias universalizantes del espacio público significarían la imposibilidad del republicanismo de tratar equitativamente a la diferencia. Este error sería tanto más grave cuanto más infra-privilegiado y más obligado a renunciar a sus propios intereses estuviera el grupo minoritario en cuestión; el caso sería extremo para los grupos tan marginados que estarían constituyendo las mujeres inmigrantes en los países de acogida.

Por su parte, Chantal Mouffe (1.992a, 1.992b) tampoco deja de plantear sus recelos a la tradición de pensamiento político republicana. Es cierto que realiza un llamamiento a recuperar la forma como el republicanismo entiende a los agentes haciéndose dentro de la participación en la polis. Sin embargo también precisa que en las sociedades contemporáneas no son válidos los retornos a fórmulas pasadas ideadas para sociedades homogéneas, y que cualquier doctrina política pertinente hoy en día debe de ser respetuosa con el marcado pluralismo de nuestras sociedades. Su exposición sugiere que el republicanismo, en algún punto, debe de presentar complicaciones intrínsecas a la hora de enfrentar las múltiples diferencias grupales que están componiendo las sociedades contemporáneas.

Ahora bien, ante tanta insistencia sobre las dificultades que encontraría el republicanismo para tratar con las diferencias internas a lo público, y ante la sugerencia de que su propuesta de un bien común conllevaría la legitimación de los intereses de los grupos favorecidos, injustamente universalizados, conviene acudir al republicanismo mismo. Aquí es donde aparece una acentuada perplejidad, puesto que la mayor parte de los autores examinados dentro de esta corriente, señalan que la existencia de diferencias y particularidades es esencial para la conformación del espacio público.

Aristóteles ya recordaba como una ciudad era una cosa muy distinta que una familia homogénea, y que había de venir compuesta por una gran diversidad de grupos si, más allá del simple vivir, iba a propiciar una vida buena. Si existía la política era precisamente por el sentido abierto y contingente de los asuntos humanos, difícilmente subsumibles bajo cualquier universal legal. Es más, su definición de la justicia distaba mucho de implicar una justicia homogeneizante. Afirmaba en la *Política*: *‘Y no sólo está compuesta la ciudad por gentes múltiples, sino por gentes que difieren además entre sí de modo específico. Una ciudad no se compone de iguales (...) Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades’* (Aristóteles, 2.003b, p. 75). También se recordará cómo Maquiavelo veía en la existencia de facciones y de grupos diferentes, luchando cada cual por el triunfo de sus intereses particulares, una de las posibles razones por las cuales Roma alcanzó su grandeza. Siempre que las formas políticas organizaran un buen equilibrio entre las facciones, la competencia entre ellas era garantía de esplendor y estabilidad. Finalmente también Hannah Arendt sostenía que lo propio de lo humano era la pluralidad. Es más, toda su teoría política se asentaba en la diferencia, en el intento por descollar o

significarse como un nuevo origen. Los seres humanos se interpretaban iguales en la medida en que se sometían y deliberaban sobre la ley de la polis; a partir de ahí, su ambición era mostrar su significatividad diferencial.

Es evidente, así pues, que ni las concepciones de Aristóteles, ni las de Maquiavelo ni las de Hannah Arendt sugieren la tendencia uniformizadora de la polis sobre los distintos sujetos y los grupos sociales. Sin embargo, como también he señalado ya, va a ser Rousseau el que, por mantener una concepción profundamente hermética e incontrovertida del individuo, va a intentar recuperarlo desde la degeneración social que él creía apreciar, a través de una comunidad igualmente hermética e incontrovertible. Rousseau era el que reproducía las faltas que le supusimos al individuo liberal, pero al nivel agregado de la comunidad. Si el individuo liberal era un ser cerrado y que tenía ante sí, bajo la forma de la posesividad, unos intereses transparentes bien definidos, la comunidad en que va a pensar Rousseau vendrá caracterizada por esa posesión irrefragable de los intereses, expresados en la voluntad general. Ante la voluntad general no existirá disidencia alguna, porque intentará ser la trascendencia sobre las particularidades de todos sus miembros. Por eso, Rousseau está a medio camino entre el republicanismo y el comunitarismo, y es muy posible que todas las críticas de unilateralidad y universalismo que las anteriores feministas dirigían al republicanismo, en realidad cupiera dirigirlas al comunitarismo.

Esto queda claro cuando atendemos a la teórica feminista que más ha reflexionado sobre la inclusión de las diferencias dentro de los colectivos políticos. Iris Marion Young, cuando observa los peligros que una definición demasiado cerrada y unilateral de comunidad entraña para la preservación de las particularidades individuales y grupales, no se refiere ya al republicanismo, sino al comunitarismo de Rousseau (Young, 1.990a, p. 229). En su opinión, el error de Rousseau radica en su suposición sobre la total transparencia de los sujetos ante sí, en la constitución de la comunidad. Implica creer que los intereses generales son auténticamente comunicables, como si una comunidad fuera posible bajo la lógica de una identidad interpretada como mismidad, que dejara fuera cualquier fenómeno de poder extraño y opresión (Young, 1.990b, pp. 300-315). Como ella misma va a señalar, una comunidad interpretada de esa manera, como una mismidad autotransparente, es imposible porque la misma individualidad como mismidad autotransparente es imposible. Si el sujeto *‘es un proceso heterogéneo, nunca completamente presente a sí mismo, entonces se sigue que*

*los sujetos no podrán hacerse a sí mismos transparentes, en una completa co-presencia de sí* (Young, 1.990a, p. 232). La vía que instaura Rousseau con su soñado comunitarismo no es ni posible ni deseable. Hay que incidir en el resto de las interpretaciones republicanas que asumen como esencial a la propia polis el concurso de individuos y grupos sociales en situaciones de diferencia, y mantener una tajante diferencia entre lo que es el propio republicanismo, y lo que es el comunitarismo<sup>29</sup>.

De hecho, no han dejado de aparecer en los últimos tiempos contribuciones que han intentado recalcar el aspecto pluralista propio de la república. En este sentido, Benjamin Barber se ubica en el interior mismo del recuerdo de Hannah Arendt, cuando analizaba por qué los colonos americanos, apenas independizados del Reino Unido, no se propusieron la necesidad de un contrato social definitivo, ni de unos derechos universales tajantes que implicaran la unificación originaria de la comunidad, sino simplemente ir desarrollando y legitimando con su mutua acción los problemas sucesivos (Arendt, 2.004, pp. 224-227). La república no precisa de verdades absolutas que la compongan, ni de comunidades esencializadas tampoco, porque la naturaleza misma de la república era esa contingencia propia de la pluralidad de las perspectivas y de los asuntos humanos. Así, Barber va a señalar: *‘En una palabra, la política no es la aplicación de la Verdad al problema de las relaciones humanas, sino la aplicación de las relaciones humanas al problema de la verdad. La justicia, entonces, implica una aproximación de principio en un mundo de acción, donde los principios absolutos son irrelevantes’* (Barber, 1.984, p. 65).

La misma performatividad de la acción humana es la que posibilita esos fundamentos contingentes, y siempre sobre la mesa, de las deliberaciones públicas, en un marco de pluralidad y conflictividad de intereses (p. 121). Así, el objetivo fundamental de la república consistiría en legitimar, por la común negociación de perspectivas y posiciones sociales diferentes, un poder que de otra manera permanecería extraño, transformando a los individuos dependientes en ciudadanos libres. Es la democracia sólida de Barber, que puede ser definida como *‘la política entendida participativamente, donde el conflicto se resuelve en la ausencia de un suelo*

---

<sup>29</sup> Como Judith Vega reclama, después de repasar el pesimismo existente en la literatura feminista sobre la posible valía del republicanismo, no todo el republicanismo debe de vincularse con Rousseau. Como ella señala, queda dentro de la tradición republicana el pensar la polis como una contingencia abierta por el concurso de varios y distintos grupos sociales. Y es sobre esa contingencia y apertura donde el republicanismo construye la posibilidad misma de la acción conjunta y del desarrollo del poder humano compartido (ver Vega, 2.002, pp. 157-177)

*independiente y absoluto, a través de un proceso participativo que sobre la marcha aspira a una tentativa auto-legislación, y a través de una comunidad política capaz de transformar los individuos dependientes en ciudadanos libres* (Barber, 1.984, p. 132).

Desde esta recuperación de la tradición más abierta al pluralismo de los pensadores de la república, es como podemos superar estas críticas que señalaban su incapacidad para incorporar sin violencia la pluralidad y la diversidad de grupos diferenciales. La especificidad que significaran las mujeres, o la que en nuestro estudio van a entrañar las mujeres inmigrantes, no solamente se ve posibilitada, sino incluso requerida por una concepción de la polis en la que son las diferencias las que, en su sucesivo juego, van a legitimar los procesos de deliberación y acción sobre el poder social.

Sin embargo no deberíamos de dar por zanjado tan pronto el asunto. Conviene, antes al contrario, que extraigamos todas las enseñanzas posibles de esa crítica sobre la inclusión de los diferentes grupos en la más comprehensiva sociedad política. Quizá nos convenciesen las sugerencias de Barber, o incluso las de la propia Iris Young sobre la necesidad de concebir una inclusión pluralista en la esfera pública. Sin embargo ambos han suscitado un debate que, a la postre, también habría de ser respondido por la concepción de sujeto político que aquí intentamos esbozar. Tal debate alcanza la naturaleza misma del grupo social, e intentaría indagar quiénes componen un grupo social, de qué forma comprendemos la identidad de ese grupo social, y de qué manera podemos comprender su proceso de formación. Estas cuestiones tendrán un desarrollo por extenso en los siguientes apartados teóricos; pero aquí conviene precisar los términos de las preguntas que posteriormente se intentarán responder.

Las interrogantes comienzan cuando, una vez aceptada la naturaleza plural de la arena política, y la necesidad de que termine por incluir equitativamente a los diferentes grupos, volvemos la vista a lo que pueda suceder en el seno de esos mismos grupos diferenciales. El peligro sobreviene cuando, controvertido el universalismo de la comunidad política general, dejáramos sin cuestionar el pseudo-naturalismo de los propios grupos sociales que la estarían integrando. Iris Young tenía razón cuando señalaba que las tendencias universalizadoras y trascendentes de la comunidad política acarrearán el ocultamiento de la opresión hacia aquellos grupos y sujetos que, por ser minoritarios, no tendrían la fuerza ni los recursos necesarios para articular su voz en la toma conjunta de decisiones. Sin embargo cabe reiterar la pregunta hacia el propio

interior de los grupos sociales que Iris Young toma por incontrovertidos; hay que interrogar si acaso semejantes grupos no estuvieran reproduciendo en su seno cierto tipo de dominaciones ocultas, entre los subgrupos privilegiados, y los subgrupos marginados. Si la comunidad política bajo una forma monolítica no es aceptable como la realidad última de la república, ¿por qué habrán de serlo unos grupos indiscutibles, considerados también de una manera monolítica?

En realidad Iris Young en su obra *Justice and the Politics of Difference* está constantemente titubeando entre encarar el problema de frente, o reproducirlo hacia adentro sin abordarlo. Ya descubrió que la forma de la mismidad no era válida para entender cómo tenía que considerarse a sí misma una comunidad política, puesto que de esa manera se suprimirían las particularidades de los grupos más frágiles (1.990b, pp. 300-15). A fin de cuentas, el suponer una co-presencia transparente por inmediata es de por sí un peligroso sueño que ocultaba precisamente aquellas mediaciones y el desarrollo del poder social. Young abogaba por otra forma de entender la identidad comunitaria, que no a través de la mismidad. Y sin embargo, hacia el interior de los grupos sociales, su mirada se extiende con la misma óptica de la mismidad. Como señala, para que los grupos sociales minoritarios puedan estar cabe sí, deben de tener la oportunidad de poner una frontera a los demás grupos sociales, para que sus experiencias e intereses asomen transparentemente: *‘Las políticas de aserción del grupo, sin embargo, asumen como un principio básico que los miembros de los grupos oprimidos necesitan organizaciones separadas que excluyan a los otros, especialmente a aquellos de los grupos privilegiados. La organización separada es, probablemente necesaria, para que estos grupos descubran y refuercen la positividad de sus experiencias específicas, para bloquear y eliminar la falsa conciencia’* (Young, 1.990a, p. 167).

Ese es el espíritu que anima su propuesta de unas políticas decididas de afirmación de la diferencia grupal, que resume como la Rainbow Coalition (Young, 1.990a, p. 189). Los grupos oprimidos tan sólo necesitan que se les permitan la oportunidad de encontrarse cabe sí, para escuchar la voz franca de sus experiencias, afirmarse y luchar contra la opresión. Así concluyen por constituirse en otra mismidad. Pero: ¿no podrían aparecer en su seno muchos otros subgrupos que al tiempo protestaran por la opresión que viven, y reclamaran la creación de nuevas fronteras hacia adentro, en un proceso de exclusiones de mismidades ad nauseam? El individuo

universal era una falsa categoría que desleía la dominación que sufría la mujer. La mujer terminó por ser una falsa categoría que desleía la dominación que sufrían las mujeres de color. ¿Cuánto tiempo pasará para que detrás de las mujeres de color, alguien se reclame como nueva experiencia de mismidad oprimida, y solicite la creación de un nuevo grupo propio?

Y la cuestión es seria, cuando parece no tener salida. El mismo Benjamin Barber se proponía hacer de la polis el lugar donde las diferencias se articularan en el proceso auto-legitimador del poder social. No podía existir fundación unilateral de la polis, de manera que un universal terminara por imponerse arbitrariamente sobre las particularidades que encarnasen los grupos sociales oprimidos; antes al contrario, la tarea misma de la política era la búsqueda tentativa de una verdad provisional, en el proceso de la participación de todos los miembros de un colectivo. Sin embargo, si bien no el inicio, sí que el fin que parece proponerse Barber es la consecución de una comunidad política entendida como mismidad. Y es que Barber deposita todas sus confianzas en los mismos procesos participativos que terminen por hacer de los intereses individuales que el liberalismo entendía como contrapuestos, una nueva fórmula creativa en la que aparezcan traducidos a un bien común (1.984, p. 119). Si bien no al principio, conformando el mito de otro origen unitario, sí al final, las virtudes de la democracia participativa que propone Barber conseguirán la cuadratura del círculo donde los intereses individuales coinciden con un interés general común.

*‘Mientras que la votación es un acto estático de expresión de las propias preferencias, la participación es un acto dinámico de imaginación que requiere que los participantes cambien la forma como ven el mundo (...) Porque lo que es crucial no es el consentimiento puro y simple, sino el consentimiento activo de aquellos ciudadanos que participan y que han reconstruido imaginativamente sus propios valores convirtiéndolos en normas públicas a través de un proceso de **identificación y empatía**<sup>30</sup> con los valores de los otros’ (Barber, 1.984. p. 136).*

El sueño de Barber termina siendo la constitución de una mismidad. Si bien contemplaba la pluralidad inicial de los intereses y las experiencias, el proceso participativo que se propone entraña una conjura por la cual la otredad inicial aparece eliminada sin violencias, transparentemente, en la creativa y siempre en marcha consecución de una identificación y empatías totales en valores generalizados.

---

<sup>30</sup> El énfasis vuelve a ser mío.

El problema lo presentó Iris Marion Young, y no conviene escamotearlo: toda vez que se contempla al sujeto haciéndose en grupos unívocos y bajo la forma de una mismidad, da igual que estemos en la escala general de la comunidad política, o en el nivel concreto de los grupos sociales particulares, la necesidad de transparencia y de identificación de esos grupos implica la expulsión y la dominación de todos aquellos elementos de alteridad. La dinámica identidad-diferencia se articula así en una espiral sin fin. De ahí que el sujeto político y su comunidad, que desde el republicanismo intentaremos esbozar, para luego enfocar nuestra investigación sobre las mujeres inmigrantes, debe de poseer otra estructura que no la de lo mismo, quizá deba de constituirse esencialmente por sus pasos por la alteridad.

## **2.4. RECAPITULACIÓN**

Hasta lo aquí presentado parece ser que las virtualidades del sujeto político republicano y su complemento del colectivo político, son mayores que las que ofrece la concepción liberal. Sin embargo, para realizar una mayor profundización, y perfilar lo más adecuadamente el marco teórico que detallaremos en el siguiente capítulo, es preciso recapitular punto por punto aquellos aspectos por los cuales concluimos la preferencia del modelo republicano. Al mismo tiempo, con la intención de hacer un verdadero aprendizaje de los puntos débiles y de las deficiencias que pudiera presentar, es preciso detallarlas también para intentar superarlas en lo venidero.

#### 2.4.1. Virtualidades del modelo republicano de sujeto político.

Según lo expuesto, se colige que el sujeto político que proponen las diferentes versiones del republicanismo es preferible al sujeto liberal por varias circunstancias. En primer lugar el sujeto republicano no es un sujeto dado de antemano de una forma apriorística. El sujeto republicano está mas allá de los derechos (universales) del ser humano puesto que lo contempla haciéndose siempre de una manera concreta en los espacios políticos donde nace. El liberalismo, para poder explicar lo social, partía siempre de un modelo antropológico definido de antemano y que venía a lastrar las posteriores articulaciones del espacio público. Si se lo definía de una manera determinada, esta definición estaba marcando seriamente la concepción que se tuviese de la política. En este sentido, la política quedaba presa de unas concepciones arbitrarias realizadas sobre el sujeto humano. El republicanismo no solicita ninguna petición de principio semejante, al contemplar teleológicamente al ser humano; el ser humano es lo que está actuando en cada momento, y habrá que acudir a observar esos momentos determinados, encarnados en unos espacios y tiempos concretos, para concluir sobre la ‘naturaleza’ tanto de los ciudadanos como de los colectivos políticos que están haciendo. En este sentido, la visión del republicanismo sobre el sujeto político y la polis nos sugiere un estudio más realista que pudiese atender a las diversas efectuaciones políticas de los sujetos.

Esto lo posibilita la visión performativa del actuar humano. El terreno de lo humano no es un terreno dado de una vez por todas, y que suponga una rémora para las elaboraciones sucesivas; antes al contrario, el terreno de lo humano, el mundo humano, es un mundo por hacer en la suma colectiva de las respectivas acciones. Tal es el sentido íntimo de la polis, la posibilidad del juego de las acciones colectivas, por el cual sus miembros intentan darse legítimamente varios destinos diversos. La polis no se organiza de acuerdo a una legalidad estricta, de la que los seres humanos no pudieran salir, no se constituye bajo las leyes sustantivas y mecanicistas que podría suponer Hobbes, pero tampoco bajo las leyes formales de una racionalidad en el sentido de Rawls, sino que sus propios fundamentos son contingentes. Como Hannah Arendt señalaba, para el caso de los revolucionarios americanos, la legitimidad no había que buscarla en unos orígenes absolutos, que determinaran la acción conjunta, sino que se encontraba en el mismo estar juntos intentando crear unas instituciones y unos marcos de convivencia que granjearan la buena vida.

Pero al mismo tiempo, al negarse el republicanismo a aceptar una versión preconcebida del sujeto humano, puede pensarlo también de una forma abierta. Sin duda, ya vimos cómo Aristóteles encerraba al ser humano en la actualización restringida a su presente de las potencialidades participativas; sin embargo las bases mismas del republicanismo no nos imponen semejante interpretación. Antes al contrario, dada la performatividad del mundo de lo humano, los seres humanos viven sus presentes de manera abierta. Como Arendt señalaba, cada nacimiento suponía iguales dosis de paciencia que de agencia. El ser humano era arrojado a un mundo ya hecho, que le hacía y le predeterminaba; sin embargo cada ser humano nuevo era, a la vez, una nueva oportunidad por hacer conjuntamente su mundo dentro de su polis, y de esta manera el ser humano se abría a la trascendencia de la libertad, por su acción condicionada. Desde el sentido performativo del mundo humano inscrito en el republicanismo, es posible superar por un lado el confinamiento a los presentes donde lo dejaba Aristóteles, pero, por otro, el confinamiento atemporal donde lo encerraba el liberalismo al preconocerlo como individuo.

En segundo lugar, el republicanismo supone una comprensión procesual y no cerrada de la polis y de los sujetos que por ella se constituyen. Comenzando por los individuos y sus intereses, el liberalismo manejaba un modelo universal de la política, que actuaba en todos los tiempos. El individualismo posesivo implicaba la trampa de considerar que lo social estaba compuesto de entidades separadas y estancas, que tenían ante la vista unos intereses, unas personalidades bajo la forma de la posesión, y que en el futuro de la organización política sólo podían de esta manera oponerlos o sumarlos a las posesiones del resto de los individuos. Así, es muy difícil imaginar un concurso de individuos que no se mueva bajo las reglas de un juego de suma cero.

Las políticas que aparecen así creadas son unas políticas defensivas, unas anti-políticas. Los individuos llegan al mundo con unas características determinadas, y esas características, aunque se cambien, representarán siempre el límite donde la acción colectiva vaya a detenerse. Sobra decir que los intereses y las personalidades, entendidas de esta manera, son enteramente gratuitas y sin explicación. Como señalaba Naomi Scheman, el liberalismo había de realizar la petición de principio del realismo psicológico. En cambio, la concepción republicana que entiende al ser humano como sujeto que no tiene su ser dado de antemano, sino que lo hace y construye en su inclusión en la polis con otros seres humanos, ofrece un marco mucho más ventajoso

para explicar tanto la génesis de los intereses como su posible conjunción en una empresa común. El inter-és, tomado en su fiel sentido, es aquello que se sitúa en medio de los seres de los hombres y mujeres, y por lo tanto, constituye las metas y los fines que aparecen creándose en la concreción de la acción común. Y de igual manera a como los intereses se producen en la particularidad de cada polis, asimismo pueden combinarse de maneras no opositivas. Como Barber señalaba más arriba, los intereses vistos desde una concepción performativa de lo humano, pueden alcanzar nuevas soluciones creativas que escapen a la situación de bloqueo que se presentaba bajo el paradigma liberal.

Sobra decir que la concepción republicana del sujeto político, al igual que permite integrar imaginativamente los intereses, también posibilita la integración de nuevos miembros. Si los sujetos no aparecen dados de una vez por todas, esto significa que pueden ir adaptando sus seres a la alteridad que representan los otros sujetos, de manera que se puedan establecer alianzas y coaliciones en principio insospechados. La integración no se realizaría ya de una manera sintagmática como bajo el liberalismo, donde los intereses o los votos se suman o se restan bajo las conjunciones del ‘más’ o del ‘menos’, sino que se desarrollaría de una manera paradigmática modificando sobre la marcha tanto los miembros, como las alianzas, en recomposiciones de sentido siempre por hacer.

En tercer lugar el republicanismo tiene la virtualidad de reconocer la existencia del poder humano. El liberalismo sólo podía entender la relación humana como amenaza y violencia. Dados unos individuos conformados por su stock de posesiones, las relaciones que se pudieran establecer entre ellos estaban teñidas de antemano por el temor. La libertad de disponer sobre si mismo, podía suponer una amenaza a las libertades de los demás: era la paradoja a la que John Stuart Mill no sabía responder. El Contrato Social no supone más que la purificación mistificada, por la cual las violencias entre los seres humanos quedan conjuradas en una nueva situación civil donde la violencia y el poder han desaparecido. Los individuos, encerrados en sí mismos, pueden ya ser inviolables en la seguridad de la sociedad civil. Pero el liberalismo que Sander llamaba deontológico también suponía el intento de eliminar los fenómenos de la violencia y el poder de la esfera pública; suponía pensar las reglas dadas de una vez por todas, en el cumplimiento de las cuales las búsquedas personales de los fines no supusieran una amenaza a los demás. La situación misma del contrato delataba la

irrealidad de una concepción semejante: los seres humanos habían de estar separados unos de otros, sin vivir ningún tipo de influencia ni de relación social, para que el contrato pudiera considerarse realizado con el libre consentimiento, y en una situación de igualdad.

El republicanismo no puede mostrarse sino extrañado ante tal punto de partida. El ser humano se hace en la conjunción con sus conciudadanos dentro de la polis, y es por ello que los intereses no le pertenecen solamente a él, sino que se encuentran justo en medio, forjando ese mundo de la perdurabilidad precaria. Esto significa que la relación, la influencia y el poder siempre están presentes y no se pueden eliminar. Es más, el poder es lo que hace del ser humano un ser humano, lo que lo modela, fuera de una concepción ingenua y preconcebida del individuo. Maquiavelo era plenamente consciente del carácter ineliminable del poder humano, y por eso hacía un llamamiento valiente para mirarlo a la cara, y enfrentarlo dentro de la polis. Solamente bajo una constitución libre era como ese poder podía conjugarse de una manera que permitiera la libertad cívica de cada uno de los conciudadanos. Pretender eliminar el poder social es pretender eliminar la relación social, y querer suprimir los procesos mismos de humanización, toda vez que se supera la ficción del individuo dado desde el comienzo. Lo que el republicanismo se va a proponer es el hacer de la fuerza bruta poder legítimo. Como decía la hermosa fórmula que Barber pensó para su democracia sólida, el republicanismo podría basarse en la siguiente propuesta: *'tomemos esta colectividad en la que todos hemos nacido, y a la que todos estamos vinculados, y legitimémosla sujetándola a nuestra voluntad común.'* (Barber, 1.998, p. 11). La vinculación y el poder son ineliminables. De lo que se trata es de crear las condiciones republicanas adecuadas para que todos los miembros participen en el intento de su configuración.

Con esta concepción ganamos, además, en perspicacia. El modelo liberal era doblemente ingenuo. Era ingenuo en el estadio prepolítico de los intereses preconformados en la privacidad. Aquí los individuos se encontraban con la arbitrariedad de sus intereses, que no debían a nadie. Esta situación significaba ignorar los procesos genéticos de conformación de los propios intereses y de conformación de los muy distintos tipos humanos, en los cuales se podían producir fenómenos de dominación. Pero también era ingenuo cuando alcanzaba a pensar que en el terreno público era posible una conjunción armoniosa de intereses, en la que los fenómenos de la influencia y el poder social quedaran por siempre eliminados. El republicanismo, por

el contrario, posibilitaba atender a esos mismos procesos de ontogénesis. Aunque en las elaboraciones estudiadas se tuviera en una gran desatención el terreno de lo privado, pudiéndose desarrollar dominaciones ocultas en su seno, sin embargo el carácter performativo de lo humano podía, en principio, ser aplicado también a lo privado, de manera que se pudieran llegar a examinar cómo las necesidades más íntimas habían llegado a ser inculcadas. Nuestro llamamiento a superar la estrecha concepción de lo privado que se daban en algunas elaboraciones del republicanismo, era compatible con las mismas bases antropológicas del republicanismo. Este es un punto que habrá que desarrollar en los siguientes apartados. Por otro lado, el terreno de lo público estaba abierto a atender directamente a aquellos fenómenos de la influencia y poder social que constituían las empresas colectivas. Lo que el republicanismo está posibilitando, de esta manera, es descubrir esos procesos de dominación ocultas, para hacerlos evidentes y remodelarlos legítimamente en la conducción compartida de los horizontes.

Finalmente, y en cuarto lugar, el republicanismo propicia una visión más compleja de la pluralidad humana. Era el punto fuerte del liberalismo su defensa de la pluralidad humana, y la censura a todo tipo de imposición vital. Las obras de John Stuart Mill y de Michael Walzer, lo vimos, quedaban consagradas a realizar la defensa de la pluralidad humana. Sin embargo, al intentar eliminar una influencia y un poder sociales irradicables, entendían la pluralidad como la libertad de cada individuo en el caso del primero, o de cada esfera social, en el caso del segundo, de disponer sin interferencias de sus propias definiciones de bien y de sus propias opiniones. Por eso sus formulaciones quedaban teñidas de una mayúscula ingenuidad. La pluralidad que ambos se proponían significaba un imposible, el intentar asentar las libertades negativamente, sobre la no interferencia en un mundo humano constituido precisamente de interferencias.

La aceptación de la influencia social permitirá otro tipo de pluralismo al republicanismo. No es cierto, como ya examinamos, que el republicanismo significara la eliminación de las diferencias sociales, en aras de la consecución de un bien público absoluto y trascendente, simplemente por el hecho de que el republicanismo no es lo mismo que el comunitarismo. La república, tal y como Aristóteles, Maquiavelo o Arendt la interpretaban era posible precisamente porque los seres humanos y los grupos sociales eran diferentes unos de otros, y la república aparecía consagrada en la promoción de tal pluralidad. Al abrirse a una interpretación no defensiva, sino

proyectiva de la libertad humana, el pluralismo dentro de la República implica las negociaciones conjuntas de las diferencias políticas. La diferencialidad que aparece, no lo hace, como en el liberalismo, a expensas de los conciudadanos y de lo público, sino posibilitada y negociada conjuntamente por esos mismos conciudadanos en el seno de la polis. El republicanismo va a ser muy consciente de que no existen barreras que aislen las diferencias que hay entre los individuos o entre los grupos sociales, porque el republicanismo es la teoría política de los ‘intermedios’, de ese mundo humano que aparece entre los actores, conformándolos, y es consciente también de que únicamente en su interior es como pueden articularse las diferencias, no a través de unas políticas defensivas, sino a través de unas políticas proyectivas de creación de destinos conjuntos y plurales.

#### 2.4.2. Dificultades a superar por un verosímil modelo republicano de sujeto político.

Parece que estos son motivos más que suficientes para acabar adoptando la interpretación republicana sobre el sujeto político. Sin embargo, como hemos visto en los diferentes autores, el republicanismo tampoco es una teoría política unitaria. En los siguientes apartados intentaré perfilar la concepción teórica más adecuada para examinar la realidad de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Esa concepción, aparte de precisar sus propuestas, habrá de estar atenta para superar todos los posibles inconvenientes que han ido apareciendo a lo largo de este capítulo. Para hacer más claros los objetivos propuestos, es conveniente enumerar, a modo de resumen, esas dificultades.

En primer lugar, una concepción adecuada del sujeto político desde el republicanismo debe de entender abiertamente su efectucción en los contextos de la polis. Ya vimos los problemas que implicaba la teleología aristotélica en sentido restringido, aplicada a todos aquellos que no estaban actuando sus potencialidades de participación pública. Al considerar el ser de los hombres y mujeres performativamente, es decir, formándose por sus propias actuaciones en la polis, cabía la posibilidad de interpretar a todos aquellos que momentáneamente se encontraban sin ejercer su participación como sujetos definitivamente apolíticos. Eso es lo que hacía Aristóteles cuando examinaba las razones para la existencia de la esclavitud. Aristóteles definía al ser humano como acción ilustrada por la razón, y en la polis en que vivía, existían individuos, los esclavos, las mujeres y los metecos, que se encontraban actuando en el espacio doméstico de la subvención de necesidades, lo que hacía que él los considerara como naturalmente esclavos. Aristóteles apresaba a los actores en la actuación sin trascendencia posible de sus presentes, y de esta manera legitimaba la génesis de los sujetos que se encontraban actuando la esclavitud.

Como muy bien señaló Ruth Lister, ese hecho de exigir la participación política a individuos que no podían participar, por la distribución social de los tiempos y de los recursos, implicaba culpabilizar a quienes eran impedidos para la participación. Las cargas eran demasiado onerosas, como para que además se culpabilizara a los dominados de su dominación. Por eso mismo, hay que pensar en un modelo de sujeto político donde la responsabilidad por la posible no participación recaiga no en ese

sujeto, que así quedaría además culpabilizado, sino donde la responsabilidad recaiga en los colectivos que lo efectuaron como no-político.

Es evidente que si un sujeto político ha sido conformado en pasividad por sus espacios sociales para la no participación, él no puede ser responsable de esa misma conformación, porque no se le abrió el espacio de la decisión activa. Este hecho por sí solo debe de bastar para que pensemos en los contextos sociales como los responsables de la pasividad y de la carencia de participación. Muy avanzadas tienen que darse las circunstancias para que sea concebible la existencia de una servidumbre querida. Mientras tanto habremos de sospechar en la existencia de un poder social extraño que habría forzado la no participación.

Pero, al mismo tiempo, debemos de reflexionar sobre un modo de instalarse en el tiempo que no implique un aprisionamiento de las futuras opciones vitales. Es evidente que esas opciones no pueden aparecer distribuidas al capricho, sino que tienen que quedar posibilitadas por el campo de acciones pasadas y presentes. Pero al mismo tiempo debemos de pensar sobre un situarse en el presente que implique la posibilidad de mayores aperturas vitales en lo venidero. Ya hemos adelantado que el concepto de horizonte podría constituir una opción válida. Así, si conseguimos cumplir las dos cosas, crear una mirada que responsabilice a los espacios sociales de la pasividad de alguno de sus miembros, y que no cierre sus posibilidades futuras de ser, podremos evitar la ominosa situación en que Aristóteles interpretaba a quienes no participaban, recluidos en el espacio de lo doméstico.

En segundo lugar, una concepción conveniente del sujeto político debe de considerar la gestación socio-históricamente situada de los espacios público y privado. Una de las más recurridas y justas críticas que recibió el republicanismo señalaba su incapacidad para entender la formación política de los espacios privados, de manera que en su seno se podían producir dominaciones ilegítimas. Fueron muchos los esfuerzos que realizó el feminismo en demostrar que el espacio privado era un espacio político por excelencia, donde, a través de la dominación sobre algunos sujetos que se encargaban de la subvención de necesidades, se conseguía la liberación de los sujetos dominantes que se encontrarían libres para acceder a los espacios públicos de la participación. Y ese análisis fue tan radical, que demostró como lo íntimo y lo corporal podían llegar a ser campos de batalla en los que una sociedad certificara la dominación de las minorías.

El republicanismo perdía toda capacidad de solventar el problema en la medida en que, o daba por supuesta la existencia de los intereses y las posesiones privadas, o pensaba que esos eran los espacios inevitables de la necesidad de la servidumbre. Su concepción performativa del ser humano se limitaba, tanto en Aristóteles como en Arendt, al terreno público, dejando el espacio privado desamparado para que se produjeran las violencias más radicales. Sin embargo, según hemos señalado, nada impediría que trasladáramos esa misma performatividad al espacio privado también, y en lugar de unas necesidades estancas e imperativas, pasáramos a considerar la producción y satisfacción social de la producción y la necesidad. Esto implicaría politizar espacios en los que anteriormente campaba la fuerza bruta ilegítima conformando sujetos dominados y sujetos dominadores.

Sin embargo esta acción tendría como consecuencia disolver todas las fronteras entre lo privado y lo público. Si lo privado también es político, todo es político. Desde el mismo feminismo se insistió, sin embargo, en la necesidad de mantener la diferencia, dado que lo privado puede ser origen de dominación, pero también es depósito de libertad<sup>31</sup>. El peligro totalitario de caer en un comunitarismo rousseauiano, en el que la voluntad general tuviera el derecho de fiscalizarlo todo era evidente. De esta manera, el reto es reflexionar en los términos de la siguiente paradoja: hay que supervisar públicamente los espacios privados, para evitar en su interior el desarrollo de cualquier dominación ilegítima, pero al mismo hay que preservar de la supervisión pública los espacios privados para que puedan existir contextos de salvaguarda de las libertad e intimidad.

En tercer lugar, una concepción apropiada del sujeto y la comunidad políticas desde el republicanismo debe de establecer francamente su diferencia del comunitarismo. También vimos como en los requisitos mismos del republicanismos estaba la existencia de una pluralidad y diversidad de tipos humanos y de grupos sociales, lo que precisamente instituía la contingencia de lo político. Sin embargo, sobre todo con motivo de la formulación de Rousseau, la polis podía interpretarse también de una manera monolítica, de forma que se pudieran producir homogeneizaciones e imposiciones totalitarias sobre la pluralidad de vida. En su momento cerramos ya la vía a la interpretación comunitarista, y propusimos adoptar las de Aristóteles, Arendt o

---

<sup>31</sup> Para una reflexión de este tipo puede considerarse la propuesta de Lister, 2.003, pp. 119-134.

Maquiavelo, de manera que pudiéramos entender que la polis se constituía esencialmente por la diversidad de las situaciones y los grupos sociales.

Pero las críticas recabadas desde el feminismo nos dejaron ante una indeterminación. A la postre había que acabar pensando en la forma misma que pudiera adoptar la comunidad política general, o los grupos sociales en particular. En parte ayudados, en parte impedidos por el trabajo de Iris Marion Young vimos que al pensar al grupo social bajo el paradigma de la mismidad, siempre se producían exclusiones sucesivas de los elementos de alteridad existentes dentro de los grupos sociales. Con el afán de encontrarse a sí mismos los grupos, se violentaban todas las posiciones internas de la alteridad.

Es por eso por lo que sugerimos, en lugar de multiplicar las diferencias hacia adentro de los grupos, en un proceso que se repetiría al infinito, pensar otro tipo de identidad que la no guiada por el paradigma de la mismidad. La concepción republicana del sujeto político y de sus colectivos debería de contemplar la formación de una identidad, tanto grupal como del individuo, donde desde el comienzo y esencialmente la alteridad forme una parte indispensable. Si no, se corre el peligro de su expulsión totalitaria de la diversidad de situaciones y de la pluralidad de grupos sociales, metas e intereses.

Finalmente, y en cuarto lugar, una concepción válida de sujeto político debe de saber materializar su formación en la polis. Con Pitking dejamos ligeramente apuntada la intuición de que la política, expurgada de todo contenido físico y dejada como campo de la mera acción (sobre nada), terminaba convirtiéndose en un espacio donde los ciudadanos solamente se preocupaban por diferenciarse y descollar, en un auténtico juego de niños. A pesar de todas las oportunidades que presta la interpretación de Hannah Arendt, la forma como vacía de contenido la esfera de lo público hace que al final la polis se presente como un espacio enteramente insubstancial y prescindible. El hecho es tanto o más escandaloso cuando repasamos el recelo que ella mostraba por la aparición en la política de los individuos dominados. Parecería concluirse que ellos jamás podrían reclamar políticamente nada, sino que estarían condenados a imponer sus necesidades particulares a los objetivos de libertad política existentes en la república.

Podremos descubrir que esta interpretación suya no se encuentra aislada. En el futuro repaso a una concepción oportuna de identidad personal y grupal, veremos como gran parte de la literatura al uso asume que los seres humanos y sus grupos se

constituyen gratuitamente en una mera diferenciación desmaterializada, en un claro voluntarismo. Bajo este prisma, que constituye lo que denominaremos ‘el círculo sociológico’, parecería que el grupo es lo que el grupo quiere ser, sin que intervenga ningún proceso material de génesis de su identidad.

Para que lo político-social y lo físico no sean dos mundos opuestos, con el primero siendo el escenario desmaterializado de la libertad de actuar (sobre nada), y el segundo el reino de la necesidad fija y pre-política, será necesario realizar una aproximación entre ambos. De esta manera la república será algo más que la república de los seres humanos incorporeales empeñados en una diferencialidad de meras apariencias, o en un intercambio de informaciones, como quisiera Goffman, y podría pasar a integrar sus cuerpos y todos los agentes que materialmente los conformaron como identidades encarnadas. Pero ya esoy avanzando aquí demasiado. Simplemente hay que mantener en mente la necesidad de que el espacio de lo político sea también un espacio real con peso y contenido, y que las necesidades y los cuerpos puedan entrar a aquilatar la República.

**CAPÍTULO TERCERO:**  
**HERRAMIENTAS SOCIOLOGICAS PARA ENTENDER LA**  
**SUBJETIVIDAD POLITICA**

**3.1. INTRODUCCIÓN**

En las páginas anteriores realizamos una breve búsqueda de una valiosa concepción del sujeto político, que pudiera ofrecer luz sobre cómo se constituyen las mujeres inmigrantes en su llegada a Madrid. Después de repasar los modelos que ofrecían tanto el liberalismo como el republicanismo, decidimos por una serie de motivos optar por una concreta interpretación que se ofrecía desde el segundo, en particular, desde las obras de Aristóteles y Arendt, y, en menor medida, desde Maquiavelo. Sin embargo, las críticas feministas nos demostraron que todavía quedaba mucho por aquilatar, si queríamos terminar de perfilar un prisma teórico conveniente, que no ocultara importantes fenómenos de dominación que ambas tradiciones de pensamiento político podían pasar por alto.

Será la labor de este capítulo el situar el debate en clave estrictamente sociológica. En él intentaremos ver cómo quedarían enfocados los problemas teóricos presentados dentro de la tradición de la sociología, para encontrar sus virtualidades, pero también sus límites. En lo fundamental, se trata de permanecer atentos a cómo el poder no sólo se ubica en los espacios esperados, sino que atraviesa las capas más recónditas de lo social, y produce fenómenos de dominación en los espacios que se pensaban de la intimidad y la privacidad. En otras palabras, el republicanismo partía de un sujeto, bien es cierto que maleable y por conformar, pero cuyo proceso de formación quedaba sin explorar. Así, el republicanismo, parecía ignorar el desenvolvimiento de tales fenómenos de dominación, particularmente importantes cuanto más débil se presentara el sujeto. La labor que hay que realizar, es recomponer el campo de la subjetividad para que sea posible observar detrás de sus bambalinas y examinar cuáles son los procesos genéticos que hacen que sólo ciertos hombres y mujeres aparezcan como sujetos políticos. En este capítulo veremos cómo podría ser realizada la labor desde el modelo tipo de la tradición sociológica, que aquí intentaré reconstruir.

Deben recordarse aquí todos los reparos que se plantean siempre que se simplifica una tradición en un ideal tipo: la simplificación, inevitablemente, no puede

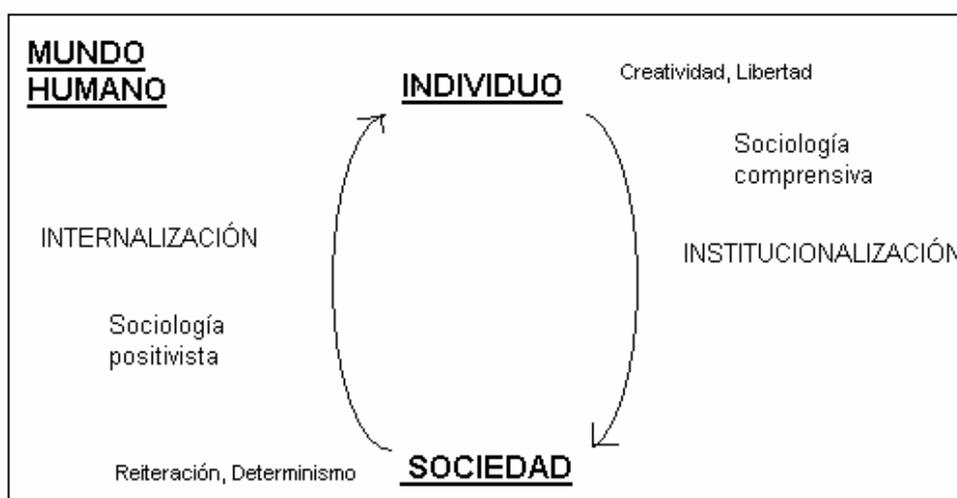
hacer justicia a la gruesa, compleja, y a veces sin perfilar por completo, tradición sociológica. Me valdré de ella en tanto que las líneas generales de la reconstrucción me sirvan para situar las virtualidades y los problemas fundamentales. Así, la reconstrucción la dispondré en lo que se puede llamar el ‘*círculo sociológico*’. Muy brevemente, dicho círculo construiría el paradigma de la sociología, y se movería entre el polo individualista, y el polo sociologicista, pero a fuerza de dejar fuera toda la materialidad y la exterioridad de lo social. Una desmaterialización del grupo social y de la subjetividad tendría como consecuencia fundamental que las diferencias y discriminaciones sociales quedarían también desencarnadas, debidas a sí mismas, a la extraña tendencia del grupo social por diferenciarse formalmente, sin poderse así alcanzar los mecanismos reales de las génesis subjetivas. Descorporeizados y desmaterializados los fenómenos sociales, a lo más que podremos llegar será a dar cuenta de un campo de diferencias, y a señalar el posicionamiento específico de los distintos grupos sociales en el seno de ese campo. La subjetividad entonces sería un efecto de la construcción teórica y abstracta del campo social, más que ser efecto de la realidad misma, que en adelante sería ignorada.

El presente apartado constará de tres partes. La primera de ellas intentará buscar las herramientas que la sociología podría aportar para el entendimiento de la subjetividad política, desde una reconstrucción ideal de su campo, que denomino ‘el círculo sociológico’, y que extraigo desde la obra de Berger y de Luckmann *La construcción social de la realidad*. La segunda parte comprobará cómo dicho círculo sociológico quedaba configurado en la tradición, fundamentalmente en las obras de Emile Durkheim y de Max Weber. Finalmente, la tercera parte indagará las virtualidades que otras más recientes contribuciones en sociología siguen prestando para la comprensión de la subjetividad política, aún dentro de la reconstrucción ideal realizada. En ella analizaré las aportaciones de Pierre Bourdieu y de Anthony Giddens.

### 3.2. EL CÍRCULO SOCIOLOGICO

Este apartado intentará dar cuenta de una forma sin duda roma y reduccionista de lo que representa el programa básico de investigación que compone la sociología. Sobra decir que acepto de antemano todas las críticas que se puedan realizar por simplificación. Sin lugar a dudas la vastedad de autores que componen la sociología, y sus mismas fronteras siempre indefinidas y borrosas, colindantes los más diversos campos, hace que desde el comienzo tuviéramos que ser reacios a admitir semejantes abusos. Sin embargo el propósito aquí no es tanto el de una sutileza descriptiva que hiciera justicia a toda la complejidad inscrita en el campo sociológico, cuanto el de buscar una manera de entender el grupo social, y la formación del sujeto político.

Siempre se podrá decir que existen páginas de sociólogos, o sociólogos mismos que se sitúan al margen del modelo que aquí se va a proponer. Sin embargo parece claro que el núcleo principal de las preocupaciones que han motivado la aparición de la sociología, y que se encuentran en el seno mismo de los debates que se han suscitado, quedan explicadas en el siguiente cuadro. A fin de cuentas, el introducirlo tiene un único propósito de claridad, de señalar lo que, por encima de la variedad propia de cada campo, constituye sus ejes vertebradores, con la intención de contraponerle otro modelo también sociológico, y heredero de su tradición (periférica), que pueda explicar más atinadamente esos aquellos procesos genealógicos.



NATURALEZA

Al introducir el cuadro, tengo la certeza de pensar que tampoco es gratuito: se deriva de una obra que es, por derecho propio, central dentro de la sociología, y que se propone a sí misma como sintetizadora de muchas de las inquietudes de su campo de estudio. Quizá no exista libro más canónico en sociología, en el sentido de resumir sus problemas y sus objetos de estudio más propios, que *La Construcción Social de la Realidad*, de Berger y Luckmann. Quizá no sea ésta una obra novedosa, quizá tampoco sea ingeniosa, y acaso pase desapercibida. Pero lo que sí podemos sospechar es que la mayoría de los sociólogos podrían estar de acuerdo con la explicitación de su paradigma.

En primer lugar los autores se proclaman en el corazón mismo de la disciplina sociológica, cuando pasan revista a la lista de sus influencias. Se dicen herederos de Marx, de quien adquirirían la convicción de que el ser social, como infraestructura, determina las superestructuras de conciencia, de Dilthey por cuanto propuso la historicidad del pensamiento humano, de Mannheim como generalizador al propio punto de vista de las tesis de Marx sobre la ideología, del concepto de facticidad de lo social que instauró Durkheim, de la intencionalidad subjetiva de la acción derivada de Weber, o de la forma como George Herbert Mead entendió los procesos psico-sociológicos básicos (Berger y Luckmann, pp. 18-35).

Pero más allá del reconocimiento de sus herencias, temáticamente el libro, aunque se propuso ser un estudio de sociología del conocimiento, concluyó significando la reconstrucción del canon de la sociología, que el anterior esquema intenta retratar. La obra, de esta manera, sistematiza las condiciones de posibilidad que vertebran y estructuran a la sociología como disciplina.

Aunque parezca una perogrullada, la sociología va a ser posible, en la medida en que se pueda llegar a pensar su objeto, la sociedad, de una manera autónoma y organizada según sus propias leyes de funcionamiento. Esa autonomía se va a conseguir con una fundamental ruptura con todo aquello que sea entendido como naturaleza, con el equipamiento biológico del ser humano. Aunque en sus comienzos la separación no fue tajante, de forma que se contempló, por ejemplo, a lo humano como una especial evolución desde el resto de las especies, o se mantenían explicaciones instintivistas de los fenómenos sociales, la conclusión final va a señalar que el grupo social añade una característica fundamental que impide que lo social sea reducido a factores físicos o

fisiológicos. Lo social sólo podrá venir explicado por lo social, como Durkheim (Durkheim, 1.988, p. 159) señaló, o nos recordaba recientemente Bourdieu.

En efecto, Berger y Luckmann van a señalar que el deficiente aparato instintivo humano hace que su adaptación al medio no pueda estar prefijada de antemano, como sucedería con el resto de las especies animales. En ese punto de maleabilidad de lo humano, sería donde se viniera a situar la sociedad, imponiendo a través del hábito y de la costumbre aquellos programas que la naturaleza no pudo conceder al ser humano. De esta forma las posibilidades adaptativas se multiplican. Berger y Luckmann son tajantes:

*‘En otras palabras, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socioculturales. Sólo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) que delimitan y permiten sus formaciones socio-culturales. Pero la forma específica dentro de la cual se moldea esta humanidad está determinada por dichas formaciones socio-culturales y tiene relación con sus numerosas variaciones (...) El orden social no forma parte de la naturaleza de las cosas, y no puede derivar de las leyes de la naturaleza’.* (Berger y Luckmann, pp. 69-73).

De hecho, si existiera la posibilidad de semejante reducción de lo humano a factores de índole biológica o fisiológica, no existiría la sociología tal cual, sino alguna rama de la zoología dedicada al estudio específico del animal particular humano. La sociología como disciplina adquiere carta de naturaleza cuando se reconoce la especificidad de los hechos sociales, y su diferencia respecto de otro tipo de fenómenos como los físicos, los naturales o los biológicos. Pero el que el ser humano no esté determinado por la naturaleza como lo están otros animales, sirve de argumento suficiente para concluir que el ser humano no está determinado en absoluto por la naturaleza<sup>32</sup>, sirve como punto definitivo para instaurar la realidad de lo social entendido como encuentros interhumanos desmaterializados. De ahí que ambos autores concluyan que *‘el hombre se produce a sí mismo’* (p. 69).

---

<sup>32</sup> Como más adelante se argumentará, hay otras conclusiones posibles. Por ejemplo, que el género humano, con no estar equipado naturalmente en cuanto programa cerrado para su supervivencia, puede, no obstante, necesitar insoslayablemente de un número muy variado de prótesis naturales para hacerse. La apertura al mundo no tiene por qué significar independencia del mundo, sino precisamente todo lo contrario, capacidad y necesidad de gestarse a través de una diversa incorporación a sus elementos.

Y puesto que el ser humano se separa de la naturaleza, y se reúne incorpóreamente con otros seres humanos en la constitución de la sociedad, o del grupo social, su forma de identidad y de esencia ya no va a venir marcada por la incomprensible necesidad física. La realidad del ser humano va a ser el significado, entendido como el resultado de los sistemas de diferencias significantes. De esta manera se abre ante el ser humano un abismo, entre la realidad incomprensible, más acá del logos, a la que nunca se tendrá acceso, y entre los significados de la realidad, que se tomarán como substitutos de aquella, hasta nueva orden. El mundo se hace así un mundo intersubjetivo, y su facticidad queda relegada a un intercambio e internalización de significados. Berger y Luckmann lo aseguran así:

*‘La conciencia retiene solamente una pequeña parte de la totalidad de las experiencias humanas (...) Si la sedimentación no se produjese, el individuo no podría hallar sentido a su biografía. También se produce una sedimentación intersubjetiva cuando varios individuos comparten una biografía común, cuyas experiencias se incorporan a un depósito común de conocimiento. La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social solo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos (...) Solo entonces hay probabilidad de que esas experiencias se transmitan de una generación a otra, y de una comunidad a otra’ (p. 91).*

Es más, la propia identidad humana no nace de la relación directa del ser humano con sus experiencias, sino que no puede tomar otro rodeo que el del sistema significativo. El ser humano solo puede concebirse en la medida en que él queda clasificado en el seno de un sistema de diferencias sociales, que le confieren un significado, esto es, un nombre propio. (p. 130). Y es paradigmáticamente sociológico el hilo de la argumentación que Berger y Luckmann adoptan. Por un lado presumen que la adaptación a la materialidad del medio es fundamental, puesto que es por ella por lo que nacen las formas sociales de organización; en efecto, dado el escaso o nulo equipamiento instintivo del ser humano, su adaptación al medio, sólo puede conseguirse por los hábitos sociales. Pero pronto olvidan que la premisa fundamental era la constante conexión e incorporación de ese ser humano al medio, para la cual el grupo social y sus formas y costumbres eran fundamentales, y terminan dejando sólo al ser humano en un grupo social y en sus costumbres desmaterializadas. En ese momento, en el momento en que se olvida aquel requisito primero de la adaptación, tanto el ser humano como el grupo social y sus formas sólo pueden aparecer como profundamente

inmotivados. Así, lo social que nació sobre lo natural, y con el objetivo de proseguir adaptándosele, sin embargo se independiza más y más hasta parar en la mixtificación de un encuentro intersubjetivo puro. A partir de entonces solo contarán los ‘significados socio-culturales’ desmaterializados. Y cosa extraña: la naturaleza, que había propiciado la aparición de la complejidad propia del ser humano, que se encontraba esencialmente constituyéndolo, inmediatamente va a hacerse extraña e inaccesible para ese mundo social de los puros encuentros intersubjetivos. Desde entonces, la naturaleza va a ser el reino del caos, y lo social el mundo del orden y de la estabilidad<sup>33</sup>.

Ahora bien, al mismo tiempo que la sociología debe de separarse de las ciencias naturales, para no terminar absorbida por ellas, también tiene que desvincularse y reivindicar su territorio respecto de la psicología. Muy bien se podría señalar una radical independencia respecto al resto de las especies naturales, pero eso de por sí no garantizaría la existencia de esa realidad sui-géneris que es la sociedad. El argumento podría terminar en el individuo, y en las leyes que marcaran su particular adaptación abierta y libre al mundo. Sin una posterior demarcación de fronteras no se va a tener garantizado un lugar para la sociología, como disciplina autónoma y con derecho propio, al lado de la psicología. Y es que el ser humano no se va a enfrentar con sus solas fuerzas al medio, sino que lo va a hacer formando sociedades, gracias a las cuales podrá encontrar un buen sucedáneo al aparato instintivo en las costumbres y usos compartidos. La forma de adaptación no será generalista, de forma que por caer dentro del género ‘ser humano’, todos los individuos concretos tuvieran que desarrollar una sola forma de incorporación al medio, sino que verá regulada su diversidad según las variadas formas sociales de organización de los hábitos y las costumbres. Las distintas sociedades suplen las carencias instintivas de ese precario animal que es el ser humano.

Pero va a ser esa peculiar situación la que deje a la sociología enclavada en un auténtico lecho de Procusto. Desde entonces la tradición se debatirá entre una defensa enconada de la individualidad creativa, hábil para darse las condiciones sociales de la existencia, y la defensa de la determinación sociológica, en una reproducción constante

---

<sup>33</sup> Señalan Berger y Luckmann: ‘*Si la existencia humana volviera a quedar librada a los solos recursos de su organismo, sería una existencia en una especie de caos, empíricamente inaccesible, aunque concebible en teoría. La existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad. Cabe, pues, preguntarse: ¿de dónde deriva la estabilidad del orden humano que existe empíricamente? (...) En primer término, podemos señalar el echo evidente de que todo desarrollo individual del organismo está precedido por un orden social dado (...) En segundo lugar, podemos decir que la apertura al mundo, intrínseca biológicamente a la existencia humana, es siempre transformada –y es fuerza que sea así– por el orden social en una relativa clausura al mundo*’ (p. 72).

de las estructuras sociales que termine por producir individuos idénticos. El círculo sociológico queda cerrado, y los distintos posicionamientos que se produzcan en su seno, se debatirán entre dos enfoques complementarios, pero que se retroalimentarán en un debate sin término. Lo valioso de la aportación de Berger y Luckmann es que aciertan a plantear la disposición de los términos que constituye la disciplina.

En primer lugar, contemplarán el encuentro de las individualidades, y la erección de lo social, en un proceso que ellos llaman de institucionalización. Parten de la situación hipotética donde los individuos comienzan a crear el mundo de lo social. En principio la explicación es fácil. La actividad humana espontánea, que intenta la adaptación al medio, *‘está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos’* (p. 74). Pero será en el cara a cara, cuando los seres humanos esperen el desempeño respectivo de los roles del otro, cuando se pase de la habituación a la institucionalización, propiamente dicha. Esto es, cuando se produce una espera recíproca de las tipificaciones y habituaciones individuales (pp. 76-9). Entonces los cursos de acción personales dependen ya de la previsibilidad social de las tipologías de actuación.

Desde ese momento puede comprenderse la historicidad que conforma lo social. Las instituciones, entendidas como tipificación de acciones<sup>34</sup>, pasan a legarse a la siguiente generación, que las obtienen cada vez más rodeadas de un halo de dureza que crea su carácter cuasi-natural, de modo que la historia del grupo social comienza a superponerse y a explicar la biografía de cada individuo. Ahora bien, la objetividad no va a derivar de que la institución haya precipitado en un espacio que imponga sus solidez, ni de que la institución viva únicamente constituida por multitud de objetos duros y perdurables que moldean los cuerpos. La objetividad de la institución es la objetividad que le proporciona lo social: *‘Tiene importancia retener que la objetividad del mundo institucional, por masiva que pueda parecerle al individuo, es una objetividad de producción y construcción humana’* (Berger y Luckmann, p. 83).

Cuando las habituaciones se tipifican, no es de extrañar que un aura objetiva comience a presentar el mundo social como si fuera una cosa. Es el proceso de reificación que advierten Berger y Luckmann (p. 117). Pero hay más, a este proceso se

---

<sup>34</sup> Esta forma de entender las instituciones es igualmente importante para luego arribar a esa visión de lo social como encuentro intersubjetivo desmaterializado.

le superpone otro de reconstrucción tanto cognitiva como normativa de ese ordenamiento social que comenzó a producirse tentativamente. Se produce entonces un sistema significativo de segundo orden, que recubre y avala el de primer orden de los hábitos y las prácticas sociales inmediatos (Berger y Luckmann, pp. 120-148). Lo que apareció contingentemente se presenta ahora como necesario y justo gracias a la legitimación de aquel sistema significativo de segundo orden. A través de todos estos procesos es como la sociología consigue encontrar la consistencia propia de su objeto, y desde la subjetividades puede derivar lo social como entidad de pleno derecho.

Esto tiene dos consecuencias complementarias. Por un lado, la perspectiva de la institucionalización implica un programa concreto de hacer sociología. Es el que podría encarnar la sociología comprensiva, atenta a la gestación de ese mundo social, a través de los significados que los actores atribuyen a sus acciones. Si lo social es el resultado nada más que de la acción intencional coordinada de los actores, entonces bastará atender a sus discursos, y seguirle el hilo al encadenamiento de sus acciones, a la búsqueda de posibles consecuencias no deseadas de la acción y de fenómenos de reificación, para agotar su significado. Este es el individualismo metodológico que inaugura una sociología de corte interpretativa.

Por otro lado, esa misma perspectiva de la institucionalización supone un programa concreto de crítica ideológica. Como la facticidad del mundo humano es sólo resultado de la acción conjunta de los seres humanos, siempre que aparezca cualquier fenómeno de reificación bastará con señalar al grupo social que está detrás para declararlo culpable por encubrimiento ideológico. Es la estrategia del sociólogo crítico, o iconoclasta, tal y como lo describe Latour. Puesto que la realidad ha sido reducida a mera construcción social de los significados y las costumbres, sin precipitación material alguna, la dominación no es más que fruto de la superstición que impide ver esa mano humana. La única tarea por hacer es denunciar ese hecho, declarar que las cosas no son tan tajantes como son, y que son tajantes porque algunos grupos sociales las hicieron así, y luego ocultaron su actuación<sup>35</sup>. Pero, como Latour va a señalar, con esta estrategia todo lo humano se disuelve, toda realidad no es más que el engaño inmaterializado de la construcción humana. El iconoclasta ha destruido todos los mitos, pero los mitos,

---

<sup>35</sup> Aún existe una concepción más grave e ingenua todavía de la dominación; la que, en el colmo de la desustantivación de lo real, añade que la dominación no sólo no es fruto de la necesidad física de lo real, sino que ni tan siquiera es fruto de la acción de los hombres y mujeres desencarnados. La dominación no es más que la ilusión de un falso juego de las diferencias, las cuales habría que 'de-construir'.

porque son materiales, siguen funcionando, y siguen imponiendo fenómenos de dominación reales (ver Latour, 2001, pp. 322-325), a pesar del iconoclasta, y a pesar del círculo sociológico.

Esa es la verdadera inanidad del construccionismo social. El pensar que la realidad es sólo una construcción social. Pensar que la realidad es únicamente eso, que incluso los fenómenos de reificación no son más que fruto de una construcción que ha olvidado sus orígenes sociales, implica al fin, desenmascarar la pura arbitrariedad que se instala en gran parte de la sociología. Si todo no es más que obra de seres humanos desmaterializados y que operan fuera de un mundo material, si todo no es más que una pura construcción social, entonces nada es real; todo es arbitrario, incluido el construccionismo social. En los procesos de objetivación de lo social lo material no tenía intervención alguna; los procesos de objetivación se producían porque los comportamientos humanos siempre habían sido los mismos, según el fenómeno de la habituación, y porque sobre esos comportamientos se extendían ciertos significados que los legitimaban. Sin el afincamiento en lo material, la única necesidad que consiguen reportar Berger y Luckman es la de la arbitrariedad.

En segundo lugar, Berger y Luckmann van a estudiar el proceso inverso, que ellos denominan internalización. Este va a ser el proceso por el cual el individuo ingenuo termine por pensar que las coerciones sociales son naturales. Su segunda piel, hecha de relaciones sociales, él va a considerar que es su primera piel, con la que vino al mundo. Ahí reside el carácter coercitivo de el fenómeno social, que le hace imponerse como si fuera una cosa.

Pero, de nuevo, por el proceso de internalización, el ser humano no va a internalizar y a arreglarse con el mundo tal cual, el ser humano va a enfrentarse con los otros ser humanos, y con un mundo atrapado en el significado. Como Berger y Luckmann la definen: *'(...) la internalización, en este sentido general, constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes, y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social'* (p. 165). Y vuelve a reproducirse aquel proceso sociologicista, por el cual se partía de la necesidad del acomodo del ser humano con el mundo, para lo cual era imprescindible lo social, pero que terminaba con la sola existencia de lo social, desaparecido definitivamente el mundo: *'Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le*

*son impuestos. Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo, le son presentadas a éste como realidad objetiva'* (p. 166). Para buena parte del canon sociológico, ser arrojado al mundo va a significar por siempre ser arrojado a la estructura social.

El proceso lo relatan Berger y Luckmann siguiendo las propuestas ya clásicas de George Herbert Mead. El recién nacido, presto a integrarse a la sociedad, termina por darse una identidad en la manera del espejo, al ver reflejado su sí mismo en los roles y expectativas de los otros. Primeramente va considerando ese reflejo concreto, de cada una de las personas con las que va entrando en relación. Posteriormente, va obteniendo el reflejo generalizado de todos, y de los requerimientos a los que lo someten, alcanzando la comprensión de lo social (pp. 167-169). Y la manera como se va a constatar que la realidad sigue siendo la misma no puede consistir para el círculo sociológico en la persistencia de un mundo y de sus articulaciones, sino el puro diálogo. El diálogo con los otros, versando siempre sobre una misma concepción de mundo, va a conseguir estabilizarlo y dotarlo del sentido de realidad: *'El vehículo más importante del mantenimiento de la realidad es el diálogo'* (p. 191).

A esa socialización primaria pueden superponérsele otras secundarias, pero va a ser muy difícil su completa remoción. En su curso, el individuo va a ir prendiéndose e incorporando cada uno de los requerimientos de los distintos grupos sociales por donde vaya pasando. A veces tendrá que llegar a acomodos difíciles entre los distintos requerimientos y entre sus distintas identidades, aprendidas en sus variadas estancias. En ocasiones incluso, se verá conminado por dos internalizaciones diferentes, tan diametralmente opuestas, que la resolución sólo podrá tomar la forma de la conversión. Desde un mundo humano aprendido, y ante las solicitaciones contradictorias del nuevo mundo humano, el individuo ha de internalizar el nuevo como si fuera un converso que de repente ve la luz. Desde el canon sociológico, en el acomodo a una nueva realidad no va a ser importante esa misma realidad, sino dos hechos: en primer lugar que el individuo a convertir entre en contacto con un grupo social que le confiera la estructura de plausibilidad de la conversión (p. 197); en segundo lugar, que cambien también las pautas conversacionales, para que los nuevos significados incorpóreos alcancen la mente del converso (p. 199). Así, la luz que el converso va a ver, es la luz de un nuevo grupo social, y de nuevas pautas de diálogo.

De esa disposición como se articula el campo de lo social es de donde van a derivar el grueso de los debates que aparecen en su seno. Escindido entre el polo del individuo, y el polo de lo social, la sociología vive en una constante tensión entre explicaciones individualistas que enfatizan el papel de la agencia en la conformación de los fenómenos sociales, y entre explicaciones sociologicistas, que subrayan el peso determinante de la estructura social en la explicación de las conductas. Al disponerse en un campo lógico de complementariedades y fuera de toda articulación material concreta, la sociología se convierte en una escolástica del huevo y la gallina, o del individuo y la sociedad: ¿hasta qué punto son los individuos los que conforman la sociedad, o es la sociedad la que determina a los individuos?

Sin duda el eclecticismo aparece en este punto como un buen aliado. Basta con reunir las dos tensiones que conforman la particular dialéctica de lo social, que proponen Berger y Luckmann: *‘La primera puede resumirse en la proposición de que la sociedad existe solo en cuanto los individuos tienen conciencia de ella, y la segunda, en la proposición de que la conciencia individual se determina socialmente’* (p. 103). Sin embargo, en la medida en que se esté jugando con la incorporeidad de los conceptos que representan la incorporeidad del objeto social, no existe nada real que pueda detener el debate. Así, la conclusión ecléctica, que señala la coincidencia de ambos procesos es tan estéril como el debate mismo. Decir que lo social es una cosa, pero que es al mismo tiempo la cosa opuesta, es como concluir que no es ni lo uno ni lo otro, y proseguir dentro de la neurosis de un planteamiento que perdió pie en la realidad. La arbitrariedad esencial de lo social incorpóreo no desaparece.

De esta manera, lo social se presenta como la situación en que unos grupos sociales, cuya distribución política no se alcanza a entender demasiado, se cuentan cuentos legitimadores sobre la necesidad de unas acciones que, desgajadas de lo material, se produjeron fortuitamente en un pasado. En la medida en que la sociología apareció junto a su objeto, ‘la sociedad’, desgajada de toda vinculación con ese mundo real que solicitaba al ser humano, perdió pie en los mecanismos reales de constitución de las subjetividades políticas. Sin ese mundo material, las subjetividades políticas son tan arbitrarias como lo social, la estructura social, las miles de categorías luego pensadas (etnia, género, estatus, etcétera), o las definiciones legitimadoras de la disposición de todo ello.

### **3.3. EL CÍRCULO SOCIOLOGICO EN LA TRADICIÓN**

Hasta aquí me he referido al libro de Berger y Luckmann como canónico en la disciplina de la sociología, porque quizá sea el que de una manera más sencilla, pero a la vez más sintética ha incluido el marco de referencia que la constituye. Sin embargo, el campo semántico que prefigura se extiende a la mayor parte de la tradición de la sociología<sup>36</sup>. Si no, no sería canónico. Aquí se va a ofrecer una pequeña muestra de cómo se dispuso en su tiempo en las aportaciones de Emile Durkheim y de Max Weber. En el apartado siguiente se estudiará cómo los debates presentes tienden, de alguna manera, a reproducir la disposición de sus términos, en las obras concretas de Pierre Bourdieu y de Anthony Giddens.

Sabido es que la sociología como tal, aparece en el momento en que Auguste Comte llama a su particular forma de filosofía social, ‘sociología’. Anteriormente no faltaban tampoco los trabajos que, sin ser sociología, incorporaban un enfoque sociológico que luego, con el paso del tiempo, sería reincorporado a la tradición. Así, la disciplina como tal, de una forma más o menos dispersa, existía bastante antes a la obra de Emile Durkheim. Sin embargo va a ser él quien de una manera más definitiva luche por su institucionalización y por su consolidación como ciencia. Aparte de ser él quien de una manera ya decisiva termine por incluir a la sociología dentro del currículum universitario, va a tomarse el empeño explícito de prefigurar el nuevo objeto de estudio de lo social, y las formas con que la nueva ciencia habría de abordarlo.

Así, va a dedicar una obra exclusiva a establecer las que serían las *Reglas del Método Sociológico*. Al ser Durkheim quien de una manera más decisiva intente consolidar a la sociología como ciencia, será inevitable que la perspectiva sociológica que adopte sea la del positivismo, y que, dentro del esquema del círculo sociológico

---

<sup>36</sup> Como ya he comentado, siempre existirán excepciones. Una de ellas la representa la magna obra de Norbert Elías, desarrollada a pesar de sus presupuestos metodológicos, que, estos sí, se ubican completamente dentro de ese canon. Así, había señalado en *La Sociedad Cortesana* que el ser humano aparece como tal en la medida en que se desenvuelve en sus relaciones con otros seres humanos (1.993, p. 39), por lo que había que extraer de las configuraciones sociales los presupuestos y límites de la acción humana. Sin embargo, sus obras son un hermoso ejemplo de cómo los espacios y los cuerpos intervienen en la constitución de esas configuraciones y de los procesos civilizatorios. Se puede así ver cómo la distribución espacial del hôtel, en la sociedad de corte, contribuía a regular las relaciones sociales, de forma que el espacio no fuera sólo un escenario entendido como marco dentro del cual se desarrollaba la acción social, sino que constituía por su propio papel un agente directo en dicha composición (1.993, pp. 62-73). Similarmente, va a ser por la inclusión del cuerpo en un complejo sistema de objetos y conductas como las pasiones logren contenerse y, al aparecer una interioridad y una individualidad, se ponga en marcha todo un proceso civilizatorio (Elías, 1.989).

anterior, se ubique en aquel punto donde se trata de establecer cómo la sociedad determina casi de forma unívoca los comportamientos individuales.

Está claro que para constituir una ciencia, primero hay que delinear un objeto de estudio específico y diferencial sobre el que se vaya a disponer la nueva disciplina. La sociología necesitaría, así pues, la objetivación de su centro de interés, la sociedad, y los fenómenos sociales. En efecto, Durkheim va a encontrar, dentro de lo humano, un tipo particular de sucesos que no son reducibles a la existente psicología, y que, por lo tanto, requieren una ciencia particular. Indagando precisamente dentro de la conciencia individual es como se llega a descubrir esta otra realidad, puesto que en ella aparecen ciertos fenómenos de coerción exterior que impelen al individuo a adoptar ciertos comportamientos, y no otros, independientemente de su voluntad (Durkheim, 1.988, p. 57). Su naturaleza deriva de la misma sensación que producen el resto de fenómenos naturales: la resistencia. El individuo con mucha frecuencia no puede obrar a su antojo, porque una corriente social se impone en su comportamiento<sup>37</sup>.

Precisamente ese hecho obligatorio deriva de que los haceres del ser humano terminan por hacerse costumbre y hábito, y se imponen por el mero hecho de su existencia. Como Durkheim señala, *‘esas maneras de ser no son otra cosa que manera de hacer consolidadas’* (p. 67). La existencia de lo social basta para su mera reproducción. Curiosamente Durkheim parte de una definición igualmente performativa de lo humano, que ya vimos en el republicanismo de Aristóteles y, en especial, de Hannah Arendt. Sin embargo sus conclusiones van a ser radicalmente opuestas. Mientras que para Arendt en la performatividad misma del ser humano radicaba su libertad y su apertura, en Durkheim la performatividad va a precipitar en una sociedad determinante de los comportamientos individuales. El ser se define por el hacer, pero el hacer va a consolidarse en un ser social consistente que se impone a los individuos.

Así pues, lo social es algo sólido y que se resiste, es, hablando metafóricamente, una cosa que se impone a las conciencias individuales. Y la ciencia que vaya a abordar su estudio, habrá de seguir unos mecanismos de objetivación parecidos a los que venían utilizando el resto de ciencias en sus respectivas materias. La sociología habrá de observar lo social desde afuera, algo particularmente difícil dada la existencia previa de

---

<sup>37</sup> Aquí Durkheim entra en clara polémica con Gabriel Tarde. No va a suceder que lo social y la masa terminen de conformarse porque los individuos decidan imitarse unos a otros, sino que ocurrirá que los individuos se imitan porque la sociedad los conmina a hacerlo (ver Durkheim, 1.988, p. 65).

preconociones sobre lo que son los fenómenos sociales. A fin de cuentas los individuos viven dentro de la sociedad y poseen ciertas ideas previas sobre lo que sea la sociedad, pero que sólo pueden ser ideas ingenuas en tanto que no han seguido los métodos científicos y metodológicos propios de las ciencias, esto es, en tanto que no se han producido desde el exterior gracias a la objetivación de aquella sociedad. La sociología aparece así como una ruptura epistemológica frente a las preconociones populares (pp. 72-82) en tanto que accede a esa exterioridad.

El hecho de abordar la coerción y la resistencia de lo social sobre el individuo desde fuera, implica cerrar la vía de acceso a los significados y a las interpretaciones que el individuo dé de su vida social. Durkheim de partida se está prohibiendo realizar una sociología de corte interpretativista, y su postura es mucho más positiva de la que luego alcancen a sintetizar en la obra ya reseñada Berger y Luckmann. Si los individuos reciben desde el exterior la determinación social, la forma de conocimiento que habrá que emplear habrá de tomar una particular distancia respecto al conocimiento de los individuos. En otras palabras; si la sociedad es una fuerza objetiva, habrá que objetivarla para conocerla<sup>38</sup>. Es muy dudoso que Durkheim llegara a consentir con el cierre del círculo, con la otra vía de conocimiento que tomaba el camino interpretativo de los individuos a lo social.

El programa que Durkheim está inaugurando es el pivotaba alrededor de aquel polo determinista dentro de lo humano que era lo social. Los fenómenos sociales se comportan como cosas al imponer reglas de comportamiento y modos de ser, a los individuos. Una regla añadida viene a señalar que lo social sólo se puede explicar por lo social; sería caer en un reduccionismo inapropiado el intentar explicar la complejidad de un objeto por realidades más simples: *'será pues en la propia naturaleza de la sociedad donde habrá que buscar la explicación de la vida social'* (p. 159). Si lo social no era otra cosa que formas de hacer consolidadas, si no se reproducía por otro motivo de que existía, lo social hace lo social y explica lo social.

Aquí es donde Durkheim comienza a mistificar lo social. No solamente porque lo considere como unas formas de conminación consolidadas independientemente de los individuos que lo conforman, sino además porque lo va a desgajar de la propia realidad,

---

<sup>38</sup> Asegura Durkheim: *'Así, pues, tenemos que considerar a los fenómenos sociales en sí mismos, independientemente de los sujetos que se forman una representación de ellos; hay que estudiarlos desde fuera, como a cosas exteriores, pues es en calidad de tales como se presentan a nosotros'* (1.988, p. 82).

y lo va articular bajo la forma de un idealismo que se auto-reproduce. Es evidente que Durkheim considera que lo social está espaciado, que se debe de apoyar en la existencia de unos objetos, de unos instrumentos y unas técnicas. Sin embargo, en su propuesta y en su obra, el lado material de la sociedad es enteramente prescindible, una desgraciada exigencia.

El medio social interno, según va a señalar, se dividirá en cosas y en personas. En su opinión, las cosas son enteramente pasivas, no pueden añadir ningún impulso a la vida social, solamente puede servirle de base y de apoyo<sup>39</sup>. Por eso, si queremos entenderla en su esencia, habrá que prescindir mayormente de los procesos pasivos de materialización, y atender exclusivamente a las personas, y a cómo se articulan. Lo social se desmaterializa y queda explicado únicamente por una mera relacionalidad, según sea el volumen de la población, y la manera más o menos densa como se establecen las relaciones (p. 170).

Y este programa lo lleva a buen puerto en su obra ‘empírica’. Ese idealismo social va a tener la oportunidad de desarrollarlo y ejemplificarlo cuando examine *Las formas elementales de la vida religiosa*. Durkheim va a encontrar en la religión el germen de lo social mismo. Va a ser la religión la primera fuente de moralización y cohesión social. La primera en rango de importancia, porque ella supondrá la mayor fuerza aglutinante del grupo social, y también la primera desde el punto de vista histórico, puesto que otras formas sociales como el derecho o la ciencia la van a tomar como punto de partida.

Lo que Durkheim se va a preguntar en esta obra es el objeto propio de las religiones primitivas que, a la luz de un conocimiento racional, aparecen como una sucesión de supersticiones y de ritos incomprensibles. Congruente con su planteamiento, no se podrá tener una visión propia de la religión desde las vivencias de los practicantes, cuando sus prácticas aparecen tan alejadas de toda lógica racional. Habrá que contemplar desde afuera esas vivencias y esas prácticas para poder tener acceso a la función que la religión viene cumpliendo. Cuando, dentro de una tribu, un clan está practicando un ritual propiciatorio, la intención de sus miembros puede ser el garantizar la regeneración de las todas las formas de vida. Con la imitación del animal

---

<sup>39</sup> Los objetos: ‘*Son la materia sobre la que se aplican los elementos eficaces de la sociedad; pero de ellos no procede fuerza vital alguna. Así pues, lo único que queda como factor activo es el medio propiamente humano*’ (1.988, p. 170).

totémico alrededor del cual se dispone el clan, sus miembros piensan firmemente que están contribuyendo a esa misma regeneración. La recién fundada sociología ha de examinar exteriormente esos comportamientos que el sentido común desautoriza, para poder alcanzar su conocimiento racional.

La línea argumental es de sobra conocida. Las religiones primitivas suponen la ordenación de los grupos humanos alrededor de determinados totems. Cada clan adopta un animal, o una planta, como representante propio, y a su través pueden ordenar, comprender e incluso pensar el mundo en su totalidad. Y al mismo tiempo que pueden tener acceso cognitivo al mundo, tienen también acceso moral, puesto que existirán toda una densa red de prohibiciones y obligaciones que determinen cómo deben comportarse los miembros del clan con sus compañeros, con los miembros de clanes vecinos, y con el resto de los objetos y de los fenómenos que componen la vida en su totalidad.

La indagación se pregunta qué pueda estar por detrás de la exigencia sobre todos esos comportamientos, tanto cognitivos como morales, que componen la religión primitiva. Evidentemente, debido a la escasa o nula atención que Durkheim muestra por los fenómenos propiamente materiales y objetuales, no puede señalarse que sea la propia naturaleza de las cosas la que exige esos comportamientos. Lo que Durkheim va a encontrar subyaciendo a las formas primitivas de la religión va a ser la misma fuerza conminatoria de la sociedad. Cuando los seres humanos organicen en una cosmología todos los animales, objetos, utensilios y astros, lo que estarán haciendo sin saberlo es proyectar hacia el mundo exterior las formas propias que tienen de organizar su sociedad (pp. 241-265). Cuando los seres humanos actúen en los rituales intentando vivificar, expiar o purificar cualquier elemento de su vida exterior, lo que verdaderamente estarán haciendo será vivificando, expiando o purificando su propio grupo social reunido para la ocasión (pp. 545-554).

En otras palabras, el comportamiento de los seres humanos sobre el mundo material lo único que estará haciendo será reproducir el comportamiento de los seres humanos entre sí, las formas de organizarse y entenderse del propio grupo social. La exteriorización es necesaria para que se pueda mantener la cohesión del grupo que implica la religión, pero no añade nada a la fuerza moral que tenía el clan en sí. Lo que los primitivos no sabían, y la nueva ciencia de la sociología viene a descubrirles, es que cuando adoraban su tótem, o cuando trataban de forzar su germinación imitando sus

movimientos, se estaban realmente adorando a sí mismos. Pero esa adoración, por tener que exteriorizarse, puede ser víctima de las ilusiones y de los extravíos que la materialización y la salida de sí del grupo comporten. La exteriorización constituye esa exigencia desgraciada que puede llevar a los seres humanos a caer en prácticas y en creencias claramente supersticiosas<sup>40</sup>.

Conviene incidir en el argumento. Lo importante es la fuerza moral del grupo social unido. Es completamente prescindible que tal fuerza moral acabe exteriorizándose en tal tótem o en tal otro. El mundo no viene a añadir nada a la fuerza social primera, actúa como una simple masa amorfa, esperando que el grupo la troquee: *‘Ahora podemos comprender cómo el principio totémico, o más generalmente, cómo cualquier fuerza religiosa es exterior a las cosas en las que reside. Pues su noción no se elabora en absoluto a partir de las impresiones que esa cosa produce directamente en nuestros sentidos y en nuestra mente. La fuerza religiosa es el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros (...) Para objetivarse, se fija sobre un objeto, que se convierte en sagrado, y cualquier objeto puede desempeñar ese papel’* (p. 376). Es decir, la fuerza religiosa puede proyectarse en cualquier objeto porque, a efectos prácticos, todos los objetos son iguales en la incapacidad de co-determinar la acción humana. Están ahí para recibir sus impresiones, y nada más.

De esta manera la aproximación de Durkheim termina por constituir un extraño positivismo. Su positivismo es el del idealismo social, pues no llama a examinar los procesos materiales y efectivos por los cuales los humanos adquieren su identidad, tanto individual como grupal, sino que llama a examinar, por un lado, la forma como la sociedad se relaciona consigo mismo, y, por otro, la idea moral que esa sociedad sin cuerpo se forja sobre sí misma<sup>41</sup>. Desmaterializada la sociedad, lo único importante y vital no puede ser otra cosa que la idea y los sentimientos que la sociedad mantenga respecto a sí misma. Incluso el más declarado positivismo sociológico como es el de

---

<sup>40</sup> Comenta Durkheim sobre la ignorancia de los primitivos de las verdaderas fuentes sociales de sus cultos y creencias: *‘Sin duda, si pudieran ver inmediatamente que las influencias sociales que sufren provienen de la sociedad, no habría surgido el sistema de las interpretaciones mitológicas. Pero la acción social sigue caminos demasiado retorcidos y oscuros, emplea mecanismos psíquicos demasiado complejos para que sea posible que un observador corriente se dé cuenta de cómo actúa. Hasta que no viene a desvelárselo el analista científico, el hombre siente que es manejado, pero no sabe quién lo maneja’* (p. 346).

<sup>41</sup> Así concibe él el idealismo social: *‘Hay así una parte de la naturaleza en la que se aplica casi al pie de la letra la fórmula del idealismo: el reino de lo social. La idea constituye allí la realidad mucho más que en cualquier otro terreno. Claro que, incluso en este caso, el idealismo requiere alguna moderación (...) para explicarnos a nosotros mismos nuestras ideas, necesitamos, como veremos enseguida, fijarlas en las cosas materiales que las simbolizan. Pero aquí la parte material se reduce al mínimo’* (p. 375).

Durkheim no tiene otro remedio que ser idealista, al haber eliminado del hacerse ser humano en lo social cualquier fenómeno de incorporación material al mundo. En el proceso, aparte de mistificar la sociedad, al situarla irrefutablemente como punto de idealización, pierde también todo aquel suelo de realidad donde los seres humanos y los grupos sociales se hacen relacionamente. En esa medida, como recordaba Latour, la arbitrariedad invade la teoría sociológica: *'(...) no está claro por qué la sociedad precisa proyectarse sobre objetos arbitrarios, cuando éstos no cuentan para nada'* (Latour, 1.991, p. 85).

El sueño de Durkheim sobre la sociedad es una situación de completa autoadoración incorpórea y onanista. El paso por los objetos no añade nada, si acaso, añade lógicas extrañas y supersticiosas que hacían poco razonables los comportamientos sociales. Pero al mismo tiempo, de nuevo las diferencias sociales aparecen como completamente gratuitas. Al desmaterializarlas, no existe nada que contenga su índice de variabilidad, ni tampoco que posibilite sus procesos de génesis y de cambio. ¿Por qué un grupo social adquiere determinada fisionomía, y despliega en su seno determinadas relaciones de poder, diferentes de las de otro grupo social? Con los presupuestos de Durkheim, sólo cabe responder que eso es así porque tal es la forma como el grupo social se organiza, es decir, sólo cabe responder con una tautología. La tautología positivista señala que el grupo social existe porque existe el grupo social, y así se puede inaugurar el programa de explicar lo social por lo social.

De esta manera nos falta todo entendimiento realista sobre los procesos de génesis de la subjetividad y de las relaciones de poder. Con el método durkheimiano sólo podemos confirmar el sentido fáctico de lo social, sin alcanzar a explicitar la historia real como el poder fue creando materialmente tanto a los grupos sociales como a los sujetos. El problema se nombra, pero no se investiga, cuando se señala que las diferencias sociales aparecen dispuestas de una manera determinada porque así son las formas relacionales que conforman la sociedad. Pero incluso aunque añadamos el conflicto en lo social, y dividamos su campo en la existencia de varios grupos antagónicos, si proseguimos dentro de esa desmaterialización, no sabríamos explicarnos de dónde proceden las distintas identidades grupales y sus respectivos juegos de alteridad. Si siguiéramos este paradigma, para nuestra propia investigación, habríamos de señalar que en su caso las mujeres inmigrantes se encontrarían discriminadas porque ciertos grupos sociales las estarían discriminando, a través de determinados procesos de

atribución y estereotipia, pero sin alcanzar la verdadera génesis material y espacial de esta discriminación. Dentro de este paradigma sólo podemos constatar, detrás de los fenómenos sociales, la existencia de determinados grupos sociales y de sus relaciones incorpóreas, muy por fuera de las génesis reales donde los cuerpos y las subjetividades son moldeadas con el concurso de los objetos, los instrumentos, etc. Dentro del círculo sociológico, lo social explica lo social, y la diferencia social explica la diferencia social, sin que nosotros consigamos entender realmente algo<sup>42</sup>.

Y si Emile Durkheim va a suponer el principal referente para la escuela positivista de sociología, Max Weber inaugurará la mirada comprensiva en sociología. Sin ir más lejos, su obra *Economía y sociedad* lleva la apostilla de *Esbozo de Sociología Comprensiva*. Heredero del idealismo alemán, en la tradición que desde Kant llevó hasta Rickert, Weber va a estar interesado por el enfoque (inter)subjetivista de la sociología. Su proyecto metodológico es claro desde el comienzo de sus reflexiones:

*‘Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por acción social debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientada por ésta en su desarrollos’ (Weber, 1.993, p. 5).*

Para instaurar una ciencia de lo humano, a diferencia de la opinión de Durkheim, no va a ser necesario entender desde fuera el objeto, especialmente si para ese objeto particular de la sociología, los individuos, es posible atribuir significados a su acción y

---

<sup>42</sup> Existe toda una tradición canónica en Psicología Social sobre los procesos de atribución y de estereotipia que viene a incluir en el estudio de la formación de las identidades individuales y grupales el programa de investigación Durkheimniano sobre la génesis grupal de los procesos de categorización. Sin acudir a los lugares reales y existentes donde la discriminación está obrando, donde las mujeres inmigrantes estarían siendo estereotipadas, esta escuela se contenta con señalar al grupo social agente de tal estereotipia para dar por concluidas las pesquisas. Podríamos decir: la mujer inmigrante es discriminada porque el grupo de hombres blancos, de mediana edad, está imponiendo al resto de la sociedad los valores que la discriminan. Con semejante estrategia se cree explicar el fenómeno y, además, desenmascarar a los agentes de la discriminación. Sin embargo, como se está señalando la fantasmagoría de una categoría incorpórea (‘hombre blanco de mediana edad’, ‘mujer inmigrante’), la explicación y el desenmascaramiento son igualmente fantasmáticos. Siempre ha sido muy fácil desenmascarar el poder con sólo nombrarlo; de lo que se trataría sería de comprobar dónde y cómo actúa, en la constitución de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos reales. Simplemente unos ejemplos de tal escuela pueden verse en: Moscovici, 1.998, Jodelet, 1.984, Van Dijk, 1.989, Brown, 1.995, o Harré, 1.998.

entenderla. Es preferible dejarse guiar por esos significados en la construcción de las acciones, y seguirlas en la explicación sobre los fenómenos sociales. La sociología puede tener acceso a su objeto, la acción social, porque los actores pueden atribuir un sentido a su acción, y guiarla de alguna manera hacia su obtención. Por eso, al igual que el proyecto significativo de la acción, el proyecto de la sociología se moverá también en la reconstrucción de una interpretación que restaure esa significatividad.

Sin embargo la acción sólo va a ser una acción social en la medida en que ese sentido suponga la coparticipación de los otros en su desarrollo. Existirán acciones igualmente dotadas de significado, pero cuya intencionalidad no se deposite en el campo interhumano que compone la acción social. Esas acciones significativas se agotarán en la acción obrada del ser humano sobre el objeto, con lo cual Weber alcanza a entender el objeto de una manera a-social, como si estuviera fuera del mundo humano, siendo un simple material que nada añade al sujeto que lo obra<sup>43</sup>. De la misma forma que habrá otras acciones que impliquen la participación de varios seres humanos, pero que por no implicar un significado (inter)subjetivo, sino meros entrelazamientos de acción y de reacción físicos, tampoco pertenezcan a ese campo de la acción social.

Para Weber, la atribución de un sentido a la acción encuentra su paradigma típico en la acción racional. En esta acción, el individuo, contemplando sus fines propios, pone en marcha su acción en el seno del conjunto social, calibrando los mejores medios que le podrían conducir a la consecución de esos fines. El esquema es sencillo: 'yo como actor tengo determinados objetivos por cumplir, y realizo el sentido de mi acción movilizando mis recursos y mis medios a través de la trama de acciones de los otros humanos'. En ese momento, la estrategia calculadora puede construirse con facilidad. Weber llega a añadir que el resto de acciones sociales que no se puedan reducir a este tipo de acción racional, han de ser contempladas a su través, como si fueran desviaciones:

*'El método científico consistente en la construcción de tipos investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas del comportamiento que influyen en la acción, como desviaciones de un desarrollo de la*

---

<sup>43</sup> Previene Weber que la acción no puede considerarse social 'cuando sólo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos materiales' (p. 18), con lo cual supone que las relaciones sociales no sedimentan y conforman objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos así conformados colectivamente, no vuelven a repercutir en la respectiva formación de los sujetos. El objeto sólo se mueve, como señala, por reacciones de naturaleza física.

*misma construido como puramente racional con arreglo a fines (...) De esta suerte, pero sólo en virtud de estos fundamentos de conveniencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología comprensiva es racionalista' (p. 7).*

Pero la reconstrucción interpretativa de la acción social no puede aspirar a dar con el descubrimiento de leyes positivistas a imagen y semejanza de las ciencias naturales, porque los sentidos de las acciones tienen otro tipo de conexión con el desarrollo efectivo de esas acciones (p. 9). Los sentidos no actúan sobre las acciones a modo de efectividad causal física, sino que los acompañan configurándolas. Por eso, la reconstrucción de esos sentidos que es la sociología comprensiva, no puede pretender describir una conexión causal inmediata, sino que a lo sumo puede dar hipótesis sobre regularidades empíricas encontradas. De ahí que la herramienta fundamental para la sociología interpretativa sea el tipo ideal, una reconstrucción idealizada del encauzamiento de las acciones, según el modelo puro de la acción racional, que luego podría llegar a compararse con el curso efectivo de las acciones reales para extraer conclusiones.

Y frente a la corriente positivista que sostuviera Durkheim, y que contemplaba la existencia de fenómenos sociales entendidos como cosas y que actuaran a espaldas y por encima de los individuos, la acción social, para Weber, siempre habrá de entenderse desde su componente individual. No se podrá suponer la existencia de actores colectivos; los únicos capaces de atribuir sentido a sus acciones son los individuos, y las instituciones y los fenómenos agregados existirán simplemente en virtud de las regularidades en los modos como las acciones individuales se entrelazan<sup>44</sup>. Weber cierra la posibilidad de que se pueda pasar de la constatación de esas regularidades a pensar en la existencia de sujetos macro, con intenciones, propósitos y estrategias propios.

Así, si Durkheim estudiaba el camino que Berger y Luckmann tiempo después señalarían como de internalización, esto es, las formas como lo social consolidado se impondría desde fuera, determinándolas, a las conciencias individuales, Weber se va a interesar por el camino inverso del círculo sociológico, el de la institucionalización. Esto es, Weber pensará la sociología como la forma de construir desde los individuos las regularidades de las acciones sociales que conforman las instituciones. Como vemos

---

<sup>44</sup> En palabras de Weber: '*estas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales*' (p. 12).

Durkheim y Weber trazan los caminos comunicados que tiempo después Berger y Luckmann conectarán constituyendo el círculo sociológico<sup>45</sup>.

Sin entrar mucho más en el detalle de la reconstrucción tipológica de Weber de la acción social, sí que conviene señalar la forma como tiende a dar cuenta de su desenvolvimiento en los estudios de caso concretos. Generalmente, y siguiendo su propuesta anterior, las acciones que no son estrictamente racionales, como son la afectiva o la tradicional, son consideradas a la luz de la reconstrucción racionalista. Cuando la propia realidad se le resiste, y no puede reducirlas a la acción racional que él ha establecido como paradigmática, las acciones tradicionales y afectivas quedan explicadas con una tautología nominalista. Por poner un ejemplo, señala de la dominación tradicional se produce: *‘en parte por la fuerza de la tradición’* (consultar al respecto, Weber, 1.993, p. 180).

Sin lugar a dudas este es un expediente muy recurrido del nominalismo sociológico, del que vimos que tampoco Durkheim se quedaba al margen. Cuando existe un problema por explicar, en la forma de una regularidad empírica, basta con nombrarlo para dar cuenta de él, con lo cual sigue sin ser explicado. Durkheim comprobaba una determinada forma de clasificación de los seres, en el seno de una tribu. Para explicarlo, simplemente añadía que previamente a la clasificación de los seres, la propia tribu estaba organizada hacia adentro, de manera que proyectaba ese cuadro de diferencias hacia fuera. El fenómeno social era lo que el grupo social constituía, y la explicación terminaba tan pronto como se había encontrado una formación social a la que se le pudiera imputar. Weber, a pesar de haberse prohibido tal mecanismo de sustantivización<sup>46</sup>, sin embargo de alguna manera cae en él. Se le debe agradecer el que constantemente esté advirtiéndolo que lo más que puede aspirar a hacer la sociología es a señalar probabilidades sobre la existencia de regularidades sociales. Sin embargo la tarea concluye ahí, cuando ante una regularidad empírica la explicación

---

<sup>45</sup> Si Durkheim afirmaba que para entender lo social no se podía recurrir al tipo de explicación que los actores implicados tuvieran sobre el asunto, puesto que lo social era algo externo a ellos y que escapaba de su comprensión, Weber afirmará que no se puede suponer la sustantivación de lo social como algo existente por encima de los significados subjetivos implicados en la acción.

<sup>46</sup> Advertía Weber: *‘La relación social consiste sola y exclusivamente –aunque se trate de formaciones sociales como estado, iglesia, corporación, matrimonio, etc.- en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir. Cosa que debe tenerse siempre en cuenta para evitar la sustancialización de sus conceptos’* (p. 22).

consiste en construir un tipo ideal que reconstruya nominalmente la probabilidad de tal regularidad.

Esto queda constantemente reflejado en su obra. Por lo que nos interesa aquí, puede señalarse la manera como da cuenta de la dominación. La dominación, señala, es muy distinta del poder, concepto sociológicamente amorfo (p. 43). Frente al poder de obrar sobre los otros o sobre las cosas, entendido como posibilidad de imponer la propia voluntad en cualquier circunstancia, que aparece así como enteramente azarosa y no significativa, la dominación significa un paso más allá del poder, y encuentra su razón de ser en la misma recurrencia de los fenómenos de dominación. La dominación existe cuando hay una probabilidad (y por tanto no un mero azar, sociológicamente amorfo), de que un mandato sea obedecido. O como dice en otra parte: *‘Debe entenderse por dominación, de acuerdo con la definición ya dada, la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos’* (Weber, p. 170).

Esto es, la función modesta de la sociología comprensiva queda reducida a reproducir el sentido bajo la forma hipotética del tipo ideal, o a la constatación probabilística, de los sentidos implícitos en el entrecruzamiento de las acciones sociales. La sociología realiza interpretaciones de segundo orden, sobre las supuestas interpretaciones de primer orden que los actores realizan sobre sus actos sociales. Así limitada, la sociología se debe conformar con constatar el sentido de regularidad social que por otra parte estaba ya actuando, esto es, la labor última de la sociología se limita a nombrar los fenómenos sociales y a reconstruirlos como mucho bajo el tipo ideal. La sociología es la ciencia que nombra los fenómenos sociales señalando su regularidad, y perfilando idealmente sus contornos. Así es como la dominación quedaba explicada por la posibilidad de señalar la regularidad de la dominación, o con la posibilidad de señalar un foco de autoridad del que dimanara (ver pp. 696-697).

Afortunadamente, y como ha sido señalado con frecuencia, los estudios empíricos de Weber siguen caminos a veces opuestos a sus compromisos metodológicos. Y si se había vedado realizar sustantivaciones sobre la base de las acciones individuales, posteriormente sus análisis sobre el desencantamiento del

mundo<sup>47</sup>, o sus estudios políticos, deben toda su riqueza a la forma como contempla el agregado de acciones sociales, de manera que terminan por constituir consecuencias no intencionales que se superponen a la voluntad de los actores iniciales. Weber es un excelente analista a pesar de sí mismo, como metodólogo.

Aquí se encuentran las bases para buena parte de las deficiencias que se descubren en las teorías del prejuicio y de la atribución. Los fenómenos sociales de dominación quedarán explicados por sí mismos, la discriminación quedará agotada con el descubrimiento de un grupo social discriminante, algo que a efectos explicativos y prácticos poca ayuda puede prestar. Que determinados grupos como el de las mujeres inmigrantes estén dominados porque existan grupos sociales y representaciones discriminantes, es algo que se alcanza a comprender sin demasiada dificultad. También puede resultar interesante comprobar cómo se han producido los desplazamientos semánticos inscritos en esas representaciones, según el modelo de sociología comprensiva, o comprobar cómo los grupos sociales se han distribuido externamente, modificando la dominación, según el modelo de la sociología positivista. Pero en cualquier caso, tanto los desplazamientos semánticos, como la modificación de los grupos, será algo que se produzca arbitrariamente, que se deba nada más que a esos mismos desplazamientos y modificaciones, dado que carecemos de la suficiente realidad como para iniciar una investigación empírica y señalar, en el más literal de los sentidos, los espacios materiales donde se vienen efectuando esos desplazamientos y esas modificaciones.

Así, encontramos en Weber las mismas deficiencias, pero en el polo contrapuesto, que ya quedaron señaladas en Durkheim, y que juntas conformaban el llamado círculo sociológico. Durkheim intentaba hacer del hecho social una cosa, ahora bien, al desmaterializar esa cosa, y desvincularla de sus conexiones con todo tipo de objetos, artefactos, etc., lo que obtuvo fue el idealismo social. La cosa que era la sociedad quedaba restringida al organigrama interno en que se distribuían sus miembros, y a la idea de sí que se hacían, formas de entenderse que se imponían necesariamente tanto sobre los individuos como sobre la naturaleza. En Weber el idealismo no va a recaer sobre lo social, sino sobre el otro polo, el del individuo y el de su acción social. Lo social queda reducido al sentido subjetivo que los individuos

---

<sup>47</sup> Un ejemplo de esa cuasi-sustantivación de los agregados de las acciones individuales que acaban por generar lógicas no previstas inicialmente, es el muy conocido *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 1.988)

depositan en el juego de sus acciones mutuas, y el proceso de institucionalización se produce en virtud de esos mismos significados intersubjetivos, ante los cuales los objetos son puramente mudos y pasivos. El objeto no es un ser social, no puede pasar a formar parte de los colectivos donde intercambie su agencia con los seres humanos, posibilitándose la existencia recíproca. Sin las posibilidades de sedimentación y de agencia que ofrecen, ante la pregunta por los fenómenos sociales, sólo se puede responder con una tautología, señalando a los fenómenos sociales. Lo más que se puede hacer es indicar su regularidad, y como mucho su probabilidad hipotética, sin que verdaderamente se acierten a vislumbrar los procesos de su causación materiales. Entre Durkheim y Weber conforman la objetividad de una ciencia que pierde de vista toda relación con los objetos, y que por ello no puede describir cómo se producen las génesis reales de los sujetos políticos. Necesitamos otras bases para entender cómo se forman materialmente las mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

### 3.4. EL CÍRCULO SOCIOLOGICO EN LA RECIENTE TEORÍA SOCIOLOGICA

Así pues, el marco que inauguró la teoría sociológica clásica necesitará de una profunda revisión si lo queremos adaptar para emprender un estudio de las formas materiales de producción del sujeto político. Las aportaciones de Durkheim y de Weber sentaron las bases para la formación del círculo sociológico, que, enfatizando la dimensión meramente personal o inter-personal, ignoraba los aspectos físicos que podrían facilitar semejante estudio. El círculo años después quedaría cerrado, con obras como las de Berger y Luckmann, y debido a su constitución bipolar, repartida entre el individuo y lo social, vendría a organizar buena parte de los debates en la sociología. Incluso aquellos autores que eran conscientes de él, y que intentaban adoptar una posición de compromiso entre las dos formas de entender lo social, sin embargo de alguna manera eran víctimas de esa disposición repartida entre una sociología de la acción, y una sociología de la determinación social. Brevemente intentaré mostrar ahora cómo a pesar de esos esfuerzos, tanto Anthony Giddens como Pierre Bourdieu continúan disponiéndose mayormente en el seno de ese círculo que los retiene más acá de una explicación materialista de los fenómenos sociales<sup>48</sup>.

Ambos son conscientes del sentido complementario como se articulan individuo y sociedad, y en sus propuestas teóricas intentan hacer justicia a esa tensión que dinamiza la sociología. Giddens, sin ir más lejos, propone una teoría de la doble estructuración, por la cual *‘las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica (la dualidad de la estructura’* (Giddens, 1.991, p. 55). Esto es, el sistema puede contemplarse como la puesta en funcionamiento de unos principios estructurales que determinan las posibilidades puestas a disposición de los actores, que en el desarrollo a veces reflexivo, a veces inconsciente de sus acciones, modifican y reproducen aquel sistema y aquellos principios estructurales implícitos. Con ello se hace eco del cierre del círculo que quedaba abierto en Weber y en Durkheim y que ya también Berger y Luckmann vendrían a clausurar.

---

<sup>48</sup> Evidentemente cuando aquí se hable de materialismo, no se estará queriendo significar materialismo histórico. Al solicitar a los distintos autores examinados interpretaciones materialistas no me refiero a que debieran de haber sido más marxistas; simplemente que atendieran a las formas espaciales, exteriorizadas y materializadas como los sujetos, los grupos sociales, las identidades o las representaciones aparecieron.

Por un lado está claro que los actores son los que producen lo social; sin embargo es dudoso que lo constituyan con pleno conocimiento de causa, a través de una acción completamente reflexiva, debido fundamentalmente a dos fenómenos complementarios: en primer lugar existen toda una serie de fenómenos inconscientes, a los que Giddens llama motivos, que intervienen en la movilización de la acción, y que imposibilitan agotarla únicamente desde su significado mentado y patente (como pretendía Weber); en segundo lugar, debido al entrelazamiento de acciones, lo que se hace es muy distinto de las intenciones del hacer, esto es, se genera un proceso de consecuencias no intencionales de la acción que configuran también lo social, y que no estaba tampoco previsto en las intenciones y los sentidos con que los actores comenzaron la relación. Estos dos hechos, hacen que, por el otro lado, la estructura social venga a determinar la acción, por encima de la transparencia de las conciencias y las intenciones, ofreciendo un restringido campo de posibilidades. Queda así posibilitada la lectura que hacía Durkheim de lo social, por la cual los fenómenos sociales podían ser tratados como cosas que se imponían y determinaban a los individuos. Sin embargo, y por este camino regresamos a Weber y a la sociología interpretativa, la imposición no se producía desde afuera, a la manera de la causalidad física, sino que se traducía en un repertorio de recursos, a disposición de los agentes, que los movilizaban reflexivamente, dando lugar a acciones significativas<sup>49</sup>. Así, existen unos momentos de integración social, cuando los actores se encuentran en una reciprocidad mutua por la cual pueden estabilizar sus acciones y los sentidos en ellas inscritas; pero también unos momentos de integración sistémica que, a través de las consecuencias no advertidas de la acción, conllevan asimismo la estabilización de aquellos recursos y dominantes estructurales que permitían la reciprocidad ya no individual, sino colectiva (1.979, p 70).

Sin embargo, dentro del círculo, Giddens va a poner un especial énfasis en el momento por el cual los actores movilizan el poder de su agencia desde la dinamización de los recursos que ponía a su disposición la estructura social. Contando con que la estructura social limita las opciones que los actores tienen de desencadenar y prever sus acciones, sin embargo lo importante es, no su sentido constrictivo, sino su sentido habilitante. En contra de la opinión determinista de Durkheim, *‘la teoría de la estructuración se basa en la tesis de que una estructura siempre es tanto habilitadora*

---

<sup>49</sup> Se tiene un resumen muy claro de las proposiciones de Giddens en Giddens, 1.979, pp. 53-95.

*como constrictiva, a causa de la relación intrínseca entre estructura y obrar (y obrar y poder)*' (1.991, p. 199). Así, la estructura es fuente de poder, más que estructura estructurada es estructura estructurante, particularidad desde la que le proviene su propia dinamización interna (1.979, p. 64).

De esta forma, la importancia de la obra de Giddens va a residir en que supondrá un nuevo posicionamiento en el terreno lógico de la sociología, más por el lado de la acción reflexiva y de la remodelación de la estructura, y que lo ubicará en la sucesión de nuevas polémicas. Más allá de esta circunstancia, lo que aquí nos interesa es la pregunta de si Giddens sigue en ese círculo sociológico, tal cual estaba implícito en la reconstrucción de Berger y Luckmann, es decir, si continúa considerando lo social como separado de lo natural, y, por lo tanto, imposibilitando una investigación realista sobre la génesis de los sujetos.

A primera vista podría parecer que su reflexión se guía por un intento serio de espacialización y materialización de la relación social. Tiene que objetar seriamente a los etnometodólogos el hecho de que hayan intentado resumir el mundo de la interacción social en el intercambio lingüístico, el hecho de que no hayan estado atentos a los aspectos corporales y espaciales de la interacción (1.991, p. 100). Frente a ellos, va a subrayar que la copresencia en situaciones de interacción se ancla fundamentalmente *'en las modalidades preceptuales y comunicativas del cuerpo'* (1.991, p. 101). De esta manera Giddens está enfrentando claramente el intersubjetivismo presente en Weber, pero también en buena parte de la etnometodología, por el cual el sentido sólo dimanaba de intercambios significativos entre seres humanos incorpóreos. Como va a señalar, el ser humano y lo social no se pueden entender sin los posicionamientos corporales, que implican la apertura de la intencionalidad. En un recuerdo de Merleau-Ponty, Giddens subraya que es el cuerpo como posición el que abre y orienta la acción hacia el mundo. Y en esa tónica se hace eco de la obra de Foucault cuando estudia cómo las disciplinas implican mecanismos materiales de domesticación de los cuerpos. La puerta a una genealogía materialista del sujeto político comienza a abrirse.

Es más, buena parte de su principal obra teórica, va a dedicarla a las posibilidades de la interconexión entre sociología y geografía. Los fenómenos sociales no existen fuera del espacio, sino que se desarrollan a su través, y es entonces en el espacio donde se pueden encontrar las huellas cruciales que ayuden a su entendimiento. Así, va a entender que el concepto de regionalización posibilita estar despierto a la

forma como las prácticas sociales van sedimentando y conformando un espacio físico (1.991, p. 151-154). El espacio permite observar importantes fenómenos de segregación, división de diferencias que están imponiéndose en lo social (1.979, p. 206).

Sin lugar a dudas es de destacar esta apertura que la obra de Giddens implica a los fenómenos de materialización de lo social, que hasta el momento venía siendo comprendido desde la sociología como simples encuentros (en la sociología comprensiva) o determinaciones (en la sociología positivista) de los grupos humanos incorpóreos. No obstante, esa apertura representa un lugar muy secundario en su obra, sobre todo por la manera como Giddens entiende ese mismo espacio.

Por un lado, cuando analiza los encuentros interpersonales, Giddens sigue los pasos de Goffman en la disposición de los escenarios de la interacción. De esta manera, el espacio y los cuerpos terminan considerándose como elementos a modelar para garantizar el desarrollo de la acción pretendida. En la hipotética polémica entre las formas como el espacio disciplina la acción de Foucault, y entre las formas como la acción modela el espacio para garantizar su efectucción de Goffman, Giddens toma partido por la segunda opción, de manera que el espacio pierde toda su densidad de sedimentación y de determinación, y termina siendo un simple medio a modelar (1.991, p. 185). Lo importante entonces va a ser cómo se prepare y se presente el cuerpo, y cómo se distribuyan las fronteras que componen los escenarios, para asegurar unas interacciones dinamizadas desde la libre voluntad, y no desde la densa subjetividad política.

Por otro lado, en el nivel macro donde los fenómenos sociales se plasman geográficamente, Giddens se adhiere a la concepción geográfica formalizada del espacio. El espacio formalizado pierde toda cualidad substantiva desde la cual pudiera obrar co-determinaciones sobre los agentes que lo ocupan; el espacio formalizado de la geografía a que atiende Giddens aparece como un llano espacio de coordenadas, como receptáculo donde los seres humanos dibujan sus trayectorias. El espacio en que Giddens está pensando es un espacio newtoniano, hecho de puras coordenadas, prestas a recibir las determinaciones de lo social, que sigue copando el papel protagonista. Como Giddens señala: *‘La interconexión de tiempo y espacio puede ser estudiada según la participación de los actores sociales en ciclos de actividad social, así como al nivel de la transformación social misma. Una geografía temporal se centrará en la coreografía espacio-temporal de la existencia de individuos en periodos dados de tiempo: el día, la*

*semana, el año, o la vida entera*' (Giddens, 1.979, p. 205). Los individuos constituyen esa particular coreografía libre, que puede ser representado geográficamente en sus trayectorias.

Por todo ello su propuesta teórica, por sutil que pueda parecer, sigue estando dentro del canon sociológico, aunque haya intuido la importancia de los fenómenos espaciales para la comprensión sociológica. Y esto porque sigue entendiendo el espacio y lo material como elementos maleables e incapaces de poseer el espesor suficiente como para constituirse por sí mismos como agencias duraderas que conformarían y estabilizarían la acción<sup>50</sup>. Habrá que abundar en esa puerta abierta, y sus comentarios sobre las disciplinas que llegó sucintamente a abordar.

Con Bourdieu es quizá con quien de una manera más decidida incorporaremos dentro de la sociología una aproximación realista a la constitución de la subjetividad política. Sin embargo, ello no ocurrirá sino hasta su más elaborada obra *Meditaciones Pascalianas*, escrita ya en plena madurez. Entretanto, su concepción de lo social y del sujeto político seguirán comprometidos con los cánones que restringían el campo sociológico.

La obra de Bourdieu suscita un ambigüedad, cuyo origen proviene de que es difícil precisar si el autor es complejo, o si, simplemente, es contradictorio, y no sabe manejar los términos. Gran parte de esa ambigüedad queda explicada, sin duda, por su inclusión en el controvertido y polémico círculo sociológico.

Herederero sincero del programa de institucionalización de la sociología, su defensa de la autonomía de la nueva ciencia va a ser tanto o más enconada. Con aquel señalará que lo social sólo podrá ser explicado por lo social, y que esto se conseguirá tomando una distancia y superando las prenociones populares que, por no haber sido examinadas detenidamente, lastran la investigación. Lo que la sociología habrá de perseguir, y en esto se convertirá en un duro rival para la filosofía, son las condiciones sociales del pensamiento, que, incluidas en un constante proceso de auto-reflexividad, alcancen por ofrecer una visión más racional de su tarea (Bourdieu, 1.999, 144-161)..

---

<sup>50</sup> En este sentido, Giddens reconoce explícitamente la posición segregada y la función pasiva de lo material, respecto a la mismidad y actividad que representa lo humano: '*Por contradicción existencial denoto un aspecto elemental de la existencia humana en relación con la naturaleza o el mundo material. Se puede decir que un antagonismo de opuestos habita el corazón mismo de la condición humana, porque la vida tiene por fundamento la naturaleza, pero no es cualidad esencial de esta y se le contraponen*' (1.991, p. 222).

Sin embargo su visión va a ser más elaborada que lo que significa señalar que la acción o el pensamiento viene exteriormente determinadas por un grupo social. La acción de lo social va a venir inscrita en su teoría de campos, en el seno de los cuales se diriman ambos extremos a la vez, los sentidos de las identidades y la pugna entre los grupos sociales. El concepto de campo lo desarrolla Bourdieu para dar cuenta del estado de la cuestión, sobre todo en aquellas facetas humanas que denotan una mayor diferencialidad: así el consumo cultural y la producción artística. El campo viene a denotar aquel espacio social heredado, dentro del cual se distribuyen las posibilidades estratégicas y que van generando las diferentes posiciones sociales existentes (Bourdieu, 1.995, pp. 296-309). Es posible señalar la existencia de un campo para cada aspecto de la producción humana específica, para el arte, para la ciencia, para la administración. En su interior, vienen desarrollándose las distintas tradiciones existentes, y se van distribuyendo los respectivos grupos sociales. Y es en su seno donde también tienen que producirse los envites y las apuestas de todos aquellos agentes nuevos que quieren ser considerados como tales, esto es, como jugadores competentes en ese particular terreno social. Sucederá que, para el concreto caso de nuestras sociedades modernas, más y más campos se han ido autonomizando y configurando sus particulares reglas de juego, desde una situación de mayor unificación<sup>51</sup>.

Desde esta perspectiva vendrían a confluir los dos polos que conformaban el círculo sociológico. De una parte los individuos serían siempre efecto del campo social; no cabría imaginar un individuo como actor que se ubicara en un completo exterior. El campo social vendría a imponer las reglas que los actores habrían de seguir<sup>52</sup>. Para comprender su constitución, Bourdieu acuña el término *illusio*, que a la postre viene a corresponderse con las concretas manifestaciones de aquel idealismo social de Durkheim. En el seno de cada campo, aunque no se componga más que de relaciones de fuerza sociales, se generan efectos de cuasi-realidad. Los individuos y los grupos sociales que se van desarrollando en su seno, no pueden por más que seguir esas mismas reglas, reconocer su importancia, y aceptarlas esencialmente (2.002, pp. 141-144).

---

<sup>51</sup> Recogiendo así también una propuesta ya clásica de Durkheim.

<sup>52</sup> Y esto en un sentido marcadamente determinista: '(Recordar que todo es histórico significa) *admitir que el verdadero sujeto de las obras humanas más cabales no es más que el campo en el que, es decir, gracias al que y contra el que, alcanzan su realización*' (1.999, p. 153).

Sin embargo, por otra parte, la acción de los actores no se produce sin el acceso a su intencionalidad, lo que daría satisfacción a la sociología interpretativa. Pero Bourdieu intenta separar claramente reflexividad racional de las pre-comprensiones. Constituye el principal empeño de Bourdieu el demostrar que las acciones escasas veces vienen orientadas por una planificación enteramente reflexiva. Como él señala en una de sus muchas paradojas, *‘el principio de los comportamientos no consiste en una intención estratégica como la que postula la teoría de los juegos. Dicho de otro modo, los agentes sociales tienen estrategias, que muy pocas veces se fundamentan en una verdadera intención estratégica’* (2.002, p. 147).

La paradoja se resuelve recurriendo a una noción bien concreta de actuar condicional, el hábitus. Hechos esencialmente los actores en el interior del campo, su acción no puede venir organizada desde su exterior bajo la forma de la planificación, sino que está desde el principio alimentada por todo el conjunto de pre-ocupaciones prácticas en que están implicados<sup>53</sup>. La razón que poseen quienes habitan un espacio social no es la razón razonante del teórico que reconstruye ese mismo campo, sino la razón práctica de quienes se encuentran plenamente interesados y constituidos por los quehaceres que se desarrollan en su interior. Es claro que el actuar no es un actuar mecánico, trasunto de la disposición social en el espacio de fuerzas; antes al contrario, precisamente por ello, por ser un espacio dinamizado, como espacio de fuerzas, los actores deben de insertarse en esa *dynamis* y realizar prácticamente sus apuestas y envites en el juego. Porque encontrarse acotado por las posibilidades de un campo no significa que el actor carezca de todo poder, más bien implica que se le abre al actor propiamente el espacio del poder, dado el sentido habilitante de la vinculación. Solamente quien se encuentra en un campo de poder, puede ejercer el poder; el ser marginal, expelido de todo espacio social que le preste posibilidades de ser, es quien se encuentra confinado en la impotencia (1.999, p. 293).

La manera como Bourdieu entiende la realización humana, plenamente inserta en campos sociales que le van distribuyendo y determinando sus formas de comportamiento lo sitúa justo en situación de polémica con Giddens. Habiendo cerrado ambos el círculo sociológico, por el cual era lo social lo que determinaba la acción

---

<sup>53</sup> Bourdieu dice del hábitus que *‘restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el curso de una experiencia social situada y fechada’* (1.999, p. 181).

significativa, pero al tiempo era la acción significativa la que hacía lo social, sin embargo Giddens tendía a enfatizar más el momento de la efectuación activa, y Bourdieu el momento de la determinación social. Sin embargo, vuelve a ser pertinente preguntarse, para el caso de Bourdieu, si su inclusión en la espiral del debate sociológico continúa debiéndose a que interpreta lo social desapegado de la estabilidad que presta el mundo material.

La concepción que parece mantener en la mayor parte de su obra nos hace suponer que, efectivamente, esto sucede así. Es quizá debido a que la mayor parte de su investigación empírica se centra en actividades aparentemente menos materiales, y más significativas, como el consumo cultural, o la producción artística, por lo que respalda una visión eminentemente formalizada, y no sustantiva, del campo social<sup>54</sup>. Su interés entonces se centra en estudiar las distintas formas que tienen los grupos sociales y los actores de distinguirse, de diferenciarse, en un espacio de pura aparición estética. El paradójico Bourdieu, que implícitamente concierta con quien explícitamente reprueba, acaba realizando, de esta manera, un estudio sobre los campos artísticos que bien podría considerarse estructuralista.

En esos campos de fuerzas y de distinciones, vaciados de todo contenido real, la única tarea que resta por hacer es la del oponerse y contra-ponerse, en una sucesión igualmente arbitraria por inmaterial de los envites. Así el campo literario aparece como la organización, en una serie desmaterializada de oposiciones (oposición entre la producción pura y la gran producción, oposición entre la vanguardia, y la vanguardia consagrada, oposición entre ideologías de derecha y de izquierda<sup>55</sup>), de las apuestas y los envites de los actores por la pura diferencialidad. Bourdieu, para explicar el sentido de las apuestas artísticas de los agentes se remite en parte al campo económico para encontrar al posicionamiento resultante, y al grupo social correspondiente. Sin embargo, en tal tarea no está muy lejos de ese señalamiento arbitrario que caracterizaba a la sociología y, por el cual, para explicar el fenómeno social, bastaba con señalar el grupo social responsable. Su tarea no es más realista, por el hecho de que en la explicitación

---

<sup>54</sup> En sus interpretaciones, vuelve a quedar implícita la oposición entre lo cultural-humano y lo material: *'A la inversa de los objetos fabricados de valor venal simbólico escaso o nulo (...) la obra de arte, como los bienes o los servicios religiosos, amuletos o sacramentos varios, sólo recibe valor de una creencia colectiva, en tanto que desconocimiento colectivo, colectivamente producido y reproducido'* (1.995, p. 259).

<sup>55</sup> ¿Acaso los cuadros de diferenciaciones de tan del gusto de Bourdieu dan cuenta de la génesis reales de sujetos políticos, o de la génesis de las propias diferencias? Para observar cómo los organiza, puede consultarse, Bourdieu, 1.995, pp. 186-194)

de las apuestas artísticas concluye indicando su ubicación en un campo formalizado de un grupo social ideal.

Así las cosas, esos análisis ‘empíricos’ sobre los fenómenos de distinción siguen presentándose como enteramente gratuitos<sup>56</sup>. Es obvio que los procesos genéticos de constitución real de lo social se pueden situar sobre cualquier base, menos sobre la base de unos campos extremadamente formalizados donde lo único que se puede hacer es un envite por la diferencia. Y señalar que tal grupo social se encuentra en tal posición del campo artístico es realizar una tarea meramente descriptiva, se constata una superposición, y con eso se cree explicarla.

En verdad la concepción de campo de fuerzas y todo el plexo conceptual que integra es realmente dificultoso. Bourdieu no se cansa de condenar la visión utilitarista y planificadora que subyace a muchos modelos de la acción humana. Sin embargo introduce una semántica que es heredera directa tanto de la teoría de juegos como del economicismo más puro. En primer lugar el campo es un juego, esto es, un espacio organizado por unas reglas y cuya puesta en funcionamiento depende de la correlación de las actuaciones individuales producidas en su seno. En segundo lugar, al ser el campo social un juego, la vida a su través sólo se puede realizar bajo la forma de la apuesta. Conociendo sus reglas, y la presente disposición de las diferencias, de lo que se trata es de realizar apuestas de recursos. En tercer lugar, se supone que el objetivo de la apuesta es ganar, esto es, la maximización de poder, bien bajo la forma de capital simbólico, capital material, o capital cultural. Finalmente, y si esto es así, la apuesta intenta ser no sólo eficaz, sino también eficiente, esto es, se presenta bajo la forma de la inversión<sup>57</sup>. Así, más que de complejidad al analizar la propuesta de Bourdieu habría

---

<sup>56</sup> Abundan los ejemplos en *Las reglas del Arte*, en que Bourdieu cree que por asociar a un grupo social con un determinado estilo está explicando este último. Sin ir más lejos: ‘*Los gustos de los nuevos ricos, instalados en el poder se orientan hacia la novela, en sus formas más asequibles, como los folletines, que se arrancan unos a otros de las manos en la corte y en los ministerios, y que dan lugar a empresas editoriales lucrativas; por el contrario, la poesía, todavía asociada a las grandes batallas románticas, a la bohemia y al compromiso en pro de los menos favorecidos, es objeto de una política deliberadamente hostil*’ (1.995, p. 83). Es decir, se identifica al grupo social con el estilo, y luego es completamente lógico que el grupo social defienda su estilo, y ataque los demás. Pero, ¿por qué procesos materiales y reales, se produjo esa identificación, y qué sujetos políticos derivaron de todo ello? Esa es una pregunta que no se puede responder con constataciones descriptivas. Así, ‘*Las reglas del arte*’ es una sucesión de arbitrariedades explicativas (en pp. 113, 118, 124, 130, etcétera).

<sup>57</sup> Otra paradoja estriba en que Bourdieu se muestre tan pródigo en economicismos, cuando el economicismo es su prioritario caballo de batalla. Repárese, sin ir más lejos, en su siguiente descripción: ‘*Así, el campo de las tomas de posición posibles se presenta en el sentido de la inversión y de la colocación bajo la forma de una determinada estructura de probabilidades, de beneficios o de pérdidas probables, tanto en el plano material como en el plano simbólico*’. (1.995, p. 354).

que hablar de confusión. El señalar que el actor posee estrategias, pero sin intenciones estratégicas se convierte de esta manera, más que en una paradoja, en un sinsentido.

Y si para el estudio de las formas sociales más pretendidamente desmaterializadas, como el consumo cultural, o la producción artística, podía llegar a ser plausible un estudio en términos de campos formales y de apuestas por la distinción, cuando queremos estudiar otros fenómenos mucho más ‘materiales’, como la misma formación de las subjetividades, no podemos recurrir a aquella semántica que nos brinda Bourdieu. Las mujeres inmigrantes no se forman como sujetos políticos en su llegada a España porque nuestras sociedades sean meros campos de actuación de la distinción, en el seno de los cuales ellas se vieran condenadas a ocupar los lugares más desfavorecidos. Tampoco sus envites están realizados bajo la lógica de la maximización de capitales. Para entender materialmente la formación de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos, habría que encontrar otros cimientos que nos hagan posible comprender cómo ellas han sido hechas de una determinada manera por sus realidades de origen y cómo el acoplamiento a las nuevas realidades madrileñas significa para ellas una re-estructuración esencial de sí mismas.

De este modo, cuando el sociologismo de Durkheim se presentaba como sumamente directo para ser apropiado, el de Bourdieu cae a veces en un formalismo excesivo. La concepción de campo social que mantiene Bourdieu, aunque supone unos niveles de elaboración mucho mayores, sin embargo sigue encerrada en aquella propuesta que por explicar lo social a través de lo social, se ve incapacitada para explicar algo más que la presencia de unos grupos sociales, o unos campos de fuerza sociales, detrás de la dominación.

No obstante existe en Bourdieu un concepto sumamente valioso que nos abrirá ya definitivamente las puertas a la materialización que buscamos del campo sociológico, gracias a la cual se pueda encarar un estudio realista de las génesis de los sujetos políticos. Es la noción de habitus, sobre todo tal y como está desarrollada en su última gran obra, en *Meditaciones Pascalianas*. Hasta el momento, el término no era más que un vocablo para designar una problemática, muy en la tónica de ese nominalismo sociológico desmaterializado. Bourdieu se encontraba en la tesitura de explicar los comportamientos individuales, y la forma como producían y reproducían la estructura de un campo muy formalizado. Entendido como un marco de distinciones, el campo social exigía de sus ocupantes las apuestas estratégicas que lo reprodujeran y

movilizaran. Así, el habitus lo acuñaba Bourdieu para *nombrar* ese punto aporético donde el campo se plegaba en la actuación, y la actuación reproducía al campo. Sobra decirlo, en todo este proceso de posibilidad y reproducción de las distinciones, lo real quedaba enteramente olvidado.

En *Meditaciones Pascalianas* Bourdieu va a densificar la noción de habitus, de modo que lo deposite ya, definitivamente, en el espesor de los cuerpos y los espacios reales. No es de extrañar que, al mismo tiempo que realiza esa labor, progresivamente vaya abandonando aquel concepto inapropiadamente formal de campo social. Como parece más que evidente, para que el espacio y la materia intervengan en la conformación de los cuerpos y las subjetividades políticas densas, han de ser comprendidos en su entera substantividad, no formalizados bajo la teoría de campos. Gracias a esa reconfiguración, la sociología se renueva, y, como diría Latour, lo social comienza a ser mucho más que lo meramente humano.

Si la sociología se había definido como el proyecto que entendía el fenómeno de lo humano como binomio individual/social completamente separado del mundo material, una reconsideración radical de su campo de posibilidades significa el total abandono de esa separación, en otro tipo de disposiciones donde el mundo entre en pie de igualdad en la definición de los fenómenos ya no sólo sociales, sino, a partir de ahora, colectivos. Como Bourdieu va a señalar, recordando a Pascal: *‘El mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas, pero, cosa para la que hay cosas, un mundo, comprendo este mundo; y ello, hay que añadir, porque me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta inclusión material –a menudo inadvertida o rechazada, y lo que trae como corolario, es decir, la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante’* (1.999, p. 173).

El habitus comienza a ser esa sedimentación de rutinas pasadas en un cuerpo que se aloja prácticamente en un mundo real, y que conmina a la acción real, no ya únicamente a la significación o a la distinción. Bourdieu tiene que comenzar a beber de la filosofía que, por otra parte, tanto vituperaba, para encontrar la salida a aquel círculo sociológico. Aquel cuerpo que ya es material, comprende y actúa en el mundo al estar abierto hacia él, al tener que volcar en el campo de los objetos y de los otros cuerpos humanos sus acciones para poder persistir en sus habitus (1.999, p. 177). Así las cosas,

el mundo tiene sentido porque el mundo y el ser humano son materiales y establecen relaciones de comprensión mutua: *‘El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades’* (1.999, p. 180). Como veíamos, nada de esto existía ni en Durkheim, ni en Weber, ni en Berger y Luckmann, ni en Giddens, ni en todo el anterior Bourdieu, ni en la mayoría del canon sociológico.

Ahora bien, ubicar al ser humano en el mundo material implica tener ya otra noción tanto de la mente como de la materia. Acabamos de ver que el mundo significaba desde el primer momento un colectivo de horizontes con el ser humano; a partir del momento en que el ser humano es ya mucho más que mente, a partir del momento en que el ser humano y lo social recuperan su cuerpo, el mundo ya no obra mecánica y necesariamente, sino que es agente en la recomposición de las posibilidades. Su obra es ya contingente, como la del ser humano. Pero, es conveniente señalar, Bourdieu sigue siendo sociólogo, y este aspecto, el de la modelación del ser humano por su realización a través de los objetos como posibilidades de ser, es el menos señalado<sup>58</sup>.

Sin embargo ya el habitus comienza a referirse a esa misma habituación a los fenómenos y las acciones que ya son semiótico-materiales. Ya no es la superficial distribución de las posibilidades de distinción, sino la espesa y acumulada manera como el ser humano se ha hecho sustancia distribuido entre el resto de las sustancias: *‘Los esquemas de habitus, principios de visión y de aplicación muy general que, al ser fruto de la incorporación de las estructuras y las tendencias del mundo, se ajustan, por lo menos de forma burda, a éstas, permiten adaptarse sin cesar a contextos particularmente modificados y elaborar la situación como un conjunto dotado de sentido, en una operación práctica de anticipación casi corporal de las tendencias inmanentes del campo y los comportamientos engendrados por los habitus isomorfos con los que, como en un equipo bien conjuntado o una orquesta, están en comunicación inmediata porque espontáneamente están en sintonía con ellos’* (1.999, p. 184).

---

<sup>58</sup> Menos señalado, pero singularmente incluido. El ser humano, por vez primera en la sociología, comienza a hacerse por algo más que por inclusión en la estructura social. El ser humano comienza a hacerse también a través del objeto: *‘Para estar en condiciones de utilizar un instrumento (...) hay que haberse adaptado a él mediante un uso prolongado o, a veces, mediante un entrenamiento metódico, haber adoptado los fines que le son propios, como un modo de empleo tácito; en pocas palabras, haberse dejado utilizar, incluso instrumentalizar, por el instrumento’* (1.999, p. 189).

El avance de Bourdieu es gigantesco, por una mera sencillez. Bourdieu sencillamente no olvida ya que el ser humano y su cuerpo se incorporan a algo más que a la estructura social, Bourdieu señala la precisión tan sencilla de que el ser humano y su cuerpo se incorporan a una estructura social, y también a un mundo. De esta manera, como se intuye en su aserto, los fenómenos sociales y humanos dejan ya de ser gratuitos. Ahora las actuaciones no se derivan ya de la identificación baladí con un grupo social incorpóreo. Las actuaciones en forma de habitus se estabilizan y se coordinan con otros habitus porque se hunden en el espesor de un mundo material que contiene un espacio de posibilidades limitado<sup>59</sup>. Porque existe un mundo (que ya no es deterministamente mecánico) que se presenta variablemente el mismo ante los seres humanos es como los seres humanos desarrollan habitus conjuntos en su génesis. Y porque existe un mundo material donde se hacen los seres humanos, lo social ya no es la arbitrariedad que se remite a sí misma.

El grupo no se explica ya sólo por el grupo, o porque haya hecho suyo un tótem como puro emblema, a partir del cual aglutinarse arbitrariamente. Lo social pone punto final a su mistificación gracias a su regreso a la corporalidad: *'(...) en cada agente, es decir, en el estado individuado, existen disposiciones supraindividuales que son capaces de funcionar de forma armonizada y, si se quiere, colectiva (...) sin recurrir a colectivos personificados que plantean sus propios fines, ni a la agregación mecánica de las acciones racionales de los agentes individuales, ni a una conciencia o a una voluntad central, capaz de imponerse por mediación de una disciplina'* (1.999, p. 205). El grupo se puede explicar ahora por una estabilización conjunta de habitus incorporados a un mundo material variablemente estable. El grupo ya no es gratuito, ni el fenómeno social tampoco, porque reside y se hace en un colectivo de objetos y de humanos que, por no ser ya tampoco puramente mecanicista, posee una historia y una génesis material. El círculo sociológico sale de sí mismo<sup>60</sup>.

Después de toda su trayectoria, Bourdieu se pregunta a sí mismo por el sentido del juego. Hasta ese momento los grupos y los actores eran apuestas de diferencialidad

---

<sup>59</sup> Y se genera así lo que Bourdieu considera no un entendimiento mentalista, significativo e incorpóreo, sino una *'intercomprensión práctica'* (1.999, p. 191).

<sup>60</sup> La importancia de la revolución implícita en el último período de Bourdieu nos fuerza a ser redundantes con sus citas: *'La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales. El grado en el que se invierte el cuerpo en esta relación es, sin duda, uno de los determinantes principales del interés y la atención que se implican en él (...) Aprendemos por el cuerpo'* (1.999, p. 186).

lanzadas al puro campo social de las distinciones. Ahora los campos antes formales se han materializado, y aquella superficial juntura que era el ser humano también. Ahora ya no se trata de jugar, ni de invertir, ni de apostar, sino de ser substancialmente en la propia distribución por un espacio real de posibilidades genéticas: *‘Pero, ¿cuál es, en realidad, la apuesta de ese juego, sino el problema de la razón de ser, la justificación, de la existencia humana, no en su universalidad, sino en su singular particularidad (...)’* (1.999, p. 313).

Esta remodelada noción de habitus facilita, al mismo tiempo, una comprensión detallada del decurso temporal de las acciones. Desde el instante en que el habitus se hace en un mundo, es la historia material acumulada de las experiencias en ese mundo, y que por haberse condensado en un cuerpo, anticipa desde ese pasado en el presente, el porvenir abierto. El presente *‘engloba las anticipaciones y las retrospectivas prácticas que están inscritas como potencialidades o huellas objetivas en aquello que se hace inmediatamente presente al espíritu, sin construcción ni elaboración. El habitus es esa presencia del pasado en el presente, que posibilita la presencia en el presente del porvenir’* (1.999, p. 280). Y al constituirse el habitus como una efectuación de posibilidades en un presente, su temporalización consiste en una anticipación de esas mismas posibilidades venideras latentes, y en una apertura hacia el futuro. De paso hemos alcanzado una noción temporal abierta, que superase aquella teleología aristotélica en sentido restringido a los presente cerrados. El habitus del esclavo se encontraría de esa manera predispuesto hacia una apertura temporal, hacia la remodelación futura de las condiciones de ser esclavo inscritas en su presente. Pero esto lo abordaré más adelante.

Lo importante aquí es recordar que Bourdieu, con todo, se había hecho dentro del canon estrictamente sociológico, y que por lo tanto incorporaba una tendencia natural a hacer del mundo una estructura social, y de la densidad del cuerpo un leve punto dentro de su organigrama. Hay que leer al último Bourdieu en contra del propio Bourdieu, e ignorar aquellos muy frecuentes pasajes donde sigue manteniendo la separación de lo social incorpóreo y de lo material insignificante<sup>61</sup>. Hay que eliminar,

---

<sup>61</sup> Incluso dentro de *Meditaciones Pascalianas*, existen múltiples resabios de la antigua disposición del campo de posibilidades de la sociología. Así por ejemplo: *‘Los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agentes se apropian de ellas y, por lo tanto, las constituyen como propiedades, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación con los otros lugares (por encima, por debajo, en situación intermedia, etcétera) que lo separa de ellos. Por ello, son susceptibles de un analysis situs, de una*

por ejemplo, la mixtificación del conatus que añade Bourdieu a sus habitus. El conatus es la gratuidad de antaño actualizada. En su anterior obra teórica, era difícil explicar la persistencia de lo social desmaterializado, de ahí que se recurriera a un nominalismo que, a fuerza de nombrar fenómenos sociales, creía sustantivizarlos. El conatus es ese perseverar en el ser (ver Bourdieu, 1.999, p. 200) de los agentes y los grupos sociales, es ese nuevo nombre de Bourdieu válido para explicar la necesidad de la reproducción social. Pero su inutilidad deriva de la misma forma del argumento como queda dispuesto: ‘el ser social persiste, porque es propio a él el conatus, la persistencia en el ser’. Pero, conviene repetir, la importancia de Bourdieu reside en que la última materialización en que deja lo social, puede ser utilizada en socorro de sus propias equivocaciones. El ser social no necesita ya perseverar en el ser social en virtud de un nombre cualquiera, del *conatus*. El ser social permanece porque vuelve a ser enteramente real, vuelve a encontrarse estabilizado y espacializado a través del mundo material. Así, el ser social deja también de ser gratuito.

---

*topología social'* (1.999, p. 178). Ahí está de nuevo el error, el tránsito de una topografía real, donde humanos y objetos se constituían esencialmente en el espacio real, a una topología social donde los cuerpos y los objetos han sido traducidos a un espacio plano de distinción significativa y formal.

## CAPÍTULO CUARTO:

### BÚSQUEDA DE UNAS BASES REALISTAS EN EL ENTENDIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA; LA MATERIALIZACIÓN DEL CÍRCULO SOCIOLÓGICO

#### 4.1. INTRODUCCIÓN

A estas alturas ya hemos prefigurado las líneas teóricas básicas por desarrollar, en el seno de las cuales podamos subsanar aquellas dificultades que encontraba el feminismo en la concepción republicana del sujeto político y de la cosa pública. Para poder llegar a un entendimiento oportuno de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos, debíamos de abrir al análisis los ámbitos privados para observar la manera como ellas se gestan materialmente en su seno, en lugar de venir dadas de antemano. Así es como podríamos observar aquellas formas de dominación que las atravesaran y que explicaran su peculiar inserción en los distintos colectivos, y que quedaban ocultas al observar directamente los espacios de las políticas formales. Lo privado también era político. Al mismo tiempo, y para que lo político no fuera un mero espacio de la agonística por una diferencialidad vacua<sup>62</sup>, como podría quedar implícito en la propuesta de Arendt, había que replantearse el terreno propio de la polis, para que pasara a integrar aspectos sustanciales de la ordenación socio-material de la vida en común.

Se intuye que estos dos desafíos pueden quedar en parte corregidos por una interpretación materialista de la formación tanto de los sujetos como de los espacios sociales donde se conforman. Según acabamos de señalar, permanecer dentro del círculo sociológico en poco ayudaba a la comprensión de esos procesos materiales de la formación de subjetividades. Sin embargo, desde la tradición sociológica siempre existían puntos de fuga que apuntaban a ese más allá donde los humanos se re-encontraban conformándose en la materialidad. Así, desde las últimas líneas extraídas de la obra de Bourdieu, podemos atender a como se forman los sujetos en un mundo, a

---

<sup>62</sup> No se nos hace ajeno el hecho de que esa lucha por la diferencialidad vacua concuerda con muchas de las políticas de la multiculturalidad tan presentes hasta nuestros días. Cuando la multiculturalidad queda reducida a la política por el simple reconocimiento de la diferencia desmaterializada, dejan de estudiarse las formas como los diferentes grupos étnicos se insertan en el modo colectivo de la producción material y de la subvención de necesidades, donde gran parte de las dominaciones tienen lugar.

las maneras como los distintos dispositivos de poder conforman el sentido habitual de su comportamiento, y asimismo podremos comprender que lo socio-político no puede entenderse sin incluir en su seno a ese mundo de objetos, artefactos y naturaleza que ahora también está interviniendo en su constitución. Nos resta por hacer de estas intuiciones un programa explícito de investigación, que guíe nuestra búsqueda empírica de las mujeres inmigrantes.

Pero al mismo tiempo habremos de incluir entre los propósitos las otras dos críticas citadas al modelo republicano de polis y de sujeto político. Así, habrá que confeccionar un marco teórico sobre el sujeto político capaz de entender abiertamente su presencia en nuestras sociedades, de manera que su habituación a su dominación presente, a su incapacidad política, no signifique la confirmación de su dominación futura. El que las mujeres inmigrantes lleguen a los puestos que desincentivan su participación no tiene por qué significar que ellas han quedado por siempre incapacitadas políticamente. Habremos de examinar cómo sus futuros puedan abrirse desde sus vivencias presentes.

Y, como se recordará, teníamos que pensar sobre una forma de colectivo separada radicalmente de la interpretación comunitaria que entendía al grupo social como mismidad. En la medida en que esta interpretación era la que subyacía a la sociedad política, eran inevitables los fenómenos de discriminación y de dominación de todo aquello que no era lo mismo, de lo otro, de la alteridad. Por eso ya avanzamos que necesitábamos una interpretación de lo colectivo que integre esencialmente en su constitución esa misma extrañeza y alteridad. Con la materialización que nos trae más acá del círculo sociológico podremos alcanzar dicho desenlace, puesto que la configuración misma de lo humano comenzará, de raíz, por la otredad en su apertura a un mundo. Si entendemos al sujeto político como haciéndose esencialmente por su paso por espacios socio-materiales ajenos, de manera que su identidad tenga que pasar necesariamente por lo otro (por los otros-objetos, por los otros-humanos), el modelo resultante nos conduciría a una polis donde la alteridad no se elimina, sino que se conjuga políticamente. Este imperativo es más fundamental todavía si consideramos que buena parte de lo que las mujeres inmigrantes vienen a representar es, precisamente, esa misma extrañeza. Si conseguimos demostrar que la subjetividad se conforma por su paso por la otredad, no existiría ningún fatum que dictaminara la exclusión de culturas y gentes diferentes.

En lo que sigue deberemos de ir aquilatando todas estas apreciaciones de manera que, para estudiar la formación de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos en su llegada a Madrid: 1) Podamos seguir el rastro material de su formación tanto en sus países de destino, como en su venida a Madrid, y que explique sus formas de (no) participación; 2) Podamos entender su llegada a Madrid como algo más que como solicitud por el reconocimiento de su diferencia, y las veamos insertas en procesos materiales donde ellas se hacen sustancialmente y que, por eso mismo y según la visión republicana, tienen la necesidad de co-definir en la persecución de su libertad política; 3) Podamos interpretar abiertamente sus presentes, y seguirlas en su constante reconstitución en el tiempo como sujetos políticos, según fueran sus diferentes inclusiones en unos espacios materiales posibilistas; 4) Podamos concebir su llegada fuera de la disyunción de una integración donde pierden su identidad en la mismidad comunitaria ‘España’, o de una segregación multicultural que la consiente pero a fuerza de imponerles la discriminación; para ello, habrá que perseguir un replanteamiento de la cosa pública donde ellas sean posibles como diferentes, porque la cosa pública en sí misma sea el espacio de la alteridad.

Para responder a estas cuestiones realizaremos una revisión de las distintas aproximaciones desde las que se puede materializar el que hemos denominado el círculo sociológico: en enfoque hermenéutico en filosofía, el enfoque discursivo en sociología y las muy diversas aportaciones que en la actualidad se aglutinan entorno al enfoque post-humanista en ciencias sociales.

## **4.2. LA HERMENÉUTICA EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA**

En esta revisión sobre la necesidad de reintegrar tanto al individuo como a la sociedad en el mundo, es de obligada referencia la aportación que Martin Heidegger hizo desde el corazón de la tradición de la filosofía. El propio Bourdieu, muy propenso a criticar las fuentes de las que luego él extrae la complejidad de su contribución, había tomado buena parte de sus propuestas de Martin Heidegger. Así, su inclusión en este repaso ha de ser entendida como una exploración de las virtualidades que algunos de sus conceptos brindan para estudiar la constitución de las subjetividades, más allá de la precisión y el rigor filosóficos que a otros compete vigilar.

La clara oposición que va a representar respecto a las concepciones humanistas, le hará situarse en una posición de claro antecedente de todas aquellas contribuciones que intentarán superar las aporías del sujeto. En su opinión, gran parte de la corriente moderna se establece sobre la presunción equivocada de la primacía de un sujeto dado de antemano, y desde el cual se puede fundamentar el resto de las realidades. Frente al antropocentrismo, que asume al ser humano explícita o implícitamente desvinculado de toda su relación con los objetos, y que lo ubica como punto de referencia, Heidegger va a proponer repensar el ser<sup>63</sup>, es decir, el sustrato siempre semi-oculto y sobre el cual van a constituirse posteriormente todas las demás individualidades de los distintos entes, entre ellos el ser humano mismo.

En esa labor, su concepción del ser humano, que a partir de entonces va a entender como ‘ser ahí’, va a venir determinada por su esencial mundanidad<sup>64</sup>. El ser humano es el ser abierto al mundo, que en todo momento viene constituido por su radical arrojamiento a la existencia<sup>65</sup>. El ser humano no existe como ser consolidado de antemano a su paso por el mundo, sino que en su estructura fundamental está el acudir a constituirse en su propia mundanidad. Es por eso que las formas esenciales de

---

<sup>63</sup> Afirma: ‘a la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico’ (Heidegger, 2.001, p. 24).

<sup>64</sup> El a priori del ser humano no es la interioridad. El ser humano desde siempre está arrojado al mundo, está siempre ya ahí, sin ningún a priori: ‘Al ‘dirigirse a...’ y aprehender, no sale el ‘ser ahí’ de una esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el ‘ser ahí’ es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, ‘ahí fuera’, cabe antes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto’ (1.998, p. 75).

<sup>65</sup> Señala en *El ser y el Tiempo*: ‘No es que el hombre ‘sea’ y encima tenga un óptico habérselas relativamente al mundo, el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El ser ahí no es nunca inmediatamente un ente exento de ‘ser en’, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una relación al mundo’ (1.998, p. 70).

encontrarse el ser humano en el mundo no es bajo la manera del sujeto clausurado, que desde la distancia pudiera conocer y actuar 'objetivamente'. Las formas existenciales de estar el ser humano en el mundo son señaladas por Heidegger como estando cabe el mundo, el cual, *'no es, hay que decir ante todo, simplemente el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente 'ante los ojos'. El ser en el mundo está, en cuanto 'curarse de', embargado por el mundo de que se cura'* (1.998, p. 74). Como Bourdieu intentará hacer tiempo después, la situación en que deja Heidegger al ser humano está bien alejada de la contemplación cognitiva del mundo, y la acción a distancia; el ser humano esencialmente está hecho por su preocupación en el mundo. No hay distancia posible que tomar respecto a las cosas, porque en ellas se desarrolla la existencia misma.

Así, si el ser humano era un ser instintivamente incompleto, la búsqueda de seguridad ontológica la va a encontrar no en el grupo social, como desde la tradición de la sociología se suponía, sino en su directo arrojamiento y apertura al mundo. No es una seguridad a la manera del sujeto cognoscente que funda desde sí ese mundo; tampoco es la seguridad obtenida por la posesividad de sí mismo desde la que establecer el resto de relaciones; pero tampoco la seguridad que le prestan las creencias colectivas de una sociedad entendida como un incorpóreo encuentro de humanos. La seguridad ontológica la consigue el ser humano gracias precisamente a su arrojamiento y conformación por el resto de entes. En otra parte, Heidegger se preguntaba por la procedencia de esa confianza y de esa paz con que la labriega se ubicaba en su mundo, y se fijaba en su calzado: *'La labriega en cambio, lleva simplemente los zapatos, como si este simple llevarlos fuese realmente tan simple (...) El ser del útil consiste sin duda en servir para algo. Pero este mismo servir para algo, descansa en la plenitud de un más esencial ser del útil. Vamos a llamarlo el 'ser de confianza'. En virtud de él hace la labriega caso, por intermedio de este útil, a la silenciosa llamada de la tierra. En virtud del ser de confianza del útil está la labriega segura de su mundo'* (1.999, p. 61). Así, juntamente con los sobre-entendidos de origen social y que prestaban una sensación de confianza en el mundo interhumano, se van a situar los sobre-entendidos materializados en los útiles, los objetos y los artefactos, que abren y posibilitan los distintos mundos en los que el ser humano habita. La labriega habita con confianza su mundo, hace pie en él, gracias a sus cómodos zapatos, y a mil instrumentos más que tiene a la mano y con los que se constituye.

Esto va a implicar que se quiebren todas las asimetrías anteriormente fundadas. El ser humano ya no va a estar fuera ni arriba del mundo, dominándolo. El ser humano en cuanto ser ahí va a hacerse junto al resto de entes, en una predisposición de cura; en lugar de ser el dueño del ser, va a ser su pastor, pues sobre él recaerá la tarea de cuidar la apertura de su verdad (2.001, p. 57). Así, Heidegger va a instaurar una ontología verdaderamente horizontal, en la que los seres humanos más que contemplar o manipular, avancen atravesando el campo de los distintos entes. Incluso frente a quienes ya desde la postmodernidad todavía van a sostener modelos cognitivos de desplazamiento y orientación por el mundo<sup>66</sup>, Heidegger va a proponer el modelo del paraje. El ser humano se encuentra desde el comienzo en el seno de parajes que no domina con la mirada distante, sino dentro de los cuales se dirige, según el modelo de la utilidad 'a la mano'. Como señala Heidegger, no sin cierta obscuridad: *'Al 'espaciarse un espacio' del ser ahí es inherente el descubrir 'dirigiéndose', lo que llamamos un 'paraje'. Con este término mentamos ante todo el 'adónde' de la posible 'pertinencia' del útil 'a la mano', y situable en el mundo circundante (...) El 'ser en el mundo' 'curándose de' es 'dirigiéndose dirigido' (1.998, p. 398)*. Siempre en el seno del paraje, no hay distancia posible, sino una sucesión de alejamientos y acercamientos que el ser ahí se va propiciando en función de lo 'utilizable' que le presentan los espacios. Ahora bien, el hecho de que siempre el ser humano se encuentre en estos parajes explica que se encuentre 'dirigiéndose dirigido', esto es, maniobrándose por unos espacios que desde un comienzo ya lo estaban maniobrando a él<sup>67</sup>.

Lo crucial en Heidegger es que en la conformación del ser humano en el mundo, el mundo no se presenta reducido a una llana estructura social, a las coordenadas donde las subjetividades dirimen sus diferencias. Antes al contrario, el ser humano se encuentra hecho esencialmente por la propia entidad del mundo: *'(A la verdad) se llega sólo cuando el ente mismo se vuelve representable en el enunciado re-presentante, de modo tal que éste se somete a la orden de decir el ente así-como es'*. (1.984, p. 116). Para que el objeto se deje solicitar por el ser humano, el ser humano antes tiene que dejarse solicitar por el objeto, de ahí su situación de apertura, en un encuentro donde ambos se posibilitan de consuno.

---

<sup>66</sup> Estoy pensando en Fredric Jameson, y su propuesta de mapas cognitivos que sirven de guía por un mundo difuso y complejo (Jameson., pp. 69-72)

<sup>67</sup> Esta misma horizontalidad es la que nos sugerirá más adelante los conceptos del 'maniobrase' y del 'contemporalizarse', con los que intentaremos dar cuenta de las formas como los sujetos vayan constituyéndose en las ubicación espacio-temporal a través de la cual se muevan.

Hay que señalar, sin embargo, una importante distinción. Ser y ente no coinciden en Heidegger. El ser es el fondo sobre el cual se articula el ente, es lo que permite el despliegue de la verdad en el ente<sup>68</sup>; por eso es por lo que señala que el ser es, al mismo tiempo, lo más cercano y lo más lejano<sup>69</sup>. Es por eso que la mundanización que realiza Heidegger está justo en el extremo más opuesto de un entendimiento naturalista y positivista del ser humano. Precisamente el naturalismo (dentro del cual el humanismo es un caso más, como definición esencial del ente ‘ser humano’), está cerrando la pregunta por el ser, en la medida en que toma a los entes ya configurados como reales. Pero, como va a señalar, antes de esa configuración de los entes es necesario un entendimiento previo sobre el cual vayan a establecerse las entidades de los diferentes entes<sup>70</sup>. Y es justo esa forma de entendimiento previo la que propicia la apertura del ser, y el fenómeno del mundo.

Esta distinción es de suma importancia aquí, y conviene retenerla, puesto que va a permitir el que podamos salir de aquella definición restringida de la teleología aristotélica. Al no coincidir ser y ente, esto es, al no venir apresado el ser, en el cumplimiento en el presente de un determinado ente, el ser y el mundo van a configurarse como trascendencia y libertad, como fondo de los posibles. En Aristóteles el esclavo lo era por naturaleza, porque estaba actuando, en su presente restringido su potencia de esclavitud. Para Heidegger la verdad del ente no va a residir en el ente mismo, sino en aquel fondo sobre el cual destaca el ente, y ese fondo siempre constituye una apertura, una concatenación de posibilidades. Por eso, el ser del hombre que estuviera apresado en la esclavitud, no iba a residir en su efectucción en el ente del esclavo, sino que se constituye como un fondo de trascendencia, sobre el cual existen más posibilidades de realización: *‘El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la ‘fuerza callada’ de esa capacidad que quiere, es decir, lo posible’* (2.001, p. 17).

---

<sup>68</sup> La de Heidegger es una filosofía hermenéutica por cuanto ese fondo sobre el cual se desenvuelve el ente, el ser, se desarrolla históricamente a través de sucesivas interpretaciones y de aperturas.

<sup>69</sup> De ahí su queja contra la metafísica, que se habría dedicado a pensar el ente en lugar del ser.

<sup>70</sup> Como señala en *¿Qué es metafísica?*, para que se pueda establecer un argumento veritativo sobre el ente (campo óntico), primero debe de ser posible prefigurar una comprensión sobre lo que son los entes, y las formas de su manifestarse (campo ontológico): *‘(El ente), como el posible ‘sobre el cual’ de una determinación predicativa, debe ser evidente antes de esta predicación y para ella. La predicación para llegar a ser posible, ha de poder afincarse en un hacer manifiesto, que tiene carácter no predicativo’* (1.984, p. 67).

De esta forma el ser ahí asumía el papel de pastor que había de cuidar por el ser, había de permanecer en ese silencio comprensivo que permitiera aparecer al ser en sus manifestaciones. El ser no es algo dado tampoco de antemano y fijo; el ser se va dando en el tiempo, en la manifestación de los distintos entes, que nunca lo agotan. Por eso, otra dimensión del ser ahí y de sus mundos es el tiempo y la historia. El ser se ‘temporacia’<sup>71</sup>, esto es, va mostrando sus diferentes caras. En tanto que posibilidades abiertas, el ser se va mostrando y modificando históricamente según esas mismas posibilidades vayan cumpliéndose y extendiéndose. Por eso también el ser es sede de la trascendencia, porque al constituirse como fondo de lo que sucede, realiza un llamamiento a superar su encierro en los entes. El mundo humano es desde el comienzo un mundo histórico, pero también trascendente. Así es como el ser humano no tiene esencia por un doble motivo: no la tiene porque desde el comienzo está arrojado al mundo, haciéndose a su través, y no la tiene tampoco porque en su hacerse por el mundo se va constituyendo como posibilidad, nunca como cerrada facticidad.

En ese encuentro contingente con el ser, es como va constituyéndose el ser ahí como apertura, a través de lo circundante. Lo circundante constituye esa espacialidad que queda a la mano del ser humano y dentro de la cual puede ir probando diferentes formas de ser sí mismo. El mundo es siempre ese espacio previo que abre la existencia del ser humano: *‘El mundo como totalidad no es ningún ente, sino aquello desde lo cual el Dasein se da para indicar ante cuáles entes y cómo se puede comportar. El Dasein se da para indicar desde su mundo, significa: en este ir-a-su-encuentro desde el mundo, se temporaliza el Dasein como un mismo, es decir, como un ente que está abandonado a él para ser’* (1.984, p. 91). De igual modo que el ser se ‘temporaciaba’, en la apertura a las distintas configuraciones de los entes, a través de los diferentes mundos, también lo hace esencialmente el ser ahí<sup>72</sup>. El ser ahí va construyendo su historia, según va acomodándose por las historias realizadas que le presentan el resto de entes. Esto significa: los entes, entre ellos el sujeto, no quedan agotados por lo que en cada presente determinado se encuentran actuando, sino que se abren a un horizonte limitado de posibilidades históricas. Como bien dice Heidegger, el ‘*mismo*’ del ser humano no es

---

<sup>71</sup> Señala Heidegger: *‘La temporalidad puede ‘temporaciarse’ en variadas posibilidades y por variado modo. Las posibilidades fundamentales de la existencia, la propiedad y la impropiedad del ‘ser ahí’ se fundan ontológicamente en posibles temporaciones de la temporalidad’* (1.998, p. 330).

<sup>72</sup> Afirmaba Heidegger: *‘El ‘ser ahí’ es, en cada caso, su posibilidad, y no se limita a tenerla como una peculiaridad, a la manera de lo ‘ante los ojos’. Y por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, puede este ente en su ser ‘elegirse’, a sí mismo, ganarse y también perderse’* (1.998, p. 54).

más que la temporización de su abandono al mundo, esto es, su apertura misma a una alteridad congénita.

La forma como lo hace va a ser de vital importancia para el entendimiento de la identidad. Porque la trascendencia ante la que se abre el ser humano, las posibilidades que se le presentan, más allá de su confinamiento al presente, no se constituyen arbitrariamente, sino que en todo momento son fruto de su particular caída, esto es, vienen condicionadas por su particular posición socio-histórica en sus sucesivos parajes. De esta manera se establece un complejo juego entre el pasado vivido, el presente de la temporación, y el futuro proyectado. El estado de arrojado, de yecto, hace que el ser humano se temporice desde la historia de las experiencias que él es, y hacia un futuro que él interpreta a la mano, esto es, no en la forma de un plan que se hubiera trazado de antemano, sino según la forma de un moverse esencial por los futuros parajes que se le prefiguran en el presente. Desde un pasado que ya es, el ser humano se proyecta esencialmente hacia el futuro, hacia sus posibilidades, bajo la forma de la cura. En ese sentido el pasado implica para el ser humano una pre-ocupación.

Esta situación de la temporación en el presente la resume Heidegger con el concepto de horizonte: *‘Con el ‘ser ahí’ fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un poder ser, abierto dentro del horizonte del sido el ‘ser ya’ y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura (...) Con la existencia fáctica del ser ahí hacen frente también ya entes intramundanos. No depende del arbitrio del ‘ser ahí’ el que semejantes entes sean descubiertos con el peculiar ahí de la existencia. Cosa de la libertad del ‘ser ahí’, aunque siempre dentro de los límites de su ‘estado de yecto’, es tan sólo lo que él descubre y abre en cada caso (...)’*. (1.998, p. 395). El horizonte es ese presente entendido como haz de posibilidades de lo venidero, tomadas siempre en función de la cura, del moverse esencial por el mundo, y que a su vez ha sido posibilitado por el propio estado de yecto del ser ahí, esto es, por toda su historia pasada de efectuaciones, y por la historia del mundo en que vino a nacer. El horizonte es donde las posibilidades futuras se abren a una decisión encarnada, desde la situación histórica acumulada que hicieron al ser ahí y a su mundo. Este concepto es el que nos va a permitir entender finalmente al sujeto no de una manera cerrada, sino como punto desde el cual sus posibilidades situadas y acumuladas de ser se reparten. Para Heidegger el ser humano no es su aprisionamiento en su ‘entidad’ y su facticidad. Para Heidegger, el ser humano es su situado horizonte de posibilidades. El

sujeto, las mujeres inmigrantes, no pueden ser solamente la vivencia de sus presentes, ni tampoco la determinación de sus pasados; son todo eso, y al mismo tiempo la forma como el futuro aparece abierto a las posibilidades presentes de ser. El viaje, la inmigración, no será sino el acceso a unos presentes y pasados en principio cerrados de unas posibilidades futuras por las que constituirse.

Sin embargo, aquí tenemos que poner el punto y final a los préstamos tomados de Heidegger. A fin de cuentas Heidegger no dejó de ser un filósofo, y sus conclusiones finales no pueden ser más incompatibles con la mirada sociológica. Aquí debemos abandonar a aquel Heidegger anti-sociológico, que recusaba lo social entendido como ‘uno’ y como existencia impropia, frente a la cual, un ser ahí individualizado, había de ubicarse frente a su muerte en la búsqueda de sus posibilidades propias de ser. Su entendimiento de lo social es a todo punto insuficiente. Heidegger llegó a entender como una de las particularidades del ser humano, aparte de su ser ‘en’ el mundo, su ser ‘con’ otros ‘seres ahí’. Sin embargo, la atención que prestó a este hecho de la socialidad siempre estuvo teñida de recelo y de incompreensión<sup>73</sup>. Y tenemos que abandonar además, al Heidegger que, quizá perdiendo de vista la mundanización en que dejó al ser humano, luego sin embargo situó como apertura distintiva del ser el fenómeno lingüístico. El ser entonces dejaba de venir materializado y hecho en un mundo, y esperaba a su apertura a través de un lenguaje incorpóreo. De ahí que su famoso dictum: *‘el lenguaje es la casa del ser, y los poetas son sus guardianes’*, resulte de todo punto inaceptable. Debemos de pensar más adelante otras fórmulas para sociologizar las aportaciones vitales de Heidegger sobre la mundanidad del ser humano, su forma de moverse en el mundo a través del cuidado, y su apertura a las posibilidades de futuro situadas, que constitúan el horizonte.

En este punto, podría parecer que la aportación de Hans George Gadamer, por cuanto retoma las principales tesis de Heidegger, pero ubicándolas en su concepto de tradición, podría venir en nuestra ayuda. Al igual que Heidegger, Gadamer señala que el ser humano no viene jamás solo al mundo, sino que se incluye en él en el seno de un tradición que lo antecede, y que de alguna manera le está abriendo al mundo. Es más, en la búsqueda de la corrección del juicio, la tradición se incorpora en la labor hermenéutica de interpretación. Sin ubicarse en su seno, la inclusión del ser humano en

---

<sup>73</sup> Para una exposición de la exigua y superficial concepción que mantenía Heidegger sobre la socialidad, puede consultarse Heidegger, 1.998, pp. 133-147.

el mundo es imposible, de ahí que la tradición pueda concursar, siempre que se calibre su productividad hermenéutica, hacia la apertura de la libertad. Como él señala, la tradición implica un acto de reasunción de las formas comunitarias de pensar y de hacer, y la libertad solamente es concebible partiendo de un suelo de conservación y de respeto por esa misma tradición (Gadamer, 1.988, p. 349).

Gadamer ha abandonado definitivamente cualquier tipo de existencialismo que pudiera estar presente, ha dejado atrás a aquel ser para la muerte ante el cual el ser ahí, como ente individual, había de volverse para encontrar sus formas de vida propias, frente a la impropiedad que suponía su inmersión en el 'uno'. Gadamer va a atreverse a analizar cómo ese uno, que constituía en Heidegger el colectivo de los seres humanos, se convierte en tradición legítima de interpretación e inserción dentro de un mundo. La tradición en Gadamer podría actuar, de esta manera, como una forma de sociologizar el agonismo existencialista que desviaba los análisis de Heidegger.

Gadamer está claramente respondiendo a su maestro, cuando propone una rehabilitación del concepto de prejuicio. El nacer en el seno de la tradición, el poseer la mirada dirigida por un prejuicio, no implica impropiedad, no implica estar dentro de las habladurías o de aquel afán de novedades propio del 'uno', que desviarán la persecución de una existencia propia. Gadamer propone asumir definitivamente el significado de la finitud humana, y el hecho de que el prejuicio es necesario en la medida en que dirige la mirada, y en la medida en que, más allá de implicar una distorsión, está aspirando a obtener validez en la emisión de un juicio (p. 438).

Lo que la tradición vendría a realizar sería una re-actualización de sí misma, en su paso temporal por un acontecer extraño. En ese momento, el tiempo no debe de considerarse un abismo, sino justamente lo contrario, como una oportunidad interpretativa nueva, dado que se renuncia de antemano a la existencia de sentidos propios, en la sucesión infinita de interpretaciones por las que se va desarrollando la tradición<sup>74</sup>. Los seres humanos y su ubicación en una tradición que en principio aparecería como mismidad, sólo son posibles realmente en su paso por la alteridad del acontecer (pp. 367-370).

---

<sup>74</sup> En esa medida, la tradición implica la cohabitación fecunda entre lo viejo y lo nuevo, la autoridad de la tradición, y la apertura de nuevas y creativas posibilidades: '*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos (...) La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida*' (p. 377).

De lo que se trataría en ese momento es de someter a un control racional al prejuicio y a la tradición. Aquí Gadamer distingue entre productividad hermenéutica y autoridad. Por la productividad hermenéutica nuevos significados afloran en el seno creativo de una tradición, y en esa medida, la tradición implica un acceso a la verdad. Sin embargo, cuando la tradición se impone a fuerza de su antigüedad, o en función de la autoridad que implica para sus miembros, se pierde de vista ese sentido de verdad, y pasa a suscitar imposiciones ilegítimas (p. 346). La valía de la tradición reside en cuando se conjuga la fuerza de su autoridad, con el juicio racional de la persona que la re-vive y la re-actualiza: *'(...) la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva, y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio'* (p. 347). Precisamente lo clásico existe en la medida en que una tradición prolonga su validez hermenéutica más allá del tiempo, en la medida en que siempre tiene algo que decir, que añadir nuevas comprensiones (p. 356).

Aquella finitud humana venía a representar la imposibilidad humana de salirse de sí mismo, para obtener un punto de vista, y un acceso a la verdad universales. La finitud implica que el ser humano siempre se encuentra en una situación, en el seno de la cual se le van abriendo distintos horizontes. Esos horizontes constituyen las formas temporales como los seres humanos van caminando en su apertura al mundo. Así, advierte Gadamer que *'el horizonte es más bien algo con lo que hacemos nuestro camino, y que él hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve'* (p. 374). Y el horizonte no es algo que se va apareciendo ante la vista, lejano y distante, sino que es algo en que uno se va convirtiendo con el avanzar. Ahora bien, esos horizontes no son caprichosos, sino que pasan por constantes pruebas prácticas que los dotan de validez. Pero para evitar un relativismo perspectivista, y para someter al referido control a la validez de la tradición, la vía propuesta es la de la dialéctica.

En este punto es cuando las formas como la tradición van regulando su validez, dejan de ser válidas para un análisis sociológico que pretende salir de su círculo de desmaterialización. Para Gadamer la corrección de las interpretaciones va moviéndose en un sucesivo juego de preguntas por el cual los seres humanos van elaborando un mirar juntos, y un insertarse juntos en el mundo. Para Gadamer, *'La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera*

*conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice'* (p. 463). De esta forma, la tradición y la comunidad humana que posibilita quedan reducidas a un irreal sucederse de preguntas y comprensiones. Lo que Gadamer elabora entonces, son las reglas para alcanzar una comunicación sin violencia, en un acceso conjuntamente libre a la verdad de la tradición.

La apertura a esas verdades se sitúa entonces en el terreno de una conversación libre y desmaterializada. Gadamer está reduciendo tradición a sus aspectos puramente lingüísticos, como si todo el mundo material, las tecnologías, los artefactos, los comportamientos que se los incorporan, no supusieran esa condensación material interpretativa de la tradición: *'La relación esencial entre lingüística y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística'* (p. 468). Para interpretar y abrirse al mundo, parece que lo único que hubiera que hacer es posibilitar la comprensión entre los seres humanos que en lo que sigue aparecen como incorpóreos entes dialécticos, como si la mirada sólo se encauzara por el lenguaje, y no por su ejercitamiento material. Gadamer nos ayuda a recuperar a Heidegger para la sociología, pero para la sociología que se hallaba presa de su círculo, sin ser capaz de salir hacia aquel mundo real que conformaba hombres y mujeres reales. Después de lo que ya hemos visto, resulta a todo punto inaceptable cualquier perspectiva del sujeto y del grupo social que los considere como meros entes de lenguaje. Debemos de buscar en otra parte la forma de sociologizar fuera del círculo las cruciales aportaciones de la tradición heideggeriana, en la búsqueda de una perspectiva oportuna sobre la subjetividad política.

### **4.3. EL ENFOQUE DISCURSIVO**

Si hay que referirse a alguien en particular que desarrollara extensivamente la formación material de los sujetos dentro de una perspectiva discursiva, tendríamos que fijarnos, necesariamente, en Michel Foucault. Heredero directo de los maestros de la sospecha, que auscultaban la transparencia del sujeto para señalar sus revueltas internas, va dedicar la mayor parte de su obra a desentrañar las formaciones, las tecnologías y los dispositivos en el seno de los cuales va a gestarse el sujeto moderno.

Aunque el enfoque discursivo pudiera llevarnos a pensar que como base asume el hecho lingüístico, el empeño constante de Foucault es desmarcarse de una interpretación semiológica de las subjetividades y de las formaciones históricas. Su exégesis va a quedar muy lejos de aquella interpretación de la tradición como comunicación que mantendría Gadamer, porque Foucault va a ser el analista constante de los fenómenos del poder. Cuando para otros era el hecho lingüístico el que abría el ser y determinaba la conformación del ser humano y de su mundo, para Foucault van a ser los diferentes dispositivos de poder los que generen el sometimiento de los cuerpos en la consecución del (des)orden social. De esta manera, su concepción del discurso va a situarse en aquella juntura donde se comunican los saberes y el poder, los campos científicos y el ordenamiento de la realidad, las palabras y las cosas. Las relaciones discursivas, se hallarían así, *‘en el límite del discurso: le ofrecen los objetos de que se puede hablar (...) Estas relaciones caracterizan no a la lengua que utiliza el discurso, no a las circunstancias en las cuales se despliega, sino al discurso mismo en tanto que práctica’* (Foucault, 2.001, p. 75). El discurso concreto y las formaciones discursivas generales estarían determinando el momento en que el discurso se hace carne e, institucionalizado, comienza a obrar y a permear sobre los cuerpos. Por eso, Michel Foucault podría constituir el autor que, más allá del círculo sociológico, sentara las bases para una investigación sobre las genealogías del sujeto político, más acá de las bambalinas donde se extiende lo privado.

Así lo explicita de forma manifiesta. Propone abandonar aquella noción de soberanía por la cual el ser humano aparecía como dueño de su mundo y de sus actos, para ver cómo se ha formado materialmente el sujeto soberano. Foucault descompone el sujeto, observa los momentos previos de su conformación, y antes de que se instale la ilusión de la soberanía y de la legitimidad, le sigue la pista a aquellas efectuaciones del poder que lo producen. La historia, así, no es la sucesión de los dominados y de los

dominadores, sino el complejo espacio donde unas asimétricas correlaciones de fuerzas están de continuo precipitando y efectuando momentáneas posiciones de dominados y de dominadores (1.992, p. 19). Y también se declara contra el humanismo, pero no por las razones de Heidegger, porque no deje comprender el ser, sino porque deja sin comprender al sujeto mismo, a la forma como la voluntad de poder ha sido canalizada en occidente hacia la responsabilidad, esa particular forma de sometimiento en la ilusión de la libertad (1.992, p. 34).

La complejidad de Foucault estriba en que intenta replantear las en apariencia sencillas relaciones entre saber y poder, entre el campo de las palabras y el campo de las cosas. Son las reglas discursivas las que se encuentran en tal zona de rozamiento, y son ellas la base originaria que está posibilitando las diferentes constituciones entre los sujetos y los objetos. Hasta tal punto que el sujeto sólo puede concebirse entonces como un efecto de esas constituciones discursivas, que regulan las formas de dispersión (2.001, p. 90); hasta el punto de que el objeto no permanece a la espera de ser descubierto, sino que aparece también como un efecto de las formaciones discursivas (2.001, p. 189). Así, los discursos son lo más práctico del lenguaje, pero también lo más lingüístico del poder.

Es la arqueología la ciencia que se encargará de estudiar las diversas reglas que están constituyendo a los discursos, como la genealogía constituirá la disciplina encargada de estudiar la forma como los sujetos aparecen constituidos por la precipitación en su carne de los dispositivos de saber y de poder. Los discursos aparecerán así como la estructura de posibilidades en el seno de las cuales van desarrollándose los distintos saberes explícitos. Así, son de un orden previo a la aparición de los saberes, de las cosmovisiones (2.001, p. 114). Así, el discurso no tiene un referente, no está hablando de algo, sino que tiene un referencial, esto es, una organización de las leyes de posibilidad donde la posterior construcción de los referentes por la lengua se asentará (p. 152).

Pero al mismo tiempo que Foucault problematiza las posiciones subjetivas, y las constituciones de objetos, quiere mantenerse también al margen del estructuralismo, donde las diferentes entidades son fruto de la sistematicidad de las diferencias significantes. Foucault sabe que el sujeto es algo más que el efecto de una enunciación, y por eso estudia las formas como el poder, ensamblado en las más variadas técnicas disciplinarias, encarna en cuerpos. Al mismo tiempo, Foucault sabe que los discursos

apuntan a algo más que a una sistematicidad cerrada y monolítica que agotara todas las formas del decir y del obrar, y por eso estudia también las discontinuidades, las aperturas y las resistencias con que se encuentran. De esta forma las formaciones discursivas constituyen ese paradójico suelo sobre el que los saberes van desplegando sus recursividades y van escindiéndose en sus dispersiones. Y siempre ambas cosas a la vez: *‘Una formación discursiva no es, pues, el texto ideal, continuo y sin asperezas que corre bajo la multiplicidad de las contradicciones y las resuelve en la unidad serena de un pensamiento coherente; tampoco es la superficie a la que viene a reflejarse, bajo mil aspectos diferentes, una contradicción que se hallaría a la vez en un segundo término, pero dominante por doquier. Es más bien un espacio de disensiones múltiples’* (2.001, p. 262).

Y siempre habría que recordar que los saberes no se organizan impunemente y a espaldas de las manifestaciones del poder. Los saberes, por ser discursos, están ubicándose en el lado práctico donde la lingüisticidad comienza a hacer mella en los cuerpos y en las instituciones; más si cabe en la época moderna, donde las ciencias del ser humano se han situado como la instancia donde el conocimiento legitima prácticas de dominación y de subordinación. Así es, por ejemplo, como la práctica médica al mismo tiempo que estaba confeccionando el terreno de sus conocimientos sobre la enfermedad psíquica, también estaba conformando y modelando a los enfermos psíquicos, a través de la institucionalización de sus prácticas disciplinares (2.000, pp. 126-133). De esta manera el enfoque arqueológico y el genealógico se muestran como complementarios.

Correspondientemente, por tanto, la genealogía se encargaría de describir cómo las distintas combinaciones de saber-poder terminaron sedimentando en el espesor de los cuerpos y las instituciones, en la regulación de los órdenes. Lo político no pertenece así solamente al campo político, sino que penetra en esferas tan íntimas como la del propio cuerpo. Foucault rompe con la inviolabilidad de los espacios privados y descubre el desarrollo de fenómenos de dominación en su seno. Foucault, como buen ‘genealogista’, nos estaría posibilitando dar aquel paso más allá del republicanismo y que nos exigía la filosofía política feminista, el paso que llevaba a buscar el poder por debajo de las privacidades e intimidades.

Y en esos procesos genealógicos el poder y el saber se encuentran siempre en una íntima relación. Como señalaría Foucault, si cualquier género de regulación política

llega a ser posible, esto es debido precisamente a que previamente el saber poder ha trabajado en el espesor del cuerpo, domesticándolo. Es muy importante señalar que, al igual que todo enunciado en cualquier disciplina del saber, actuaba como la efectuación de regularidades discursivas en constante transformación, los cuerpos y las identidades, la subjetividad, no van a venir tampoco dados de antemano bajo la forma ‘con lo que hay que contar’, sino que se van a producir, reproducir y modificar con las permanentes efectuaciones de los dispositivos de poder. La superación del esencialismo identitario va a significar también superar la interpretación por la cual son unos quienes ejercen el poder sobre otros. Foucault se va a encontrar ante la existencia de campos de poder en el seno de los cuales todas las subjetividades posibles van a emerger. Así, sostiene:

*‘El poder tiene que ser analizado como algo que circula o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en manos de alguien, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consistente del poder, ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos’ (1.992, p. 144).*

Por ello también sus estudios históricos consistirán en detectar esas configuraciones y reconfiguraciones de los espacios del poder, y en comprobar cómo fueron transitando por los cuerpos en la configuración de subjetividades. Muy lejos ya del círculo sociológico, el alma, las mentalidades, las ideas, serían la plasmación reflexiva de cómo todos aquellos procesos materiales de dominación habían estado forjando desde el interior una subjetividad. Así es como va a ver aparecer las instituciones disciplinarias, desde las cuales el cuerpo habría de descomponerse en sus más íntimos gestos, para producirse en el cierre y la articulación de los espacios-tiempos<sup>75</sup>. El cuerpo aparecería así como el objetivo de producción, dentro de una inmensa retícula material que se encargaría de distribuirlo, de ritmarlo, de clasificarlo.

---

<sup>75</sup> Esta época moderna de las disciplinas se representa justamente como la mecanización y la producción del cuerpo humano en los dispositivos disciplinarios, en la persecución de la docilidad y la utilidad reguladoras del nuevo orden burgués: *‘El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés’ (1.998, p. 141).*

Y el alma, va a señalar Foucault, no va a ser otra cosa que el efecto de todas aquellas disciplinas obradas sobre los cuerpos.

Parece ser que estamos frente al hallazgo que perseguíamos; fin de las escisiones alma-cuerpo, fin a la concepción desarraigada de las identidades, de las subjetividades. Desde ahora el ser humano no vive más en la separación con la naturaleza y la materia, ahora ya el ser humano queda fijado a dispositivos materiales que producen lo que él pensaba que le era más único y particular. Detrás de todos sus procesos mentales, de sus deseos, sus intereses y sus representaciones, está ese espacio ubicuo reticular que penetra en su interior y crea el efecto de su subjetividad. Y quien discrimina ya no es solamente el grupo social. Ahora, si las mujeres inmigrantes fueran a sufrir discriminaciones, no habría que señalar a una categoría social como la de ‘hombres blancos de mediana edad’ para darse por satisfechos; habría que fijarse en esa exterioridad como los distintos dispositivos materiales están produciéndolas a ellas, pero también a los aparentemente dominadores, como sujetos posibles, obrando de manera efectiva la discriminación. El círculo sociológico se haría más ‘realista’.

Sin embargo, debemos de inquirir todavía por el cuadro general donde los sujetos y los objetos aparecen creados, debemos de preguntarnos por la naturaleza propia de esas combinaciones de saber-poder. Aquí es donde comprobamos como Foucault permanece anclado doblemente en la tradición estructuralista. Por el lado de las formaciones discursivas, aunque se propusiera ubicarlas en ese punto pragmático de engarce con lo real, sin embargo Foucault se muestra inseguro a la hora de incluirlas en el campo más amplio de lo material. Los discursos siguen funcionando como juntura, lo que implica que todavía mantienen un exterior que les es ajeno, y que en cierta manera los determina de una forma que no llega a precisar. Los discursos son superficiales (2.001, p. 80), en el sentido de que constituyen esa superficie que organiza las densidades materiales que se encuentran al otro lado de las palabras. No son las palabras las que determinan a las cosas, ni las cosas las que determinan las palabras, sino la juntura la que distribuye a ambas. Foucault había señalado que el discurso es el que figura el objeto, pero el objeto de que se habla, el objeto del discurso, que de esta manera no lo antecede. Sin embargo Foucault reconoce la existencia de otras prácticas, de otras materialidades, de objetos que no son solamente de discurso, de objetos ‘objetos’, extradiscursivos, que se sitúan en la exterioridad (2.001, pp. 272-277). Lo que

habría que preguntarse es cómo podrían analizarse esos objetos no creados por el saber, ese exterior no discursivo que permanece siempre en el trasfondo.

Pero aunque Foucault fuera un buen estadista metodológico, y tan sólo quisiera defender un territorio entre los otros muchos, dentro del cual erigir su arqueología, en su actuación como analista termina invadiendo todos los territorios. Estructuralmente no podía hacer otra cosa, por cuanto situó el campo de las formaciones discursivas justo en el bies que divide las palabras y las cosas. Foucault quedaba dispuesto a ejercer un abuso, y pasar de hablar sobre los discursos, a pasar a hablar de la realidad, de aquel 'extra-discursivo' que, como todas las alteridades ajenas, sólo pueden ser abordadas a fuerza de atropellarlas. Así es como de hablar sobre los discursos de lo carcelario, terminó por interpretar nuestras realidades como unas realidades carcelarias, en una exageración paraonide que ha perdido pie de una realidad ahora extraña<sup>76</sup>. El problema consiste siempre en ese exterior. Cuando se sitúa un exterior no discursivo, mudo y que no puede hablar, la única forma de entenderlo es avasallándolo.

Esta situación, presente en el enfoque arqueológico, también está presente en el enfoque genealógico, con el cual frecuentemente se confunde, en los dispositivos de saber-poder. El discurso sobre lo carcelario termina por generar el sujeto y el objeto carcelarios, e incluso la sociedad carcelaria. Pero también las prácticas encarnadas en las instituciones carcelarias, de las cuales los dispositivos de saber constituyen una parte fundamental, terminan por generar a sujetos-objetos empíricos monolíticamente carcelarios. El nulo espesor que en la formación de los discursos tenían esas exterioridades no discursivas, se traduce ahora en la genealogía en el nulo espesor que tienen los cuerpos en las imposiciones que el poder obra sobre ellos. Interpretados como un exterior a la práctica de dominación, el cuerpo sólo puede someterse o resistir, no tiene densidad **significativa** propia<sup>77</sup>. Finalmente, arqueología y genealogía interfieren entre ellas en la descripción sobre cómo los saberes y las tecnologías configuraron la dominación sobre los cuerpos dóciles<sup>78</sup>. Así, Foucault complejizó las relaciones que existían entre las palabras y las cosas, pero situando entre ellas esa superficie ambigua

---

<sup>76</sup> Leer la letra y el tono de sus últimas páginas en *Vigilar y Castigar* (1.998, pp. 300-314)

<sup>77</sup> Sobre las relaciones entre poder y cuerpo, consultar la conferencia de Foucault sobre el poder y el cuerpo en Foucault, 1,992, pp. 104-107.

<sup>78</sup> Señala Foucault en *Vigilar y Castigar* sobre los propósitos de su estudio: '*Se trataría en él del 'cuerpo político' como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber*' (1.998, p. 35)

que eran los discursos, y los campos de fuerzas del poder. Ahora bien, ¿bajo qué reglas se movilizaban esas junturas?

Deleuze, en *Lógica del Sentido*, se había propuesto también analizar todas esas reglas que aparecían en la superficie, donde las cosas contactan con las palabras, y donde se producen los fenómenos de emergencia del sentido. Sin embargo, él se había quedado justamente ahí, en el sentido. Se había dado cuenta que esa juntura sólo podía determinar el terreno incorpóreo de lo expresable (Deleuze, 1.994, pp. 35-45). Foucault sin embargo va a ir más allá, y querrá que su particular superficie que liga las palabras con las cosas tenga repercusiones sobre las cosas, hasta el punto de poder llegar a conformar a una sociedad como la sociedad carcelaria. Las múltiples posibilidades de lo que puede ser dicho termina siendo para Foucault, inadvertidamente, lo que al final es, como realidad y como referente. Implícitamente Foucault pasa de analizar las reglas que regulan lo que se puede decir, a la conformación física y material de lo que se dice, pasa del sentido a la realidad, y por ello se precipita en un pensamiento paranoide.

La superficie del discurso, dejada a sí misma, sin depender de nada más, termina siendo así la historia de cómo los saberes reales se organizaron, y de cómo esos saberes se impusieron a través de los diferentes dispositivos disciplinarios. Foucault pasa sin problema ninguno de comprender cómo se organizó el saber de la medicina creando el objeto de saber del loco, a explicar cómo se gestó el objeto real y viviente del loco. Y al asentar la prioridad del discurso, al examinar primeramente cómo se obró esa distribución interna de los saberes, los discursos son dejados a sí mismos, arbitrariamente. En la *Arqueología del saber*, afirmaba lo siguiente: '*Los esquemas de utilización, las reglas de empleo, las constelaciones en que pueden desempeñar un papel, sus virtualidades estratégicas, constituyen para los enunciados un campo de estabilización que permite, a pesar de todas las diferencias de enunciación, repetirlos en su identidad; pero este mismo campo puede igualmente, bajo las identidades semánticas, gramaticales o formales más manifiestas, definir un umbral a partir del cual ya no hay equivalencia y hay que reconocer la aparición de un nuevo enunciado*' (2.001, p. 174). Los discursos son estables según las reglas discursivas; los discursos cambian y mutan en virtud de esas mismas reglas discursivas. Es decir, los discursos se

deben a los discursos en función de una nueva arbitrariedad<sup>79</sup>. Así las cosas, las clasificaciones sobre la locura se suceden unas a otras, sin ninguna materialidad que las contenga, la descripción de una modalidad clasificatoria sigue a otra sin que se conozca muy bien a causa de qué. Lo peor es que esa arbitrariedad del sentido o de los discursos, que deparaba lo delicioso de la lectura de Deleuze, Foucault pretende imponerla sobre la realidad<sup>80</sup>.

Para ello vienen a su encuentro las tecnologías del poder. *Vigilar y Castigar* constituye así la obra según la cual esas tecnologías van haciendo carne lo que en otra parte, en los discursos, se dirimía. Si el discurso sobre el delito y el penado cambia de la época clásica a la época moderna, su encarnación en las instituciones disciplinarias no podía de dejar de cambiar. Las tecnologías del poder son esa forma como el espacio y los tiempos se acomodan perfectamente a los propósitos de los discursos, en la constitución de los cuerpos disciplinados. En las tecnologías del poder tanto los artefactos como los cuerpos que quedan apresados en ellos, son otros tantos siervos puestos a disposición de los discursos, en la materialización de su arbitrariedad. Los cuerpos son dóciles, pero los instrumentos que los *docilizan* son también dóciles al discurso arbitrario. Esto es así porque los dispositivos disciplinarios terminan siendo disciplinados ellos mismos según la pura distribución de los tiempos y los espacios. La realidad termina disolviéndose en unos espacios y tiempos vacíos y pautados que prenden a los cuerpos en su disciplina<sup>81</sup>.

La genealogía que nos puede brindar Foucault se constituye así menos como la historia intrínseca de esos dispositivos, como la propia historia de las cosas en el seno de la cual el ser humano también se conformó, y contribuyó a conformar, y se convierte en la historia de cómo esos dispositivos se convirtieron en siervos de las reglas de unos discursos desmaterializados y arbitrarios. Las subjetividades, las mujeres inmigrantes, no vendría así hechas por la materialidad real de todos aquellos mundos que

---

<sup>79</sup> Foucault, en *Las palabras y las cosas*, reconoce explícitamente su incapacidad para dar cuenta de esos fenómenos de disrupción de las diferentes epistemes, y confía en que algún momento, los discursos puedan pensar la exterioridad para entender la sucesión de las discontinuidades (1.997, p. 57).

<sup>80</sup> Ese es el propósito de Foucault: imponer Aión al mundo.

<sup>81</sup> Como Foucault afirma, '*la disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio*' (1.998, p. 145) y ello según las siguientes operaciones: la clausura del espacio, por la división en zonas y compartimentalización interna de ese espacio, por la funcionalidad del espacio clausurado, por la intercambiabilidad de los elementos de ese espacio (1.998, pp. 145-153). Las operaciones disciplinarias obradas sobre el tiempo son similares, como también sigue una lógica similar la constitución del panóptico. Al final el panóptico queda constituido como dominación del espacio por el discurso de la mirada ubicua.

atravesaron, sino por unas extrañas reglas discursivas que sólo atienden a su llana formalidad y reiteración. A pesar de la sagacidad, penetración y agudeza de sus análisis, no nos pueden ser válidos los fundamentos discursivos tal y como los propone, para estudiar esa genealogía material de los sujetos empíricos.

Otros dos autores que también han realizado una aproximación discursiva al fenómeno de la constitución del sujeto van a ser Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Su obra va a ser tan ilustrativa como desacostumbrada, pues saben nadar contracorriente y revitalizar en pleno derrumbe del marxismo los debates que en su seno, a comienzos del siglo XX, alimentara el marxista italiano Antonio Gramsci. En Gramsci ya teníamos aportaciones muy valiosas a la hora de asentar los fenómenos de conciencia no sólo en el suelo de la sociedad, sino también en el suelo de la materialidad. La intención de Gramsci fue la de devolver la filosofía al terreno de donde nunca debía de haber salido, al terreno de la praxis entendida según la propuesta de Marx, como transformación deliberada de la realidad. La filosofía, así, tendría que evaluarse según la efectividad práctica conseguida en la cohesión de un grupo social en búsqueda de su hegemonía política (Gramsci, 1.986, p. 43). Después de tan largo tiempo, no han quedado superadas sus apreciaciones sobre el destino político último del ser humano, entendido como control activo de las condiciones sociales y materiales que le han constituido, exactamente en la línea que aquí vamos construyendo sobre el sujeto dentro del republicanismo. A este respecto escribía Gramsci:

*‘(...) una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de las cosas, y la sociedad humana sólo es posible en la medida en que existe una determinada sociedad de las cosas. Es cierto que, hasta ahora, se ha dado a estos organismos supraindividuales un significado mecanicista y determinista (...) Es necesario elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, dejando bien claro que la sede de esta la actividad es la conciencia del hombre singular que conoce, quiere, admira, crea, en la medida en que ya conoce, quiere, admira crea, etc., y se concibe no aislado, sino rico de posibilidades ofrecidas por los demás hombres y por la sociedad de las cosas’ (p. 51).*

Para Gramsci, la labor del filósofo que siempre es, al mismo tiempo, un político, consiste en ofrecer la visión teórica más acorde (orgánica, va a decir él), con el mundo socio-histórico en que vive, de manera que pueda atraer y unificar hasta hacer

hegemónica a una clase social, en su lucha por apropiarse enteramente de su vida concreta. Y al hacerlo ha de entender todas las posibilidades de cambio y acción inscritas en un presente que deja de aparecer cerrado y determinista.

Pues bien, Laclau y Mouffe van a reconstruir el momento histórico en que Gramsci situó su obra teórica, y van a saber percibir la contingencia de unas formaciones sociales que no se presentaban ya como autoevidentes. En los primeros años del siglo XX, la clase social proletaria no era ya tan monolítica como para presentarse como auto-consciente de sí misma, ya no constituía ninguna auto-evidencia. Mucho tiempo había pasado desde la obra de Marx, y nuevas subclases comenzaron a problematizar el panorama de filiaciones políticas entre los distintos grupos. De lo que se trataba entonces era de evitar el mecanicismo marxista que hacía de lo social el terreno del cumplimiento de las leyes históricas, y de comprender que en una situación de semejante complejidad, había que crear activamente las condiciones sociales para la consecución de la hegemonía por la clase trabajadora. Si la clase trabajadora ya no era una evidencia inmediata, como implicaba el mecanicismo vulgar marxista, había que crearla políticamente. Esto es, había que saber unir entorno a una perspectiva teórica y práctica a gentes que por su origen social no habían de identificarse incontrovertiblemente con ella.

Laclau y Mouffe van entonces a conjugar la lucha de Gramsci por obtener una perspectiva hegemónica que lograra aglutinar a las dispares clases populares, con su particular propuesta sobre los discursos, como suelo donde lograr tal articulación. Lo importante de tal planteamiento es que la posición política no viene dada inmediatamente como consecuencia de ocupar una posición social, sino que hay que crearla y articularla activamente (Laclau y Mouffe, 2.001, p. 94). Su interpretación del discurso va a estar por eso mismo muy alejada de aquella que mantuviera Foucault, pues no va a implicar ese espacio donde se modelan las pasividades del cuerpo, sino que va a representar el lugar donde los sujetos y sus articulaciones políticas se crean activamente. Laclau y Mouffe definen en unas pocas líneas el núcleo teórico fundamental que va a guiar su investigación:

*‘Llamaremos articulación a cualquier práctica que establezca una relación entre unos elementos cuyas identidades quedarán modificadas como consecuencia del mismo proceso articulador. La totalidad así estructurada, que resulta de la práctica articuladora la llamaremos discurso. Las diferentes posiciones articuladas en el seno*

*de un discurso serán sus momentos. Por el contrario, llamaremos elementos a cualquier diferencia que no esté discursivamente articulada*' (p. 105).

Y lo quizá más fundamental de todo. Dado que el discurso va a representar una práctica articuladora como posición dentro del mundo, el discurso va a ser directamente material. En la versión que nos ofrecen Laclau y Mouffe, no va a existir exterioridades extradiscursivas; antes bien, lo lingüístico y lo no lingüístico van a ser elementos que se encuentren igualmente articulados en el seno del discurso<sup>82</sup>. Así, el discurso adquiere su significado más material, como movimiento unificador a través de la realidad<sup>83</sup>. Y, recordemos, en ese movimiento unificador es como se constituyen las identidades de sus elementos, ya sean seres humanos o no.

Al igual que en Foucault los sujetos no pre-existirán a los discursos, sino que serán sus efectos, a modos de posicionamientos particulares (p. 116); sin embargo, toda vez que se ha definido al discurso materialmente, la subjetividad resultante no se representará como la perfecta encarnación por los dispositivos del poder de una combinación abstracta de reglas discursivas, sino que será la consecuencia posibilísticamente necesaria derivada de la historia de sus ocupaciones materiales. Después de este camino teórico comenzamos a entrever una propuesta teórica perfectamente válida que nos conduzca en la investigación real y empírica sobre cómo los sujetos se conforman en toda su materialidad. Articulación y discursos, ambos en su pleno sentido material, se presentan como conceptos claves para la investigación.

Pero la obra de Laclau y Mouffe no va a detenerse aquí. Ambos van a estudiar la manera como es posible la consecución de articulaciones desde posiciones sociales no homogéneas. La pregunta que intentan responder es sencilla: ¿cómo es posible crear alianzas políticas explícitas y programas de acción conjuntos, dado que las posiciones socio-materiales de partida, por ser disímiles, no conducen espontáneamente a una perspectiva única? Esto nos devuelve al ya conocido problema de cómo hacer posible la polis como empeño conjunto por asumir el destino colectivo, partiendo de una situación

---

<sup>82</sup> Literalmente señalan: '*Afirmamos el carácter material de cada estructura discursiva (...) Los elementos lingüísticos y los no lingüísticos no aparecen simplemente yuxtapuestos, sino que conforman un sistema estructural de posiciones, esto es, un discurso*' (p. 108).

<sup>83</sup> Una visión también material y realista de lo semiótico la va a mantener Mike Michael. Para él '*La semiótica es el estudio de cómo el sentido es construido, donde la palabra 'sentido' hay que entenderla en su originaria interpretación, no-textual, no lingüística: como una trayectoria privilegiada queda construida, entre un indefinido número de posibilidades; en este sentido, la semiótica es el estudio de la construcción del orden, y debe ser aplicado a los escenarios, las máquinas, los cuerpos, los lenguajes de programación, y también a los textos*' (Michael, 1.996, p. 141).

de diferencias sociales, o, en otras palabras, como conjugar el pluralismo con la posibilidad de las alianzas políticas.

Aquí Laclau y Mouffe van a proponer una forma de entender la identidad tremendamente valiosa y que asimismo habremos de retener para un futuro. La pregunta sobre cómo la articulación de posiciones sociales diferentes pueda ser posible dentro de una política compartida no tiene respuesta desde el paradigma lógico o desde el paradigma mecanicista. Para el lógico una entidad se equivale a sí misma, y por lo tanto la relación que pueda entablar con otra entidad distinta será de oposición. A es A, y no puede ser al mismo tiempo B. Para el mecanicismo realista, que entiende el mundo poblado de entidades sustanciales cerradas y en relaciones de determinación, sucederá que por ser A enteramente A, su relación con B sólo podrá producir un efecto determinista y causal. En ambos casos, la relación con la alteridad es de franca repulsión y oposición. Sin embargo, es posible encarar la pregunta sobre la posibilidad de la articulación desde el paradigma del antagonismo<sup>84</sup>:

*‘Pero en el caso del antagonismo, nos enfrentamos con una situación bien distinta: la presencia del Otro me previene a mí de convertirme completamente en mí mismo. La presencia del otro no es una imposibilidad lógica: existe y por lo tanto no supone una contradicción. Pero el otro tampoco es subsumible como un momento positivo en una cadena causal, porque en ese caso la relación quedaría agotada por cada una de las fuerzas’.*

Y luego continúan recordándonos aquella discusión que manteníamos con Aristóteles sobre el esclavo apresado en su presente:

*‘(...) Por el contrario, es debido a que un campesino no puede ser un campesino por lo que existe un antagonismo con el terrateniente que lo expulsa de su tierra. En la medida en que existe el antagonismo, yo no puedo ser completamente una presencia para mí mismo. Su ser objetivo es el símbolo de la falta de ser del campesino, y de esta manera el campesino se ve sobrepasado por una pluralidad de significados que le evitan ser fijado como una positividad completa’ (p. 125).*

---

<sup>84</sup> No creemos que el nombre que Laclau y Mouffe dan a su paradigma sea enteramente acertado, por cuanto antagonismo nos devuelve a esa misma oposición entre términos que precisamente por eso, sería muy difícil conjugar. Mantengamos el espíritu de su propuesta, a la espera de encontrar un término mejor que la nomine.

Se me va a permitir introducir aquí una precisión, que ayude a entender y a completar la propuesta de Laclau y de Mouffe: es precisamente porque el ser humano no tiene naturaleza, sino que se crea en su discurso por una naturaleza física y social, por lo que él viene marcado esencialmente por la alteridad. El ser humano, que originariamente no existe, se hace en virtud de que es atravesado y es sedimentado por el otro. En esa medida el sí mismo del ser humano se construye a fuerza de otredad, y en esa medida es posible que el sí mismo deje de plantarle lucha a muerte a toda diferencia. El sí mismo ya no es una mismidad, por lo que no se le plantea el problema de la diferencia. El sí mismo es alteridad congénita, y su contacto y su paso por la diferencia no sólo es posible, sino que es esencialmente necesaria. En tanto esto sea cierto, la polis como sede donde se conjugan las diferencias es el terreno mismo donde el ser humano se gesta. Pero también por eso mismo el ser humano no puede quedar apresado tampoco en un presente que nunca se constituye como cerrado. Si el ser humano se ha constituido como la historia de su paso por los diferentes discursos materiales, por las distintas articulaciones, su futuro implica una igual apertura a las diferentes posibilidades de ser, que quedan inscritas larvadamente en su presente abierto. Por eso ni el esclavo puede ser enteramente un esclavo, ni el campesino enteramente un campesino.

Ahora bien, Laclau y Mouffe descubren otra implicación en el concepto de antagonismo. Por el antagonismo no sólo se abre la posibilidad del otro, no sólo se evita que la identidad aparezca cerrada a sí misma; por el antagonismo también es como se evita el totalitarismo de las formaciones sociales. Se recordará que, en su definición, Laclau y Mouffe distinguían entre los momentos, o posiciones articuladas dentro de un discurso, y los elementos, aquellos agentes que se encontraban en la exterioridad del discurso y no habían sido prendidos por él. Pues bien, estos agentes entendidos como elementos no apresados son los que encarnan ese antagonismo social, son los que evitan el apresamiento de un ente, como el ser humano, en su facticidad. Como decían Laclau y Mouffe, el otro era lo que me impedía a mí ser completamente 'yo mismo', era lo que me abría el futuro como posibilidades por ser (p. 126).

Hasta aquí podemos estar de acuerdo. Sin embargo, queda por precisar cuál fuese esa extraña posición extradiscursiva de los elementos: los elementos, ¿quedarían fuera del discurso particular que pugna por constituirse en hegemónico, o quedarían fuera de todo discurso social? Lo primero supondría que los elementos a su vez podrían

estar formando parte de otro discurso, en el seno del cual dejaran de ser elementos para constituirse en momentos suyos. Pero en ese instante, el antagonismo que representaran estos elementos, ya no sería, como pretendían Laclau y Mouffe, los límites de lo social, puesto que estarían formando parte integrante de otra discursividad social. Y lo segundo es a todo punto inconcebible; no se puede pensar en la existencia de un agente que estuviera fuera de todo discurso, fuera de toda relación socio-material.

En cualquier caso, es a partir de semejante propuesta cuando empezamos a discrepar con Laclau y Mouffe. Porque si ambos se ven favorecidos por el hecho de inscribir su doctrina dentro de la compleja tradición marxista, lo que les permite pensar en términos de hegemonías, de formaciones sociales y de antagonismo, sin embargo esa misma tradición también les condena a pensar el terreno de lo político en términos de irreconciliable lucha de clases. A partir de este punto, Laclau y Mouffe comienzan a organizar las articulaciones hegemónicas de los sectores oprimidos enfrentándolas a la formación social opresora. Aparte de que la otredad instalada dentro de la identidad sea lo que favorezca el establecimiento de alianzas políticas, lo que va a asegurarla definitivamente va a ser el hecho de la existencia de un enemigo común: el colonizador. El colonizador, o la clase burguesa, o los dominadores, aparecen así como punto de fuga que organiza la estructura interna del cuadro de las articulaciones dominadas, y que pugnan por erigir su hegemonía. De este modo las fronteras existentes entre los distintos discursos se presentan como una guerra de posiciones en la lucha por la hegemonía (consultar pp. 127-136).

Indudablemente gran parte de la maestría de Laclau y de Mouffe consiste en haber sabido reinstalar la complejidad social, en el seno de la tradición marxista sobre la lucha de clases. Para ello buscaron en otro período de complejidad social, que llevaba a rebatir la autoevidencia política de la clase social proletaria. Nuestros tiempos, como los de Gramsci, como cualquier tiempo, son tiempos complejos, cruzados por multitud de disensiones, posiciones discursivas e identidades. Sin embargo, a la par que han sabido desenmarañar la complejidad social, siguen dentro de una concepción del poder maniquea, según la cual existe un grupo social poderoso, que impone hegemónicamente su realidad y su definición de realidad al resto de grupos que sólo pueden vivir en la oposición al sometimiento. Como si el grupo social predominante no fuera heterogéneo, como si no pudiera haber fenómenos de sometimientos internos a los grupos sociales

dominados, o como si no pudieran existir multitud de lógicas de dominación por encima de la lucha de clases.

Desde luego esta salvedad no implica decir que la lucha de clases tenga que haber desaparecido; antes al contrario, una de las tareas fundamentales por hacer es la elucidación del origen material y clasista de la dominación, en un mundo de clases medias, de libres decisiones y dispersión del poder. Sin embargo, sí implica negar que la estructura opositiva de la lucha de clases tenga que ser, necesariamente, la fórmula que subyace a toda articulación política. Para poder cambiar la perspectiva, es necesario, aquí sí, retomar aquellas concepciones del poder más elaboradas tal y como estaban presentes en Foucault o en Bourdieu, para reconocer que el poder no aparece almacenado y repartido entre quienes lo tienen y quienes no lo tienen, sino que se presenta siempre en ejercicio y diseminado por todo el campo de lo social.

Sea como quiera, creemos que esta última conclusión no es necesaria dado el tejido teórico presente en el resto de la obra de Laclau y Mouffe, de manera que se pueda apartar, preservando el resto de sus apropiadas sugerencias. Sobre todo es preciso mantener en mente esto: la aproximación discursiva a la génesis de los sujetos es válida en la medida en que lo discursivo se aleja de lo lingüístico y toma su sentido más literal como movimiento material a través de los diferentes campos sociales. Los sujetos, las mujeres inmigrantes, dejaría de aparecer así como encarnaciones dóciles de lo que se estuviera jugando en las formaciones discursivas o en las epistemes, para pasar a ser hechas contingentemente en su discurrir por las distintas articulaciones materiales. En su seno, ellas tendrían opción a constituirse como el momento articulador, es decir, como el instante de apertura donde las diferentes posiciones socio-materiales pueden venir a conjugarse políticamente<sup>85</sup>. Además, el concepto de antagonismo supone una fórmula de pensar la identidad, bien grupal, bien individual, que haga permeables los grupos y los individuos a la otredad, y que posibilite lo político como espacio donde conjuntamente se dirimen las diferencias materiales e identitarias.

---

<sup>85</sup> Momento que era enteramente extraño a la formulación de Foucault. En Foucault no existía política, como la tradición republicana la entiende, como intento de ordenación común de los colectivos donde viven los hombres. En Foucault sólo existía el poder, entendido como fuerza bruta.

#### **4.4. EL ENFOQUE POST-HUMANISTA**

El enfoque post-humanista en ciencias sociales lo constituyen una difusa amalgama de pensadores cuya objetivo principal consiste en encontrar otras bases no humanistas para la constitución de los hombres y mujeres y de los grupos sociales. Todos ellos van a incidir en la idea de que no se puede encontrar una definición terminada sobre el ser humano, pero que tampoco se lo puede agotar situándolo en una posición social desmaterializada. Materializar, para ellos, va a ser situar al ser humano simétricamente con otros elementos en la constitución de colectivos y ensamblajes. Esta idea, la de la génesis humana en esos ensamblajes, va a ser la que nos ayudará a organizar a una amalgama de autores que de otra manera podrían quedar demasiado dispersos.

El ensamblaje va a significar reubicar al ser humano conjuntamente con otros agentes no humanos, en la prestación conjunta de posibilidades de ser. De esta manera, ellos van a reformular y a hacer concretas aquellas indicaciones de Heidegger sobre el presente como horizonte de posibilidades para ser. La reformulación radical va a consistir en que esas posibilidades de ser no las van a derivar de una trascendencia como el ‘ser para la muerte’ heideggeriano, sino que las situarán en un las articulaciones con otros seres humanos, con ciertos animales, artefactos, textos, tecnologías, y un abigarrado etcétera. Si existe trascendencia para el ser humano, que debe haberla para evitar su aprisionamiento en su realización cerrada en el presente, esa trascendencia va a estar situada inmediatamente en la inmanencia que le prestan las diferentes articulaciones empíricas por las que se ha constituido, se constituye, y podrá constituirse.

Pero habrá que comenzar señalando en qué consiste el post-humanismo del enfoque post-humanista. Aquí todos los autores vienen a coincidir cuando señalan que lo humano no se debe exclusivamente al ser humano, o a lo social, sino que viene íntimamente producido en su inclusión en ciertos ensamblajes que están generando distintas posiciones de agencia.

Hasta el momento, de manera implícita o explícita, la disposición de categorías que regulaban el discurso sobre el humanismo venía consistiendo en una estricta separación sustancial entre la materia y lo humano, lo social. Esto era resultado, señalaba Latour, de una particular concepción del ser humano que lo entendía como

mente-en-la-cuba (Latour, 2.001, p. 19), y de lo social que, se nos permitirá añadir, lo tenía por inter-subetividades-en-la cuba<sup>86</sup>. A partir de entonces lo que había que explicar era la conexión entre ambos polos, el de un mundo ahí fuera, y el de las entidades ‘individuo’ o ‘sociedad’ encerradas en sus interioridades. Tal necesidad de explicación deparaba una posible alternativa, cuyos extremos se sostenían mutuamente.

Se podía tomar el a priori de la naturaleza, y desde este punto de vista, lo humano o lo interhumano no podían hacer más que descubrirlo fielmente bajo la forma de la objetividad. El objeto era primero como entidad, y quedaba a la espera de ser descubierto por la mentalidad individual o la mentalidad colectiva. La tarea consistía entonces en empañar lo menos posible la verdad inscrita en ese objeto a la espera de ser descubierto, retirar las falsas proyecciones y los falsos ídolos de su autenticidad (Latour, 2.001, pp. 16-22).

Se podía también tomar el a priori de lo humano o lo social, para concluir que toda realidad no consistía en otra cosa que en una construcción social. La naturaleza, los objetos y el resto de seres sería así consecuencia de los prejuicios y de las prácticas que una sociedad alimentara respecto a ellos, o de las formas internas que tenía la sociedad de organizarse, como vimos que quería Durkheimn (Latour, pp. 137-140).

De manera que según una interpretación el verdadero agente era el objeto, que sólo esperaba la labor del científico como comadrona silenciosa y pasiva, y según la otra interpretación, el agente eran los grupos sociales que imponía a la naturaleza pasiva el fruto de sus intereses y de sus prejuicios. Así, el humanismo de una parte, siempre implicaba un naturalismo de la otra, en una situación en la que ambas interpretaciones se sostenían en un debate sin fin<sup>87</sup>.

El post-humanismo va a representar quebrar con la definición esencialista de entidades que estaba implicada en la anterior visión, e intentará recobrar una relacionalidad que siempre estuvo presente y gracias a la cual las entidades aparecían formadas en cuanto tales<sup>88</sup>. Frente a la creencia en que las cosas, los artefactos, los seres

---

<sup>86</sup> Lo cual, a juicio de Latour, tampoco suponía ninguna mejora respecto a la anterior creencia. Antes existían individuos aislados a los que el solipismo les hacía temblar el mundo; ahora existen tradiciones, creencias colectivas, ideologías y mentalidades que sólo lo distorsionan, perdiéndolo definitivamente (2.001, p. 20).

<sup>87</sup> Debate del que, evidentemente, las controversias suscitadas dentro del círculo sociológico no eran ajenas.

<sup>88</sup> Van a señalar con rotundidad Deleuze y Guattari: ‘*No sabemos nada sobre un cuerpo hasta que conocemos lo que puede hacer, en otras palabras, cuáles son sus afecciones, cómo pueden o no pueden entrar en composición con otras afecciones, con las afecciones de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o*

humanos tienen una existencia previa a su entrada en relación, el post-humanismo va a sostener que la naturaleza de **todas**<sup>89</sup> estas entidades vendrá marcada por esa misma entrada en relación<sup>90</sup>. Esa va a ser la nota predominante a todos los autores. Frente a lo humano como entidad clausurada en sí misma, e independiente de toda relación, van a proliferar las figuras que intenten dar cuenta de esta nueva especie mixta. Así se va a hablar de monstruos o de cyborgs como esos acoplamientos donde el ser humano aparece imbricado a máquinas, en una unidad superior (ver Law, 1.991, pp. 16-19 y Haraway, 1.995, p. 253).

Al venir dados los atributos de las entidades no por sus esencias, sino por su misma relacionalidad con otras entidades siempre materiales, van a ser las modalidades de las relaciones, los vínculos, los que terminen por hacer a los seres. Así es como describe Haraway la particularidad especial de su cyborg: *‘Los cyborg no son reverentes, no recuerdan el cosmos, desconfían del holismo, pero necesitan conectar: parecen tener un sentido natural para la asociación en frentes para la acción política, aunque sin partido de vanguardia’* (1.995, p. 256).

Y el cyborg no es una modalidad de ser nueva. El cyborg o el monstruo siempre ha existido. Como Latour va a señalar, todas las culturas menos la moderna se construyen a fuerza de una atenta consideración y deferencia hacia aquellos puntos donde los seres humanos se acoplan a los objetos y a los demás seres. Y va a añadir que eso no podía ser de otra manera. Sin el acoplamiento a un mundo material, el ser humano pierde su humanidad. Nuestro tiempo y nuestros saberes no podían obrar de diferente modo, siguieron constituyéndose en su vinculación y acoplamiento con otras entidades no humanas. Sin embargo, la modernidad prefirió entenderse a sí misma desde la estricta separación con lo material (Latour, 1.991, pp. 24-27). Así, el ser humano moderno mientras creía hacerse desvinculado de los objetos, sin embargo no dejaba de producir esos seres abigarrados que eran los monstruos. La única novedad era

---

*para ser destruido por él, para intercambiar acciones y paciones con él o para incorporarlo en la composición de un cuerpo más poderoso’* (Deleuze y Guattari, 2.004, p. 284).

<sup>89</sup> Aquí es preciso subrayar la palabra. La performatividad no será una característica esencial y exclusiva de lo humano, como quería Arendt, sino que se extenderá al resto de seres. Todos los entes no están dados de antemano a su entrada en colectivos: una bacteria no es idéntica en su encuentro con Pasteur, en su relación con una vaca, en su infiltración por los humanos, etc.

<sup>90</sup> Van a señalar Brown y Capdevilla en un artículo: *‘La identidad de un actante debe de quedar formalmente fijada a los atributos que presenta cuando entra en relación. Formar relaciones e incitar relaciones es la expresión de una voluntad-para-conectar (...) el ellos mismos, los actantes son funcionalmente vacíos’* (p. 41).

que, en virtud de esa desconsideración por sus acoplamientos, el ser humano moderno generaba monstruos e híbridos incontrolados.

Y si la asimetría de la modernidad se construía sobre la escisión de dos polos, naturaleza y sociedad, y la concesión de prioridad explicativa a uno de ellos, la propuesta post-humanista sólo puede significar romper con esa asimetría y reparar en todos esos híbridos que siempre estuvieron allí mediando entre ambos polos. Ahora bien, esos híbridos, en lugar de actuar como meros intermediarios que conectaban y comunicaban puramente un polo con el otro, termina siendo los verdaderos transmisores de ser; no son ya más intermediarios, sino mediadores. La simetría implica que si bien la sociedad ya no se comprende sin su materialización, sin su constitución a través de sus acoplamientos materiales, la naturaleza tampoco se podrá concebir sin tener historicidad. La simetría no implica que la naturaleza tenga historia porque el ser humano ha venido al mundo y la transforma, como pretendía Marx<sup>91</sup>, sino que tiene historia porque se va haciendo a medida que va haciendo también al ser humano (Latour, 1.991, pp. 119-143)<sup>92</sup>.

Evidentemente era un acierto el afirmar como Gadamer que el ser humano se abría al mundo gracias a una tradición, y a los prejuicios legítimos que pudiera contener. Pero ese era un acierto a medias. La tradición y los prejuicios no van a ser algo que las sociedades vayan a transmitir y a reproducir por el mero gusto de seguir viviendo en ellos, como quedaba implícito en la interpretación lingüística de la tradición, o en la explicación de lo social por lo social que pedía el círculo sociológico. La tradición y los prejuicios van a reproducirse y a transformarse en la medida en que se encuentren gestándose en aquellos acoplamientos materiales donde los seres humanos y las cosas hacían su mutua historia. Su reproducción así va a ser algo tan real que se la podrá señalar. La arbitrariedad del círculo sociológico desaparece cuando se tiene el suelo

---

<sup>91</sup> Ciertamente Marx pretendía materializar la filosofía hegeliana de la historia, y para eso hizo concretas y materiales las formas de relación entre los hombres y mujeres. Así era posible que la naturaleza también tuviera historia. Pero a la postre era la forma como los seres humanos organizaban la industria lo que confería ese carácter histórico a la naturaleza. Al final, la sociedad y sus antagonismos interiores eran los que ‘historicizaban’ a la naturaleza (consultar Marx, 1.985, pp. 39-53). A Marx no se le hubiera pasado por la cabeza pensar el camino inverso, y decir que la naturaleza ‘historicizaba’ al ser humano.

<sup>92</sup> En otra parte Haraway investiga el caso concreto en que un grupo nativo en la Amazonía intentó defender sus derechos integrándolos en los derechos de la selva tropical. Según ellos defendían, y esa es la mirada que Haraway quiere abrir, sus vidas y sus destinos, sus historias, habían estado en todo momento coincidiendo con las del Amazonas. Así, la defensa de sus derechos pasaba ineludiblemente por la defensa de los derechos del Amazonas, entendidos dentro de una inveterada ‘*historia implacable de la naturaleza social*’ (Haraway, 1.999, p. 135).

material donde las sociedades y los individuos se producían, y cuando se pueden indicar y seguir esas conexiones reales que los han ido engendrando.

Este es el punto en que el post-humanismo se separa de las interpretaciones lingüísticas o discursivas<sup>93</sup> de la tradición y lo social. Sin lugar a dudas es la relacionalidad (la semiótica) la base sobre la que se está generando lo social y las subjetividades. Pero no va a ser una relacionalidad meramente lingüística, o una relacionalidad que aprehenda las reglas formales de generación de los enunciados y de los saberes. Como John Law va a indicar, esa será una semiótica inmediatamente material: *‘Únicamente quiero señalar que la teoría del actor red debe ser comprendida como una semiótica de la materialidad. La teoría del actor red asume la mirada semiótica, esto es, la de la relacionalidad de las entidades, la noción de que ellas son producidas en relaciones, y se aplica directamente a todo tipo de materiales’* (Law, 1.999, p. 4). Las redes que vayan a dar nacimiento a los distintos seres no podrán ser ya más lingüísticas o discursivas, sino materiales.

Así es como una de las principales escuelas del post-humanismo se va a denominar ‘Teoría del Actor Red’. Nacida de los estudios antropológicos de la ciencia y la tecnología, la Teoría del Actor Red va a constatar cómo todas las entidades, los humanos incluidos, son un efecto de su circulación por las redes materiales. Para la Teoría del Actor Red, como para todo el post-humanismo en general, no van a existir entidades substanciales como el individuo, la sociedad, la naturaleza, el objeto. Todos ellos van a venir generados por su inserción en redes. Ahora bien, se llega un momento en que toda la materialización conseguida que pudiera recuperar la necesidad de los fenómenos sociales, queda eliminada cuando, para escapar de un realismo tosco, se afirma que no hay más substancialidad que la que presta la red. El sujeto, como el resto de entidades, no sería nada en sí mismo, sino el punto de relaciones en que se encontrara conformado. El sujeto acabaría disuelto por la concepción fluida de red<sup>94</sup>. Y es que, ¿cómo se podría hablar de sedimentación material si la red termina por desubstantivar cualquier consolidación material?

---

<sup>93</sup> Aquí, sin embargo, hay que hacer una excepción. Como vimos, Laclau y Mouffe al incorporar las formas materiales a la interpretación discursiva permitían esa mirada materialista que aquí estamos perfilando. Para ellos el discurso había que interpretarlo en su sentido más real, como decurso a través de un mundo que no conocía las divisiones entre lo lingüístico o el campo que posibilitaba los saberes, y lo extra-lingüístico.

<sup>94</sup> Igual consecuencia podría extraerse de la aplicación de la noción de campo en Bourdieu. El sujeto no sería nada, sino sus posicionamientos en los haces de fuerzas que estuvieran atravesando los campos sociales.

Así, el fenómeno de la consistencia es uno de los que más han preocupado a los teóricos post-humanistas, y en especial a los que integran el paradigma del Actor-Red. Bajo el riesgo de caer de nuevo en la arbitrariedad, se han visto en la obligación de pensar formas bajo las cuales la red se haga espesa, y se detenga en la consolidación de las entidades. La escuela tampoco es ajena a esos juegos de manos, donde el problema desaparecía no más que nombrándolo, y así se ha recurrido frecuentemente a incorporar el concepto de Spinoza de conato para explicar la perseverancia en el ser del ser (ver Brown y Capdevilla, p. 41). Pero la mixtificación es demasiado abultada como para poder afirmarse sin más que el ser permanece en sus relaciones, porque tiene tendencia a permanecer en sus relaciones.

John Law ha intentado responder detenidamente a esta seria contingencia. Como él se pregunta: *‘si todo es fruto del proceso, si todo es fruto del cambio, si todo es fluido, entonces, ¿cómo tienen lugar tantos estados?’* (Law, 2.001, p. 3). Como él mismo se responde, una de las ventajas de la Teoría del Actor Red consiste en señalar cómo los agentes, para conseguir efectos de estabilización, terminan por delegar en otros materiales más duraderos (2.001, p. 3). Lo que aquí se está haciendo, cuando se señala que el prisma de la Teoría del Actor Red consiste en unas semióticas de la materialidad, es recalcar y enfatizar el aspecto de materialidad de las relaciones. Pero también la estabilidad se obtiene como resultado de combinar en un solo punto, donde se consolida la consistencia, una variedad muy diferente de heterogeneidades y de multiplicidades: si se quiere garantizar la perduración de un punto de la red, habrá que conseguir aliar a ella la máxima variedad de actores posibles cuyos intereses estratégicos situados sean la consolidación de dicho punto (Law, 2.001, p. 5). Así, Pasteur es tanto más necesario, valga decir, real, cuantos más elementos lo tengan a él como punto de paso. Lo que de esta manera se conforman son puntos de pasos que obligan a que la red pase obligatoriamente por un centro para poder operar. Sucede así que los elementos que circulan por la red no son todos simétricos, sino que existen fenómenos de distribución desigualitaria del poder, de manera que unos elementos pueden articularse más dentro de esa red, haciéndose necesarios para ella. *‘El centro se convierte en un centro como resultado de la configuración asimétrica de esta red, y de las fuerzas que se mueven en su interior. Los esfuerzos de todos los elementos de la red se pertenecen y se dirigen al centro del que dependen y que los articula’* (2.001, p. 8).

De esta manera nuestra interpretación de los ensamblajes y de las articulaciones que generan las diferentes entidades se mueve dentro de una doble tensión. Por un lado no existen sustancias estables ni sujetos, que sean previos a su generación por la articulación donde emergen. Por otro lado, las articulaciones funcionan asimétricamente<sup>95</sup>, de modo que algunas entidades se hacen más necesarias que otras. Ya bastante tiempo antes, Gilles Deleuze había formulado esta doble tensión que caracterizaba a los ensamblajes, que a partir de entonces se convertían en un umbral que sedimentaba la frecuencia de los intercambios. Como él señalaba para el caso particular de la ciudad:

*‘La ciudad existe sólo como una función de la circulación y de los circuitos; es un punto señalado dentro de los circuitos que la crean, y que ella crea. Se define por las entradas y por las salidas; algo tiene que entrar en ella, y salir de ella. Así, impone una frecuencia, realiza una polarización de la materia, inerte, viviente o humana. La ciudad hace que las corrientes atraviesen lugares específicos, a través de líneas horizontales. La ciudad es un fenómeno de trans-consistencia, una red, porque está fundamentalmente en contacto con otras ciudades. Y representa también un umbral de desterritorialización, porque cualesquiera que sean los materiales, deben de ser lo suficientemente desterritorializados como para poder entrar en la red, como para rendirse a la polarización, como para seguir el circuito de las recodificaciones viales y urbanas’ (Deleuze y Guattari, 2.004, p. 477)*

Precisamente los puntos de paso aparecen en ese punto donde la desterritorialización y la territorialización se producen. Son las entidades mutables que establecen esos fenómenos de consistencia interpretados como una frecuencia de las respuestas y de las acciones dentro de una red o de un ensamblaje. Pero al mismo tiempo, esos puntos de paso están muy lejos de aparecer constituidos de una vez por todas. Los puntos de paso, y los ensamblajes que aparecen distribuidos a su través, hay que interpretarlos en todo momento no como constituidos, sino como constituyéndose recurrentemente. Las entidades, el ser humano entre ellas, no son sustancias efectuadas, sino efectuándose en la red, sometidas no solamente a sedimentaciones y territorializaciones, sino a la dispersión de los puntos de fuga y de las desterritorializaciones. De esta forma, como no hay un estado último que fije a las entidades, no hay ni tan siquiera un convertirse humano de los hombres y mujeres, sino

---

<sup>95</sup> Y en la medida en que son asimétricas es posible recuperarlas para un análisis en términos de poder.

su perpetuo 'convirtiéndose': *'El convirtiéndose no produce otra cosa que a sí mismo. Caemos en un falso dilema si decimos que tú imitas o que tú eres. Lo único real es el convirtiéndose mismo, el bloque del convirtiéndose, no los supuestamente términos fijos a través de los cuales aquello que se convierte pasa'* (Deleuze y Guattari, 2.004, p. 262).

Y al no conformar ya más los sujetos ni los objetos entidades cerradas que contingentemente pudiesen entrar en relación, el espacio y el tiempo ya no van a ser esas coordenadas vacías a la espera de recibir esas entidades en relaciones de causalidad. Tampoco va a suceder que todo el espacio y el tiempo estén determinados socialmente, como si fueran los meros receptáculos que recibieran las formas de la ordenación interna de las sociedades. El espacio y el tiempo no se van a poder entender fuera de los ensamblajes y de las articulaciones. El espacio está articulado. Y el tiempo, va a ser producido también por aquellas frecuencias y ritmos que cada uno de los ensamblajes pautaban. Como señala Latour: *'el tiempo no es un marco general, sino el resultado provisional de la relación entre los seres'* (1.993, p. 115). El tiempo son los ritmos que se dan las entidades, y el espacio son los acercamientos y los alejamientos en que se relacionan. Son las selecciones y las vinculaciones, y sus ritmos de reincidencia los que vienen a conformar los distintos tiempos. Y el tiempo pasa a ser así algo tan material como el espacio, aparece incorporado a través de los actantes de un ensamblaje.

Queda por plantear una sutil cuestión, pero que puede marcar el resto de nuestras indagaciones: ¿cómo entender el sentido de las vinculaciones, para que no caigamos en una nueva arbitrariedad que plantea una primacía sin explicitarla? En muchas ocasiones se desprende de los estudios de la Teoría del Actor Red que las vinculaciones se producen porque sí, por la capacidad del ente-por-hacer para vincularse. En este punto, decir que el ser es una entidad cerrada es tan arbitrario como señalar que el ser es una entidad abierta y hecha en la relacionalidad. Hay que examinar qué permite e impele a las conexiones, y cómo y bajo qué régimen se producen.

Ahora bien, si hemos avanzado en el sentido de considerar las cosas, los seres humanos, los seres naturales hechos en su articulación por redes de existencia, no podemos seguir considerando las vinculaciones de manera mecanicista, como si fuesen meras relaciones de causalidad que pusieran en conexión nodos a manera de substancias. La red no está ahí para unir puntos dados de antemano, sino que la red va a

configurarse como un ensamblaje en cuyo proceso se van acoplando y constituyendo vinculaciones y seres. Por eso es preferible el término ensamblaje al término red. En la red las conexiones pasan de punto a punto; en el ensamblaje los puntos quedan superados en la (in)operatividad del colectivo.

Pero, ¿por qué habrían de ser las vinculaciones, en lugar de las sustancias conclusas? En este momento, conviene pasarnos con Latour por el laboratorio donde Pasteur se encontró con la bacteria del ácido láctico. Y es que, como Latour muestra para el caso de Pasteur, el fermento del ácido láctico no era una sustancia aún no descubierta, a la que el científico tuviera acceso de una vez por todas; antes al contrario, dicho fermento, a través de las distintas pruebas y observaciones a que Pasteur lo iba sometiendo, iba descubriéndose, dando pistas e indicios de su localización, hasta tal punto que tanto respondía como preguntaba a las solicitudes del científico. De esta manera, a través de las mutuas solicitudes Pasteur-ácido láctico, se emprendió un proceso al final del cual ambas entidades difusas terminaron por consolidarse, por substancializarse. Pasteur, de ser un arrivista insospechado, con opiniones disparatadas sobre el proceso de la fermentación, consiguió convertirse, gracias al ácido láctico, en la personalidad consolidada del científico reputado. El ácido láctico, de ser una nebulosa de impresiones vagas consiguió convertirse, gracias a Pasteur, en una sustancia tan importante como para desencadenar el proceso de la fermentación y revolucionar el campo científico<sup>96</sup>.

Esas emergencias de acontecimientos por los que se terminan generando mutuamente tanto Pasteur como el fermento del ácido láctico, si realmente terminan en una consolidación y substancialización, tienden a reiterarse y reproducirse. Y ello no por sus cualidades ‘naturales’ de sustancia, sino porque en torno a su éxito comienzan a articularse otros muchos agentes que les permitirán atrincherarse constituyendo una ‘caja negra’. Es más, es en virtud de este proceso por el cual otros agentes se incorporan al ensamblaje entre Pasteur y el fermento como Pasteur y el fermento pueden ser tales.

Lo importante de este ejemplo es que nos enseña a ver cómo tanto Pasteur como la bacteria del ácido láctico se constituyeron como entidades sólo en la medida en que se vincularon en sus mutuas solicitudes, y en la medida en que pudieron enrolar en su relación a muchos otros agentes más. La vinculación se produce, porque a su través es como se producen las agencias. Pasteur se vinculó con el fermento, y el fermento se

---

<sup>96</sup> Declara Latour: ‘*Más exactamente, Pasteur actúa de modo que la levadura puede actuar por su cuenta*’ (Latour, 2.001, p. 156).

vinculó con Pasteur, porque en virtud a esa vinculación ambos pudieron aparecer como agentes. Las entidades pueden ser, poseer determinados atributos, y actuar, únicamente porque aparecen requeridas por otras entidades, en la conformación de organizaciones<sup>97</sup> (in)operativas. Pero, además, la vinculación no podemos entenderla de manera mecánica como atracción-repulsión. El acercamiento mutuo entre Pasteur y el fermento se produjo a fuerza de muchas tentativas, solicitudes y requerimientos de las posibilidades que el otro agente podía prestarle a la emergencia del uno. Ahora es cuando alcanzamos el sentido concreto de la vinculación: **la vinculación implica un intercambio de posibilidades de ser y de actuar, en el seno del cual se consolidan los agentes.**

Aquí es donde podemos dar un paso más, y acercar aquellos paradójicos intentos de ‘mundanizar’ al ser humano a través del hecho lingüístico, a una concepción post-humanista que pudiera parecer demasiado materialista. En aquellos intentos vimos cómo al ser ahí se le abrían posibilidades de ser resumidas en el concepto de horizonte. En el presente de un horizonte, el pasado se escandía en las posibilidades abiertas hacia un futuro. Sin embargo, en la reinterpretación que le iba a dar Gadamer, dicho abrirse posibilista hacia el futuro, de las efectuaciones de un pasado, se realizaba en el seno de una tradición desmaterializada, incorpórea y arbitraria. En la concepción post-humanista, por el contrario el peculiar pero militante materialismo impedía entender la forma de las vinculaciones y su desarrollo temporal, de otra manera que no fuese una vinculación mecánica-causal.

Ahora es cuando podemos acercar los dos dominios, para interpretar esas vinculaciones materialistas como intercambios de horizontes. El horizonte, para los agentes que lo viven, no existe en el seno de una tradición incorpórea. Los horizontes se presentan en la mutua gestación de los entes en las distintas articulaciones materiales. Un objeto, un ser humano, un ser natural, cualquier entidad, aparecen como el horizonte gracias al cual otra entidad hecha puede abrir sus posibilidades de ser hacia un futuro. Dentro de la concepción de horizonte estaba implícito el abanico de posibilidades que

---

<sup>97</sup> Este era también el sentido que Alfred Whitehead conferirá a su teoría del mecanicismo orgánico. La incorporación de una entidad a una organización, u organismo, como él prefería llamarlo, existía porque en esa inclusión era como esa entidad adquiría sus atributos y sus funciones: *‘una entidad individual, cuya propia historia de vida es parte de la historia de vida de una modalidad más vasta, profunda y completa, es susceptible de cobrar aspectos de esta más vasta modalidad, que domina su propio ser, y de experimentar las modificaciones de esta más vasta modalidad como si fueran modificaciones de su propio ser’* (1.997, p. 106-107). Sin mucho esfuerzo se va a reparar en la extremada penetración de Whitehead. Hace ochenta años él ya estaba sosteniendo que las entidades físicas individuales podían tener una historia de vida, como historia de sus decursos por organizaciones más vastas.

desde el pasado se le abrían a la entidad su futuro por hacer. Y la vinculación se producía igualmente por lo mismo, como intercambio de posibilidades de ser y de actuar. Acercando ambas interpretaciones materializamos y realizamos aquella tradición incorpórea de la hermenéutica y, al mismo tiempo, aquilatamos y perfeccionamos el demasiado mecanicista sentido de vinculación que sostenía la Teoría del Actor Red. Así, los sujetos, las mujeres inmigrantes, terminan vinculándose materialmente, porque es en la materialidad (y no en la tradición, o en el ser, o en el discurso) donde encuentran sus horizontes futuros de ser.

A modo de ejemplo, conviene reinterpretar uno de los muy ilustrativos casos que nos suele ofrecer Latour: el ciudadano y el revólver (Latour, 2001, pp. 210-216). Existen dos entidades, hechas por la historia de sus sucesivos pasos en diferentes ensamblajes. Una de ellas es una pistola, cuyo ser es la historia de cómo esa pistola se hizo en un pasado de intrincadísimos ensamblajes, donde se podrían mezclar: necesidades en una contienda bélica, ingenieros que diseñan un arma, empresarios que piensan en el negocio de las armas, políticos que acuerdan la legislación sobre la tenencia de armas, las leyes de la balística y de los materiales, etc.. La otra es un ser humano, cuyo ser es la historia de cómo en un pasado se entremezclaron muy complejos ensamblajes: un barrio violento, una crisis económica mundial que repercute en su despido en la empresa, un padre que le infligía castigos corporales, un dedo índice que puede poner en funcionamiento un mecanismo percutor, etc.

En un determinado momento, ciudadano y revólver coinciden. Aquí, ciudadano y revolver intercambian en un horizonte común las posibilidades que ellos son y en las que están por hacerse. El revólver abre para el ciudadano un horizonte de acciones que no existirían si en lugar de un revólver hubiera un puñal, una pluma dactilográfica o una raqueta de tenis. El revólver está escandiendo materialmente los futuros para aquel ciudadano sido, con su pasado haciéndolo. Pero, al mismo tiempo, ese determinado ciudadano, con su pasado, abre para el revólver un horizonte de posibilidades y de acciones. Si en lugar de pasar por un ciudadano-desempleado, el revólver tuviera un ciudadano-coleccionista, o un ciudadano-militar, o un ciudadano-atracador, el futuro de su acción sería muy diferente. El ciudadano-desempleado estaría escandiendo materialmente los futuros para el revolver como historia de efectuaciones. En el punto en que emergen ambos, en el ensamblaje ciudadano-desempleado-revolver sus horizontes de ser se entrecruzan en la realización de las posibilidades comunes.

En este punto es donde una interpretación de Paul Ricoeur nos ayudará a comprender cómo los horizontes de los diversos entes puedan llegar a entrecruzarse en la formación de los colectivos. Si ya hemos aceptado que el ente no se agota en su presente, que el esclavo no se agota en la efectuación de su esclavitud, tendremos que entenderlos polisémicamente, como campos de posibilidades abiertas. Ahora bien, lo que permite el tránsito de un campo de posibilidades a otro, lo que permite el entrecruzamiento de horizontes y el vínculo es su misma metafóricidad. La metáfora, como señala Ricoeur, es la sede del trabajo de la semejanza. La metáfora es la figura que resuelve cómo un mismo, una entidad, puede abrir su campo de posibilidades y pasar por un otro, pasar por otros campos de posibilidades, en la creación de una nueva reconfiguración del sentido (Ricoeur, 2.001, pp. 258-268). La metáfora es el punto que permite el contacto entre los campos de posibilidades de ser, en la emergencia de nuevos y más amplios colectivos<sup>98</sup>. La metáfora se sale del discurso y se instaura entre las cosas mismas: *‘El juego de la semejanza, que hemos considerado dentro de los límites estrictos de una operación de discurso, consiste en la instauración de una proximidad entre significaciones hasta entonces alejadas (...) Ahora bien, esta proximidad en el sentido, ¿no podría ser al mismo tiempo una proximidad en las cosas mismas?’* (Ricoeur, p. 304).

La metáfora, salida de los discursos e implantada entre las cosas mismas favorece la comprensión de cómo los vínculos entre las distintas entidades se producen. En el anterior ejemplo el revólver era una metáfora encarnada para el ser de aquel hombre desmpleado, y el hombre desempleado era una metáfora encarnada para el ser de aquel revólver. Ambas entidades, que ya no son una mismidad, van conformando su ser en la polisemia que les presta su paso por otro ser. Así, las cosas, los objetos, la materialidad, son otras tantas metáforas a través de las cuales puede el ser humano hacerse como posibilidad.

Es en virtud de la naturaleza metafórica del mundo, de su carácter polisémico y significativo, como el ser humano, pero también el resto de objetos, pueden intercambiarse sus posibilidades de agencia, en la instauración de colectivos políticos. Sólo se puede ser un sujeto-emigrante vinculándose a un ensamblaje donde muchas

---

<sup>98</sup> Al mismo tiempo, entender el ser como metafóricidad de sus conexiones, garantiza el abrirlo a la diferencia, el asentarlos en convivencia con la alteridad, una característica que nos evita la doble suspicacia que el feminismo alimentaba sobre el sujeto republicano: por un lado quienes no participan no son eternamente no participantes, no-sujetos políticos; por otro lado, la comunidad no se resuelve ya como una mismidad auto-transparente, sino que se encuentra reformulada en un colectivo en el que la otredad es parte esencialmente constituyente.

otras entidades están conformando los horizontes de la emigración: amigos en el país de destino elegido, compañías aéreas que vuelen al destino, billetes económicos, un trabajo que permita ahorrar el dinero necesario, un avalista que presta dinero, la relación de cambio entre divisas, un librito donde está escrito 'pasaporte', un policía en el aeropuerto, etc, etc. La emigrante es ese punto donde a un pasado se le presentan todos estos horizontes que van a posibilitar la emigración. Desentrañar toda esa madeja material va a traernos el sentido de la emigración. Evidentemente aquí nos interesaremos en la emigrante, no en el avión que la lleva, ni en el policía que la inspecciona, o en su pasaporte. Pero la emigrante no llegará a entenderse ni a ser posible como tal, sin el concurso de todos esos elementos.

## **CAPÍTULO QUINTO:**

### **LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DESDE LA INTEGRACIÓN DEL REPUBLICANISMO Y DEL POST-HUMANISMO**

#### **5.1. INTRODUCCIÓN**

En este apartado nos corresponde recoger todas las enseñanzas extraídas con el avanzar del marco teórico para prepararlas como un proyecto de investigación que estudie a las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Es el momento crucial, aquel que debería de justificar y mostrar la necesidad de los debates precedentes. El recorrido ya comienza a ser extenso. Comenzamos con una búsqueda del modelo de sujeto político más adecuado para estudiar a las mujeres inmigrantes, y para ello repasamos las dos principales tradiciones de pensamiento político: el liberalismo y el republicanismo. Por una serie de motivos que ya se señalaron, concluimos la necesidad de adoptar la perspectiva republicana sobre el sujeto político, que se podía considerar ‘mas realista’. Pero la concepción republicana no quedaba impune tampoco, y la crítica feminista se encargó de ofrecernos cuatro puntos débiles de sus proposiciones que debían de ser repensados para terminar concluyendo con esa concepción pertinente de subjetividad política.

Es por eso por lo que nos pusimos a la búsqueda de las bases para repensar un modelo de sujeto que, si bien cumpliera con las exigencias republicanas, pudiera salvar las críticas suscitadas. Para ello pasamos por parte de la tradición sociológica, fundamentalmente en busca de un suelo sobre el que poder mostrar las dominaciones y las reproducciones sociales que pudiesen conformar el ‘antes’ de la subjetividad política. En el repaso comprendimos que presentaba una carencia fundamental: al llamado círculo sociológico le faltaba el suelo material donde los fenómenos de reproducción social y de dominación aparecieran ‘realmente’. Así, buscamos en los márgenes e intersticios de esa misma tradición aquellas aportaciones que nos pudieran ser útiles a la hora de señalar un espacio real donde poder buscar el despliegue de esas reproducciones y de esas dominaciones, y encontramos las diversas aportaciones ya discutidas de la hermenéutica filosófica, del enfoque discursivo, y del enfoque post-humanista.

Creando haber encontrado semejante suelo, nos corresponde ahora terminar de perfilar aquello que, bajo el término de ‘subjetividad política’, vamos a buscar en nuestra investigación sobre las mujeres inmigrantes. Habrá que sintetizar, así pues, aquel modelo de sujeto político republicano, con el modelo de sujeto y agente encontrado después de su incorporación a un mundo real. En el proceso, habrá que elucidar cómo quedan solucionados aquellos problemas que la mirada feminista veía en el sujeto republicano, y que en parte ya han sido abordados.

El enfoque post-humanista al que nos adscribimos terminaba ubicando en una completa simetría la posición de los hombres y mujeres junto con el resto de elementos que conformaban sus colectivos: artefactos, seres naturales, textos, dioses, etc. Con ello tendía a borrar aquellas cualidades que durante tanto tiempo se han considerado como típicamente humanas, introduciendo, algo burdamente, a todos los actores en el mismo recipiente. Sin salirnos de su exigencia de simetría, tenemos sin embargo que pensar aquellas cualidades que hagan que el ser humano se vincule a sus colectivos de una manera particular, tenemos que buscar lo específico de la agencia humana, frente al resto de agencias. Y esto para asentar, sobre la agencia humana, la agencia específicamente política, que es donde nos reuniremos con la concepción republicana de sujeto político.

El presente capítulo constará de cinco apartados, en el camino hacia la agencia política. El primero de ellos intentará ofrecer una síntesis de lo que, hasta aquí, debe de ser considerado como agencia. En el segundo, más allá de la ubicación del ser humano en la exterioridad de los colectivos, intentaré señalar la especificidad de la vinculación humana a los colectivos, esto es, la especificidad de la agencia humana. El tercer apartado reflexionará sobre el principal rasgo de esa especificidad de la agencia humana, la identidad, y la posibilidad de establecer desde ella proyectos vitales que luego abordaríamos en el estudio empírico. El cuarto apartado será la meta que estábamos buscando: después de especificar los espacios propiamente políticos, intentará señalar lo que tiene que ser considerado como la agencia política en particular. Finalmente, en el último apartado podrán encontrarse los puntos comunes que permiten el acercamiento y la fecundación entre el republicanismo político y la perspectiva post-humanista aquí adoptada.

## **5.2. LA AGENCIA**

Como vimos en Hannah Arendt, la cualidad fundamental que constituía la condición humana, y que configuraba su carácter único en un entorno de necesidad y de insignificancia era la capacidad de agencia. Frente al eterno ciclo de la reproducción de la muerte y de la vida, los hombres y mujeres tenían la capacidad de establecer un mundo compartido, en el seno y en el transcurso del cual ellos pudieran establecer su derecho a significar, a ubicarse como seres valiosos e irrepetibles, dotándose de un sentido. La concepción post-humanista en ciencias sociales echa por tierra esas pretensiones. No sólo el ser humano aparece como uno más del resto de los elementos que forman sus colectivos, sino que, además, el resto de elementos comienzan a cobrar una agencia decisiva que, de una manera esencial, conforma al ser humano. La perspectiva de Hannah Arendt era una perspectiva hercúlea: el ser humano se arrancaba frente al mundo de todos los seres, para redimirse dotándose de un significado. La perspectiva post-humanista va a ser una perspectiva de conciliación y convivencia, donde todos los seres puedan ser significantes y colaborar en la constitución de colectivos perdurables<sup>99</sup>.

El cyborg aparecía justamente como ese ser híbrido donde lo maquínico, lo animal y lo humano, se reconciliaban en una existencia compartida. El cyborg existía cada vez que entraban en conjunción elementos de muy diversa índole, en la reivindicación de su particular forma de ser. Existía cada vez que alguien sabía que, para reivindicarse, tenía que reivindicar necesariamente todos aquellos monstruos que llevaba en su interior. Cada vez que las mujeres se reivindicaban en el feminismo de las sociedades de primates (Haraway, 1.995, pp. 152-181), o cada vez que los indígenas se reivindicaban en el indigenismo de la selva tropical amazónica (Haraway, 1.999, pp. 132-141).

En este sentido, el cyborg no era ninguna contingencia, ni ningún capricho. No es que el ser humano se acoplara porque sí a artefactos, máquinas y demás seres. Es que sólo en esos acoplamientos es como conseguía realizar su humanidad. Como señalaba Latour, un colectivo será tanto más humano, cuanto más explícitamente se reconociera su inevitable imbricación con elementos no humanos (1.991, pp. 184-186). Lo humano

---

<sup>99</sup> Los objetivos de su contribución se le hacían bien manifiestos a Haraway: 'Según las tradiciones de la ciencia y de la política occidentales, la relación entre máquina y organismo ha sido de guerra fronteriza (...) El presente trabajo es un canto al placer en la confusión de las fronteras, y a la responsabilidad en su construcción' (Haraway, 1.995, p. 254).

no era el polo opuesto de lo no humano, de manera que hubiera que vivir en la alternancia que delimitaban, sino que se encontraban ambos haciéndose por las mutuas mediaciones, en el centro mismo de las articulaciones.

Así las cosas, la agencia sólo puede ser comprendida desde la vinculación. Era una de las exigencias del liberalismo el señalar que el ser humano, cuanto más libre se encontrara de toda atadura y de toda servidumbre, mejor podía ejercer su agencia y su reflexión. El liberalismo, en la versión de Rawls, le pedía al ser humano que llegara a liberarse de sus intereses y de su posición social, a fin de alcanzar los principios reguladores de lo social. El republicanismo, es cierto, tampoco hacía mucho por enmendar esta interpretación. Si bien es cierto que no mantenía semejante interpretación de la libertad individual, sino que la suya era siempre una libertad política, ello se hacía a costa de excluir de lo político a todos aquellos que no fueran humanos; la acción sólo podía existir entre los libres y los iguales, y aquí quedaban fuera tanto quienes por su actividad social estaban empeñados en cumplir con las necesidades sociales, como el resto de elementos no humanos.

Pero como la perspectiva post-humanista va a mantener, la libertad necesaria para realizar la agencia se encuentra siempre en las vinculaciones. Es sobre los objetos y los demás entes como se pueden ejercitar y ampliar las posibilidades de ser. No sucede que el ser humano pueda disponer a su antojo del uso de determinadas técnicas, del uso de determinados no humanos. Las técnicas y los mediadores son fundamentales, puesto que el ser humano es un animal socio-técnico (Latour, 2.001, p. 256). Pensar radicalmente la materialidad del ser humano, es pensar cómo el ser humano se ha humanizado y se humaniza porque actúan sobre él elementos no humanos.

Así lo entendió ya, hace ya 60 años Merleau-Ponty. Heredero de la tradición fenomenológica y de la hermenéutica de Heidegger, Merleau-Ponty, en lugar de asentar la apertura del ser humano al mundo, se dedicó a estudiarla frontalmente. De esta manera las posibilidades del ser humano no descansaban en el ser, del que sería su guardián o su pastor. Sus posibilidades de ser pasaban siempre por los objetos. El ser humano es primariamente uno con ellos, y no se da con independencia respecto a ellos, sino en su íntima interpenetración (Merleau-Ponty, 2.004, p. 255). De esta manera, aquel foco de trascendencia que para Heidegger era el ser, y que mantenía abierto el futuro para el ser humano, Merleau-Ponty lo va a situar en la inmanencia misma, en los entes, ahora entendidos como esa misma apertura, y como esas mismas posibilidades de

realización humana. Los objetos eran significables, esto es, portaban características de regularidad y de coordinación del mundo, acopladas a las cuales el ser humano desarrollaría su humanidad. Porque los objetos podían significar, es porque el ser humano significa con ellos:

*‘El lazo entre el mundo y su significado vivo no es un lazo exterior de asociación; el significado habita el mundo, y el lenguaje no es un acompañamiento externo al proceso intelectual (...) Y el término mundo, aquí, no es una manera de hablar: implica que la vida mental o cultural toma prestadas sus estructuras de la vida natural, y que el sujeto pensante debe tener su base en un sujeto encarnado’* (pp. 223-4).

Es precisamente el cuerpo el que dirige y se encuentra dirigido hacia su unidad por la experiencia de los objetos significantes. Porque el ser humano es un cuerpo distribuido y haciéndose entre los objetos, sucede que el ser humano aparece organizado como tal: *‘La naturaleza entera es la madeja de nuestra propia vida, nuestro interlocutor en una especie de diálogo, en la medida en que las relaciones entre cosas, o entre los aspectos de las cosas tienen siempre a nuestro cuerpo como su vehículo. La cosa es inseparable de la persona que la percibe, y no puede nunca ser realmente en sí misma, porque sus articulaciones son las mismas de nuestra más esencial existencia (...) Después de todo, no alcanzamos la unidad del cuerpo hasta que no alcanzamos la unidad de la cosa, y es tomando las cosas desde el comienzo como nuestras manos, nuestros ojos y todos nuestros órganos sensoriales aparecen ante nosotros como otros tantos instrumentos intercambiables. El cuerpo por sí mismo, el cuerpo en descanso, es solamente una oscura masa, que sólo podemos llegar a percibir como un ser preciso e identificable, cuando se moviliza hacia un objeto’* (pp. 373-375).

El mundo no aparece recogido esencialmente en el lenguaje, ni por la tradición. Tampoco el ser aparece como esa trascendencia obscurecida siempre en medio de los entes. El mundo significativo aparece porque es corpóreo, y es incorporando nuestro cuerpo a su estructura como nuestro cuerpo se estructura y se hace humano. De esta manera, una agencia desvinculada es un entero sinsentido, puesto que la agencia y la acción intencional aparecen ontogenéticamente posibilitadas por la materialidad de las cosas. Así tampoco va a suceder que el mundo tenga una estructura y un orden porque el grupo social proyecte a su exterior las formas internas de ordenamiento. Si hay

ordenación, es porque los seres humanos aparecen haciéndose dentro de, a la vez que modelando, la textura del mundo.

Desde una perspectiva multidisciplinar es como hoy día se están reconociendo estas enseñanzas de Merleau-Ponty. Existe un programa de investigación, llamado ‘cognitivismo situado’, que intenta precisamente mostrar cómo lo que se creía más propio del ser humano, su categorización del mundo, se gesta gracias a que el ser humano ha aprendido a transitar ese ordenamiento del mundo. Así, la mentalidad individual y la mentalidad social pueden organizarse como un andamiaje, porque previamente se ha venido constituyendo sobre el andamiaje que le presentaba el mundo (ver Clark, pp. 45-47). En cierta medida el mundo, dentro del cual se sitúa el ser humano, es regular, estructurado, se muestra en la forma de un andamiaje, y es en su interior donde el ser humano va a gestar la regularidad de su propio pensamiento. De esta manera la inteligencia, la acción intencional, no es propiedad de una entidad cerrada y aislada del mundo, ya sea entendida como individuo o como sociedad; la inteligencia y la acción van a venir situadas en diversos acoplamientos de humanos y tecnologías (Hutchins, 1.995 p. 155)<sup>100</sup>.

La agencia así sólo puede entenderse como las posibilidades de agencia que prestan los distintos colectivos materiales por donde transcurren los seres humanos. Nadie tiene que salirse fuera para reflexionar o para actuar libremente. Sólo existen ‘cadenas estructuradas de la siguiente manera: H-NH-H-NH-NH-NH-H-H (etc.), donde H representa un actor con forma humana y NH un actor con forma no humana’ (Latour, 1.991b, p. 110). Ahora bien, la capacidad de agencia y su multivocidad dependen del número de actantes que consiga enrolar, y de las variadas formas que los caractericen (p. 122). En otras palabras, cuanto más quiera un agente desarrollar su capacidad de actuación, más férreamente debe asociarse.

---

<sup>100</sup> Edwin Hutchins se propone observar cómo funcionan la cognición no teórica o experimentalmente, sino prácticamente, al natural, operando en la vida cotidiana. Aquí no existen mentes-en-la-cuba, ni individuos clausurados, sino colectivos de artefactos y seres humanos, coordinados en el empeño común de orientarse y anclarse de distintas maneras por el mundo (ver su interesante obra sobre cómo un barco puede constituirse como sistema complejo de orientación colectiva en alta mar: Hutchins, 1.995)

### 5.3. LA AGENCIA HUMANA

Así pues la agencia es inseparable de las apoyaturas materiales desde donde irradia. Sin embargo, ya vimos el problema que planteaban las redes de disolver en demasía los fenómenos y las cuasi-sustancias de los mundos material y social. Su fuerte consistía en entender las entidades relacionamente, aunque en ese entendimiento llegaba a hacer inexplicables los fenómenos de consolidación. Y si la red tenía ese efecto sobre las sustancias, lo tenía también sobre la entidad específica ser-humano. Ya no era posible, como pretendía Arendt, definir al ser humano en términos de actividad, enfrentado a la más general pasividad de la naturaleza. Los objetos y el mundo adquieren una agencia decisiva en el desarrollo de la agencia del ser humano. Ahora bien; si la red disuelve las peculiaridades constitutivas de los entes, colocándolos y haciéndolos a todos ellos en una cadena horizontal, ¿habremos de decir que lo humano y lo no humano son indistinguibles? Evidentemente el post-humanismo encuentra su límite en el punto donde lo humano, aunque siempre se haga en conexión, se hace, sin embargo, en conexión de una determinada manera que lo distingue de las conexiones en que entran el resto de entidades. Y si a estas alturas todavía nadie ha negado que una pre-serpiente<sup>101</sup> conexiona de manera diferente a como lo hace un pre-ratón de campo, nadie podrá negar que el pre-hombre se articula también de una forma distinta a los dos. Así pues, ¿sobre qué especificidad de la agencia habrá que asentar la agencia humana?

De hecho, desde la propia Teoría del Actor Red se ha reconocido dicha peculiaridad que, por encima de todo dogmatismo de simetría, vendría a caracterizar a los seres-humanos-por-hacerse. Latour ha enfrentado directamente el problema: *‘Ahora bien, si lo humano no posee forma estable, tampoco es informe por ello (...) Es de morfismo de lo que sería preciso hablar. En él se cruzan los tecnomorfismos, los zoomorfismos, los fusimorfismos, los ideomorfismos, los teomorfismos, los sociomorfismos, los psicomorfismos. Son sus alianzas y sus intercambios los que definen al anthropos. Tejedor de morfismos, ¿no es esta una buena definición?’* (Latour, 1.991, p. 201).

‘Tejedor de morfismos’. Esta parece ser la definición de mínimos sobre lo humano, que le podríamos arrancar a un post-humanista. Aquí es donde Latour nos

---

<sup>101</sup> Fácilmente se intuirá el sentido del prefijo. La serpiente no es tal hasta que no se ha hecho en sus articulaciones. Antes de entrar en ellas, será una pre-serpiente, y las maneras como se vaya a articular vienen contenidas en el ‘pre’. Es sobre ese prefijo no substantivizado sobre el que quedarían contenidas las especificidades con que los entes se asocian.

devuelve al punto mismo donde el círculo sociológico comenzaba a cerrarse en la obra de Berger y Luckmann. Allí se reconocía que, obviamente, el ser humano era un ser natural. En cuanto especie, el ser humano habría pasado por un proceso filogenético por el cual habría emergido como naturaleza. Sin embargo, la naturaleza había creado un ser bien paradójico, una especie de ser sin ser, un ser salido de sí, extrínseco a sí. Como Berger y Luckmann decían, el ser humano no tenía prefijado instintivamente su ser, ni los programas por los cuales se circunscribiría a un mundo, como el resto de animales. Obra de la naturaleza, el ser humano sin embargo carecería de naturaleza a la hora de relacionarse con ella. Ahora bien: sobre este punto era sobre el cual el círculo sociológico se configuraba. Carecer de naturaleza implicaba para Berger y Luckmann, e implícitamente para el resto del círculo sociológico, suponer que el ser humano en sociedad formaba su naturaleza en contra de la naturaleza, independiente y separadamente de la naturaleza. Entendido como intermedio de estabilización humana en contra de la naturaleza, lo social no podía ser ya más que lo social desmaterializado e incorpóreo.

Pero aquí hemos introducido otra perspectiva para reinterpretar ese ‘carecer de naturaleza’, sin pasar por el ‘en contra, independiente y separadamente de la naturaleza’. ‘Carecer de naturaleza’ implicaría así, únicamente, el carecer de aquellos programas instintivos que parecerían regir al resto de las especies animales en su relación con la naturaleza. El que el ser humano carezca de esta forma prefijada de actuar en el mundo natural, no conlleva la mistificación de decir que el ser humano se construya socialmente fuera de todo trato con lo natural. El ser humano podría ‘carecer de naturaleza’, en este sentido, pero necesitar abiertamente de ella para vincularse en su seno. Su nota característica sería así, la apertura misma, la apertura a las posibilidades de la naturaleza, para incorporarse y sobrevivir por ella. No de otra manera era como el ser humano entraba y tejía aquellas vinculaciones con infinidad de seres, en la consolidación de articulaciones perdurables, que lo hacían perdurar a él.

En el momento en que la naturaleza dejaba de significar la necesidad para el ser humano<sup>102</sup>, pasaba a constituirse como campo de posibilidades para ser. Ahí es donde Latour aferraba al ser humano a la naturaleza, evitando que se volatilizase al vaporoso e incorpóreo mundo de lo social. En ese momento el ser humano, para cumplir su

---

<sup>102</sup> Convendría preguntarse, con Whitehead, si acaso la naturaleza actúa como necesidad para el resto de seres.

inconcreción natural, se convertía en ‘tejedor de morfismos’ en medio de la naturaleza. Fuera de la necesidad natural, en el terreno de la contingencia y de las posibilidades naturales, el ser humano aparece como apertura, con la necesidad de hacer y configurar formas, como articulador de metáforas materiales y reales. Haciéndose y cumpliendo su ser en el seno de estas articulaciones materiales, el ser humano, sin embargo, se distingue por su más amplia capacidad para actuar como punto de inflexión y de reorganización de sí, y del resto de elementos de la articulación.

De esta manera llegamos a una definición fundamental de **autonomía**. Para el liberalismo la autonomía constituía un a priori natural. Los seres humanos nacían hechos, encerrados en sí mismos, y con completa capacidad de disponer de sí mismos, de manera que cualquier concepción de poder implicaba un atentado contra esa autonomía. El poder era el riesgo de ver invadida la esfera personal de la autonomía, por la acción de otro ser humano. Por eso, dentro del paradigma liberal, era imposible sostener una visión positiva del poder, que pudiera ser entendido como algo más que interferencia ilegítima en los asuntos privados. El republicanismo, en la elaboración de Aristóteles y de Hannah Arendt, entendía que la autonomía se conseguía en contra de las bases naturales del ser humano, que había que conseguirla en contra de la necesidad que subyugaba al ser humano en tanto que ser biológico. Por eso la servidumbre quedaba legitimada como la necesidad para los subyugados (esclavos, mujeres, niños, etc.) de liberar de la necesidad biológica a los futuros ciudadanos. En adelante, el ciudadano ‘autónomo’ podía dedicarse a lo fundamentalmente humano: el terreno de la acción y el discurso políticos. El republicanismo de Arendt podía llegar a la intuición de que existían unos procesos materiales por los cuales se granjeaba la autonomía de los ciudadanos. Sin embargo, al entenderse esos procesos como necesidad, quedaban fuera de lo político y no merecían su atención.

Con la presente reformulación realizada por el post-humanismo sacamos varias enseñanzas respecto a la autonomía. La fundamental de ellas es que, paradójicamente, **la autonomía como capacidad de acción humana sólo puede lograrse a través de la vinculación**. Únicamente asociándose a determinados colectivos es como se va a poder poseer esa capacidad de agencia. Ahora el mundo, y los objetos, quedan entendidos como posibilidades para ‘ser humano’, y cuanto más se vincule el ser humano a esas articulaciones, más posibilidades tendrá de ‘ser humano’. Pero autonomía significa así, no ya quedar fuera de todo vínculo, no ya estar libre de toda influencia externa, sino

estar vinculado de una manera determinada, a través de la cual sea posible ser más ‘tejedor de morfismos’, a través de la cual el sujeto pueda sujetarse y hacerse por el mayor número de colectivos posibles, sin quedar atrapado su ser en ninguno de ellos<sup>103</sup>. La autonomía debe entenderse ahora como la capacidad de agencia suficiente como para independizarse de colectivos opresivos, como la capacidad de desterritorializarse. Pero no para irse al ninguna parte del a priori individualista, sino para hacerse esencialmente por otros colectivos, como no puede ser de otra manera.

Además, como lo material ya no es sólo el terreno de la necesidad, tampoco aparece como la fatalidad pre-política. Ahora lo material es lo que hace al ser humano de muy diversas maneras, de forma que queda esencial, pero contingentemente<sup>104</sup> incorporado al ‘hacerse ser humano’, a la ontogénesis humana. Lo material queda introducido en el propio campo de la política, de la ordenación y organización de los colectivos. Al no ser ya ese reino de la necesidad en que lo interpretaba Arendt, es ya posible hacer un análisis crítico de cómo políticamente se han naturalizado unos colectivos que han granjeado la autonomía de unos y la servidumbre de otros. La autonomía no sería ya algo a conseguir a expensas de lo material, sino que se obtendría gracias a una forma muy determinada de incluir lo material, forma que consistiría en la evitación de naturalizaciones, asimetrías y cajas negras.

Sin embargo, ¿cómo debemos de entender esta nueva forma de la agencia humana? ¿Cómo habrá de ser el ser humano un ‘tejedor de morfismos’? Los diversos componentes de la Teoría del Actor Red siguen aportando sus soluciones. Michel Callon ha estudiado con detenimiento, en la formación de la economía y de los mercados, cómo se pueden llegar a ordenar los colectivos de manera que aseguren agencias como la de la calculabilidad. Callon señala que el cálculo económico no proviene de un a priori como el del ser humano utilitarista, sino que han sido necesarios unos procesos previos de desenmarañamiento y de encuadramiento, como operaciones que han organizado articulaciones económicas. El primero implica desenmarañar las entidades de sus vinculaciones pre-existentes, cortarlas de su medio previo para situarlas en un marco de entidades separadas y que puedan llegar a calcularse (Callon, 1.999, p.

---

<sup>103</sup> Como sagazmente va a descubrir Bourdieu, los seres humanos más independientes son, al mismo tiempo, los más impotentes. Es el subproletario el que, por haber perdido toda vinculación con el mundo del trabajo, con el mundo social y económico, va a sufrir más la incapacidad para dominar su porvenir (Bourdieu, 1.999 pp. 292-296).

<sup>104</sup> Esencialmente porque lo material es lo que hace en esencia al ser humano; contingentemente porque lo material, entendido ahora como campo de posibilidades, no lo ata una única forma de ser, sino que queda abierto a recomposiciones y reordenaciones políticas.

190). El segundo implica justamente ese fenómeno de situar en un marco, de componer un cuadro que especifique qué tipo de relaciones se van a considerar en el cálculo, y cuáles se van a dejar fuera (Callon, 1.999, p. 188). Ambas efectuaciones deben ser comprendidas en un sentido también material, como formas de organizar los colectivos para que se hagan ‘calculadores’. La agencia calculadora sólo tiene sentido asentada y apoyada en el seno de semejante marco ‘calculador’, que incluye ‘*equipamientos, asepciones teóricas, las capacidades incorporadas de los investigadores y de los técnicos, los procedimientos y los informes*’ (Callon, 1.998, p 254).

Esta propuesta la completa Callon con otra añadida. Callon (1.991, p. 140) va a señalar que el actor va a ser aquel elemento de la red al que se le pueda imputar la autoría de la vinculación. Esto va a significar que quien se encontrará detrás de aquellos procesos de desenmarañamiento y de encuadramiento es el actante ‘ser humano’<sup>105</sup>. Esto es, sería el ser humano, haciéndose en los colectivos de la calculabilidad, el que habría realizado las acciones del desenmarañamiento y del encuadramiento necesarios para alcanzar el cálculo.

Sin embargo tanto las nociones de autor, de desenmarañamiento y de encuadramiento ubicadas en conjunción son muy problemáticas al significar, en contra de los propósitos del autor, un agente que desde fuera puede desconectar entidades y situarlas en su marco familiar de calculabilidad. Habría que interrogarse si para desenmarañar y para encuadrar no hay que estar en un afuera, en un punto que precisamente la Teoría del Actor Red se veta. Así, los conceptos de desenmarañar y de encuadrar parecen incumplir el requisito de la simetría que nos habíamos propuesto. Alguien desenmaraña y encuadra otra cosa, sin verse afectado por este desenmarañar y encuadrar. También podemos forzar los términos, y componer alguna forma del desenmarañar y del encuadrar a través de los cuales el agente también se vea afectado por sus operaciones en el colectivo. Aunque quizá fuera mejor pensar en otros conceptos que devuelvan al autor, o al agente, al adentro donde siempre desarrolla su acción y donde se modifica él mismo.

También Mike Michael, desde la tradición de la Teoría del Actor Red repasa los trabajos de Latour en busca de un modelo de agencia humana aplicable a la psicología

---

<sup>105</sup> Hacerlo de otro modo, y señalar que la autoría pertenece al mismo colectivo, sería caer en una especie de mistificación, por la cual los colectivos se produjeran y organizaran a sí mismos, en la persecución de la calculabilidad.

social. De esta forma resume cómo dejan cada vez más de tener relevancia los modelos que explican la ciencia bien desde dentro, según los procedimientos y protocolos puramente científicos, bien desde fuera por su causación social. Lo que viene a suceder, dentro de la particular aparición de la agencia en ciencia son alineamientos tanto sociales, tecnológicos, materiales, públicos y, por supuesto, científicos que motivan sus avances y descubrimientos (Michael, pp. 80-99). La verdad científica ni se descubre desde su estado ‘ahí fuera’, ni tampoco se construye, sino que viene a significar un proceso de construcción de alineamientos que permitan emerger el fenómeno científico como nueva entidad. De lo que se trata es de conseguir que todos esos elementos que conforman la red científica, se dispongan de la manera oportuna para que cobre agencia la entidad que se intenta fijar. De esta manera, la labor científica se define como construcción de redes. Como Michael va a señalar (p. 102), los científicos actúan de esta manera como constructores de todo tipo de redes que facilitaban la manifestación del descubrimiento.

Aplicando este modelo a los más generales procesos de articulación, el ser humano y su agencia van a definirse como los elementos de la red que posibilitan las combinaciones y recombinaciones de los vínculos. La especificidad de los seres humanos va a consistir en que ellos son los constructores de redes. La agencia humana vendría a coordinar los colectivos, en función de las posibilitaciones nunca cerradas que permiten los sustratos físicos (Michael, p. 149). Como el autor de desenmarañamientos y encuadramientos, el ser humano de Michael es ese agente capaz de componer un mundo entendido ahora como marco de posibilidades.

Sin embargo, las soluciones propuestas, con alcanzar a discernir lo típico del ser humano, en su forma de vincularse a los colectivos, no llegan a satisfacer los postulados desde los cuales ellas mismas se establecen. Se exigía, en efecto, entender al ser humano siempre hecho en aquellos colectivos donde se insertaba. En este sentido, ni el ‘autor de desenmarañamientos y encuadramientos’, ni el ‘constructor de redes’ expresan la forma como el ser humano es actuado y posibilitado por sus articulaciones. Estas dos formas de entender la agencia humana no integran la forma como esas acciones, volcadas en los colectivos, llegan a revertir sobre la propia agencia humana. Olvidan o pueden llevar a olvidar que el ser humano es inmediatamente un ‘ser ahí’, arrojado y yecto en el mundo. Habría que pensar, en consecuencia, otras figuras para la agencia

humana que conjuntamente con su capacidad de tejer morfismos, recojan y expresen su verse afectado esencialmente por esos mismos morfismos.

Las pistas nos las proporciona nuevamente Martin Heidegger. En *¿Qué es metafísica?*, señala: *‘El mundo como totalidad no es ningún ente, sino aquello desde lo cual el Dasein se da, para indicar ante cuáles entes, y cómo se puede comportar. El Dasein ‘se’ da para indicar desde ‘su’ mundo significa: en este ir-a-su-encuentro desde el mundo, se temporaliza el Dasein como un mismo, es decir, como un ente que está abandonado a él para ser’* (Heidegger, 1.984, p. 91). O de una manera menos críptica: el ser humano se constituye en el mundo hacia el cual dirige intencionalmente su comportamiento y su actuar, temporalizándose en él. Es por su paso temporal (y, cabría también añadir, espacial) por ese mundo y siempre desde ese mismo mundo como el ser humano actúa y es actuado. Así, el ser humano con su agencia se temporaliza y se espacializa.

Por eso, creemos que puede ser un término muy conveniente para expresar ese hacerse temporal del ser humano por el mundo que él constituye, y que lo constituye a él, el término de **‘contemporizarse’**. Con ‘contemporizarse’, se da cumplida cuenta del estado siempre inmerso del ser humano en el mundo. **‘Contemporizarse’ habrá de expresar, así pues, la manera como el ser humano, en el mismo fluir temporal de su mundo, va distribuyéndose a sí mismo conforme va distribuyendo los tiempos de los colectivos por donde se hace.** El ser humano hace su tiempo viviendo y componiendo los tiempos de su mundo. La agencia humana, desde un punto de vista temporal, ha de considerarse así como un ‘contemporizarse’.

Y el término correspondiente que nos vaya a dar cuenta de la agencia humana expresada en el espacio, será el de **‘maniobrase’**. Ya vimos cómo Heidegger interpretaba el espacio inmanente del mundo donde el ser ahí está arrojado como paraje. El paraje representaba el estar a la mano inmediato e intencional del espacio del mundo. **El concepto del ‘maniobrase’ va así a significar la forma como el ser humano maniobra espacialmente el mundo dentro del cual siempre ha estado, y en ese maniobrar el mundo al mismo tiempo se maniobra a sí mismo, cambiándose.** Con el ‘contemporizarse’ y con el ‘maniobrase’ hacemos justicia a la exigencia de simetría que el posthumanismo establecía para entender la agencia humana. Por un lado, ambos conceptos expresan el lado de creatividad que representa la agencia humana, como también hacían los términos ya repasados de Callon y de Michael. Sin embargo, a

diferencia de estos términos, también cumplen con su otra exigencia de expresar la manera como la agencia humana es al mismo tiempo hecha por su desenvolverse al encuentro del resto de entes. El ‘contemporizarse’ y el ‘maniobrase’ cumplen con el requisito exigido de simetría, al entender al ser humano y a su acción efectuadas siempre en el seno de un mundo inminente y que conmina. Además, el contemporizarse y el maniobrase nos ayudan a entender mejor la nueva categoría de autonomía. La autonomía, lejos de aparecer como ubicación en ninguna parte, aparecería como la mayor capacidad para contemporizarse y maniobrase por los distintos colectivos que constituyen al ser humano.

#### **5.4. DE LA AGENCIA HUMANA A LA IDENTIDAD.**

Ya tenemos, así, los conceptos con los que vamos a poder interpretar el constituirse del ser humano en su inserción en los colectivos que lo forman. Sin embargo, si es cierto que cada ser humano suponía un suceso único, como recalca, Hannah Arendt, ¿qué es lo que confiere esa unicidad dentro de la especie, que particularice al hombre y a la mujer más allá de su amplia capacidad de temporizarse y de maniobrarse? ¿Qué es lo que nos va a ayudar definitivamente a superar la dispersión que obra la red sobre los actores, para encontrar el espesor de esos seres humanos concretos y únicos? O en otras palabras: ¿cómo representarse los fenómenos de identidad?

Desde el humanismo, la identidad humana se construía en entera contraposición con los fenómenos naturales. Sin ir más lejos, para Hannah Arendt la identidad humana venía apoyada en su personalidad. La persona era el ser humano en cuanto ser público, en cuanto máscara que recubría al ser natural y que le permitía acceder al campo de las relaciones socio-políticas. Tomado el término del teatro griego, designaba la actuación que el actor realizaba, expresando y dejando resonar su voz (Arendt, 2004, pp. 141-143). De esta manera, la persona era el ser humano en tanto que aparecía igualado con los demás seres humanos, actuando y expresando su diferencia. La personalidad se desarrollaba dentro de la isonomía, ese artefacto legal que equiparaba a los seres humanos en tanto que actores públicos, sobre el seno de la cual tenían lugar sus diferenciaciones. La personalidad iba, así pues, de la mano con la actuación de la propia diferencia.

Posteriormente han sido varios filósofos sociales y sociólogos los que también han retomado la metáfora del teatro, para dar cuenta de la aparición de la identidad y de la personalidad. Lo fundamental de esta aproximación es que la identidad no es algo puramente individual, sino que la identidad aparece como fruto de la interacción social. Ervin Goffman es quien de una forma más pura representa esta perspectiva. Dado que la metáfora del teatro es la metáfora de las apariencias, de lo que se trataría en la consolidación de una identidad social, sería de manejar la información que se da al resto de actores, es decir, se trataría de controlar la forma de presentación de sí mismo con la intención de influir intencionalmente en la situación de interacción. La identidad sería el resultado de las acciones de un individuo en situaciones de interacción, acción que puede e intenta ser controlada por el mismo individuo (Goffman, 2001, pp. 14-32).

Sin embargo, pronto se advierte que este enfoque dramático, presta escasas posibilidades para analizar la consolidación y permanencia de los caracteres. Si superamos el plano meramente individual, y tomamos la actuación de la identidad como identidad social, pero como simple encuentro interhumano, seguimos careciendo de ese suelo material que asiente y haga necesarias las actuaciones, más allá de la representación gratuita de las diferencias. La identidad queda aquí presa del capricho: el individuo representa la identidad que él quiere, o, como señala Goffman (p. 47), representa las identidades socialmente validadas, sin que se hayan estudiado los procesos materiales de génesis de los valores sociales.

Pero la actuación también se puede tomar sobre la base de un condicionante externo más allá de aquella interacción social. Es el momento en que un estigma viene a sub-imponerse a las actuaciones, una marca, un signo corporal imborrable que tiende a marcar el sentido de las futuras interacciones. En este momento, el estigma se convierte en ese exterior-naturaleza, que quedaba por fuera del círculo sociológico, y que determina las relaciones sociales. Como Goffman señala, el estigma es un proceso entre un atributo y su estereotipación (Goffman, 2003, p. 14). El atributo, por ser externo, una marca las más de las veces natural e ineliminable, no tiene historia, no ha sufrido un proceso de génesis colectiva, sino que aparece en su extrema necesidad. Así es como todo un sentido de lo inevitable contagia el grueso del estudio de Goffman (Goffman, 2003) sobre el estigma.

De esta forma, la identidad humana desde dentro del círculo sociológico que representa Goffman viene a ser así o el puro intercambio de las apariencias en el manejo de la situación *social* de interacción, o la determinación de esa interacción por un estigma o marca *natural* incontrovertible y sin historia. Así, o bien se daba una interacción social pura, donde los diferentes actores podían representar sus identidades al capricho, o se daba una interacción social anómala, estigmatizada, en la que un atributo ‘naturalizado’ imponía todo el sentido de su necesidad. En ambos casos quedamos por fuera de aquel imperativo de simetría extraído del post-humanismo, donde lo social y lo natural se reunían: la interacción social pura no se ve constreñida por ninguna materialidad que la contenga pero que, al mismo tiempo, la explique, y el estigma natural, en su facticidad, carece de la historia social de su emergencia.

Por suerte el último Bourdieu ya nos apuntó una forma de salir de ese atolladero donde sólo podía referirse, o un campo de la completa libertad de la actuación, o un

campo de la absoluta necesidad física. Bourdieu entendía el habitus como todas aquellas tendencias incorporadas por el arrojamamiento práctico del ser humano a un mundo. En la medida en que los seres humanos se hacían como incorporación a un mundo de instituciones y de prácticas materiales, era como ellos iban incorporando su historia en la formación de sus identidades. De esta manera, la noción de habitus en Bourdieu acarrea la idea de la espacialidad de la identidad. El habitus era esa forma concreta de responder a las sollicitaciones de un espacio social, pero también ya material. Era una sedimentación por la cual un elemento humano podía orientarse y coordinarse en la vivencia conjunta con otros elementos humanos de mundos reales. El mundo social y la identidad han recobrado el espesor que le confiere la materialidad. En el último Bourdieu, la identidad ya no es algo que se juega en un espacio formal de la apuesta y de las distinciones, pero tampoco es algo que se representa<sup>106</sup> como sostiene el enfoque dramático. La identidad sólo puede ‘serse’, vivirse. No hay juego con las identidades desde el momento en que, como se cuestionaba Bourdieu, de lo que se trata es del ser mismo y de la existencia, y ambos en el sentido más material.

Así pues con el último Bourdieu superamos definitivamente aquel humanismo que establecía la identidad humana en entera contraposición con el resto de elementos materiales. Con Bourdieu y con el post-humanismo estamos ya en una situación en que la identidad comienza a ser necesaria, al venir requerida por la inminencia de unos espacios socio-materiales a los que pertenece. Para ello hay que materializar la identidad y recuperarla desde el incorpóreo círculo sociológico. La identidad son ya todo ese conjunto de hábitos sedimentados en un cuerpo, de formas de ver que dependen ya mucho más que de la mirada<sup>107</sup>, y se explican desde su acostumbramiento

---

<sup>106</sup> Un valioso ejemplo de cómo llegó a producirse la génesis histórico material de ese agente capaz de jugar con sus identidades nos lo presta Norbert Elías. Elías (1.993) venía a demostrarnos que todas esas presuposiciones presentes en el sujeto como actor que representa papeles, están muy lejos de poder plantearse como presuposiciones y a priori. El mismo juego con las apariencias, el control de sí mismo y de la información del sí mismo que se va a dar en la interacción social, muy lejos de constituir el punto de partida de la acción humana, son fenómenos que han sido ocasionados precisamente como consecuencia de la génesis del sujeto en unos muy particulares configuraciones socio-materiales: la sociedad de corte. En la sociedad de corte, en medio de toda la materialidad de los espacios que la constituían, de la reclusión en un espacio cerrado de palacio, de la distribución de los salones, con todas las antecámaras, en medio de una ritualización milimetrada de la gestualidad, es donde al final apareció como consecuencia el tipo humano que puede controlar y jugar con la información que de sí transmite en la interacción. Elías nos enseña así un magnífico ejemplo de cómo se puede intentar hacer sociología sin metafísica. Cuando Goffman suponía un modelo antropológico universal, Elías decide directamente investigar detrás de la variedad de los distintos tipos humanos.

<sup>107</sup> Uno no nace directamente viendo; uno ve gracias a un entrenamiento/domesticación materiales de la mirada. Como acierta a percibir Haraway: ‘*La visión es siempre una cuestión del ‘poder de ver’ y, quizás,*

más o menos implícito. Pero, al mismo tiempo, la identidad era mucho más que la efectuación pasiva de un cuerpo humano por los dispositivos materiales de poder donde se incluía. El ser humano, como tejedor de morfismos, podía recuperar en sí y remodelar en su identidad todo ese pasado de sus efectuaciones materiales. Hay un punto donde todas las efectuaciones recibidas pueden plegarse en la capacidad de tejer morfismos, en el anudamiento activo a una identidad.

¿Cómo entender entonces la identidad, más allá del plano del carácter o estadio sedimentado de las habituaciones a los distintos espacios socio-materiales? ¿Cómo puede la incorporación y la encarnación ser una incorporación y encarnación ilustrada? Ricoeur nos ofrece un modelo muy valioso para pensar la formación de la identidad como algo más que como llana domesticación. En primer lugar parte del presupuesto fundamental que nosotros hemos ido perfilando, de que la identidad no se constituye desde el principio como una mismidad, sino que la identidad se constituye esencialmente de alteridad, de su paso por los contextos extraños. De ahí que la identidad no haya que entenderla como mismidad, sino como ipseidad: *‘la identidad-ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí. Mientras se permanece en el círculo de la identidad-mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original (...) Sí mismo como otro sugiere, en principio, que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra’* (Ricoeur, 1.996, p. xvi).

La identidad como ipseidad permite pensar una relación con el otro que no sea de diferencia radical y de oposición, sino de conciliación y de paso a través suyo. El ser humano, dijimos, se encuentra completamente arrojado al mundo, y es por su paso por esa extrañeza del mundo como se constituye un sí mismo. Luego puede ocurrir que ese paso por la extrañeza se olvide, y se considere como propiedad intrínseca. Es el momento en que el ipse queda encubierto por la costumbre, dando la sensación de identidad cerrada en el carácter, y que excluye toda diferencia (Ricoeur, 1.996, p. 116). Pero la mismidad aparece así como un efecto derivado y secundario respecto al primigenio paso por lo otro, que constituye la identidad-ipse.

---

*de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras. ¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?’* (Haraway, 1.995).

De esta manera, para poder explicar esa identidad, no habrá que recurrir a sus atributos más esenciales, que aparecerían producidos desde la nada. Para explicar la identidad habría que poder dar cuenta del paso de esa identidad por la alteridad originaria; esto es, habría componer la trama de exterioridad por la que se ha ido haciendo la identidad. Como Ricoeur afirma, suscribiendo la propuesta de Frank Kermode, *'para desarrollar un carácter, hay que narrar más'* (1.996, p. 143). Al hacerse la identidad por sus exterioridades, de lo que se trataría entonces sería de poder recuperar la historia de ese paso de la identidad por las exterioridades, de ampliar la trama que la constituyó.

Ahora bien; como tejedor de morfismos, el ser humano no solamente puede organizar las formaciones en las cuales él se va a hacer esencialmente. El ser humano puede también organizar las formaciones que han ido sedimentando en él, puede ordenar y visitar el conjunto de la trama que lo ha hecho como identidad. Por encima de sus dispersiones espacio-temporales, por encima de las efectuaciones de las tramas en él, por encima de las encarnaciones de los dispositivos en su cuerpo, el ser humano tiene la facultad de recomponerse como carácter, de tejerse como morfismo, de encontrar un estilo de semejanza en sí, de hacerse como metáfora, de darse un sentido temporal, desde el cual, al mismo tiempo, propalar sus posteriores actuaciones. La forma que Ricoeur utiliza para dar cuenta de este proceso de metaforización sobre sí mismo es la narración.

La idea la extrae Ricoeur de una lectura de la poética de Aristóteles. El acto de narrar es una recreación, a través del *mythos* de una vida entendida en sentido también creativo. A la creatividad de la vida se vendría a añadir la creatividad de la poética, en la aclaración y en la elucidación de las posibilidades. La poética y el narrar sería la exploración de esas posibilidades presentes en la vida, con fines eminentemente didácticos y éticos (Ricoeur, 2.000, pp. 103-112). La trama que hubiera que construir, sería esa acción por la cual se re-crean las acciones vitales, en una búsqueda de su aire de semejanza, de su sentido y su concordancia.

De esta manera, la narración estaría detrás de la persecución de ese sentido de totalidad precaria que encontrara una estabilidad ante la dispersión temporal del ser humano. Como asegura Ricoeur: *'(...) la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad de un personaje. Así, el*

*azar se cambia en destino'* (Ricoeur, 1.996, p. 147). Como la narración es esa persecución de una concordancia en el carácter, las vicisitudes sufridas por él a lo largo del tiempo contribuyen al final de la narración a la aparición de ese sentido y de esa necesidad vitales.

La identidad humana sería así esa búsqueda de sentido y de semejanza presente en las dispersiones espacio-temporales acumuladas en la propia carne. Como tejedor de morfismos, el ser humano sería capaz primeramente de tejerse el propio morfismo, el aire de semejanza, un sentido de concordancia, implícito en su dispersión material y en su arrojamiento. La identidad sería la manera como el ser humano busca ese aire de familiaridad propio, detrás de su historia por las distensiones espacio-temporales.

Ahora bien; aquí quizá conviene escuchar ese llamamiento de atención que realiza Teresa de Lauretis sobre la narración como deseo de narración. En su opinión, el significado y la totalidad que busca la narración estaría en estrecha correspondencia con determinadas posiciones en las que políticamente se intentaba apresar al sujeto. La dispersión actuaría como el elemento disruptor de orden y, en su opinión, no habría necesidad de resolución alguna implícita al movimiento de la propia vida, ni de sentido unificador. Sería un deseo de orden, una voluntad de dominio, lo que motivaría que esa dispersión concluyera solucionándose en el momento de la concordancia que señalaba Ricoeur. Como apunta con perspicacia: *'En mi opinión, el problema es que muchas de las actuales formulaciones del proceso narrativo no alcanzan a ver que la subjetividad está envuelta en la rueda de la narración y se constituye, en realidad, en la relación existente entre la narración, el significado y el deseo; de forma que el funcionamiento mismo de la narratividad es el compromiso del sujeto con ciertas posturas del significado y del deseo'* (De Lauretis, p. 169). Así, el sujeto en busca de su identidad como orden, se estaría identificando con los discursos dominantes que tomaría el orden por exigencia. Esta postura la identifica Teresa de Lauretis con el patriarcado, mientras que una postura feminista mantendría la ambivalencia de la dispersión abierta, sin la necesidad de clausurarla en un sentido (De Lauretis, 208-215).

Es motivada la crítica de De Lauretis por cuanto el deseo de unidad identitaria, subyacente a la teoría narrativista de Ricoeur puede dejar sin consecuencias reales el importante reconocimiento de que el ser humano se construye en su paso por la alteridad. El ser humano se ha hecho en esa dispersión temporal, en su paso por la otredad de los colectivos, que eran los otros seres humanos, los objetos que lo

modelaban, las instituciones. Sin embargo esa dispersión finalmente quedaría integrada en la necesidad de un relato, en la solución a un nivel superior efectuada por la síntesis dialéctica de la concordancia. La concordancia, la unidad, le acabaría ganando la partida a la dispersión, a la otredad. Hay que ser cautos, por tanto, a la hora interpretar cómo una identidad pretende unificar el sentido de sus dispersiones espacio-temporales.

Además, nuestra corrección queda más motivada todavía si leemos directamente la *Poética* de Aristóteles. En primer lugar Ricoeur realiza una reducción, de la poética en sentido general, y de la tragedia en particular, que es de lo que habla Aristóteles, a la narración. Así, las posibles formas de la recreación por el *mythos*, muchas de las cuales contemplan la dispersión de las acciones y de los personajes, quedan reducidas a la forma narrativa que implica la concordancia final. Hay muchas formas del *mythos*, muchas maneras de tejer morfismos sobre sí mismo, que la búsqueda de un sentido y una concordancia últimos que parece requerir la forma narrativa.

Además, como el propio Aristóteles señala, la tragedia trata de la unidad no de una vida, no de un hombre o una mujer. La tragedia busca la unidad de la acción, cosa muy distinta. Y esto lo dice explícitamente: *‘El argumento no es unitario, como algunos creen, por el hecho de centrarse en un solo personaje, pues a un solo personaje le ocurren muchas y hasta infinitas cosas, algunas de las cuales no implican unidad ninguna. De igual modo hay muchas acciones de un mismo personaje, de las cuales no resulta ninguna acción unitaria (...) Así pues es preciso que el argumento, puesto que es imitación de una sola acción, lo sea de una sola y que ésta sea completa, y que las partes de las acciones estén de tal modo ensambladas entre sí, que, si se cambia de lugar o se suprime una de ellas, se altere y conmueva también el conjunto’* (Aristóteles, 2.002, pp. 51-53).

Conviene repetirlo: *‘a un solo personaje le ocurren muchas cosas y hasta infinitas cosas, algunas de las cuales no implican unidad ninguna. De igual modo hay muchas acciones de un mismo personaje, de las cuales no resulta ninguna acción unitaria’*. De esta manera, queda explícitamente reconocido, y así debemos también entenderlo, que la identidad no necesariamente tiene por qué implicar exigencia alguna de unidad, de solución, de coherencia o de concordancia. Debemos de flexibilizar las formas del *mythos*, las maneras de tejer morfismos sobre sí mismo en la identidad, para que podamos incluir, conjuntamente con la concordancia, la dispersión identitaria. Esto

es todavía más necesario en un marco teórico que, precisamente, aborda los profundos procesos de dispersión de la identidad que suelen ir acarreados en la migración.

En resumen, Ricoeur nos ha ayudado en la medida en que ha señalado cómo la identidad es: a) una forma de explicarse a través de; b) la dispersión por la otredad<sup>108</sup> que, esencialmente, hace a los seres humanos. **La identidad entonces tenemos que verla como el morfismo, la metáfora que el agente se da sobre sí mismo, y a través de las cuales puede (sobre)entenderse en su pasada dispersión por los colectivos que lo efectuaron.** Precisamente en el hecho de que el sujeto pueda (sobre)entenderse en su pasada efectuación es donde reside la apertura de su actuación. Porque el ser humano puede darse la figura de sí mismo, contarse y (sobre)entenderse, es por lo que aparece como mucho más que la incorporación bruta de los dispositivos en su cuerpo dócil, como quería Foucault. Desde ese morfismo, desde ese estilo de su ser, desde su identidad es como el ser humano puede sobreponerse a la necesidad, y abrir el campo de su actuación en las posibilidades futuras, pero restringidas desde su presente.

Al mismo tiempo, el pasado queda en cierta medida abierto porque ya no se presenta como la efectuación necesaria de los dispositivos. El pasado ahora es también un campo de posibilidades encarnadas, que identitariamente se pueden recomponer en nuevos morfismos abiertos al futuro de un actuar. Precisamente ese era el sentido de historia que nos ofrecía Nietzsche. La historia se hacía necesaria en la medida en que sustentaba el actuar futuro. Como ya escribiera: *Es cierto que necesitamos historia, pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber (...) Esto significa que la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida* (Nietzsche, 2.003, p 85). La identidad, al aparecer como los morfismos por los que el sujeto se hace presente su propia historia puede, al mismo tiempo, suponer la acción y la proyección futura por el horizonte de posibilidades que uno mismo integra.

Por el recuerdo, pero también por el olvido de ese pasado en la composición de la identidad es como el ser humano no queda apresado en su presente. El olvido y las reconstituciones de los pasados, desde las nuevas oportunidades inscritas en el presente

---

<sup>108</sup> Aquí Haraway también mantenía una postura similar en la interpretación de la identidad como pluralidad: *'Ser Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro. Más aún, ser otro es ser múltiple, sin límites claros, deshilachado, insubstancial'* (1.995, p. 304).

es lo que impide al ser humano el quedar apresado en el peso de su pasado, lo que exige que el esclavo o el campesino fueran mucho más que un esclavo y un campesino. Así, la identidad no es sólo la historia de los recuerdos, sino también la historia de los olvidos; relata tanto la constitución del sí por sus colectivos, como la huida de sí ante la apertura de nuevas posibilidades inscritas en otros colectivos. La identidad también es un perderse de la identidad, en la medida en que las posibilidades materiales de hacerse en un futuro implican un olvido y una pérdida del ser pasado.

Esto tiene que ratificarnos más si cabe en la necesidad de dejar atrás el momento unificador y concordante de la identidad que imponía Ricoeur. Si la identidad a veces busca perder la identidad, su eje vertebrador lo constituirá, a partes iguales, su territorialización y su desterritorialización. Ricoeur parece reconocer un solo movimiento activo a la identidad: su persecución de congruencia frente a las diersiones de su arrojamiento. Pero la identidad también puede implicar el momento activo de una búsqueda de la dispersión, la identidad también puede querer activamente perderse a sí misma, sobre todo cuando ese 'sí misma' implicaba el sentido de un pasado aprisionador. Debemos de pensar en otras formas de (sobre)entenderse donde las propias trayectorias por los distintos colectivos sean tanto formas de perderse por las distintas identidades, como formas de conjuntarlas. La narración, con la exigencia de un desenlace final, de un significado por encima de las vicisitudes y las distensiones temporales, no cumple con semejante exigencia, por lo que debe de ser deseada.

En conclusión, tenemos ya en parte prefigurado cómo debemos de entender la constitución de las identidades y de las mujeres inmigrantes en particular. En su llegada a España ellas vendrán constituidas por su radical arrojamiento a los colectivos socio-materiales de sus países de origen. Solamente desde ellos es como pudieron realizar su agencia, aunque en ocasiones esos mismos colectivos pudieran suponer también un impedimento a su movilidad, en el sentido de que su capacidad para contemporizarse y para maniobrarse quedara claramente amenazada. En ese momento, por el carácter siempre abierto y posibilista del futuro humano en otros colectivos, nuevos colectivos vendrían a ofrecerles otras opciones para ser vitalmente: los colectivos de la emigración, a los que finalmente terminarían por enrolarse. Como sujetos abiertos, ellas tendrían opción de desterritorializarse, de huir de sí mismas, o de recuperarse de otra manera, en suma, de modificar su ser incluyéndose y transitando por estos nuevos espacios. Sus identidades serían esa forma como ellas van (sobre)entendiendo, metafórica y

posibilistamente sus pasados, y la forma como desde ese (sobre)entendimiento van maniobrando y contemporizando sus futuros, ya en la migración por Madrid. Su identidad serían los morfismos concordantes, pero también los discordantes, que ellas se dan en su comprenderse por su arrojamiento material por los colectivos de la migración.

## 5.5. LA AGENCIA POLÍTICA

Hasta este punto he estado aplazando una conclusión que se presenta como vital a la hora de encarar el fenómeno político y la subjetividad política. El ser humano y lo social ya regresaron al mundo del que no debieron salir; al mismo tiempo, el mundo de lo material perdió el sentido de necesidad obligatoria, e instalado entre los seres humanos, él mismo se configuró como campo de posibilidades. Ya no existe, como Hannah Arendt creía, ese mundo de lo humano, de la mera diferencia sobre nada, en el espacio de igualación de la *isonomía*, y ese mundo de la necesidad material, que no puede ser de otro modo. Ahora, con la reconciliación de los humanos y de los no-humanos, con los colectivos, **estamos en la ordenación de los mundos materiales, esto es, dentro del único terreno posible de una política materializada.** La política ya no depende en exclusividad del ser humano, porque, en la propia ordenación de lo humano, como hemos visto, el objeto adquiere rango de agente. El objeto abre lo humano, su ordenamiento esencial, y, en consecuencia, **el objeto politiza al ser humano, tanto como el ser humano politiza al objeto.**

Annemarie Mol ha desarrollado esta crucial idea: *‘Si el término ontología lo combinamos con el de política, entonces queda sugerido que las condiciones de posibilidad no están dadas. Que la realidad no precede las prácticas por las cuales nosotros interactuamos con ella, sino más bien, que la realidad queda modelada dentro de esas prácticas. Así, el término de política viene a subrayar ese proceso activo, ese proceso de ordenamiento, y el hecho de que su carácter es a la vez abierto y rebatible’* (Mol, p. 75). La ontología es política, ya no aparece como el terreno de la necesidad a la que el ser humano sólo pueda resistir. Pero es política no en el sentido de que el ser humano la modele a su capricho, como sostendría el constructivismo. La ontología es política porque el ser humano y el resto de seres se hacen en un proceso de ordenamiento conjunto, donde todos son agentes. La **política es entonces el ordenamiento** gracias al cual se produce la realidad y todos los entes que contiene, entre ellos el ser humano.

Es lo que, en otros términos, Haraway denominaba como la *política de la naturaleza social*, cuando estudiaba la forma de intervención que los indígenas del Amazonas solicitaban. Ante las presiones extractivas de las multinacionales, ante la sensación de ver violar sus derechos, los indígenas no asumían una visión inocente de la naturaleza, como espacio pasivo y separado del ser humano a proteger. Los indígenas

entendían que su propia conservación pasaba por la conservación de la naturaleza, en una situación en que humanos y no humanos pudieran establecer convivencia pacífica y perdurable. Como Haraway señalaba, los indígenas *‘apoyan, en especial, no una política de salvación de la naturaleza, sino una política de naturaleza social, no una política de parques nacionales y reservas protegidas(...) sino de una organización diferente de tierras y personas, donde la práctica de la justicia reestructura el concepto de naturaleza’*. (Haraway, 1.999, p. 135) Desde entonces la política ha de entenderse como el ordenamiento de un colectivo, donde los únicos agentes no son ya solamente los seres humanos, precisamente por el hecho de que la humanidad ya no es solamente lo-humano sin naturaleza. Ahora la naturaleza y el objeto modelan activamente lo humano, y por eso son miembros co-fundadores de lo político.

Desde esta perspectiva es como se entiende la provocativa propuesta de Bruno Latour cuando habla de un parlamento de las cosas (1.993, pp. 208-212). Cuando la realiza, evidentemente no está pensando en que los objetos o los seres naturales tengan voz en el parlamento, porque tampoco está ya pensando en la existencia de una cosa-en-sí, como el correlato del ser-humano-en-sí. Los objetos ya no están aislados, sino que se encuentran imbricados una gran variedad de colectivos, junto con los humanos. Porque un objeto ya no es más un objeto-en-sí, es por lo que el objeto es políticamente relevante. Así era como exterminar el Amazonas significaba exterminar el colectivo del Amazonas, donde ciertos seres humanos estaban comprendidos. Porque el ser humano sólo puede hacerse en su exterioridad material es por lo que esa exterioridad material tiene que ser repensada, reordenada y politizada.

Esto tiene una consecuencia fundamental: no existen espacios de la política cero. Toda supuesta privacidad es colectiva, se inserta en el seno de un colectivo que ha decidido momentáneamente apartarla de su fiscalización. Cuando en el seno de la sociedad patriarcal-burguesa se producían dominaciones en el terreno de la privacidad, esa misma sociedad era la responsable de la existencia de esas dominaciones, en la medida en que en ella se consentía su desarrollo. Un colectivo se ordenaba de manera que decidía apartar de la decisión conjunta todos los fenómenos que tuvieran que ver con la intimidad y con el control de la sexualidad. Si posteriormente en el seno de esos espacios apartados y resguardados tenían lugar subordinaciones, dominaciones y acumulaciones del poder extraño la responsabilidad no desaparecía, en absoluto, la

responsabilidad recaía en el mismo colectivo que consentía en que esas dominaciones siguieran teniendo lugar.

Esto tiene hoy una importancia fundamental a la hora de entender las políticas multiculturales, y parte de las formas como se desarrolla la migración. Un colectivo ha decidido apartar de su mirada todos aquellos fenómenos que tengan que ver con la especificidad cultural de cada uno de los grupos que la integran. Ahora bien, si esa especificidad cultural implica algún mecanismo de dominación, parte de la responsabilidad la comparte el más amplio colectivo que en su día decidió y decide apartar la mirada de semejantes dominaciones. No hay espacio que esté más acá de la política. Los colectivos son responsables de aquellos espacios que ellos mismos deciden resguardar y proteger como no-colectivos.

Sin embargo volvemos a encontrarnos con un problema recurrente en la Teoría del Actor Red, y era la disolución que realizaba la propia red. Cuando todo era relacional, no había substancia. Cuando todo era relacional, no había identidad humana. Ahora, cuando todo es una relacionalidad política, la política lo es todo, o, lo que es lo mismo, la política ya no es nada. Así, de nuevo, tenemos que hacer posible el pensamiento de una esfera, por así decir, estrictamente política que, sin embargo, no entrañe ningún a priori.

Una de las respuestas que más rápidamente aparecen en el camino, es la que señala que no hay una única red, sino que hay distintas redes, circunscribiendo también diferentes topologías. Las redes tendrían formas muy diversas de urdirse, y en esa diversidad sería donde se hiciera posible la heterogeneidad (Law, 1.999, p. 7-10). Así, siendo la ontología política, existirían ciertos colectivos demarcados por una heterogeneidad específica, que los haría eminentemente políticos. Es decir, existen colectivos cuya especificidad consistiría, precisamente, en ser sede explícita de los ordenamientos, en ser sede explícita de la política.

Estos son los colectivos explícitamente políticos, aquellas sedes que un colectivo general se da, para solventar los problemas de ordenamiento. Aunque replanteemos el término 'político' para que no queden en la obscuridad fenómenos de dominación y explotación contingentes, sigue siendo cierto que, en nuestras sociedades, una de las sedes fundamentales de la política siguen siendo el estado y todas las instituciones formalmente políticas. Estas son las sedes que un colectivo explícitamente señala como políticas y que como tales deben de ser consideradas.

Así, para comprender la política es necesario en primer lugar tomarse en serio lo que la política, tal cual está operando, hace. El requisito de la modestia implica aceptar lo que los actores entienden como su realidad, para interpretar cómo opera. Así, si en una determinada sociedad, el parlamento actúa como sede de las políticas, habrá que considerar al parlamento como una de las instancias claves para comprender cómo los colectivos estaban ordenándose. Pero, hay que añadir, esto no significa que las únicas relaciones políticas se dan dentro de las sedes políticas reconocidas; si no reconocemos esto, todas aquellas dominaciones que se desarrollan en la economía, o en la privacidad, proseguirían desarrollándose sin control público.

Así, la distinción en nuestras sociedades, existente entre políticas formales y políticas informales sigue teniendo toda su relevancia. Las políticas formales serían todas aquellas que un colectivo se da a sí mismo como sedes de su ordenamiento. En nuestras sociedades: el voto, la actividad parlamentaria, la actividad sindical. Y las políticas informales las constituirían todos aquellos espacios que, sin haber nacido explícitamente con el empeño de realizar 'políticas', sin embargo sí que estarían cobrando un papel fundamental a la hora de disponer las ordenaciones del mismo colectivo. En nuestras sociedades podrían ser: todo el difuso campo del asociativismo, pero también multitud de relaciones de amistad y vecinales, movimientos de opinión pública, los medios de comunicación, determinados movimientos contraculturales, el colectivo de la producción y el consumo, y un largo etcétera. Estas serían áreas de lo político porque, aunque no explícitamente, estarían tomando un protagonismo fundamental en la ordenación de los propios colectivos.

Sin embargo, como algunas feministas señalaban, también deben de existir campos que permanezcan libres de la fiscalización pública. Lo privado podía ser tanto lugar para la dominación como para el resguardo, la autonomía y la libertad. Precisamente esos espacios de privacidad y de penumbra son los que van a permitir a un colectivo republicano el no caer en una totalitaria comunidad auto-transparente, según el modelo de Rousseau. Es más, puede suceder que incluso la existencia de esos espacios en penumbra sean necesarios para fortalecer experiencias y posiciones para su futura aparición pública. Como Young (1.990, p. 95) y Lister (p. 125) constataban, era necesaria la constitución de grupos de intimidad para que los infra-privilegiados pudieran hacerse de los recursos necesarios de auto-conciencia para elevar sus demandas al terreno público. Sin estas fronteras existirían necesidades no formuladas y

que nunca podrían contemplarse como tales en la polis. De esta manera nos situábamos ante aquella paradoja: si bien no existía espacio cero de la política, y todo, en cierta forma, era público, también debían de ordenarse políticamente espacios de la privacidad donde la diferencia se viera protegida y resguardada.

Así las cosas, **la disposición de los espacios público y privado podría quedar explicado como una operacionalización de los espacios materiales de la visibilidad.** Lo privado sería de esta manera aquellos espacios colectivos a los cuales se acuerda colectivamente proteger de la fiscalización pública, para que en su seno pueda tener lugar la pluralidad humana. Lo privado y lo público no son ya más esferas incomunicadas, sino que los distintos ámbitos se producen por la permeabilidad y por los desplazamientos. Haraway después de negar que alguna vez existiera lo público y lo privado en cuanto tales, indica cómo habríamos de entender su nueva organización: *‘Prefiero una imagen de red ideológica que sugiera la profusión de espacios e identidades, la permeabilidad de las fronteras en el cuerpo personal y en el político’* (1.995, p. 291). Para Arendt suponía un escándalo el momento histórico cuando las necesidades y los intereses privados comenzaron a invadir la búsqueda política de la libertad, en plena Revolución Francesa. Ahora lo privado sólo puede quedar imbricado en lo público de manera que entre ambos se produzca una razonable regulación, que impida el afloramiento de sometimientos.

Lo privado y lo público se determinarían entonces como una negociación colectiva de fronteras y de visibilidades, de quién puede participar en determinados ámbitos y de quien no, con las garantías necesarias para que en su interior la dominación quedara supervisada. La fórmula evidentemente es paradójica. Afirma que todo es colectivo, pero que lo colectivo puede decidir retirarse de determinados ámbitos para que en ellos puedan tener cabida la intimidad, la autonomía y el empoderamiento. Evidentemente, al consistir el establecimiento de las fronteras entre lo público y lo privado en una negociación política, aquí no se puede pretender que se establezcan fórmulas tajantes; en todo caso, tiene que ser en la política y no en la ciencia social, como se negocien las visibilidades y los mecanismos de invisibilización de lo privado. Pero siempre debe de existir esa salvaguarda de que tras la invisibilización no se estén produciendo dominaciones. Como ya señalamos, si estas existen, la responsabilidad recae en la connivencia que muestra el colectivo más amplio. No existía grado cero de la política.

Lo que todo esto viene a significarnos es que, con ser toda la ontología política, existen ontologías más políticas que otras. Esto es, existen articulaciones socio-materiales que de una manera explícita se atribuyen una función mayor en el ordenamiento de los colectivos. Como también se da el caso de otros ámbitos de los cuales la mirada pública decide retirarse para que en su seno pueda proliferar la diferencia y la alteridad. El señalar que toda ontología es política no debe de llevarnos a olvidar la especificidad de cada colectivo concreto, de su disposición más o menos política.

Pero, aparte del reconocimiento de realidad de los espacios que un colectivo se da e interpreta como eminentemente políticos, debemos de pensar también una fórmula para pensar aquellas condensaciones de poder no fiscalizadas públicamente y que también están generando fenómenos fundamentales de ordenamiento. Porque pensar el mundo en términos relacionales no tiene por qué implicar, necesariamente, que los puntos de consolidación del poder terminen por desleírse. Todo lo contrario, pensar la constitución del mundo en términos relacionales implica una mayor sagacidad a la hora de encontrar aquellas formas de enmarañarse la red, en las que comienzan a aparecer esos otros fenómenos políticos.

Ya vimos que una de las peculiaridades de la agencia humana consistía en su intento de enrollar a su alrededor a cuantos más agentes mejor. Haber conseguido vincular a muy distintos y muy variados actores significa por una lado una más flexible y extensa capacidad de agencia, pero, al mismo tiempo, que todos esos actores, para perseverar en el colectivo, están interesados en el mantenimiento de ese punto que los había vinculado. En un primer momento, alguien se hace convocando a un colectivo; es el instante de su emergencia<sup>109</sup>. Sin embargo, si el colectivo consigue tener éxito y perdura, el punto sobre el cual se constituyó la red se convierte con el tiempo en un punto de paso obligatorio para que las cosas sigan siendo las mismas. Todos los actores que convocó dependen ahora de él, y aunque él depende también del resto de los actores, se establece una asimetría. En ese momento la red comienza a generar efectos de acumulación de poder, cuando un agente se consolida en el nudo convocante del colectivo, y cuando ese colectivo comienza a suscitar más y más interés práctico. Tales son los puntos de paso (Latour, 2.001, p. 229). Entonces es cuando alguien adquiere una

---

<sup>109</sup> Un científico convoca todo su utillaje, las bacterias, los políticos, el interés público, etc. Un político convoca a sus electores, su despacho, un partido político, intereses económicos, etc.

capacidad de emitir órdenes y que éstas sean respondidas. Alguien tiene la capacidad de establecer una topología y una relacionalidad contenida, que estabiliza un centro y una periferia. Se ha producido entonces un anclaje bien material, gracias al cual, desde ese centro, se pueden emitir órdenes que tienen que ser cumplidas (ver Law, 2.001, p. 8).

Pero todavía puede darse un paso más en la consolidación de esos puntos de poder. Esos puntos de poder no sólo pueden consolidarse, sino hacerse, además, rutinarios e incontrovertidos. Cada uno de los actores asume sus actuaciones dentro del colectivo como si no hubiera otro protocolo de actuación, y el efecto de conjunto se acentúa con la mutua imbricación de cada una de las actuaciones. Entonces el colectivo funciona, pero nadie sabe con seguridad por qué funciona. El colectivo se naturaliza y aparece como una caja negra. La acción entonces *‘está sujeta a un proceso que vuelve completamente opaca la producción conjunta de los actores y de los artefactos’* (Latour, 2.001, p. 219).

El poder entonces aparece como esos cortocircuitos en la circulación de las agencias que produce la consolidación de la red. La agencia aparecía como la capacidad de actuación derivada de la vinculación a un colectivo; el poder es un paso más allá, e implica, la capacidad de extender la propia actuación por las extensiones del colectivo. Así, como antes la autonomía, ahora la **heteronomía** también va a aparecer como un efecto de la vinculación. La autonomía consistía en esa capacidad de agencia que se derivaba de las distintas vinculaciones, y por la cual el agente podía resistir su completa absorción por alguna de ellas. Ahora **la heteronomía es el estar articulado a una red, de manera que la acumulación de poder en su centro haya cercenado incluso aquellas capacidades propias del maniobrase y del contemporizarse**. El sujeto heterónimo es quien tiene, necesariamente, que articularse de una determinada manera y ser hecho por el colectivo de una determinada manera, sin que él o ella intervengan en el proceso de decisiones. Es el sujeto que, sin poder decidirlo, se ve absorbido en el colectivo.

Es menester, sin embargo, mantener la importante diferencia entre poder, dominación y poder legítimo. Al hacerlo podemos seguir la canónica definición que diera Max Weber. El poder era aquella *probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad’* (p. 43). La dominación era una clase particular de poder, que aparecía de la mano de la obediencia, cuando los dominados tomaban las

órdenes de los dominadores como propias: *‘Entendemos aquí por dominación un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (mandato) del dominador o los dominadores influye sobre los actos de otros (del dominado o los dominados), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (obediencia)’* (p. 699). Sin embargo Weber no va a diferenciar entre dominación y poder legítimo. La dominación, por el hecho de venir acatada explícita o implícitamente por los dominados, implica ya un estado de cosas que se debe de considerar como ‘legítimo’ (ver pp 706-707).

Pero una vez que hemos pasado por el republicanismo, no podemos mantener esta confusión. El acatamiento implícito que sugiere Weber puede implicar las formas más ominosas de sometimiento, en el punto más distante y contrapuesto a lo que aprendimos a contemplar desde el republicanismo como poder legítimo entendido como la acción de los libres e iguales sobre su destino común. Debemos de diferenciar aquí entre dominación en sentido de sometimiento, o dominación a secas, y entre dominación como auto-legislación, o poder legítimo. Por el sometimiento o dominación es como parte de los actores de un colectivo viven, acatándolo, el aprisionamiento de unas relaciones claramente asimétricas. Este es el lado más foucaultiano del poder, el momento en que el poder penetraba los cuerpos y constituía sujetos dóciles, hechos a la obediencia. La dominación en pureza, o el sometimiento, se daría cuando el actor dominado no ofrece resistencia al ejercicio del poder del actor dominante, y lo acata.

Muy por el contrario, la autolegislación o el poder legítimo, como aprendimos del republicanismo, desde Arendt, o desde Barber, era el punto en el que un colectivo afrontaba el hecho ineliminable del poder de un colectivo, y se proponía hacerlo legítimo sometiéndolo a la acción pública. El poder legítimo era el movimiento por el cual un colectivo intentaba hacer del poder extraño un poder propio, introducido en los cauces de la supervisión y el consentimiento de sus miembros. O como Barber señalaba, el poder legítimo suponía el cumplimiento del siguiente dictum: *‘tomemos esta colectividad en la que todos hemos nacido, y a la que todos estamos vinculados, y legitimémosla sujetándola a nuestra voluntad común.’* (Barber, 1.998, p. 11). Así, la dominación sería aquel estado de cosas del colectivo en que las asimetrías de poder quedaran veladamente acatadas; el poder legítimo sería aquel estado de cosas en que las asimetrías del poder dentro del colectivo quedaran supervisadas y controladas por todos

los actores que estuvieran conformándolo. Por eso poder legítimo, dentro del republicanismo, es sinónimo de auto-legislación. Así, entre dominación y poder legítimo no sólo existiría una gran diferencia, sino que ambas formas de poder serían completamente contrapuestas.

Así pues la política quedaría organizada en un complejo campo de actuaciones y de prácticas. La política entendida como ordenamiento de los colectivos comprendería tanto aquellos procesos por los cuales una solución al problema de la organización termina calladamente constituyéndose en las asimetrías propias de una caja negra, y también aquellos procesos por los cuales el poder extraño de una ordenación asimétrica se intenta reequilibrar o redistribuir colectivamente. Aunque se señalara que la ontología es política, sin embargo no todo es política. **La política consistiría en los conflictivos procesos de ordenación por los cuales se constituyen pero también se reequilibran las asimetrías y las consolidaciones del poder en el seno de un colectivo.**

Pero nos resta por afrontar un punto que se ha venido mostrando harto problemático a lo largo de todo esta propedéutica. Cuando revisamos el republicanismo, citamos como uno de los puntos más problemáticos la deriva que pudiera suponer hacia el comunitarismo, y todas las exclusiones de la diferencia que esta concepción, al final, acaba entrañando. Si consideramos a Rousseau republicano, los momentos más insidiosos del republicanismo se sucedían cuando, con la intención de reinstaurar la transparencia al nivel de la comunidad, se pasaba a interpretar esa misma comunidad de manera monolítica, de forma que no pudieran existir disensiones internas. Rousseau, lo vimos, estaba aplicando el modelo de las entidades cerradas, posesivas y auto-transparentes en lugar de al individuo (como hacía el liberalismo) a la comunidad. Esto implicaba que en su seno no pudiera aparecer singularidad ninguna, que la disidencia fuera contemplada como un error en la expresión franca de la voluntad general que sólo podía ser una.

Desde la filosofía política feminista, en especial en la obra de Iris Marion Young, se tendía a ver en la insistencia del republicanismo en lo público, en el espacio común de deliberación, una tendencia clara hacia esta pretensión de unicidad presente en Rousseau. En su momento ya ofrecimos aquellos pasajes, tanto en Aristóteles, en Maquiavelo o en Hannah Arendt, en los que, desde el seno del republicanismo, se señalaba como una necesidad la existencia de la pluralidad humana para que pudiera darse una verdadera polis, y la búsqueda de la buena vida. Sin embargo el feminismo

había planteado una interrogante que quedaba sin responder: ¿cómo había que concebir lo político para que la auto-legislación compartida no derivara en la supresión totalitaria de las diferencias?

Ahora hay que trasladar esta pregunta a la ilustración conseguida después de todo el camino andado: ¿cómo puede la perspectiva post-humanista concebir lo político para que el intento de auto-legislación no derive en la supresión de las diferencias? La raíz del problema la vimos aparecer en la dialéctica que quedaba establecida entre la pareja mismidad-diferencia. A Iris Young le preocupaba seriamente la posibilidad de que en la discusión pública existieran ciertas necesidades y ciertas perspectivas que no llegaran a formularse, debido a que se incluyeran en una falsa discusión pública: la existencia de relaciones de poder y de imposiciones de intereses podía hacer que las voces de los grupos marginados no solamente no fueran emitidas, sino que ni tan siquiera fueran articuladas en la auto-conciencia de estos mismos grupos (Young, 1.990, p. 93-95). La justicia requería, sin embargo, que en la deliberación todos los grupos pudieran articular sus demandas, así que había que asegurarse de que existían las condiciones para que esos grupos minoritarios y diferentes pudieran alcanzar a identificar sus experiencias<sup>110</sup>. Es decir, era necesaria una política de fronteras gracias a la cual se pudieran conseguir los espacios para que los grupos minoritarios articularan su voz, que luego proyectarían al más general espacio público. Al intentar que la identidad del grupo minoritario se expresara, de lo que se trababa era de que la Mismidad de la comunidad general no fagocitara las diferencias interiores.

Sin embargo, así quedaba instalada una dialéctica perniciosa Mismidad-Diferencia. ¿No podría suceder que, una vez asegurado que el grupo minoritario se había constituido como identidad habiendo encontrado su voz, se produjeran en su interior nuevas fracturas de la diferencia, nuevos sub-grupos que señalaran su respectiva dominación, y reclamaran también su derecho a constituirse aparte en otra mismidad? ¿Y no podría nuevamente suceder que en este sub-grupo, a su vez, aparecieran nuevas fracciones en un proceso ad-nauseam<sup>111</sup>? En términos formales, para la constitución de

---

<sup>110</sup> Iris Young afirmaba: *‘Solamente si los grupos oprimidos son capaces de expresar sus intereses y su experiencia en público en igualdad de condiciones con otros grupos, podrá superarse la dominación grupal, a través de un proceso formalmente equitativo de participación’* (Young, 1.991, p. 95).

<sup>111</sup> En un tiempo en que el capitalismo aprieta, esta lógica de la diferencia ha tendido a arruinar toda posibilidad de alianzas, de manera que por la proliferación de las diferencias intestinas desde categorías más o menos evidentes (la clase social, la raza, el género), hemos terminado parando en un individualismo desmovilizado.

la Mismidad es necesario el alejamiento de la diferencia que, nuevamente para constituirse como Mismidad, debe a su vez apartar más diferencia en un proceso sin fin.

El problema de esta espiral deriva de la manera como se entiende la identidad, tanto individual como grupal. La identidad se organiza entorno a la discriminación de un rasgo de diferencia, que a partir de entonces constituirá una mismidad, y entorno a la exclusión del resto de rasgos y de quienes los portan. El problema deriva de la concepción que maneja Iris Young, pero también buena parte de la filosofía política moderna: *‘Un grupo social es un colectivo de personas diferenciadas de otros grupos sociales por formas culturales, prácticas o por modos de vida’* (Young, 1.990, p. 43). Paradójicamente, si con esta definición se está intentando contrarrestar el totalitarismo de la comunidad, constituyendo grupos sociales diferenciados, sin embargo se puede estar estableciendo el totalitarismo ahora al nivel del grupo social, y en un futuro a nivel de los sub-grupos sociales, y así sucesivamente.

La espiral queda, sin embargo, derruida, tan pronto como comprendemos que el totalitarismo comunitarista no se supera poniendo un muro para que en su seno pueda constituirse y vivirse la diferencia, porque puede suceder que en el interior de ese muro vuelva a reproducirse el totalitarismo, ahora de la diferencia; el totalitarismo queda superado cuando a la diferencia no se la exorciza, sino que se la integra en la propia identidad. Y a lo largo de todo nuestro recorrido, hemos encontrado un modo de conseguir este propósito. La identidad ya no puede ser comprendida como mismidad, sino, como señalaría Ricoeur, como ipseidad. A la diferencia ya no se la expurga, porque la diferencia se vive en la constitución de la propia identidad, del actor o del colectivo al que pertenece. Radical y esencialmente el ser humano aparece como ser arrojado a la alteridad del mundo. Como vimos, la mismidad era un efecto de la diferencia, de un acostumbramiento a la sedimentación en el sí de su paso por una otredad inicial e insalvable. La otredad es lógicamente primera, porque a través de ella es como se constituye el ser humano. La lógica mismidad-diferencia que disgregaba a los grupos sociales, amenazaba con dejarnos en un mundo de individuos-sí-mismos. Pero, ¿era el individuo un sí-mismo? Ya vimos que no.

Esto es todavía más evidente cuanto más nos separábamos de la lógica formal ‘mismidad-diferencia’, y cuando atendíamos a las conformaciones reales de los agentes: los agentes eran de inicio híbridos, monstruos y cyborgs. El ser humano adquiriría su humanidad acoplándose y haciéndose por colectivos cargados de heterogeneidad, de

manera que tampoco los grupos sociales podían entenderse como mismidades. Por el contrario, el grupo social, que ya es un colectivo, aparece como el ensamblaje mismo de la alteridad con la alteridad, en un proceso de establecimiento sin fin de alianzas, de vínculos y de asociaciones. A fin de cuentas era esa asociación esencial con la heterogeneidad lo que permitía a la heterogeneidad de la identidad desarrollarse y actuar.

Con el post-humanismo hemos encontrado la fórmula que salva al ser humano del totalitarismo de la mismidad comunitaria. Como ya señalaron Deleuze y Guattari: *‘El problema de la consistencia tiene que ver con la manera como los componentes de un ensamblaje se mantienen juntos (...) Puede darse incluso el caso en que la consistencia encuentre la totalidad de sus condiciones en el plano propiamente cósmico, donde todos los elementos disparatados y heterogéneos son convocados (...) Lo que hace a un material crecientemente fértil es lo mismo que mantiene juntas las heterogeneidades, sino que cesen de ser heterogeneidades’* (Deleuze y Guattari, 2004 pp. 360-363).

Y la pluralidad que ya señalaran Aristóteles, Maquiavelo o Arendt, encuentra ahora su razón de ser. La política post-humanista no es ya una cuestión de la búsqueda de una comunidad como mismidad; la política se ha presentado ahora como un problema de ordenamiento y organización de las heterogeneidades. La política no toma ya la forma de una guerra contra las diferencias que atacan la propia identidad, no es una cuestión de qué mismidad quiere ser una comunidad. La política post-humanista se constituye como el terreno donde se establecen alianzas y asociaciones con la heterogeneidad y la alteridad de los colectivos, bajo el intento de la supervisión de asimetrías ilegítimas. Como ya señalaba Haraway, el cyborg no tenía por modelo una comunidad entendida como familia orgánica; el cyborg se presentaba con una tendencia natural a constituirse en la asociación, conectándose (Haraway, 1995, p. 256).

Pero ni siquiera se podría ya hablar de pluralidades, sino de multiplicidades. La pluralidad implica la yuxtaposición de identidades individuales inconexas; la multiplicidad implica la gestación esencial de la heterogeneidad. Annemarie Mol nos advierte de los peligros del pluralismo: *‘asume cada par de ojos mirando desde su propia perspectiva como una alternativa a otro par de ojos (...) Ahí hay perspectivas mutuamente excluyentes, discretas, existentes una junto a la otra, en un espacio transparente’* (Mol, p. 76). La multiplicidad se asienta en otro género de metáforas,

muy alejadas de las mismidades con perspectivas diferentes: *'(...) en cambio, lo que tenemos son diferentes versiones del objeto, versiones que quedan realizadas a través de herramientas. Hay diferentes aunque relacionados objetos, múltiples formas de realidad, por sí mismas'* (Mol, p. 77). El objetivo de la política como multiplicidad ya no consiste en ver desde qué mismidad se ve y se vive mejor, y en defender sus prerrogativas. Su objeto ahora consiste en cómo nos vamos a asociar con la heterogeneidad para crearnos performativamente las mejores condiciones de vida. De este modo, los fines últimos del post-humanismo coinciden con los del republicanismo: la política como un hacerse libremente humano a través del ordenamiento y de la organización de los colectivos a los que esencialmente se pertenece. Solamente introdujimos por el camino a otros agentes aparte de los humanos que nos han ayudado a dar realidad y complejidad a los colectivos.

¿Cómo, entonces, tendremos que considerar la agencia política? El haber definido la ontología como política nos ayuda a superar las falsas dicotomías entre un voluntarismo carente de asidero material, y entre unas disciplinas materiales que encierran y atrapan al sujeto. La acción política es una cuestión de libertad y de deliberación, como veíamos que proponía el republicanismo, pero esta libertad y deliberación no sólo se incluirían en un espacio público del que hayan sido eliminadas las 'determinaciones' materiales. Al mismo tiempo tampoco hemos de ver al sujeto político, como pretende Foucault (1.992, p. 34) como el resultado de la efectuación sobre los cuerpos de unas disciplinas que terminarían por generar un sujeto 'sujetado' con la ilusión de ser el soberano<sup>112</sup>.

Ahora ambas cosas se dan de consuno. Por un lado no hay un ser autónomo que ha triunfado sobre sus necesidades biológicas; solamente un ser abierto y posibilitado en el mundo por la acción de su cuerpo. Por otro lado las disciplinas no alcanzan a encerrar totalmente al sujeto, embotándole cualquier discernimiento y capacidad de deliberación;

---

<sup>112</sup> Bruno Latour ha sabido leer muy bien la inversión que está presente en la obra de Foucault: tan deshabilitadora es la visión de que los asuntos humanos se ordenan alrededor de la verdad del Sabio, como señalar que se ordenan por la imposición del Déspota. En ambos casos, cuando lo social es una cuestión de regularidades legales y de su conocimiento, o cuando lo social es una cuestión de fuerza bruta, lo único que se consigue es defenestrar a la política. Como contingencia de las ordenaciones de los colectivos, la política no es reducible a la verdad de la ley, porque no hay verdad en los asuntos humanos; pero tampoco es reducible al despotismo del poder como fuerza, porque la violencia no es una cuestión de deliberación conjunta (ver los comentarios de Latour sobre el extraño pacto entre Calicles y Sócrates, 2.001, pp. 312-318).

las disciplinas también habilitan<sup>113</sup>. El poder político aparecía cuando un actor hecho en la ordenación de un colectivo, sin embargo se veía posibilitado para contemporizarse y maniobrarse activamente en su interior y, eventualmente, para proponerse una codefinición de ese mismo colectivo.

Porque aquí va a ser donde vamos a encontrar la definición, en sentido estricto, de la agencia política. **La agencia política va a significar esa capacidad de un determinado actor, incluido y conformado por sus articulaciones, para intentar co-definir y ordenar esas articulaciones a que pertenece y que lo están haciendo.** Como hemos señalado, la agencia política implica una particular acción sobre las asimetrías: implica la tarea de ‘descajanegrizar’ esos ensamblajes que con la sedimentación de las acciones aparecen como incontrovertidos. La agencia política es la capacidad situada de ordenar las condiciones materiales de existencia que, por otra parte, están ordenando esencialmente al agente. Esa era la labor de auto-determinación que Barber le confería a la política; ahora queda así insertada dentro de la perspectiva post-humanista de los colectivos. Como Haraway decía de la lucha feminista, la política se entiende entonces como ‘*un proyecto para la reconstrucción de la vida pública y de los significados públicos. Es, por lo tanto,, una búsqueda de nuevas historias y de un lenguaje que nombre una nueva visión de posibilidades y de límites*’ (Haraway, 1.991, p. 134). La agencia política es entonces esa capacidad que explora nuevas posibilidades realistas de ordenación de los mundos donde se desarrolla.

---

<sup>113</sup> Eso es lo que han señalado Gomart y Hennion cuando advertían: ‘*Las disciplinas pueden también ser productivas, pueden revelarse y multiplicarse. Y el poder de un dispositivo descansa en la proliferación de nuevas competencias que hacen emerger*’ (Gomart y Hennion, p. 221)

## **5.6. REPUBLICANISMO POLÍTICO Y POST-HUMANISMO**

En este punto es donde convergen necesarias las teorías aducidas desde el republicanismo sobre lo político y el sujeto político, y aquellas que se han ido recogiendo posteriormente, hasta terminar en la perspectiva post-humanista. Ya examinamos más arriba las virtualidades que nos hacían preferir la concepción republicana sobre el sujeto político a la que mantenía el liberalismo; sin embargo, ciertas elaboraciones de filosofía política desde el feminismo vinieron a señalar algunas de las carencias que presentaba el republicanismo, y que deberíamos de solventar teóricamente. Este es el punto donde con la integración del republicanismo y de la perspectiva post-humanista se podrá responder debidamente a aquellas suspicacias.

Ahora bien; es obvio que si se quiere responder a las insuficiencias presentes en un paradigma como el del republicanismo, desde otro paradigma, el post-humanismo, antes debe de quedar manifiesto que sendas corrientes son compatibles entre sí, para evitar caer en un desorden teórico repleto de incoherencias. Pensamos, sin embargo, que el republicanismo tal y como quedó sintetizado más arriba, y las últimas exposiciones sobre la perspectiva post-humanista son perfectamente coincidentes. Es más, acaso el post-humanismo venga a completar y generalizar el marco ya encontrado en el republicanismo.

El punto fundamental donde se articulan sendos paradigmas es en **la idea de performatividad**. Para el republicanismo, sobre todo en las versiones de Aristóteles y de Hannah Arendt, tanto el ser humano, sus intereses, y el terreno donde se encontraban eran espacios que no aparecían dados de antemano, sino que eran espacios que se modelaban según el transcurso de la acción conjunta. La teleología aristotélica así lo señalaba. El ser humano no era el individuo dado a priori, tal y como venía al mundo, sino que el ser humano era aquel ser que completaba su esencia en la deliberación conjunta en la polis. Así, aquello que el ser humano hiciera en cada momento de sí, eso era precisamente lo que se podía considerar la naturaleza del ser humano. De igual manera era como Hannah Arendt entendía lo humano. El ser humano se hacía como tal en la medida en que superaba el determinismo de las necesidades físicas, y se imponía la exigencia de suponer un nuevo comienzo. Su esencia estaba por realizar en la tarea conjunta de la política, y podía variar tanto que se podía constituir como sujeto libre dentro de la república, o como absoluto esclavo en un régimen de terror totalitario. Para

Arendt, el ser humano era aquel ser que sólo se completaba performativamente, en el curso de su acción con otros seres humanos.

El post-humanismo ha venido a completar y a generalizar esta postura. Porque, si para el republicanismo el campo de la performatividad se ceñía y circunscribía al espacio de la acción propiamente humana, el post-humanismo va a señalar que esa performatividad se extiende a todas las áreas. Como señalaba Annemarie Mol, la ontología es política, esto es, no sólo el ser del ser humano, sino el de todos los agentes, se cumplía por las variadas imbricaciones en los colectivos históricos. Para el republicanismo la libertad del ser humano terminaba donde comenzaba su ser biológico, donde las necesidades imponían su determinismo. Sin embargo, la perspectiva post-humanista señaló que el propio espacio del ser, el mundo, tampoco era algo dado de antemano, sino que también iba cobrando su esencia dentro de los procesos de los colectivos que lo organizaban. Al igual que los seres humanos, también los objetos y todo ese mundo material terminan por configurarse de acuerdo a la manera como se combinan unos con otros y se posibilitan unos a otros.

El hecho de que ambos paradigmas interpreten performativamente lo humano, va a hacer que **ambos contemplen lo político de manera no necesaria, sino contingente**. Si el campo donde lo humano se despliega es un campo de la necesidad, no hay espacio ni para la decisión ni para la acción. Como Aristóteles señalaba, sobre lo que no puede ser de otra manera, no cabe deliberar ni actuar. Sólo porque el mundo se entiende como apertura es como son concebibles la libertad humana y la acción política. El terreno de la polis es el terreno de lo posible, el espacio en el que los distintos actores se ven conminados a actuar bajo el signo de la incertidumbre. El que esto sea así no debe considerarse ninguna adversidad, sino la garantía misma de la libertad del ser humano. Si el ser depende de cómo se actualice el ser, lo fundamental va a quedar en la forma y en la organización e esas actuaciones.

La contingencia está presente también en el post-humanismo, pero a una mayor escala. Lo liberador de incluir la perspectiva post-humanista dentro del paradigma republicano, reside en que ya no existe ningún fatum materialista que tenga que estar legitimando la dominación. Para Aristóteles y para Arendt, la contingencia se terminaba en el terreno humano. El que las necesidades fueran ‘necesarias’ era lo que imponía su lógica de hierro al ser humano y lo que legitimaba la aparición de determinadas dominaciones. El post-humanismo va a señalar que tampoco el terreno de lo material y

lo biológico es necesario, sino también contingente. En otras palabras, las necesidades son producidas también por el sentido de los colectivos donde se ubican, es decir, existe una producción socio-material de la necesidad. Si esto es así, la servidumbre y la dominación que para el republicanismo implicaba el mundo físico y biológico, es asimismo contingente, y puede ordenarse de otro modo, esto es, puede también ser ordenada políticamente.

Pero al mismo tiempo que **la performatividad** del ser humano y su mundo abría la necesidad a la contingencia, también **va a exigir la existencia del pluralismo**. Porque el ser humano no aparece encerrado en una esencia dada a todos igual es por lo que el ser humano aparecía como plural. El que el ser humano estuviera por hacerse, como indicaba Arendt, era lo que hacía que cada ser humano fuera un origen nuevo, lanzado sobre un mundo ya hecho y que él tendría que re-apropiarse y que re-hacer. En este ‘estar por hacerse’ era donde aparecía la diferencia propia entre los humanos. Para significarse, dentro de la isonomía de la polis, el ser humano pugnaba por aparecer como una personalidad diferencial en los asuntos comunes. Y como Aristóteles también señalaba, era el por el hecho de la pluralidad, y por cómo se pudieran complementar los distintos grupos humanos como se conseguía que el ser humano aspirara más que a vivir, a llevar una buena vida. De hecho la polis existía como conjugación de la pluralidad humana, en la persecución de esa buena vida conjunta.

También el post-humanismo va a sostener esta perspectiva. Pero ahora la performatividad no va a acarrear solamente la pluralidad humana, sino la multiplicidad ontológica. La generalización que realiza de ese sentido ‘por hacer’ del ser, hace que la propia materialidad y las formas de vida que representa sea también múltiple. Ser múltiple no significa ya estar constituido como un individuo o como un objeto estanco, ofreciendo una perspectiva intercambiable; ser múltiple implicaba para el post-humanismo la capacidad de modificar el propio ser en la asociación con otros seres, humanos y no humanos. El suelo sobre el que el post-humanismo va a descansar es el de una aguda heterogeneidad ontológica.

Finalmente, en unos contextos de contingencia, **el problema eminentemente político se convierte en la ordenación de los posibles**. Para Aristóteles, el ser humano era un animal político gracias al logos. Era el logos la base sobre la que se ponía en ejecución la acción humana, por lo que implicaba de razonamiento sobre el justo y el injusto orden. Al ser el mundo de lo humano un mundo contingente, la tarea por

desarrollar en la polis era fundamentalmente una tarea de ordenación del mundo, de organización de las posibilidades por ser. Gracias al logos y al discurso era como los seres humanos se podían persuadir sobre una idea de la justa ordenación. El logos aparecía así como la distribución política del campo de posibilidades, dentro de una más amplia cosmología.

El post-humanismo según se ha desarrollado aquí, también implica este sentido de ordenamiento de los colectivos; pero de una manera generalizada. Lo que hay que ordenar ahora no es solamente el mundo humano, sino el mundo general, donde lo humano y lo no humano se posibilitan mutuamente. Lo político para el post-humanismo aparece como un problema de ordenación del mundo por el cual se distribuyen los distintos seres, en el intercambio de sus agencias. Si Aristóteles veía al ser humano como un animal de logos, Latour lo retrataba como ‘tejedor de morfismos’. Pero ahora la ordenación de los colectivos no pertenece en exclusividad al ser humano, sino al resto de agentes también. Como señalaba Merleau-Ponty, porque el mundo es significable es por lo que el ser humano puede llegar a significar. Según su propuesta, era porque el objeto contenía un principio pre-figurado de ordenación como el ser humano podía constituirse a su alrededor.

En definitiva, republicanismo y post-humanismo comparten tan íntimamente el mismo campo semántico, que el tránsito del uno al otro se realiza sin apenas esfuerzo. Sin embargo ambos mantienen sus particularidades y sus puntos fuertes, que también caben ser destacados. Al materializar el mundo de lo humano, y al humanizar el mundo material, el post-humanismo realiza una generalización de los postulados principales del republicanismo. Pero, ¿qué aportaría el paradigma republicano al paradigma post-humanista? Su principal aportación, sin duda, es el impulso directamente ético-político que contiene. Al señalar que el ser humano solamente alcanza a hacerse humano cuando participa en la deliberación conjunta sobre la buena vida, el republicanismo está haciendo un llamamiento explícito a remover todos aquellos impedimentos que obstaculizan esa efectiva participación. El republicanismo nos aporta el imperativo de la auto-legislación. Un actor no será un sujeto político en sentido estricto hasta que no se haya propuesto, y se le haya permitido, participar en la co-decisión sobre la ordenación de los colectivos dentro de los cuales él está haciendo su ser. Si el ser humano aparece haciéndose en los distintos colectivos, el imperativo de la auto-determinación exige que se le permita participar en la deliberación sobre el ordenamiento que dichos colectivos

deben de asumir. Ese imperativo es el que tan meridianamente señalara ya Barber: *‘tomemos esta colectividad en la que todos hemos nacido, y a la que todos estamos vinculados, y legitimémosla sujetándola a nuestra voluntad común’* (Barber, 1.998, p. 11). El republicanismo nos aportaba la perspectiva suficiente como para poder llegar a diferenciar entre dominación y poder legítimo.

Y como queda dicho, la principal aportación que realiza el post-humanismo a la concepción republicana consiste en la materialización del conformarse del sujeto. Este hecho nos ha ayudado a ir superando todas aquellas deficiencias que el feminismo encontró en la formulación republicana. Más allá del círculo sociológico, el post-humanismo permite lo siguiente:

En primer lugar al disponer el hacerse del ser humano por un mundo socio-material como una forma de contemporizarse y de maniobrase por los posibles, el ser humano ya no queda apresado en ninguna necesidad. Ya no queda apresado en la necesidad de su presente, como sucedía con el esclavo, atrapado en las redes de la teleología en sentido restringido de Aristóteles, porque el presente ahora se interpreta dentro del complejo juego temporal del horizonte. Todo el recorrido transitado, la trayectoria vital del actor, está actuando como límite del campo de posibilidades; pero el presente como apertura al mundo, y la proyección a un futuro, son los puntos que extienden el abanico de las opciones vitales, y que permiten incluso re-abrir el pasado a nuevas interpretaciones. Esto nos faculta para decir: el esclavo es un esclavo, pero no tiene que ser un esclavo.

Pero, además, el ser humano tampoco queda apresado en la necesidad material, porque lo material se ha re-interpretado como posibilidad. El esclavo quedaba apresado en la esclavitud que le imponían al ser humano sus necesidades. Ahora las necesidades no son ya necesarias, sino contingentes, y su ordenación es directamente política. Es por eso por lo que el esclavo ya no es necesariamente esclavo, sino políticamente esclavo, y puede y debe ser de otro modo. Serán las diferentes maneras como se ordenen lo humano y lo no humano lo que venga a determinar el sentido final de las entidades que están integrando los colectivos: no existe, así pues, una ordenación necesaria de las necesidades humanas, que hiciera irremisible la subyugación de los unos, para la liberación de los otros, ciudadanos, en la esfera pública.

En segundo lugar el post-humanismo nos ha permitido encontrar ese suelo de realidad sobre el que estudiar la génesis de los sujetos políticos reales. El binomio

público-privado queda así replanteado como una configuración colectiva de las visibilidades, de quien puede acceder a qué ámbito, siempre localizable en un espacio y en un tiempo concretos. Ya no existe más la posibilidad de que un espacio ideológicamente situado como privado sea el amparo para el desarrollo de dominaciones silenciosas que puedan estar impidiendo la participación de determinados actores, forzándoles a la reclusión en su pasividad.

Pero al mismo tiempo, la señalada materialización ha encontrado las bases realistas para realizar un estudio de los procesos que impiden la participación. Decir que un grupo social tiene menos participación política porque otro grupo social lo estereotipa es mantenerse dentro de un nominalismo que no dice nada. Sólo cuando encontramos el terreno sobre el cual las distintas formaciones sociales están en gestación es cuando encontramos, asimismo, ese lugar donde explicar la gestación y génesis del sujeto político.

En tercer lugar el post-humanismo nos ha ayudado a salir finalmente del atolladero de una comunidad que se organizaba entorno a la lógica mismidad-diferencia. Era un exceso culpar al republicanismo de los vicios del comunitarismo, máxime cuando desde el republicanismo se insistía una y otra vez en la necesidad de la pluralidad humana como constituyente de la polis. Sin embargo desde el republicanismo no se llegaba a pensar en aquello que hiciera necesario el pluralismo. Aquí ha sido el post-humanismo el que, con su concepción del actor como alteridad esencial, nos ha permitido encontrar esa base desde la cual superar la lógica mismidad-diferencia.

El ser humano no es el individuo dado a priori, ni tampoco el grupo social como una intersubjetividad presupuesta. El individuo y lo social se constituyen esencialmente en su paso por la alteridad, en su arrojamiento al mundo y es ese proceso de enajenación el que impide en adelante que el enemigo vaya a ser lo ajeno, el extraño. Al no ser ya más ni los actores individuales ni los actores colectivos un sí mismo, su postura deja de ser de beligerancia en contra de la diferencia. Más bien, al venir señalados los grupos sociales de una congénita alteridad, la guerra a la diferencia deviene en conciliación y en negociación. La pregunta de la política, ahora, consiste en preguntarse: por qué alteridades, por qué otredades decidimos como colectivo constituirnos, y cuál va a ser nuestro régimen de entendimiento con su realidad.

Finalmente, gracias a la materialización obrada, el post-humanismo hace necesaria la política. Si para el republicanismo, sobre todo en la versión de Hannah

Arendt, existía el mundo biológico que imponía la servidumbre de la necesidad, y el mundo de lo humano incorpóreo donde era posible la libertad, la libertad, la acción, al final quedaban reducidas a producirse sobre la nada; en el momento en que en el espacio público se comenzara a hablar de necesidades y de condiciones de vida, la política se descabalaba y quedaba reintroducida en los círculos necesarios e insignificantes de la llana reproducción vital. Sobre lo que era vital no se podía deliberar ni decidir nada, pues era necesario, pero sobre lo que se podía deliberar y discutir era baladí, pues sólo aparecía como un espacio vacío de las diferenciaciones.

El post-humanismo nos ha enseñado a ver que lo material no es necesario, sino contingente, y que su contingencia deriva de la manera como los colectivos en que se incluye acaben ordenados. Así, lo material entra directamente en el terreno de la política, esto es, en las formas como un colectivo donde ya hay objetos, seres vivos, artefactos y también humanos, decide organizarse. Hablar de la cuestión social, ya no es solamente hablar de los estómagos vacíos, como sugería Arendt. Ahora hablar de cómo queda organizada la producción o las necesidades es hablar sobre cómo vayan a constituirse esencialmente los seres humanos en su acoplamiento a los colectivos de la producción y el consumo. El ser humano no se constituye ya solamente por la acción en un espacio de las diferencias, ni por su inclusión en un grupo social incorpóreo; el ser humano se constituye a través de los objetos y de los otros humanos. Por eso, la forma como un colectivo decida relacionarse y situar a esos objetos será vital desde el punto de vista humano.

Pero, más allá de la superación de estas críticas, el post-humanismo también ha ayudado a encontrar una concepción más apurada de la agencia. La agencia ya no es dada por supuesta, como el momento puramente humano cuando la acción se sobrepone a la inercia de la pasividad. La autonomía no es el punto donde el ser humano, por encima de muchos servilismos y sojuzgamientos, consigue desvincularse de la necesidad material para adentrarse en el espacio público. Gracias al post-humanismo hemos comprendido que la agencia tiene una génesis socio-material, que hay posibilitaciones e impedimentos a la agencia. Pero también que la agencia se produce siempre como impulso tomado desde el afincamiento en unos colectivos materiales; la incorporación no es ya más el triunfo de la pasividad, la incorporación habilita, el cuerpo y sus hábitos y rutinas son los que aparecen potenciando la acción. Y la autonomía no es el desvincularse hacia ninguna parte, no es la libertad de la

desincorporación. La autonomía aparece ahora como capacidad para vincularse más, mejor, y de una manera más heterogénea. La autonomía deja de entenderse como liberación, y se entiende como capacidad de maniobrarse y de contemporizarse por dentro del mayor número de colectivos posibles.

En definitiva, creemos que este acercamiento del sujeto republicano al post-humanismo nos permite materializar su excesivo voluntarismo. Para el republicanism el sujeto político era el que participaba en un espacio público que, por desmaterializado, aparecía como inesencial campo de las diferencias. En esa medida era una cuestión de querer o no querer sobre las propias diferencias. Una vez que el republicanism ha pasado por el post-humanismo, ya no es una cuestión de querer o no querer la diferencialidad, sino de ser. De ahí aquella pregunta final de Bourdieu sobre el juego. Al final, el juego era sobre la propia vida, sobre la propia existencia. Y esto aparecía así, porque la participación ya es una participación materializada en todos aquellos espacios que están configurando la propia alteridad vivida.

Con este prisma habremos de interpretar la manera como las mujeres inmigrantes van constituyéndose como sujetos políticos en su paso por las realidades españolas. Gracias a él podremos verlas como sujetos ya hechos en sus colectivos de origen, pero hechos de una manera lo suficientemente abierta como para poder desterritorializarse y pasar también por los colectivos españoles. Así será como su identidad pasada habrá de acomodarse a sus identidades futuras, en la medida en que cambian los espacios materiales del 'hacerse'. Su emigración será ese complejo juego en el que ellas, como cuerpos e identidades, van transformando sus actuaciones al cambiar también las articulaciones materiales por donde transitan. Visitaremos así los muy diferentes colectivos que ellas señalen como fundamentales en su constitución, y las veremos realizar difíciles acomodos detrás de los cuales ellas pugnan por ser sujetos. Y más allá de todo esto, habremos de seguirlas en la forma como van señalando todas aquellas asimetrías que les imponían una determinada forma de ser, que les imposibilitaban la agencia entendida como maniobrarse y contemporizarse, y los esfuerzos de auto-legislación política por entrar en otros colectivos donde ellas intervinieran en los procesos de participación y de deliberación.

Al mismo tiempo, la investigación empírica nos servirá como una importantísima piedra de toque para evaluar la apertura de los colectivos madrileños. Las historias de las mujeres inmigrantes serán otros tantos reflejos de cómo los

colectivos madrileños fueron posibilitando o imposibilitando su participación, según el imperativo republicano de la auto-legislación. Si la inmigración es un reto, lo es no tanto porque nuestros colectivos puedan verse retados por las mujeres inmigrantes, sino porque su llegada pone a prueba el calado y la dimensión participativa de esos colectivos. Ellas y la diferencia que son implican así una oportunidad para aprender lo que ya somos, y lo que a través de ellas podemos llegar a ser.

## **CAPÍTULO SEXTO:**

### **APARTADO METODOLÓGICO**

#### **6.1. INTRODUCCIÓN**

El anterior marco teórico venía a responder a la pregunta: ¿qué vamos a investigar?, de manera que todo su desarrollo fue una búsqueda que nos dejara ante los conceptos pertinentes para encarar la investigación empírica. El presente apartado debe responder a otra pregunta en principio distinta: ¿cómo vamos a investigar ese ‘qué’? Y ese cómo se deslinda tradicionalmente en dos aproximaciones distintas. Por un lado se trata de especificar las condiciones de posibilidad por las cuales es posible su conocimiento, esto es, se trata de realizar una reflexión epistemológica. Por otro lado, se trata de concretar qué herramientas específicas nos servirán para enfocar la investigación empírica, o lo que es lo mismo, se trata de realizar ciertas precisiones metodológicas. En función de ambos requisitos queda consecuentemente ordenado el capítulo.

## **6.2. BREVES REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS**

Acabamos de decir que la pregunta por el qué se va a investigar, en principio, es diferente del cómo se va a investigar. Sin embargo, esto sólo es en principio. Tal división es enteramente pertinente dentro de la tradición positivista de las ciencias. Según esta interpretación del conocimiento, existirían determinados hechos, que se estarían produciendo independientemente del ser humano, y lo que el científico habría de hacer sería tender los puentes y disponer su utillaje con que aprehenderlos. El conocimiento y el valor del conocimiento residirían en la medida en que la aproximación a esos hechos fuera lo más pura y fiel posible. En última instancia, existirían determinados fenómenos, que a veces incluso se podrían producir artificialmente por medio de experimentos, y que se convertirían en juez último de la veracidad e idoneidad de las teorías y del conocimiento. El ‘qué’, el objeto, el hecho, quedaría así asentado como prueba última del juicio, escondería una verdad independientemente de las aproximaciones que se le realizaran. Y el ‘cómo’ lo único que podría incorporar a ese ‘qué’ serían imperfecciones; de lo que se trataría sería de que las imperfecciones del ‘cómo’ no ocluyeran la realidad del ‘que’, esto es, de lo que se trataría sería de hacer transparente esa aproximación al objeto, para dejarlo hablar en su verdad, de lo que se trataría sería de la desaparición del investigador.

Sin embargo semejante postura hace tiempo que viene siendo discutida, y se encuentra ya en un profundo descrédito. No se puede señalar ya que el hecho y su verdad vienen producidos anteriormente a su entrada en relación con el sujeto cognoscente y todo su aparataje teórico y metodológico. El quien y el cómo de la investigación no encuentran una verdad paciente, previamente existente, y a la espera de ser descubierta. El quien y el cómo de la investigación delimitan de una forma fundamental la disposición de los hechos en apariencia desvelados.

Los debates en epistemología de la ciencia van a ser profusos en los años 60 y 70, pero todos ellos se van a articular sobre la idea de consenso de que no existen hechos a la espera de ser descubiertos, puramente trasladables a un lenguaje teórico. Desde las perspectivas críticas, las historiográficas, las anarquistas, e incluso las renovadamente positivistas, se va a señalar que no se pueden descubrir hechos sin teorías observacionales subyacentes (Habermas, 1.996, p. 47), sin paradigmas interpretativos (Kuhn, 1.975, p. 447), sin programas de investigación (Lakatos, 1.975, pp. 345-349), o sin irracionalidades y prejuicios (Feyerabend, 1.997, p. 142). Esto es, la

perspectiva clásica del positivismo es inaceptable por cuanto no existen entidades clausuradas a las que se pudiera acceder respetuosamente con la puridad y la neutralidad de un método. La manera como se conoce va a decidir sobre las características de lo que se conoce, por lo cual no existe un juez último al que apelar en el juicio sobre qué conocimiento es más ajustado.

Ahora bien, ante tal situación de punto y final se han intentado buscar varias salidas, ejemplificadas en distintas disciplinas. Por un lado, el positivismo mismo se ha refinado, y con las elaboraciones de Popper y de Lakatos ha intentado elaborar las bases para una acertada comunicación entre las cosas y los investigadores. Así, lo que va a importar ahora no es si una teoría refleja con la certidumbre de los métodos un estado de cosas externo. Esto se ha demostrado a todo punto irrealizable, dada la maraña que teje a los experimentos, los paradigmas, las teorías observacionales implícitas, los investigadores y los hechos; lo que va a importar para esta escuela del falsacionismo o de los programas de investigación va a ser la necesidad de que una teoría cuente con el mayor sustento empírico posible (Lakatos, p. 267). La ciencia deja de verse la acumulación del conocimiento, y pasa a ser la resistencia del conocimiento ante las pruebas empíricas refutantes. El científico no debe de escudar su teoría en interpretaciones y reinterpretaciones que la hagan inverificable ante el experimento; lo que el científico debe de intentar hacer es exponer su teoría al mayor número posible de prueba empírica con la esperanza de que no exista ninguna contraprueba que termine falsándola.

Ahora bien, como Lakatos señala, ninguna teoría es completamente congruente con los hechos que dice demostrar. De ahí que de una directa falsación, que nos dejaría sin ningún conocimiento, haya que pasar a la competencia de los programas de investigación. Un programa de investigación no se puede abandonar por el mero hecho de que exista algún contra-ejemplo que lo desmienta, porque en ese caso todas las teorías quedarían falsadas directamente, y la ciencia permanecería estancada. Un programa de investigación no puede desecharse hasta que no haya aparecido otro nuevo que posea mayor contenido empírico y que resuelva los contra-ejemplos que el anterior programa era incapaz de zanjar (Lakatos, p. 267).

Ahora bien, esta propuesta también es difícilmente realizable, por motivo de la inconmensurabilidad de los llamados paradigmas. Esto es: cada paradigma, cada programa de investigación implica de manera necesaria unos enunciados

observacionales que van a determinar lo que es el contenido empírico para cada caso oportuno, de manera que entre uno y otro paradigma, y entre sus respectivos enunciados observacionales, no existe transición posible a través de un lenguaje neutral. No hay forma de declarar, así pues, que un programa de investigación, o un paradigma, sea progresivo respecto a otro, según su riqueza empírica, porque cada uno de los paradigmas contarán con universos empíricos las más de las veces inconmensurables (Kuhn, 1.997, p. 228-231 y Feyerabend pp. 264-26).

Frente a este nuevo bloqueo al positivismo refinado la solución va a consistir bien en realizar una declaración de fe, bien en realizar una apostasía. La declaración de fe, que es lo que realiza Kuhn, implica suponer que el conocimiento, por una extraña circunstancia que no alcanzamos a comprobar, si bien no crece acumulativa y progresivamente, de manera que estuviera cada vez más cerca de aquellos hechos imposibles, sí al menos crece por aproximaciones, de forma que se disponga a la manera de un árbol evolutivo (Kuhn, 1.997, p. 263). La apostasía reside en indicar que como no hay base empírica ni experimentos observacionales enteramente concluyentes, no hay base empírica ni experimentos observacionales en absoluto, y que lo que hay que propiciar, más allá del método racional, es la proliferación de las más variadas y distintas aportaciones (Feyerabend, pp. 166-167). Este es el programa anarquista de la ciencia que defiende Feyerabend y que, como fácilmente se apreciará, termina con la ciencia misma.

Sin embargo también va a existir otra deriva en la reflexión epistemológica que conduzca a una aparente salida y a un cambio de paradigma epistemológico. Explícito en la obra de Kuhn está el pensamiento de que en la decisión sobre la idoneidad de un paradigma o de otro, ante la falta de una prueba empírica última, es de vital importancia la comunidad científica. A la postre las teorías se suceden unas a otras porque son las comunidades de científicos las que tienen la última palabra sobre la decisión final (Kuhn, 1.997, pp. 224-235). Esta observación va a ser asumida decididamente por una antigua tradición dentro de la sociología, la sociología del conocimiento; hasta el momento la sociología del conocimiento se encargaba de demostrar la raíz social de los errores y de las distorsiones en el conocimiento. Como el mismo Durkheim (1.988, pp. 76-77) señalaba, existían ciertos prejuicios del sentido común que hacían difícil el progreso hacia un conocimiento oportuno, de manera que toda ciencia, pero en especial la ciencia social, debía de luchar en contra de la determinación social del error en el

conocimiento. De esta manera si la ciencia se equivocaba, era porque no había podido superar todas aquellas preconociones que la sociedad albergaba frente a los fenómenos, naturales y sociales. Detrás incluso de toda la escuela de pensamiento de la ideología está la intuición de que detrás de la falsedad y el error en el conocimiento se encuentran las deformaciones que impone un determinado y concreto posicionamiento social.

Sin embargo, la precisión de Kuhn va a abrir un nuevo campo de investigación para la sociología del conocimiento. Kuhn acaba de demostrar que incluso detrás de lo que se entiende por conocimiento verdadero, incluso detrás de las decisiones sobre la veracidad de las teorías, se encuentra una sociedad particular, la comunidad de científicos. Así, desde este mismo momento, la sociología del conocimiento no sólo tiene jurisdicción sobre la determinación social del error, sino también sobre la determinación social de la verdad. Lo que esta aportación va a inaugurar va a ser el Programa Fuerte en sociología del conocimiento, que se propondrá como regla fundamental la simetría. Esto es, de igual modo que el error se explica por causas sociales, asimismo las causas sociales son las que explican los aciertos (Bloor, p. 98).

Una vez que se haya demostrado la imposibilidad de entender los problemas epistemológicos por encima de la inserción del conocimiento en una comunidad humana, va a ser la ciencia encargada de estudiar a la comunidad humana, esto es, la sociología, la que tome en justicia el relevo en esos debates. Desde la sociología se tratará de fundamentar la epistemología, bajo la premisa de la determinación social del conocimiento: toda comunidad y grupo humano posee ciertas premisas, ciertas preconociones, de las que no puede escapar, y que van a determinar la manera como se relacione con los objetos del conocimiento. Lo que hasta el momento los científicos pensaban que era una cuestión a resolver entre ellos y sus objetos, ahora se va a demostrar que depende de las formas como se organicen y se relacionen los científicos entre sí, y va a ser entonces el sociólogo o el antropólogo de la ciencia el encargado de decidir sobre cuestiones epistemológicas.

Sin embargo, sin llegar al radicalismo del Programa Fuerte de la sociología del conocimiento, que intenta sociologizar la tarea demostrativa de la ciencia natural, sí que ha existido, en ciencias sociales, una escuela que ha profundizado en la determinación social del conocimiento de los científicos sociales. Intentando establecer la especificidad de la Ciencia Social, en su diferencia con la ciencia natural, se ha insistido en las diferentes relaciones que el investigador guarda respecto a su objeto de estudio.

Desde esta línea de estudio se ha señalado que mientras que el científico natural se encuentra excluido de su objeto de estudio, y en base a esa exclusión es como puede aspirar a tener un conocimiento exacto, el científico social, por el contrario, se encuentra incluido en su objeto, de manera que cualquier intento por conocerlo, necesariamente, tiene que modificarlo<sup>114</sup>.

Aquí es donde se recogen las dos escuelas rivales en las ciencias sociales. Como ya apuntamos en el marco teórico, el programa positivista durkheimniano implicaba que lo social era una cosa, esto es, un fenómeno clausurado y exterior al ser humano y al investigador y que, en consecuencia, había que abordarlo igualmente desde fuera para explicarlo. Si lo social era una cosa, había que cosificarlo para poder explicarlo. Enfrente de este programa, también lo señalamos, estaba el enfoque interpretativo de Max Weber. Lo fundamental en la sociología era que la acción social era intencional, esto es, que el actor vinculaba a su acto una intención subjetiva a la que el investigador tenía acceso. Entre el investigador y su objeto de estudio existía una relación de absoluta continuidad, puesto que ambos se encontraban en la común tarea de hacer el mundo significativo. De ahí que el investigador estuviera dentro de su objeto de estudio y que lo que hubiera de hacer no era tanto explicarlo desde fuera, como entenderlo desde dentro, hermenéuticamente<sup>115</sup>. Ambas posturas derivaban de la manera como se comprendiera el agregado social: si el agregado social generaba efectos de exterioridad y extrañeza, entonces teníamos el paradigma positivista-cuantitativo defendido por Durkheim; si el agregado podía quedar re-apropiado desde el interior por el investigador, teníamos el paradigma hermenéutico-cualitativo defendido por Weber.

En el momento en que la sociología renuncia a definirse como una ciencia a imagen y semejanza de las ciencias naturales, es cuando otra concepción del método se abre paso, más allá del intento de representación fiel de los hechos. Al encontrarse el científico incluido dentro del objeto que estudia, y al poseer ese objeto la capacidad de interpretarse y de conferir significados intencionales a su acción, el método ya no será el de la exteriorización y la positivización, sino la del intercambio hermenéutico. El investigador y los sujetos que estudia están todos, de alguna u otra manera, inmersos en

---

<sup>114</sup> Ver la reconstrucción del programa hermenéutico en ciencias sociales que realiza Habermas (1.996, pp. 83-97)

<sup>115</sup> Como señala el propio Habermas sobre esta línea interpretativa: '*Los hechos del ámbito objetual de la sociología no pueden desgajarse de la intersubjetividad en que se constituyen (...) El ámbito objetual viene estructurado, en sí y previamente, por el plexo intersubjetivo que constituyen los mundos socioculturales de la vida (...). De ahí la exigencia metodológica de partir de estas interpretaciones que hacen los propios sujetos*' (Habermas, p. 192)

prácticas significativas que habrá que elucidar. Desde la versión hermenéutica en ciencias sociales, de lo que se trata ya no es de la explicación causal, como sucedía en las ciencias naturales, sino de la reinstauración de la transparencia del significado en la comprensión de los fenómenos sociales.

Como un elegante defensor del interpretativismo va a subrayar, '(...) *creyendo con Max Weber que el hombre es una animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en superficie*' (Geertz, p. 20) El investigador no ha de reproducir mecanismos de causación externa como en las ciencias naturales, porque siempre ha estado dentro de esas urdimbres que están generando lo social; así, lo que debe de hacer, es la búsqueda de la transparencia interpretativa, o, como lo señala Geertz, de lo que se trata es de construir la densidad que reestablece el significado en apariencia extraño y enigmático de lo social que ahora se entiende como texto (Geertz, p. 24).

La particularidad de las ciencias sociales va a venir dada por que el investigador y el objeto investigado comparten una misma naturaleza significativa<sup>116</sup>. El investigador posee su particular metodología para enfrentarse al mundo que constituye su objeto, de la misma manera que los seres humanos que él investiga también poseen sus propios métodos para entenderse con su mundo. En ese instante de lo que se trata es de hacer del método del investigador una elucidación de los métodos que los actores implícitamente usan en su relación práctica con otros actores. Así, la hermenéutica es también una etnometodología en el momento en que se dedica a esclarecer el operar de estas reglas significativas implícitas que la mayoría de las veces actúan como por supuestos. Como Aarón Cicourel señalaba en un artículo clásico: '*La etnometodología es el estudio de los procedimientos interpretativos y de las reglas de superficie en las prácticas tanto cotidianas como científicas. Así, la preocupación con el razonamiento práctico cotidiano implica un estudio sobre la manera como los miembros usan procedimientos interpretativos para reconocer la relevancia de las reglas de superficie, y convertirlas en prácticas y comportamientos ineludibles*' (Cicourel, p. 51). Y es

---

<sup>116</sup> Como señala irónicamente Daniel Bertaux: '*Los objetos que la sociología examina hablan. Incluso piensan. Y el sociólogo sólo es uno de ellos, uno entre muchos, un ser humano entre seres humanos*' (Bertaux, p. 27).

precisamente por el hecho de que los métodos científicos y los métodos populares son homologables, por lo que el investigador va a tener acceso a los razonamientos prácticos del resto de actores, con el fin de proceder a su aclaración (Cicourel, p. 11).

Está claro que si el enfoque positivista recurría a los métodos cuantitativos de reducción y cosificación del objeto de estudio, el enfoque hermenéutico va a confiar en los métodos cualitativos. Como el objetivo último es el de apurar la transparencia del significado, de lo que se trata es de hablar más, de profundizar en la conversación y de profundizar en los procedimientos interpretativos. Desde ese momento de lo que se va a tratar con los distintos métodos de investigación cualitativa va a ser de establecer las condiciones oportunas para que ese sentido sea reapropiado. Todas las directrices tienen como objetivo perturbar lo menos posible el afloramiento de los sentidos presentes en los grupos sociales y en los actores. La intersubjetividad compartida entre el investigador y los sujetos de estudio es el suelo sobre el que queda posibilitada la labor, es lo que demarca la particularidad y la especificidad de la ciencia social (Habermas, p. 194).

Así, las ciencias sociales interpretadas como hermenéutica no van a tener solamente una validez metodológica, sino que también van a contar con una validez ética. Las ciencias sociales no sólo van a asegurarse las condiciones necesarias de aparición pura de los discursos y los significados que de otra manera quedaran ocultos, sino que además van desenredar posibles mixtificaciones y discursos ideológicos que entrañaran ocultas relaciones de poder; las ciencias sociales van a suponer una toma de distancia interpretativa crítica respecto a los significados corrientes. Al constituirse como institución diferenciada, será a su través como los diferentes grupos sociales puedan comprenderse y transformarse críticamente. Este es el sentido crítico que la doble hermenéutica de Giddens tenía para el profesor García Selgas: *‘Para Giddens, el hecho de que la crítica sea inmanente a todas las investigaciones sociales (...) se basa en la potencial relación crítica que tienen esas investigaciones con la realidad que abordan. Es decir, se basa en el ser de esas prácticas cognitivas, se basa en la lógica (dialógica) de este tipo de conocimiento, se basa en su epistemología’* (García Selgas, p. 373). Y es que esa institución diferenciada del resto de la corriente de la vida social, instaaura una distancia desde la que es posible la crítica intelectual, práctica, ideológica y moral (García Selgas, 373-375).

Ahora bien, con esta escisión interna que se reparte a la sociología, no viene sino a reproducirse, ahora a nivel epistemológico aquella división que ya existía como consecuencia de su inclusión dentro del llamado círculo sociológico. O la sociedad era una cosa, y como tal operaba bajo una lógica de hierro, por encima del control de sus miembros, o la sociedad era lo que la reunión de puras subjetividades querían significar e instituir, en un enfoque claramente arbitrario y voluntarista. Así, la sociología podía quedar inserta dentro de la aproximación positivista que todas las ciencias asumían respecto a sus objetos de estudio, esto es, había de considerar a su objeto dentro de relaciones externas de causación. El enfoque positivista implicaba la existencia de leyes existentes por encima de las intenciones de los miembros de las sociedades y por encima de la intervención del científico que en su estudio había de evitar distorsionar lo menos posible las regularidades. Sin embargo tal estrategia se encontraba con una doble dificultad: por un lado era presa de la incompetencia de la propia epistemología de corte positivista. Si el positivismo era irrealizable en las ciencias físicas, todavía lo era más en las ciencias sociales, de manera que éstas quedaban así arrojadas a una confianza ciega en el uso de unas técnicas y de unos métodos aplicados por la mera fascinación cuantitativa. Por otro lado, la sociología así entendida sentía amenazar la especificidad de su objeto, de manera que a la postre fuera reducida a simple física social, como ya algunos autores la pensaron. La sociedad, vista como una cosa comenzaría a obrar a espaldas de sus agentes, que no serían agentes, sino llanos pacientes dentro de la incontrolable y necesaria materialidad que regía el resto de los fenómenos.

Pero, también la sociología podía reivindicar la especificidad de su objeto de estudio, y desvincularlo del resto de ciencias naturales, a fuerza de desnaturalizarlo, esto es, a fuerza de descorporeizarlo y convertirlo en llano encuentro de intersubjetividades. Lo social terminaría por ser el encuentro entre seres humanos que se estarían haciendo en función de su significatividad. Geertz quería comprender el mundo humano como un texto. Lo que sucedería es que, en ocasiones, ese texto no se puede leer bien, y debido a ciertos fenómenos de institucionalización<sup>117</sup>, termina por enturbiar su sentido. No

---

<sup>117</sup> Cualquier intento por materializar lo social entendido como encuentro de subjetividades se canaliza siempre a través de los procesos de institucionalización (ver Geertz, p. 264, Habermas p. 234, o el ya referido proceso de institucionalización estudiado en Berger y Luckmann). Pero, ¿qué hay que entender por la institucionalización? Como ya vimos en Berger y Luckmann, no más que la rutinización y la aparición de efectos no deseados de la acción, que, gracias a una mejor interpretación, podrían quedar superados en la reapropiación del sentido por parte de la ciencia social. La institucionalización en los referidos autores, nada tiene que ver con la exteriorización de las prácticas y su caída en un mundo material que posee agencia propia. La opacidad que es lo otro, dentro de la comprensión de institución

obstante, como lo social no es nada más que poder social extraño, basta con re-apropiarlo para volver al sentido claro. La sociología siempre habría de aspirar a una más profunda transparencia significativa. Así se conseguía conjurar la caída del ser humano en una materialidad que se entendía exteriormente, obligatoria e inapelable, pero a fuerza de constituir un cuerpo de lo social descorporeizado y sujeto al capricho de entenderse significativamente de una o de otra manera.

En suma, o bien eran los objetos los que imponían su materialidad necesaria, o bien la sociedad construía sin resistencia los objetos. O bien la ontología era inmovible y lastraba toda existencia, o bien la ontología era nada más que una conformación caprichosa del grupo social. Es la disputa entre el objetivismo y el construccionismo que, según Latour, se repartía a la ciencia social (2001, pp. 336-340), y que también estaba condicionando al propio Programa Fuerte. El Programa Fuerte, al señalar que lo social es causa tanto del error como del acierto en la explicación de los fenómenos naturales, viene a señalar que los fenómenos naturales no son otra cosa que una construcción social. De ahí su veleidad de imponerle a la misma ciencia natural la elucidación sociológica de los métodos. El Programa Fuerte extiende la capacidad de la sociedad de imponer caprichosamente un sentido desde la propia sociedad, hasta el propio mundo natural. Así es como el Programa Fuerte se articula como el punto culminante del construccionismo social; ahora todo es exclusivamente social, y lo social no explica ya solamente lo social, sino también lo natural.

Ahora bien, esta perspectiva, prisionera del círculo sociológico, continúa estando muy lejos de lo que acabamos de introducir como ontologías políticas. Bloor acuñó el principio de simetría, por el cual tanto la verdad como la falsedad, en la correspondencia con los hechos, había de imputarse a la sociedad. Sin embargo, como Latour va a señalar, su principio sigue siendo profundamente asimétrico (Latour, 1991, pp. 141-144). Su principio deja mudos a los hechos en la configuración tanto de la verdad y de la falsedad, como de la propia sociedad. El principio de simetría de Bloor es el más asimétrico de todos, a causa de reunir todas las responsabilidades sobre la verdad y el error exclusivamente sobre lo social. Así, el principio de simetría generalizada, que propone Latour extiende esa responsabilidad al otro polo que permanecía mudo y a la

---

como rutina de lazos sociales, puede quedar eliminada en el significado transparente; la opacidad de lo otro, en una comprensión de institución como materialización de relaciones sociales, no puede quedar jamás eliminada, porque en la relación social que el propio ser humano es comienzan a aparecer entidades materiales que poseen una agencia no reducible a la voluntad humana.

espera de ser determinado. Así, los hechos, la naturaleza, entran en la co-determinación de unos colectivos que ahora agrupan una amplia heterogeneidad de elementos.

El principio de simetría generalizada que contiene la propuesta de la Teoría del Actor Red va a inaugurar otra epistemología inscrita en el referido término de la ‘Ontología Política’. **Ya no tenemos la primacía de una ontología** imperiosa y necesaria a la búsqueda de la cual el investigador habría de introducir las menores distorsiones posibles para dejarla hablar en su verdad, según pretendía el positivismo. **Pero tampoco tenemos la primacía de una política** caprichosa, desustantivizada, de una ampliada y generalizada construcción social de los mundos humanos y naturales detrás de la cual la materia es un cuerpo dócil a la espera de recibir la determinación por lo social, como pretendía el constructivismo. **Ahora la ontología es política**, lo que implica que tanto los investigadores o los grupos sociales, como los entes, las cosas y los fenómenos se encuentran conformando la particular polis del ser, un concreto colectivo que confiere realidad a todos ellos.

El post-humanismo instaure una nueva epistemología cuando señala que el conocimiento no se construye desde la distancia, sino desde la relación responsable. La epistemología de la distancia implicaba que o bien el investigador adoptaba una posición de escucha irresponsable (él no tenía nada que ver) de una realidad que le precedía y que actuaba como referente de verdad, o bien implicaba que los investigadores, que eran ahora primeros, construían e imponían irresponsablemente<sup>118</sup> las formas deseadas a una realidad perdida. La epistemología de la relación implica que ahora todos los elementos emergen gracias a sus vinculaciones, y que por ellos se extiende la co-responsabilidad de su mutua emergencia en el colectivo que conforman.

Como Latour señalaba para el caso de Pasteur y de la levadura del ácido láctico, no sucedía ni que la levadura impusiera su realidad a Pasteur, que sólo se encargó de escucharla debidamente (epistemología positivista), ni que Pasteur impusiera a la levadura sus prejuicios sociales (epistemología constructivista); lo que sucedía es que tanto Pasteur como la levadura del ácido láctico se prestaban mutuamente sus posibilidades de ser agentes. Pasteur creó las condiciones necesarias en su laboratorio, y en su más amplio contexto social, para que la realidad de la levadura del ácido láctico

---

<sup>118</sup> El construccionismo epistemológico se acaba haciendo irresponsable en la medida en que ha perdido pie en la realidad, y en que dice, por boca de Feyerabend (1.997, p. 12), que ‘todo vale’ en la construcción del hecho científico, puesto que en la realidad, nada vale, puesto que la realidad está ya olvidada y sin valor.

apareciera. La levadura del ácido láctico creó las condiciones necesarias para que la realidad de Pasteur como afamado científico e influyente personaje emergiera. Ambos, junto con sus trasfondos más arraigados, conformaron la realidad de un colectivo. Como Latour señala: *'Pasteur autoriza a la levadura a que le autorice a él para que hable en su nombre'* (Latour, 2.001, p. 159)<sup>119</sup>. Esta nueva forma de operar la ciencia es lo que Haraway conoce como 'tecnología generativa', esto es, la articulación de unos escenarios materiales donde las sustancias a descubrir emerjan (Haraway, 1.999, p. 125).

Esto tiene consecuencias epistemológicas fundamentales. Ahora ya no hay ni que reflejar fielmente la realidad, ni construirla de manera arbitraria. En este momento la labor consiste en prestarse mutuamente las condiciones oportunas de existencia para todos los elementos del colectivo. Y el 'oportunas' recoge todas las consideraciones ético-políticas necesarias para la pacificación del colectivo. Como Haraway señalaba, el conocimiento ya no es un conocimiento irresponsable por distanciado, sino que ahora es un conocimiento responsable porque se encuentra situado en el mundo que conoce (1.995, p. 326). Y ya la estrategia no es la del teórico al que ni le va ni le viene, porque él se encuentra en la atalaya de su laboratorio, ahora la estrategia es la del animal científico-político profundamente implicado en habitar los colectivos de su emergencia (Haraway, 1.995, p. 321). Este no debe de ser un hecho desgraciado, sino una circunstancia bien real: la ciencia se encuentra tanto derivando sus conocimientos de, como modificando, los colectivos generales de los que toma parte, y en esa medida debe de ser responsable. La ciencia aparece entonces inserta en la búsqueda más amplia del colectivo dentro del cual sea sustentable las culturas existentes (ver Wynne, 1.996, p. 75).

Para el post-humanismo, el conocimiento ya no es una cuestión de distancia, sino de relación, de inclusión profunda del investigador dentro de los colectivos que conforman la realidad. Como señalaba Bourdieu, se puede aprehender el mundo porque el mundo aprehende al ser humano. En unas páginas magistrales, Whitehead señaló hace ya ochenta años: *'Consecuentemente, la conciencia podrá ser una función del*

---

<sup>119</sup> Esa relación es la que, por otra parte, ya señalara tiempo atrás Heidegger con su interpretación de un representar mucho más que cognoscitivo: *'En el representar colocamos algo ante nosotros, que está enfrente nuestro como lo así colocado (puesto) como objeto. El ser como posición mienta la posición de algo en el representar ponente'* (Heidegger, 1.984, pp. 140-141). Esto es fundamental. La representación ya no se consigue a fuerza de distanciarse y de reflejar algo existente, la representación es ahora una representación ponente, esto es, una representación que se hace posible en la medida en que pone algo, en la medida en que practica una operación material de posicionamiento en un mundo común.

*conocimiento. Pero lo que es conocido es siempre una aprehensión de aspectos de un universo real. Estos aspectos son aspectos de otros eventos que se modifican mutuamente, unos a otros. En la manera de aspectos, ellos permanecen bajo la figura de la mutua vinculación*' (Whitehead, p. 151).

La relación epistemológica fundamental no es ya la de dos entidades separadas que entran en una ocasional relación cognoscente. Ya no es la relación de un sujeto-objeto. Ahora la relación epistemológica fundamental es la de un '*sujeto-objeto puestos entre otros objetos*' (Whitehead, p. 151), en un mundo colectivo. El conocimiento así no es el registro imparcial y distanciado de lo que necesariamente está ocurriendo en otra parte, en la realidad. El conocimiento ahora es un proceso mismo de emergencia en el mundo general de los eventos. El conocimiento es un evento que aparece materialmente en el mundo, un evento que se pone ante sí mismo la unidad de los eventos de los que forma parte, encajados en un colectivo (Whitehead, p. 152). Se puede conocer en la medida en que el conocimiento aparece como un suceso material, incardinado en los más generales procesos de emergencia de las sustancias y de las entidades. O, para volver al ejemplo que nos dio Latour: Pasteur conoció a la levadura del ácido láctico en la medida en que convirtió su laboratorio en la sede de emergencias socio-materiales, de un particular tipo de colectivos. Así, la naturaleza ya no es ese depósito externo e inmovible que espera ser descubierto. La naturaleza se convierte en un lugar común donde poder habitar pacíficamente (Haraway, 1.999, p. 122).

Desde el momento en que el conocimiento se consigue por la vinculación, aparece dada una nueva estrategia metodológica. La labor ya no es la de depurar al máximo el método, para permitir que la realidad externa aparezca en toda su pureza; tampoco consiste en ese anarquismo metodológico que nos recomendaba Feyerabend toda vez que creía haber demostrado que el descubrimiento sólo se alimentaba de los innúmeros prejuicios, distorsiones e irracionalidades de origen social. Ahora que la ontología es política, de lo que se trata es de seguirle la pista a los procesos políticos de conformación de los entes, es decir, de buscar las huellas que han dejado las diferentes sustancias en su constituirse por los colectivos. La nueva propuesta epistemológica no equivale al relativismo, porque la nueva propuesta epistemológica es decididamente realista: cree ciegamente en la existencia de sustancias y de entidades que imponen la dureza de su particular agencia sedimentada. Pero tampoco es un realismo, porque sabe

que estas entidades han emergido contingentemente dentro de un marco limitado de posibilidades a través de procesos de ordenación políticos.

Como las entidades, incluido el científico, se han constituido por su mutua relación en colectivos, de lo que se trata es de vincularse por los caminos por los cuales aquellas entidades se hicieron. La labor de la ciencia será trazar la historia de cómo se construyen esos intermediarios que correlacionen unas entidades con otras en la formación del colectivo. La ciencia es la historia de cómo todas las operaciones materiales van traducándose unas a otras hasta conformar el llamado conocimiento científico, es precisamente la historia de todos aquellos intermediarios existentes entre las palabras y las cosas y que tanto una epistemología constructivista como una epistemología realista estaban perdiendo de vista. No existe un mundo de las ideas y un mundo real. Sólo existen distintas realidades que se van traduciendo unas a otras hasta dar a parar a la realidad del conocimiento. Como Latour nos muestra para el caso de un grupo de botánicos en el Amazonas, el proceso de generación de conocimiento es un proceso por el cual los botánicos traducen el Amazonas a unas cajitas donde comparan muestras, que luego son traducidos materialmente a unos mapas, que luego son traducidos en la elaboración de una teoría que aparece finalmente como conocimiento (Latour, 2.001, pp. 55-68).

El conocimiento no aspirará ya a ser una representación fiel de la realidad, sino que será él mismo realidad, y su validez dependerá no de las reglas imposibles de esa representación, sino de la reconstrucción y reiteración de las vinculaciones materiales que lo unieron, como realidad, a la realidad de la que partió. La teoría que los botánicos de Latour puedan alcanzar, será más o menos válida si el hilo de las vinculaciones que la produjo se muestra fructífero en sus subsiguientes vinculaciones reales. De esta manera, la realidad, la referencia, no es algo que estuviera del lado del objeto, y que hubiera que representar en la idea de una mente descorporeizada. Ahora, en la perspectiva de Latour, la realidad, la referencia, circulará de un estadio a otro (Latour, 2.001, p. 68), del Amazonas a la cajita, de la cajita al mapa, del mapa a la teoría.

La validez del conocimiento, entonces, consistirá en toda la realidad que las vinculaciones que lo constituyeron puedan incorporar, en la capacidad para hacer circular esa referencia. Ya no es una cuestión de que milagrosamente toda la arbitrariedad de las palabras se adapte a la necesidad de unas cosas exteriores, sino de densificar todos los intermediarios que han comunicado siempre un eslabón de la

cadena con otro<sup>120</sup>. No estamos hablando ya de formas y de materias, sino de realidades de distinto rango que se anudan unas a otras en la generación de la realidad ‘conocimiento’. La verdad ya no es la adecuación de dos puntos separados, el sujeto y el objeto, las palabras y las cosas; la verdad circula a través de todas las traducciones y de todas las referencias materiales que enlazan la realidad ‘Amazonas’ con la realidad ‘Teoría sobre las transformaciones vegetales en el Amazonas’. Y tampoco hay que suponer que el conocimiento es el fin de las cadenas de realidades circulantes. El conocimiento, como realidad que es, es un eslabón más que se vuelve a anudar en la circulación de las referencias, y que se devuelve al Amazonas, o al mundo material.

La epistemología tradicional se apoyaba en la separación tajante del objeto respecto del sujeto, y en estudiar las formas como el pensamiento del segundo podría representar la realidad del primero. La epistemología que inaugura el post-humanismo nace de la conformación mutua del sujeto y del objeto en los colectivos que los hacen, y consiste en el seguimiento de las historias mismas de su génesis esencial. La epistemología deja de ser las reglas formales de la adecuación, y se convierte en la construcción socio-material de los intermediarios que vinculen las realidades ‘objeto’ con las realidades ‘conocimiento’. Como Latour indica en otra parte:

*‘Si conseguimos describir la articulación socio-técnica, definiendo las trayectorias de las asociaciones y de las substituciones de los actantes por explicar, definiendo a los actantes como todas esas trayectorias en las que ellos entran, por medio del rastreo de sus traslaciones y por medio de una variación del punto de vista del observador, entonces no necesitaremos añadir más causas. La explicación aparece una vez que la descripción ha llegado al punto de saturación (...) y no hay necesidad de buscar misteriosas o globales causas fuera de la descripción completa de las articulaciones’* (Latour, 1.991b, pp. 129-130).

Las entidades, que bajo la ontología política se han constituido como sus trayectorias de paso por los distintos colectivos, podrán ser explicadas en la medida en que el investigador como realidad siga la huella que han dejado y se vincule y traduzca todos los estadios de aquellas trayectorias que las constituyeron. Ya no hay un conocimiento puro y una realidad impura, solamente unas transformaciones materiales

---

<sup>120</sup> Como Latour señala: ‘Nunca detectamos la ruptura entre las cosas y los signos, y nunca hacemos frente a la imposición de signos arbitrarios y discretos sobre la materia amorfa y continua. Lo único que vemos es una serie ininterrumpida de elementos bien encajados, cada uno de los cuales juega el papel de signo para el anterior y de cosa para el siguiente’ (Latour, 2.001, p. 73).

que persiguen la huella de las entidades a las que se quiere dar ocasión de emergencia. Como también señalaba Deleuze existían unas ciencias que reproducían, y existían unas ciencias que seguían. Las que reproducían buscaban aquellas condiciones universales que explicaban causalmente los fenómenos. Las que seguían iban tras las huellas que las distintas entidades habían dejado en su particularidad (Deleuze, 2.004, p. 410). La nueva epistemología propuesta por Latour es la epistemología que materialmente rastrea las huellas materiales que han ido dejando los objetos en su formación. Y, lo que no es menos importante, sabe que ese rastrear suyo, por ser material, va a tener consecuencias de ordenamiento sobre los colectivos que rastrea, esto es, sabe que es políticamente responsable porque funda su condición de posibilidad en la vinculación material<sup>121</sup>.

Cuando la tarea consistía en representar al objeto, la práctica cognoscente tenía que aspirar a ocultarse a sí misma; tenía que desaparecer ante la verdad meridiana del objeto. Así, el conocimiento tenía que ser puro. Evidentemente esta exigencia acarrió la imposibilidad de la epistemología, según hemos visto. Ahora que la tarea consiste en vincularse por las vinculaciones que han hecho al objeto, la práctica cognoscente no vive ya más de su no intromisión, sino de la creatividad con que organiza sus elementos. El conocimiento es un tejer de morfismos, de los morfismos que siempre estuvieron operando y constituyendo tanto a los humanos como a los no humanos. Bajo el signo de la ontología política, la naturaleza ya dejó de ser ese mundo exterior que imponía su lógica de hierro, y pasó a entenderse como ordenamiento. Si la naturaleza es generación de ordenamientos, entonces el conocimiento tiene que ser él mismo configurador de ordenamientos, re-configurador de las configuraciones que la naturaleza ha ido trazando.

Una idea de esto nos la ofrece Ricoeur cuando repasaba el sentido que para los griegos tenía el sentido de ‘mimesis’. La tradición positivista de nuestra epistemología entendería la labor del conocimiento como imitación de una naturaleza pesada y exterior. Pero para los griegos la naturaleza, la *physis* tenía otro sentido, la naturaleza

---

<sup>121</sup> Va también a señalar Haraway que la autoridad de una teoría no va a emanar ya más de su capacidad robada de representar distanciadamente, sino de su capacidad de articular responsablemente, en una existencia pacificada, a los objetos de los que habla. Así, en su estudio de cómo los indígenas intentaban articular una concepción del Amazonas que ellos eran, enfrentada a las presiones de las multinacionales madereras, señala sobre esa misma concepción: ‘(...) *su autoridad no emana del poder para representar desde la distancia, ni de un estatus ontológico natural, sino de una relacionalidad social constitutiva en la que la selva es una compañera esencial, parte de la encarnación natural/social*’ (Haraway, 1.999, p. 136). La responsabilidad por los colectivos de los que se habla, dentro de la concepción de la ontología política, es así parte fundamental de la validez a la que ahora aspira el conocimiento.

era ella misma creadora y configuradora de nuevas génesis. En esa medida, la imitación no era el puro y fiel proceso por el cual se imitaba una cosa ya hecha, sino que la imitación era la re-creación de la creatividad propia que seguía la naturaleza en sus configuraciones. En sus propias palabras: *‘El hombre griego era, sin duda, menos inclinado que nosotros a identificar physis con un elemento inerte. Tal vez porque para él la naturaleza es vida, la mimesis puede no resultar esclavizante y ser posible la imitación de la naturaleza mediante la composición y la creación’* (Ricoeur, 2.001, p. 65). En otros términos, porque la naturaleza es creación y composición de órdenes<sup>122</sup> es por lo que el conocimiento tiene que ser re-creación y re-composición de órdenes, a otro nivel. Ya no estamos más en el terreno de la representación, sino en el de la configuración creativa de la realidad ‘conocimiento’ de todas configuraciones creativas que el resto de la naturaleza era. Y aquí no hay acceso alguno de arbitrariedad o de relativismo, porque la creación del conocimiento no es una creación desvinculada. Todo lo contrario: los morfismos que el conocimiento teje han de seguirle la huella a los morfismos que ordenan a los colectivos y que constituyen esencialmente a los elementos que integran.

---

<sup>122</sup> Este es el fiel sentido de la ‘ontología política’.

### **6.3. REFLEXIONES METODOLÓGICAS.**

#### **6.3.1. Las entrevistas en profundidad.**

La pregunta epistemológica se interroga por cómo se puede conocer lo que se quiere conocer; ahora que ya hemos resumido cómo es posible el conocimiento dentro de la particular postura post-humanista aquí introducida, corresponde proceder a la especificación sobre los particulares métodos que nos van a ofrecer semejante conocimiento. El apartado metodológico sigue en concreción al apartado epistemológico en la particularización de la estrategia investigadora.

Según he señalado ya, la particular disposición que organiza el círculo sociológico posee dos grandes estrategias metodológicas, según se le siga la pista a lo social desde el punto de vista positivista que entiende que la sociedad ha precipitado como cosa, que cualquier pre-noción que se pueda tener sobre ella es una deformación que hay que eliminar, y que, por tanto, debe de ser estudiada desde fuera; o bien según se le siga la pista desde el punto de vista hermenéutico, que entiende que lo social se forma por el entrelazamiento de las acciones individualmente significativas y que el sociólogo, en consecuencia, se encuentra en una relación de igualdad con su objeto al que, desde dentro, ha de interrogar en la aclaración de los significados. Estas dos formas de entender la investigación se dividen así, entre los métodos cuantitativos y los métodos cualitativos.

Cuando se presume que los fenómenos sociales son fenómenos de causalidad entre cosas clausuradas, la estrategia que va a intentar expresarlos va a consistir en medir esos fenómenos para encontrar tendencias o correlaciones que los expliquen. Los métodos cuantitativos tienen como objetivo el descomponer lo social en sus variables fundamentales para proceder a estudiar desde fuera su mutua interferencia y su posible evolución temporal. Por el contrario, cuando se piensa que los fenómenos sociales se establecen por el entrecruzamiento de significaciones que llegado el caso llegan a obscurecerse, la estrategia consistirá en crear las condiciones oportunas para proseguir con la comunicación que reinstaure la transparencia significativa. Los métodos cualitativos tienen como propósito re-dibujar el esquema de aquellos entrelazamientos

que obraban la opacidad, para comprender las motivaciones que terminaron configurando el fenómeno social<sup>123</sup>.

Cuando nos preguntamos por las mujeres inmigrantes como sujetos políticos estamos interrogándonos por las maneras como estas mujeres se hicieron como sujetos en sus países de origen y cómo su situación se ha venido cambiando en su llegada a Madrid. Para resumir en cuatro líneas todo nuestro marco teórico, preguntarse por la subjetividad y por la subjetividad política de las mujeres inmigrantes, entraña comprender la consolidación en ellas de los márgenes de autonomía y de heteronomía necesarios para maniobrarse y contemporizarse oportunamente, en la co-definición de las formas que sus colectivos habrían de ir adoptando. Estamos aquí preguntando por formas, por morfismos, y por la situación particular que ellas adquirieron en su seno. Según la perspectiva post-humanista, las mujeres inmigrantes como entidades se hicieron en su tránsito por las distintas formaciones y ordenamientos políticos de sus colectivos y ellas acabaron siendo la identidad en la que todos esos tránsitos precipitó. Y dentro de esta presuposición, inquirimos además por su capacidad incorporada de hacerse tejedoras de morfismos dentro de los más generales morfismos que las encarnaron.

Como acabamos de ver, entender así a nuestro objeto de estudio implica una forma particular de encarar la investigación. Si nuestro objeto se ha hecho a través de su tránsito por los distintos morfismos, por los distintos ordenamientos, el investigador habrá de re-crear con otro morfismo, con otro ordenamiento, aquellos ordenamientos y aquellos morfismos que las mujeres inmigrantes visitaron. El problema evidente es que todo ese pasado ya no está ahí para ser re-creado, sino que debe de ser re-creado por las huellas que fue dejando. Como Ricoeur indicaba: *‘Hay que decir que el carácter histórico del ser ahí es transferido, de alguna manera, a ciertas cosas subsistentes y manipulables, de modo que valgan como huellas’* (Ricoeur, 2.000, p. 810).

Ahora bien, Ricoeur tenía un claro problema. Él estaba intentando ofrecer la metodología apropiada para la Historia, ciencia que se hace de la inexistencia presente de sus sujetos. Los sujetos históricos ya no están ahí. Sin embargo no ocurre el caso con nuestra presente investigación. Resulta que, aunque el pasado de ese tránsito de las mujeres inmigrantes que las hizo como sujetos políticos ya no esté enteramente ahí, y

---

<sup>123</sup> Para una más clara y, evidentemente, detallada discusión sobre los enfoques positivista y hermenéutico en ciencias sociales, puede consultarse en erudito trabajo de Habermas, 1.996, pp. 81-123.

quedara hace diez, veinte, treinta años disperso por sus colectivos, sin embargo ha quedado acumulado en ellas. Así, ellas, las mujeres inmigrantes, son esa huella que buscábamos<sup>124</sup>. Las mujeres inmigrantes, como cualquier sujeto a investigar, son la huella encarnada de cómo su pasado tránsito por las distintas articulaciones precipitó en ellas, y, además, tienen la facultad de repasar los ordenamientos dentro de los cuales se hicieron su identidad.

Ahora bien, aquí hay que ir en contra de una tradicional interpretación de huella. Hay que luchar contra la interpretación que intuye que una huella es el signo de una presencia pasada, definitivamente desaparecida. Bajo esta perspectiva, la estrategia metodológica consistiría en rastrear significativamente un pasado que ya no puede más estar ahí. Por el contrario, hay que interpretar la huella no como signo, sino como realidad que remite y enlaza con otra realidad pasada. Las mujeres inmigrantes como huella no son el signo de su pasado, que nosotros habríamos de elucidar en la corriente investigación cualitativa. Las mujeres inmigrantes como huella son la realidad presente, pero abierta, que enlaza con todas aquellas otras realidades pasadas que las han ido conformando. Entonces, la estrategia no es ya de elucidación de significados, ni de aclaración de un origen desvanecido; ahora la estrategia consiste en rastrear materialmente y recorrer todas esas realidades, para llevarlas y re-crearlas en la realidad ‘conocimiento sobre las mujeres inmigrantes como sujetos políticos’.

En este punto ya tiene que caer por su propio peso que la mejor estrategia para acercarse a la constitución de las mujeres inmigrantes como sujeto político es la historia de vida. Ya en el mismo marco teórico dejamos establecido que una de las particularidades que diferenciaban al ser-por-hacerse-humano del resto de seres-por-hacerse era su capacidad de (sobre)entenderse por medio del *mythos*. Por el *mythos* el actor humano se relataba su pasado y encontraba su identidad en la dispersión de las experiencias vividas. La situación de la entrevista, lo que va a perseguir es la creación de un morfismo con el que dar cuenta de los morfismos y ordenamientos que hicieron a

---

<sup>124</sup> Al interpretar a la mujer inmigrante como huella, conseguimos al mismo tiempo evitar encerrarlas en su pasado. La huella no es el pasado, sino el rastro que ese pasado dejó. De esta manera, el pasado nunca está presente ante sí mismo y cerrado, sino que se insinúa y deja abiertas otras formas de efectuación. El que el sujeto se haga como huella es el correlato de que el sujeto esté por hacerse como horizonte, porque la huella ha sedimentado en él las experiencias pasadas, pero dejándolas abiertas a nuevas incorporaciones por la alteralidad. Como señala Ricoeur: ‘*El pasado es, sin duda, lo que en primer lugar hay que reefectuar según el modo de la identidad: pero es tal realmente por el hecho de que es el ausente de todas nuestras construcciones*’ (Ricoeur, 2.000, p. 862). El pasado como huella puede ser una identidad, sin embargo nunca está enteramente presente ante sí, y se presta a nuevas tendencias de desterritorialización por la otredad.

la mujer como sujeto político. Se establece así un complejo juego de re-creaciones. Por un lado, en la situación de la entrevista, las mujeres inmigrantes re-crean activamente la identidad que a lo largo de tantos años se han ido forjando; al mismo tiempo, la interlocución con el entrevistador ayuda a recrear tanto esa misma identidad, como el propio ordenamiento del conocimiento que se quiere alcanzar.

Ahora bien, hablar de creaciones y de re-creaciones no implica que se carezcan de criterios en la evaluación del conocimiento. Existen relatos con aspiraciones de verosimilitud. Evidentemente, si algo ha de diferenciar nuestra labor de la del poeta, es que nuestra recreación de sus pasos se sitúa en la búsqueda de sus huellas. Cuando nosotros intentamos configurar el relato, estamos intentando que la creación de formas que él es, siga las huellas de todas aquellas distensiones que las mujeres vivieron en las formaciones que ellas atravesaron. Nuestro relato está sujeto a unas huellas<sup>125</sup>, y es el sentido de esta sujeción el que marca su pretensión de verosimilitud.

De esta manera es como por la entrevista podemos traer de vuelta ante la vista aquel pasado todavía viviente y realizado en la mujer inmigrante, y que engrana en su presente constitución como sujeto político. Todo ese pasado en la forma de huella es lo que la ha estado posibilitando de una manera particular de ser sujeto (político), y lo que prefigura las articulaciones de su presente y de su futuro por los nuevos ordenamientos que le salen al paso. La situación de la entrevista nos acerca a la mujer como huella, y por eso mismo, al tiempo que nos ofrece su identidad, nos delinea también todos aquellos ordenamientos y articulaciones políticos que la forjaron. Así, la entrevista está muy lejos de interesarse en exclusividad por los aspectos individuales del entrevistado. En la entrevistada no se mira su individualidad, máxime cuando hace ya tiempo que superamos la falacia de las individualidades clausuradas. En la entrevistada miramos al mundo pasado de la entrevistada, y a la particular forma como precipitó en ella. Como señala Bertaux, *'(...) a través de los ojos del narrador no es a él a quien queremos mirar, sino al mundo, o, con más precisión, a su mundo'* (Bertaux, 1.993b, p. 167)

---

<sup>125</sup> El que nuestro relato dependa de unas huellas, hace que la labor interpretativa nunca pueda concluirse. Al estar el pasado presente en las mujeres inmigrantes bajo la forma de la desaparición que deja un rastro, nunca podremos tener la certidumbre de haberlo apesado enteramente en una re-creación de su identidad. Por eso es que, como ya Gadamer señalara, la interpretación de las tradiciones culturales, o de las huellas identitarias, es un proceso siempre abierto. Es justamente esa desaparición del pasado en la forma de la huella, es esa distancia temporal, la que genera la productividad hermenéutica: *'(...) de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer'* (Gadamer, p. 367) Y también: *'El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito'* (Gadamer, p. 368).

Lo que de esta forma aprehendemos en la situación de la entrevista es lo que Bernard Lahire ha llamado una ‘sociología psicológica’. Como él la define: *‘estudiar al individuo que atraviesa distintos escenarios, contextos, campos de fuerzas y de luchas, etc., es estudiar la realidad social en su forma individualizada, incorporada, interiorizada. ¿Cómo se materializa la diversidad exterior?’* (Lahire, p. 272). Es muy fructífera la manera como Lahire entiende al actor como pliegue de lo social. Abandonamos ya la existencia de entidades clausuradas, y establecemos la constitución de las entidades, incluido el individuo, por su inclusión en campos de relacionabilidad. De esta manera el individuo no es lo que pasa por el fuero interno de una acotación llamada individuo, el individuo es la manera como la historia de esos campos han cristalizado momentáneamente en uno de sus puntos; así el individuo no da cuenta de sí mismo, sino de todos los colectivos que se han venido anudando en él...

Pero, hagámonos conscientes de un desplazamiento semántico que paulatinamente se ha ido introduciendo en nuestro discurso. Imperceptiblemente hemos acabado hablando de relatos, de entrevistas, de productividades hermenéuticas, de interpretación, de escenarios, contextos y campos de fuerzas sociales... ¿Significa todo esto que olvidamos todas las enseñanzas del post-humanismo, y estamos de regreso en toda la semántica de la sociología como entrelazamiento de acciones significativas entre varias subjetividades desencarnadas? ¿Significa todo esto que, al final, el individuo será la sedimentación en sí de todas las relaciones sociales desmaterializadas, en tanto que son significativas, y que nuestra labor de analistas consistirá en hacer transparentes todos los significados que hayan podido quedar distorsionados? ¿Y que tendremos que decantarnos, sin más, por la aproximación cualitativa en la investigación?

Aquí es donde tenemos que señalar la diferencia que marca el post-humanismo respecto a la aproximación hermenéutica en las ciencias sociales, y comprender que lo que estamos buscando no son sujetos, acciones y relatos significantes que nosotros habríamos de interpretar hermenéuticamente a la búsqueda de un sentido final. O por lo menos, no solamente eso. Cuando en la situación de entrevista tenemos ante nosotros a una mujer inmigrante, no la tenemos bajo la forma de un actor que porta y construye significados incorpóreos; lo que tenemos delante es un pedazo de realidad extraído y conformado por todas aquellas realidades que son su país de origen, el viaje, las realidades por las que se ha incorporado en Madrid, etc. Tenemos un elemento material que ha sido troquelado para incorporarse a determinados ámbitos materiales y no a

otros, para elegir y preferir determinadas posibilidades de ser material y no otras. No estamos a la búsqueda de su significado final, porque finalmente la mujer inmigrante no posee ningún significado que no sea la propia génesis material que la ha hecho un sujeto político. Por eso la estrategia metodológica que inauguraba el post-humanismo no era una estrategia hermenéutica, sino que era, propiamente, una vinculación por las referencias circulantes. Así, lo que ella nos va a ofrecer, no va a ser un significado, lo que nos ofrecerá será la cadena de referencias que nos enfrentan a la situación material en que ella emergió. Evidentemente que interpretamos, pero no interpretamos significados, interpretamos huellas, rastros y sedimentaciones materiales. La pregunta que se hace el post-humanismo no es ‘¿qué significa esta persona?’, sino ‘¿la trayectoria por qué articulaciones la ha conformado?’

Esta será la pregunta principal a la que intentaré responder en toda la investigación empírica. Porque, lo que las entrevistadas nos van aportando no serán discriminaciones sufridas por un grupo social incorporeo, identificaciones con modelos sociales de ser, el sentido de determinadas relaciones sociales. Lo que ellas nos aportarán van a ser las historias de cómo fueron materialmente forjadas en su radical arrojamiento a un mundo exterior. Seguimos usando la entrevista, pero la entrevista ya no equivale a la transmisión de un significado que hubiera que aclarar o interpretar, sino que ahora constituye el esfuerzo por re-crear todas aquellas vinculaciones materiales que hicieron a las mujeres inmigrantes. En ella no vamos a tener un significado, sino una huella, en el sentido más realista del término.

Este cambio de perspectiva se ve posibilitado, por otra parte, desde el momento en que acercamos la realidad muda y las significaciones inmateriales, y comprendimos que la realidad es significativa, y las significaciones materiales. La mujer inmigrante se va a hacer significativamente porque ella se acopla a determinados ensamblajes materiales, también significativos. Así, un control policial en un aeropuerto no es un cúmulo de significados que un grupo social desmaterializado fuera a imprimir sobre determinados materiales dóciles. Un control policial en un aeropuerto es una manera de repartir materialmente significativas posibilidades de ser en un futuro. Si lo pasa, la mujer inmigrante va a realizarse dentro de unas opciones vitales que no tendría si no lo

pasa. Si nuestra labor es hermenéutica, habrá de ser una labor de hermenéutica material<sup>126</sup>.

Por otra parte es evidente que la entrevista no es una mera situación de transmisión de significados. Es una situación de verdaderos intercambios materiales, de posibilitación de las referencias circulantes. Si no fuera así, no existirían todos aquellos excesos al sentido que no son excesos, sino su apoyatura material: pequeños tics, lloros y sollozos, toses, suspiros. Es más la entrevista potencialmente puede ocasionar un giro material a las vidas materiales de los interlocutores.

Es así como el individuo a entrevistar no es solamente un pliegue de lo social; es un pliegue de los espacios socio-materiales que lo constituyeron. Es un cuerpo hecho en muy variadas situaciones materiales, y que de repente es puesto en una situación material que facilita su re-actualización. En la entrevista no estamos ante un representante del grupo social que nos aporta su significado, estamos ante una parcela de realidad que nos indica todas aquellas realidades pasadas que lo modelaron. Y la finalidad de la entrevista no es la de traducir la realidad perdida de un pasado a un significado puro convertido en conocimiento; la finalidad de la entrevista es la de ofrecer las condiciones materiales oportunas para que la realidad que la mujer inmigrante es se pueda traducir, y pueda circular hasta la realidad que es el ‘conocimiento sobre las mujeres inmigrantes como sujetos políticos’.

Así pues usaremos la entrevista como herramienta principal a la aproximación de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Sin embargo, hay que señalar que el anterior marco teórico ha acometido una extensa reflexión sobre el sujeto político. En principio ese modelo se podría aplicar a la investigación de cómo los distintos colectivos estarían conformando políticamente a cualquier actor. No obstante, en esta investigación en particular, asumimos toda la gran especificidad que entraña ser una ‘mujer inmigrante’. Es por ello que nos ha parecido oportuno anteceder el desarrollo de las entrevistas con una breve, sucinta, y sin lugar a dudas incompleta revisión bibliográfica sobre el fenómeno de la inmigración, y, en particular, sobre la inmigración femenina. Con esta aproximación hemos podido anticipar las dimensiones fundamentales que las estarían determinando como sujetos políticos, y que hemos

---

<sup>126</sup> Como John Law afirmaba, la Teoría del Actor Red, o, por extensión, el post-humanismo, se enfrenta con unas semióticas materiales.

integrado en el abierto guión con el que enfocamos las entrevistas. Luego, ya sí, pasaremos al momento de analizar las entrevistas realizadas.

### 6.3.2. La elección de las entrevistadas.

Ya hemos decidido que vamos a enfocar de una particular manera las historias de vida que vayamos a hacer de las mujeres inmigrantes. Sin embargo, ¿cuántas entrevistas realizaremos, y cómo las elegiremos?

Está claro que, tal y como se señaló, si como sociólogos decidimos entrevistar a cierto número de mujeres inmigrantes, esto no se hace para comprobar su individualidad, sino para acceder a su mundo y al mundo que comparten con otras mujeres inmigrantes, pero también con todos aquellos que van haciéndolas. En esa medida la historia de vida es una herramienta sociológica. Sin embargo, ¿cómo asegurarnos de que con la elección de las entrevistas estamos accediendo a ese mundo propiamente compartido, y no nos quedamos dentro de la casualidad de una vivencia concreta? Claramente el problema es el de la representatividad.

La sociología, tradicionalmente, ha intentado lograr la representatividad por dos vías: representatividad distributiva, o representatividad estructural. La representatividad distributiva, que suele estar asociada con la perspectiva positivista y cuantitativa, considera que lo social está hecho de elementos clausurados y estadísticamente homogéneos, y por eso trata de que la muestra que se elige sea representativa según las leyes de la probabilidad. Lo importante para esta representatividad es que el número de elementos seleccionados sea suficiente, y que no existan distorsiones en la configuración del universo muestral y de la propia muestra, para garantizar las pruebas de generalización empírica. Por el contrario, la representatividad estructural, relacionada comúnmente con la perspectiva cualitativa en la investigación social, considera lo social desde el punto de vista del conjunto y de las relaciones que articulan el conjunto; por eso que no todos los elementos sean homologables. Para alcanzar la representatividad estructural, lo que hay que hacer es agotar la heterogeneidad de los grupos que las relaciones del conjunto social venían deparando (Ibáñez, p. 264-265), hay que seleccionar a los sujetos de acuerdo a las categorías estructurales que organizan a un colectivo.

La garantía de que la muestra estadística va a ser representativa estriba en una buena acotación del universo de estudio y en un seguimiento, paso a paso, de los procesos de su extracción. La garantía de que la muestra estructural va a ser representativa, consiste en localizar los acertados criterios relacionales que están

organizando al colectivo, para el objetivo concreto que se realiza. Esta garantía a-priorística luego va a venir confirmada según se desarrolle la investigación, cuando se alcanza el punto de saturación (Bertaux, 1.993b, p. 157). Esto es: si han sido bien elegidos los individuos como los representantes de los grupos que estructuran lo social, habrá un momento en que sus discursos comiencen a ser redundantes. En ese momento, el discurso de la categoría social se habrá agotado.

La entrevista que busca configurar una historia de vida, tradicionalmente se ha incluido dentro de las técnicas cualitativas de investigación. ¿Habremos de conservar las exigencias metodológicas de esta perspectiva para garantizar la posibilidad de su extrapolación? La respuesta tiene que ser afirmativa por cuanto todo criterio añadido de supervisión procedimental debe ser bienvenido. Sin embargo debemos reflexionar mínimamente sobre el mismo criterio de generalización estructural.

La perspectiva estructural supone que lo social está escindido entre los grupos y las relaciones jerárquicas que entre ellos se establecen. Según este punto de partida, lo que hay que hacer es elegir a los representantes de esos grupos, para analizar la génesis de sus propios discursos, así como la articulación de los distintos discursos entre sí. Sin embargo, en cierta medida convendría hacer de la perspectiva estructural una perspectiva post-estructural, o mejor aún, post-humanista. Si bien es cierto que este enfoque controvierte la identidad individual al posicionarla como representante de un grupo social, sin embargo no controvierte la identidad grupal. El grupo social no es que se esencialice, de hecho se lo entiende en su relacionalidad con otros grupos sociales; pero, sin embargo, se lo supone como identidad. Como punto de fuga último está la idea de que en el espacio de tensiones de lo social se puede trazar un círculo que identifique la mismidad 'grupo social A', dentro de la cual estén los individuos-grupo-social-A, como representantes arquetípicos. El post-estructuralismo, con sus muchos juegos de manos sobre la identidad vacua, ha intuido que esto es una falacia. El post-humanismo, con sus estudios sobre la articulación material de las identidades lo ha demostrado.

No es lugar aquí de reproducir las anteriores discusiones teóricas sobre la 'mismidad' de los grupos sociales. Lo que sí conviene hacer es realizar una llamada de atención: debemos de ser sumamente cautos a la hora de pretender agotar la realidad socio-material vía nominalismo, restringiéndola a la localización de un grupo social desencarnado, y que se vacía de toda realidad al situarlo como categoría. El peligro es mayor todavía cuando a esta desmesura se añade la de pretender que hay individuos

tipos (igualmente desencarnados) que reproducen grupos sociales tipos. Aquí he de confesar que, si bien la exigencia metodológica es encontrar la saturación hacia dentro de cada grupo social, de forma que sus representantes comiencen a ser redundantes, en la investigación empírica he encontrado fenómenos de saturación inter-grupal. Los discursos se saturaban entre los miembros de los distintos grupos, lo que nos pone sobre la pista de la gran variabilidad a la que está sometida una experiencia vital, y la precariedad de intentar agotarla con una categoría.

Si los actores son contradictorios internamente, si nunca están presentes ante sí mismos, tampoco puede estarlo el grupo social. Aquí hay que seguir el llamamiento que realiza Bernard Lahire hacia una atenta escucha de la pluralidad interior del individuo, que denota la multivocidad de los espacios socio-materiales (Lahire, pp. 287-290). No podemos presuponer a ningún actor representante de ningún grupo social, porque el actor está compuesto de múltiples encarnaciones de las tensiones socio-materiales, y porque tampoco existe el grupo social-categoría, sino solamente estas tensiones en un complejo juego de territorialización y de desterritorialización. Así, la precaución que hay que introducir consiste en no quedar satisfechos por la delimitación previa del campo social, creyendo que puede ser resumido en las manidas categorías sociales, clase, edad o género. Antes al contrario, habrá que comprobar, en la realización de la propia investigación, cómo quedan encarnados esos espacios socio-materiales tensionados que luego sí nos podrán servir para delinear muy provisionales categorías.

Con estas advertencias, ¿qué criterios estructurales podrían ayudarnos a estructurar el universo ‘mujeres inmigrantes’, para estudiar su constitución como sujetos políticos?

En primer lugar hay que señalar la dificultad de tratar con unos actores que en principio son socio-materialmente poco visibles. En este sentido las mujeres inmigrantes en Madrid viven insertas en unas relaciones socio-materiales que las tienden a discriminar y a apartar de la luz pública. La escasa atención que ellas han recibido, dentro de los estudios empíricos no es sino una confirmación de la dificultad de acceder a las puertas de sus realidades. Instaladas muchas veces en los espacios domésticos, encargadas del cuidado de su propia familia, supervisadas por unas reglas muchas veces patriarcales y prejuiciadas en su asomo a la sociedad madrileña, su presencia pública muchas veces es escasa. Es por eso que la aproximación a este colectivo, sin dudas, estará sometida a desviaciones inevitables. El método empleado

para contactar con las mujeres que en principio más ocultas pudieran permanecer<sup>127</sup> ha sido el de ‘bola de nieve’, con las limitaciones que dicho método supone. Sin embargo, aún dentro de ese método, he intentado mantener claros tres criterios a la hora de asegurar que la selección pueda agotar el campo de estudio. Estos criterios son: área de procedencia, tiempo de permanencia en Madrid y participación política.

El área de procedencia nos acercará, muy groseramente, sin duda, a las posibles homologías que de una forma más o menos general ellas hayan vivido en su constitución como sujetos políticos en sus países de origen. Hemos visto que el sujeto no es un elemento dado de antemano, sino que se constituye por la historia de su vivencia en los distintos colectivos que lo forman. De ahí que sea fundamental estudiar ese pasado de su constitución como sujetos políticos, y que sea concebible pensar que ese pasado tenderá a ser de una manera particular según la zona de origen. Hemos demarcado fundamentalmente dos áreas de procedencia: Latinoamérica y el Magreb.

Por otro lado, si queremos examinar su inserción como sujetos políticos en Madrid, deberemos también contar con la dimensión temporal que las llevaría a poder habituarse de una manera más o menos profunda a los nuevos colectivos. Es obvio suponer que las posibilidades de constitución de una mujer como sujeto político recién llegada a Madrid no son las mismas de las que goza una mujer más o menos instalada. Así, hemos decidido dividir el grueso de las mujeres inmigrantes entre aquellas que llevan menos de cinco años viviendo en Madrid, y aquellas que llevan cinco o más años.

Finalmente, la variable que nos importa es si las mujeres tiene participación política o no. Con esta diferenciación podremos examinar los diversos caminos que, contando con el tiempo de estancia en Madrid, y con el área de origen, han llevado a las mujeres a participar socio-políticamente, o las han retraído de tal participación. A este respecto hay que señalar que tan importantes son los cauces que están propiciando la participación, como los diques que la están conteniendo. Hemos señalado ya que la ontología es política, esto es, que los entes, entre ellas las mujeres inmigrantes, no están dados, sino que se producen en un ordenamiento contingente. Por eso, la no participación política de las mujeres inmigrantes habrá de ser explicada, al igual que su participación, atendiendo a razones políticas, esto es, a razones de organización de sus colectivos que las habiliten o no las habiliten.

---

<sup>127</sup> Fundamentalmente, las mujeres magrebíes que no participan políticamente.

Sobra decir que estas tres variables forman una tipología demasiado burda. Sin embargo, la preocupación es menor si retenemos en mente que nuestro objetivo ya no es tanto la representatividad vertical de las categorías, como la capacidad de extender horizontalmente el análisis de las articulaciones, esto es, no intentamos agotar todas las posibles categorías, sino describir, como subrayaba Latour, la complejidad de las redes reales de conformación de la subjetividad política. Así, el estudio habrá de mostrar especial atención a esos mismos cauces, a esas formas de aglutinación de la heterogeneidad que delimitan las diferentes experiencias.

En consecuencia, el cuadro que organiza la distribución de las entrevistadas es el siguiente:

<b><u>MUJERES</u></b> <b><u>LATINOAMERICAS</u></b>	MUJERES CON MENOS DE CINCO AÑOS	MUJERES CON MÁS DE CINCO AÑOS
PARTICIPAN	Antonia, Mónica, Cleo, Martina.	Laura, Cristina, Ángela, Rebeca.
NO PARTICIPAN	Elena, Ana, Isabel.	Lucía, Jessica.

<b><u>MUJERES</u></b> <b><u>MAGREBÍES</u></b>	MUJERES CON MENOS DE CINCO AÑOS	MUJERES CON MÁS DE CINCO AÑOS
PARTICIPAN	Lila, Khadila.	Fátima, Jamila, Sabria.
NO PARTICIPAN	Nadia, Cherifa.	Rania, Sarai, Jalida.

Las entrevistas se llevaron a cabo en el ámbito de Madrid, tanto en Madrid capital como en varias localidades más. El trabajo de campo se desarrolló entre los meses de Abril de 2.004 y Enero de 2.005.

Aunque el objetivo era que las mujeres fueran señalando sus trayectorias vitales más importantes a la hora de decidir su inclusión política en sus colectivos, y, en particular, en los colectivos políticos, sin embargo sí que se realizó un guión de

entrevista, en el que se señalaron las dimensiones hipotéticas que podrían ser utilizadas como guía. A este respecto la revisión de bibliografía sobre migración femenina que he señalado, ha sido de gran utilidad para realizar el siguiente guión de entrevista:

1. Génesis de la mujer como sujeto político en el país de origen.

- Importancia política de la religión.
- Especificidad de la educación para la mujer.
- Filtro familiar hacia el espacio público.
- Acceso al orden de la producción.
- Existencia de organizaciones feministas.
- Participación en organizaciones informales.
- Participación en organizaciones formales.

-2. La mujer inmigrante como sujeto político en la Comunidad de Madrid.

- Asentamiento en de su subjetividad política previa.
- Espacios que dirimen la participación.
  - Mercado laboral.
  - Relaciones de género.
  - Relaciones sociales informales.
  - La mujer fijada en la red de la inmigración.
- Espacios que facilitan su participación.
  - Acceso a redes de participación.
  - Apariciones públicas: mercado laboral, servicios sociales.
  - Búsqueda de espacios de autonomía y agencia.
  - Reivindicaciones de derechos.
- La emigración por la propia identidad.
  - Procesos de auto-interpretación a lo largo de la migración.

- Lo proyectado desde el pasado.
- Lo encontrado.
- Re-acomodación de expectativas.
- Apertura de nuevos horizontes futuros.

**CAPÍTULO SÉPTIMO:**  
**ACERCÁNDONOS A LA TEMÁTICA DE LA INMIGRACIÓN EN**  
**ESPAÑA; REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA**

**7.1. INTRODUCCIÓN**

El recorrido teórico realizado hasta este punto ha abordado una forma conveniente para enfocar la constitución del sujeto político. Así expresado, sin embargo, semejante aproximación puede ser útil para estudiar cualquier formación de cualquier tipo de sujeto político. Corresponde, en este breve apartado, asentar ese marco teórico a la concreción del sujeto que se va a investigar, las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. No es competencia de esta investigación pasar revista a toda la literatura existente sobre migraciones, en todos sus aspectos. Como veremos, las aproximaciones políticas al fenómeno de la migración suelen restringirse a consideraciones sobre la ciudadanía, los derechos políticos y la participación, sin explorar las formas materiales como esos sujetos políticos que llegan a un país, se re-constituyen políticamente en su incorporación a los nuevos colectivos. Sin embargo sí que conviene señalar los argumentos fundamentales que nos pueden ayudar a contextualizar mejor el estudio empírico emprendido. Además, la revisión bibliográfica sobre migraciones que aquí se sintetiza nos ha sido de extrema utilidad a la hora de seleccionar las dimensiones que componían el guión de las entrevistas, de manera que la revisión presta así, un paso natural al estudio empírico sobre la constitución de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

La síntesis aquí propuesta intentará resumir aquellos aspectos más importantes que encuadran la inmigración, tanto desde el punto de vista de todos aquellos condicionantes producidos en el país de origen, como referidos a la situación producida en España. Es así que el capítulo se vertebrará en dos apartados. En primer lugar indicaremos la necesidad de realizar una aproximación a los contextos de origen para explicar el tipo de sujeto particular que alcanza las fronteras españolas. En segundo lugar, sintetizaremos la información recabada sobre la situación de la migración en el país de destino y, en particular, de la inmigración femenina.

## **7.2. LOS ORÍGENES DE LA INMIGRACIÓN: EL PAÍS DE ORIGEN.**

Con demasiada frecuencia se tiende a hablar de la inmigración como de un presente que no tuviera pasado, como de un fenómeno que atendiera únicamente a una ‘problemática’ construida que hubiera que solucionar. Repentinamente los inmigrantes y las inmigrantes aparecen en nuestras sociedades como un fenómeno inmotivado, rodeados de una falta de explicaciones y por un somero sentido común. La forma universalista como la administración tiende a considerar a sus usuarios, como individuos iguales y hechos, aumenta más si cabe el desconocimiento sobre quienes son realmente los inmigrantes y las inmigrantes. La respuesta sólo la podremos encontrar en su pasado, más allá de todas las experiencias que en el presente se encuentren viviendo.

Desde la sociología de las migraciones no han faltado los llamamientos a analizar ese pasado que, según vimos en el marco teórico, estaba constituyendo esencialmente a los actores, de manera que quienes llegaban a nuestro país, desde los más diversos espacios y contextos, difícilmente pueden aglutinarse bajo un muy genérico calificativo de ‘inmigrantes’. Señala Gema Martín que *‘la aproximación al emigrante se hace de manera aislada, como si acabase de nacer en nuestro suelo y no tuviese un pasado y otras experiencias. Pero por el hecho de poner el pie en Algeciras no se transforman en impecables modernos’* (Martín, 2.004, p. 374)<sup>128</sup>.

Verdaderamente es ese pasado de la migración el que ayuda comprender toda la complejidad que en sí mismas llevan esos rostros extraños que recientemente están apareciendo en España. Así, nos advierte Lacomba que es en su pasado donde encontramos ligados todos los conflictos y las posibilidades que les hicieron salir en su día de su país para llegar a España (Lacomba, 2.004, p. 85). Esto es todavía más importante para el caso específico de las mujeres inmigrantes. Más allá de ese universal abstracto ‘inmigrante’, hay realidades que apuntan hacia la existencia de algún filtro que haga que desde algunos países lleguen en proporción mucho mayor más mujeres inmigrantes que hombres, y que en otros países ocurra lo contrario<sup>129</sup>. Carmen Gregorio se interroga así por las causas que expliquen esas diferencias, y descubre que la mayoría

---

<sup>128</sup> En un sentido similar se posiciona Natalia Ribas (2.004, p. 42).

<sup>129</sup> Según datos del Instituto Nacional de Estadística, el número de hombres procedentes de República Dominicana en España, a 1 de Enero de 2.005 era de 26.500, frente a las 50.926 mujeres dominicanas. Cuando miramos el caso de Argelia, las cifras aparecen ampliamente invertidas. Son 37.571 los hombres, mientras que las mujeres sólo alcanzan 13.612.

de ellas han de descubrirse en los pasados vividos en sus países de procedencia (Gregorio, 1.998, p. 18).

Esa despreocupación a la hora de pasar revista al pasado desde el que proceden los inmigrantes es más inquietante cuando se trata de las mujeres inmigrantes, puesto que sus experiencias se suelen subsumir bajo un modelo masculinista de interpretación de las migraciones. Aunque se llega incluso a reconocer la importancia de la migración femenina<sup>130</sup>, y el creciente número de mujeres inmigrantes, sin embargo muchos modelos al uso, alguno de los cuales llegan a regular y a influir sobre decisiones políticas, siguen asumiendo que la mujer inmigrante llega al nuevo país a través de la reagrupación con su marido trabajador (ver Kofman, 2.000, p. 3). Para superar semejante desviación ideológica es menester contemplar aquel pasado que configuró las opciones de la migración, para llegar a comprender que la definición de la emigrante y la propia migración son unos procesos eminentemente políticos (Kofman, 2.000, p. 5).

El estudio sobre las realidades que viven las mujeres inmigrantes en sus países de origen no se convierte así en un estudio anecdótico o accesorio. Antes al contrario, al haber sido constituidas como sujetos en esas mismas realidades, verdaderamente al estudiar sus países nos estamos ilustrando sobre ellas mismas. Resumiré, así pues, los rasgos mas llamativos que constituían esos pasados de los países de estas mujeres, y que perfilaron de manera fundamental tanto la migración como la forma que terminaría por cobrar en su llegada a España.

Evidentemente, respecto a las situaciones vividas por las mujeres latinoamericanas, no es cuestión aquí realizar una historia reciente de Latino-América. Se trata de saber escoger aquellos aspectos de sus realidades que de una forma más clara irán a marcar su emigración. En primer lugar lo que hay que resaltar son las profundas crisis económicas que vivieron los países latinoamericanos en los años 80 y, sobre todo, en los 90, como consecuencia de la implementación de las políticas de ajuste liberal. Estas políticas implicaron una masiva desregularización de los mercados y la privatización de gran número de empresas estatales, lo que trajo como consecuencia un incremento desmedido del número de despidos. Las tensiones sobre el cambio no fueron menores, como consecuencia de unas balanzas de pagos lastradas por los intereses de la deuda externa, lo que vendría a acarrear en muchos casos la dilapidación de los ahorros familiares y la crecida exponencial de los precios al consumo. Las situaciones vinieron

---

<sup>130</sup> Cosa que hace, por ejemplo, la seminal obra de Castles y Miller (Castles y Miller, 2.003, p. 8)

sin duda matizadas por la particularidad propia de la economía de cada país; sin embargo pocos fueron los países que se libraron de estas crisis que, a grandes rasgos, asumieron unos contornos similares. Perú, Ecuador, México, Argentina, Brasil, República Dominicana, todos estos países se incorporaron a un parecido proceso de reajuste neo-liberal que tuvo muy desastrosas consecuencias para sus poblaciones.

La literatura sobre migraciones en España ha sabido recoger las tensiones acumuladas por estos programas de ajuste, como Labrador Fernández (p. 39), para el caso particular de Perú. Atienza ha estudiado la manera como la congelación de los depósitos afectó a las precarias clases medias ecuatorianas, haciéndoles perder los únicos recursos disponibles en un país donde las prestaciones del estado del bienestar eran casi inexistentes (Atienza, p. 193). Como resultado, como Acorta (Acorta, p. 71) señala, los índices de pobreza en el caso peculiar de Ecuador se dispararon, enturbiando ese contexto de origen que encuadra las futuras migraciones.

Las diversas fuentes vienen a señalar que, para el caso concreto de los países latinoamericanos los recientes fenómenos de pauperización sí que habrían venido a dotar de contenido a las muy generales presuposiciones de las teorías de los ‘push and pull factors’ en la explicación de las migraciones<sup>131</sup>: las graves crisis económicas vividas en el continente americano sí que habrían constituido una importante presión de expulsión de amplias masas de población que en adelante quedarían sin empleo, con los ahorros dilapidados, y enfrentados a una escalada de precios. Aunque posteriormente haya que matizar y que afinar los condicionantes concretos que estuvieron conformando la decisión de emigrar, sin lugar a dudas la vivencia de semejantes crisis constituyó el trasfondo fundamental sin el cual la emigración en muchos casos no se hubiera producido.

Y conjuntamente con la agudización de la crisis económica, una de las características que también se van a señalar ampliamente como constitutivas de la decisión y de la forma de la migración, para estas mujeres latinoamericanas, va a ser la importancia de los lazos familiares, en particular, de los lazos existentes entre las mujeres de la familia. En esos contextos de penurias económicas, las familias van a actuar como el principal sostén desde el cual se va a organizar políticamente la subvención de las necesidades. Así, la decisión sobre la migración, para las mujeres

---

<sup>131</sup> Para una exposición y crítica sobre las teorías de los ‘push and pull factors’, puede consultarse Castles y Miller, 2.003, pp. 21-23.

latinoamericanas, difícilmente va a constituir una decisión individual sobre la propia trayectoria vital; antes bien, la decisión se va a producir dentro de esa amplia unidad doméstica, y será un momento más en aquella subvención de necesidades.

La amplitud de esos mismos lazos va a permitir conectarse con los puntos suficientes como para reunir los fondos necesarios para el viaje. El billete del avión y los primeros gastos derivados de la migración, se acaban sufragando recurriendo a estas extensas redes familiares, dentro de una compleja dinámica del desinterés interesado (ver Acorta, p. 85). Así, todos los movimientos que se produzcan dentro del más amplio canal de la migración van a tener que acompañarse con los del resto del colectivo familiar. Como va a señalar Eugenia Ramírez, va a ser fundamental para la inmigrante el mantenimiento de las relaciones y de las valoraciones con esa amplia red familiar extendida por dos o más países, en su trayectoria migratoria (Ramírez, p. 314). La emigrante no estará sola frente a sus decisiones, sino que la acompañará el eco persistente de cada uno de los miembros de la familia que forman su contorno.

Sin ir más lejos, la mujer inmigrante latinoamericana que llega a España, dado el calado y la profundidad de las redes familiares existentes en su país, no llega para instalarse ella sola y enviar remesas en el sostenimiento de su familia en su país; las más de las veces suele constituir el primer punto de anclaje gracias al cual más miembros de su familia terminarán por emigrar también. Y si la reagrupación se produce, lo hace más sobre los miembros femeninos de la familia, de manera que las mujeres reagrupan a sus hijas o a sus hermanas, que acuden a complementar y a integrarse en ciertos puestos de trabajo feminizados, en el mercado laboral español, como el servicio doméstico o la hostelería. Así es que las reagrupadas son más que los reagrupados, y que las mujeres pioneras que suelen llegar a España, terminen por traer consigo antes a sus hijas que a sus maridos (ver Ramírez, p. 266).

Este extremo ha sido también confirmado por el trabajo de Ubaldo Martínez (pp. 141-144), para el caso de la República Dominicana. Las mujeres dominicanas llegadas a España estarían pensando sobre todo en otros miembros femeninos de su familia a la hora de emprender la reagrupación familiar. Esto depararía una situación bien paradójica. Por un lado en los países de origen, dadas las extendidas formas de dominación ideológica y material masculina, los hombres serían los más valorados y los más visibles socialmente; sin embargo, con los fenómenos agudizados de despidos masivos, más y más hombres terminarían por engrosar las listas de desempleados, con

la subsecuente ‘necesidad’ de las mujeres de emigrar a España y de aportar los ya inexistentes recursos económicos. Así, aunque ellos siguieran manteniendo la primacía valorativa, su escasa o nula aportación económica a la familia los convertiría, en palabras de Gregorio, en auténticos ‘*parásitos sociales*’ (Gregorio, p. 201).

Es asimismo importante contar con esa densidad de las redes familiares sobre todo femeninas, tanto para explicar las tareas de la producción, como para explicar las tareas de la reproducción. En Latinoamérica la mujer no suele estar sola con sus hijos, sino que cuenta con las ayudas del resto de las mujeres de la familia en la aportación del cuidado que políticamente se les ha conferido a ellas. Así es como también en la emigración, la existencia de estos lazos familiares femeninos es lo que les permite a las mujeres el poder abandonar el país y dejar a los hijos con alguna otra mujer que compone la familia extensa (Gregorio, p. 133). Como hemos señalado, la posibilidad de que en un futuro la pionera emigrante pueda llegar a situarse como punto de anclaje de siguientes emigraciones de mujeres de la familia, viene a equilibrar, en parte, los favores prestados.

Respecto a la inmigración de las mujeres magrebíes a España, lo primero que hay que resaltar es la particular situación política en que se encuentran sus países. Puede decirse que el correlato entre la política (o la falta de política) y estas mujeres como sujetos políticos, no puede ser mayor, especialmente para las mujeres argelinas. Todo vendría a derivar de un muy contradictorio proceso de des-colonización. Los países magrebíes, habiendo sufrido las desigualdades recientes del régimen colonial, pero también muchos de sus valores universalistas de derechos, se enfrentaron inmediatamente a la necesidad de asumir esa herencia que tampoco querían, y de buscar en alguna parte las bases de su identidad. Esa parte fue el islam, y, como varios algunos autores van a señalar, desde entonces se va a vivir un difícil acoplamiento entre ambos proyectos de sociedad en apariencia incompatibles. Quien mejor va a resumir la situación post-colonial es Gema Martín, que indica:

*‘La modernidad en los países árabo-islámicos ha sido objeto de una vivencia anómala y muy relacionada con el proceso colonial europeo. El hecho de que los valores de la modernidad fuesen transmitidos y, en buena medida, impuestos, por el poder colonial provocó que, en términos sociales y culturales, la modernización se interpretara como amenaza a la personalidad islámica. Así, una vez logradas las independencias, en los nuevos Estados emergentes, se asumió la modernización en*

*términos económicos y tecnológicos, pero ésta no se acompañó de los valores sociales y culturales correspondientes* (Martín, 1.995, p. xi).

La contradicción entre los valores de democracia, administración moderna y eficacia y los valores religiosos del islam va a estar presente tanto en Marruecos (ver Núñez, p. 21, Ribas, 1.999, p. 121) como en Argelia. En Argelia la situación fue todavía más problemática. El recién nacido gobierno independiente intentó auspiciar una identidad islamista, pero cayó pronto en el descrédito por las propias corrupciones internas y por el creciente empobrecimiento y descontento de las masas populares. Esto hizo que naciera fuera del régimen un grupo que sí reivindicaba el rigorismo islámico y sí que aparecía proponiendo unas bases identitarias musulmanas fuertes, el Frente Islámico de Salvación, que pronto acaparó el apoyo de amplios grupos sociales<sup>132</sup>. Los intentos de asentar unos regímenes que sostuvieran cierto nivel de libertades y derechos, pronto cayeron en saco roto, debido al profundo descrédito de unos gobiernos autoritarios, corruptos y a unas reformas económicas que desestructuraron en gran medida las economías rurales y dieron con un gran número de emigrados interiores en las ciudades, empobrecidos y de escasos recursos educativos. En esas circunstancias, la difusión y el avance del islamismo rigorista encontró el camino limpio para ir organizándose como una estructura paralela a la estatal<sup>133</sup>.

Esto tuvo consecuencias negativas para la situación de las mujeres magrebíes. En Argelia, después de los años de la independencia en los que la mujer jugó un importante papel, bien es cierto que más a nivel ideológico que real (Pérez, 106-108), su protagonismo fue disminuyendo progresivamente. El gobierno argelino, en parte obligado por las presiones del islamismo más radicalizado, fue recortando progresivamente los derechos de que disfrutaban las mujeres (Pérez, pp. 125-135). En aquellos convulsos años cuando el Frente Islámico de Salvación comenzó a imponer su proyecto social, a finales de la década de los 80 y principios de los 90, es cuando se comprobó dolorosamente que lo íntimo no era una cuestión privada, y se hicieron patentes las luchas políticas por controlar y someter a la mujer y su sexualidad.

Así, si modernidad e islamismo fueron compañeros no muy bien avenidos en la época post-colonial en los países del Magreb, con el avanzar del tiempo y con la

---

<sup>132</sup> Para una narración más detallada de los acontecimientos, puede leerse el excelente libro de Naïr (Naïr, pp. 9-34).

<sup>133</sup> Para el estudio de este proceso está el libro de Varona *Mujeres Argelinas: la libertad prohibida*, (1.995).

radicalización islámica se habrían de hacer compañeros completamente desavenidos. Esta situación fue todavía más significativa dentro de la forma de sociabilidad ampliamente familiarista y patriarcal de las sociedades magrebíes. La familia en el Magreb tenía y tiene un peso fundamental, de manera que se llega a entender a la sociedad árabe como una familia (Roque, p. 27). Esta situación podría ser homologable a la vivida por las mujeres latinoamericanas; sin embargo el control se realiza de una manera mucho más material sobre su sexualidad. En el Magreb, la mujer está más físicamente pegada a su papel de madre y de esposa, de manera que las posibilidades de escapar de él son menores, y los lazos de complicidad entre las mujeres de la familia encuentran muchos más límites.

Tal es así que para las mujeres magrebíes se convierte en una necesidad real el matrimonio. Quizá la necesidad fuera la misma para las mujeres latinas, pero ellas podían vivir y viven muchas más opciones personales, bien es cierto que la mayor parte de las veces en una clara situación de desestructuración y pobreza; sin embargo, como señala Roque, para las mujeres magrebíes es casi obligado el contraer efectivamente el matrimonio (Roque, 2.000, p. 136). Así, la garantía de la pervivencia de la propia sociedad musulmana reposa en la pervivencia de la familia y en la sujeción a ella de la mujer (Martín, 1.995, p. 3).

Esta situación hace que los códigos de la familia sean de suma importancia. Las constituciones de los países magrebíes pueden consagrar, sin duda, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Sin embargo, con una interpretación tradicional-religiosa de la familia y de la sociedad, muchas veces se imponen códigos de familia que son claramente contrarios a los derechos y libertades de las mujeres (Messaoudi, p. 19). El código de la familia, como texto que organiza las inscripciones del poder sobre la sexualidad femenina, es el espacio donde se juegan las principales batallas políticas en el Magreb<sup>134</sup>.

Esta dominación por el hombre no deja de realizarse en un contexto económico poco proclive a ello; como en el caso de Latinoamérica, las exigencias de subordinación de la mujer contrastan con la necesidad muchas veces imperiosa de que sea ella la que ocupe espacios claves en el sostenimiento económico de la familia (ver Ferchion, pp. 81-3). Como señala Ramírez, esto genera en ellas multitud de presiones, puesto que se

---

<sup>134</sup> Las mismas asociaciones feministas toman la mudawana o código de la familia como su principal objetivo (Núñez, p. 76).

ven obligadas a cumplir con su papel tradicional de esposas y madres en la familia, y han de salir a trabajar fuera del hogar doméstico sin que ello implique un desmerecimiento para el hombre y una violación de los valores tradicionales. Así sucede que la migración comienza a constituirse como una posible salida a tantas presiones sufridas (Ramírez, 2.000, pp. 189-192).

En resumen, la situación en los países magrebíes es de una creciente presión sobre los derechos y libertades de las mujeres. Después de una época de mayor libertad, donde modernidad e islam pudieron convivir con dificultades, una serie de factores, entre los que hay que citar las corrupciones de los gobiernos, la ruina del campo y de sus poblaciones, el mal reparto de los ingresos derivados del petróleo, han llevado a un creciente rigorismo islamista, a veces impuesto desde fuera por grupos como el FIS, a veces libremente asumido por los gobiernos, que inflige grandes demandas y sometimientos a las trayectorias vitales de las mujeres magrebíes. Con el recuerdo más o menos presente de un pasado más abierto, con la presión de las familias por el control de su sexualidad y su espacio vital, y con la necesidad, ideológicamente negada, de su incorporación al sistema laboral, la mujer magrebí vive en su carne el entrecruzamiento de las contradicciones políticas de sus sociedades.

Todas estas y muchas más notas que aquí no podemos recoger son las que vayan a determinar la decisión de emigrar, y la forma como se produce. Porque, además de revisar el pasado en el país de origen que llevó a adoptar la decisión, y el presente del asentamiento en la inmigración, también debemos señalar el momento propio de la puesta en marcha de la migración: de cómo se pasa de una decisión a plasmarla y realizarla. Ese es justamente el punto donde comienzan a contactar una decisión de partida, y los nuevos espacios y sus requerimientos de acogida.

La revisión bibliográfica nos ha llevado a concluir las innumerables presiones que viven las mujeres tanto en Latinoamérica como en el Magreb, y cómo la migración podía convertirse en otra opción vital, junto con la permanencia. Kofman señaló que es justamente en ese pasado donde podríamos encontrar alguna de las razones que explicaran la creciente feminización de las migraciones; ahora bien, esa feminización no terminaría materializándose si a las condiciones de género en el país de salida no se agregaran ciertas condiciones también generizadas en el país de destino. Y es que, como varias autores van a señalar (Martínez, 1.997, p. 45, Kofman, 2.000, p. 63, Salih, 2.001, p. 659), es más fácil migrar para la mujer que para el hombre, debido a que gran parte

de los puestos de trabajo que políticamente se destinan para los inmigrantes son puestos de trabajo que valorativa y socialmente se atribuyen a la mujer. Esos son los puestos de trabajo relacionados con el cuidado. Aquí es donde dos sistemas de discriminación de género se solapan en la perpetuación de la dominación sobre las mujeres. La preparación para el cuidado de la mujer en el país de origen viene a coincidir con las necesidades laborales prejuiciadas de las economías de recepción, donde es costumbre que los puestos de trabajo relacionados con el cuidado sean ocupados por mujeres.

Además, existe una amplia red de vinculaciones que hacen materialmente los espacios relacionados con la emigración. La emigración se hace tal pasando por esas redes que vinculan una decisión tomada en el país de origen, con los requerimientos presentes en el país de destino. Sin ir más lejos, la misma forma de producirse las migraciones, a través de redes de conocidos y familiares ya emigrados, constituye esas vinculaciones a través de las cuales pasa la migración (ver Colectivo IOE, 2.001, p. 351). Pero también es esa red de conocidos y a veces incluso de empresas informales que se constituyen alrededor del acto de la emigración (prestamistas, transportistas, etc) la que también ayuda a, por ejemplo, reunir el dinero y los recursos necesarios para materializar la decisión (Martínez, p. 59)

De esta manera, la frontera no es simplemente una marca que se atraviesa y que genera los procesos de migración. A veces en la frontera se establecen colectivos, sociedades, que viven precisamente de su ubicación espacial como zonas de tránsito. Como Wihtol de Wenden señala, '*(...) la frontera se convierte en un recurso. Redes y comercios florecen en las grietas, los intersticios, los rincones de los grandes sistemas; economía de la droga, la falsificación, la prostitución y el contrabando, y también de empresas étnicas que funcionan todavía fuera de la cooperación institucional*' (Wihtol de Wenden, p. 165). La frontera nos enseña la ambigüedad de la ley, el espacio de ilegalidad que crece junto al espacio de la legalidad, esa zona de recursos y realidades que constituye una especie de performatividad negativa de la legalidad sobre la ilegalidad. Como indica el Colectivo IOE, son precisamente los esfuerzos de las autoridades españolas por evitar el tráfico ilegal de inmigrantes lo que a veces genera una densificación y complejización mayores de esas redes (Colectivo IOE, 1.999, p. 89).

### **7.3. EL DESTINO DE LA INMIGRACIÓN: EL PAÍS DE LLEGADA**

Una vez dibujado a grandes rasgos el cuadro de origen de la inmigración femenina que llega a España, podemos comenzar a revisar lo que la literatura especializada ha señalado sobre los procesos de incorporación al país receptor. Toda una serie de factores, que las inmigrantes movilizarán al llegar, explican las formas como son recibidas. Estos factores se pueden dividir en económicos, sociales y políticos.

### 7.3.1. Factores económicos.

Ya se ha señalado una de las notas predominantes que van a hacer de la inmigración un fenómeno en parte económico: la complementariedad política entre las desestructuraciones sociales en los países de procedencia, y los requerimientos del mercado laboral en los países de destino. Sin caer en un mayor o menor determinismo, que explicara la migración por causas exclusivamente económicas, sí que conviene señalar que la del mercado laboral es una de las vías más importantes a través de las cuales las mujeres inmigrantes van a incorporarse políticamente a los colectivos españoles.

De hecho una de las representaciones sociales quizá más extendidas, y que llegó a motivar incluso la política de algunos países de nuestro entorno como Alemania, en los años 70, fue la idea de que el emigrante exclusivamente un trabajador. Cundía la premisa de que los inmigrantes estaban temporalmente en el país, para desarrollar su trabajo, y que retornarían al de origen tan pronto como concluyeran su relación laboral con el nuevo (King y Rodríguez, 1.999, p. 75). Esto motivó que se olvidaran el resto de facetas que consigo traía el supuesto trabajador, como la reclamación de sus propios derechos civiles, políticos y sociales, o que se ignorara que al final de contrato decidiera permanecer y establecerse definitivamente en el nuevo país (Castles y Davidson, p. 112).

Lo que sí es cierto es que la inclusión de las mujeres inmigrantes en el mercado laboral de los países desarrollados y, en particular, del mercado laboral español, se realiza en unos términos claramente desventajosos y discriminantes. Se ha insistido con frecuencia en la manera en que los mercados laborales de los países desarrollados tienden progresivamente a escindirse en una dualidad: por un lado estaría el mercado laboral reglamentado, con prestaciones y derechos aceptables; por otro lado estaría un mercado laboral ampliamente desregularizado, que incluso tendría zonas comunes con la economía propiamente sumergida. Esta dualidad haría que los puestos de trabajo mejor remunerados fueran los mayoritariamente ocupados por los trabajadores nacionales<sup>135</sup>, mientras que su renuncia a ocupar aquellos otros peor considerados los dejaría ‘libres’ para la contratación de inmigrantes, muchas veces en situación irregular

---

<sup>135</sup> Como Reyneri señala, esta tendencia se ve acentuada para el caso de las poblaciones jóvenes, muy bien preparadas y con un alto nivel de expectativas, que no aceptarían cualquier empleo, y dejarían los más precarios desocupados para los inmigrantes (Reyneri, p. 328).

(ver Colectivo IOE, 1.999, p. 102). En España, esta discriminación implícita tiene además un refrendo legal y político manifiesto, toda vez que, para que un inmigrante acceda a un puesto de trabajo, antes tiene que demostrarse que no existe demanda nacional para cubrirlo.

Además, este rasgo, que grosso modo podría considerarse generalizado, es todavía más acusado para el caso de los países del sur de Europa. Dada la especialización de sus economías en sectores ampliamente necesitados de un tipo de mano de obra poco remunerada, muy flexible y que ofrezca pocas reivindicaciones, estos países serían más susceptibles de recibir inmigrantes que ocuparan esos puestos desfavorecidos (ver King y Rodríguez, p. 57, Geddes, 2.003, p. 171, Martín, 2.004, p. 353). Así, la agricultura intensiva, la hostelería, el servicio doméstico o la construcción, sectores pujantes en este tipo de economías, serían las ocupaciones principales que, de una manera discriminatoria, estarían esperando la llegada de las inmigrantes.

Es por eso por lo que el Colectivo IOE realiza un llamamiento para redescubrir el sentido eminentemente político de la economía. Frente a una perspectiva que supondría que la economía sólo serían ajustes puros entre la oferta y la demanda, en los más variados mercados, todos estos rasgos nos hacen comprender que en el mercado laboral no se produce ese ajuste, sino que detrás suyo están funcionando todo un sistema de prejuicio, discriminaciones y valoraciones sociales que tienden a someter a las poblaciones inmigrantes (Colectivo IOE, 2.001, p. 48). Tal es así que incluso la propia dualidad del mercado laboral estaría siendo puesta en cuestión crecientemente. Lo que vendría a suceder sería una generalizada flexibilización y precarización de los puestos de trabajo, de la cual, la ocupación y el empleo de las inmigrantes, sólo sería la más sintomática y acusada muestra.

Pero incluso, algunos autores han insistido en señalar la clara continuidad entre la situación de ilegalidad que muchos inmigrantes viven y las exigencias de flexibilidad de los mercados de mano de obra. De esta manera, ante las 'rigideces' del mercado laboral, una estrategia posible para los empresarios sería la de acudir fuera de la norma en busca de trabajadores amedrentados por su propia situación de ilegalidad, que ocupasen los empleos más desfavorecidos. El empleo de inmigrantes sería entonces una forma de complementar los recursos humanos nacionales existentes con aquellos otros a los que políticamente se destinaría a los nichos laborales infra-valorados (Ribas, 2.001, p. 27).. La economía sumergida y todas las ilegalidades e indefensiones que en ella

vivirían las inmigrantes, sólo sería una de las muchas respuestas posibles a la progresiva desregularización del mercado laboral (ver Kofman, 2.000, p. 114).

Y el hecho de que la economía es una economía política será más palmario todavía cuando se analiza el tipo de ocupaciones que la economía de los países ricos, entre ellos España, destina a las mujeres inmigrantes. Ellas llegan a nuestro país para ocupar los trabajos más precarios existentes dentro de la más extendida precarización. No basta entonces con señalar que, como inmigrantes, las mujeres lo tienen más ‘fácil’ porque son ellas las que predominantemente ocupan los puestos de trabajo más flexibles y precarios. Hay que llegar a explicar, como Lazaridis propone, las raíces patriarcales por las cuales a ellas se les han atribuido socialmente esos puestos de trabajo precarios (ver Lazaridis, 2.000, p. 54).

Hasta tal punto se llegan a identificar los precarios ‘yacimientos’ de empleo con las características atribuidas tradicionalmente a las mujeres, que se alcanza a hablar de una feminización del mercado laboral (Kofman, 2.000, p. 105). Esto implica que el empleo estable que se acostumbraba a identificar con el trabajo del varón cabeza de familia, está progresivamente desapareciendo, ante la pujanza de nuevas formas de empleo que implican la flexibilidad, la escasa remuneración, la temporalidad, la carencia de prestaciones, y un sin fin de características que se identificaban como propios del trabajo femenino. La mujer y, en particular, la mujer inmigrante, sólo podría acceder al mercado laboral como proletaria, dando ese paso por detrás de todo el sistema de bienestar que protegía a las tradicionales familias encabezadas por el varón. El mercado laboral puede decirse que se ha feminizado, porque la mujer que accede al trabajo, a su vez, se ha proletarizado. Como Natalia Ribas ha insistido en señalar, ‘*el proceso de feminización de los flujos migratorios equivale a un proceso de proletarización femenina en las migraciones internacionales de trabajo*’ (Ribas, 2.004, p. 115). La economía como punto de encuentro de decisiones libres se muestra ahora en su faceta puramente ideológica. Lo que estas autoras nos llaman a descubrir es la manera como determinadas formas de dominación patriarcal se entrelazan con los mercados del trabajo para producir la acentuada sujeción de las mujeres inmigrantes (Ribas, 2.004, p. 138).

Es evidente que el primer y principal sector donde la mujer inmigrante sufre una discriminación política en su acceso al mercado laboral español es en el servicio doméstico. España sería así un país moderno donde las mujeres se habrían liberado y

habrían aparecido en el mercado laboral, pero a costa de que otras mujeres, las inmigrantes, las liberaran previamente de las labores patriarcalmente atribuidas a ellas: el cuidado. Esto nos hace pensar en hasta qué punto se habría producido esa liberación, si se produce a fuerza de que otras mujeres pasen a ocupar los puestos de la servidumbre semi-oculta del cuidado. Si en estas circunstancias se habla de liberación, a un profundo sexismo habría que añadir entonces rasgos de un patente racismo: se habla de liberación porque la servidumbre de las mujeres de otras etnias no cuenta.

Como Gregorio nos advierte: *'(...) quiero insistir en que el aumento de la inmigración femenina no debe realizarse al margen del sistema de estratificación de género de la sociedad española. Por un lado los cambios en lo referido a la mayor incorporación de las mujeres españolas al mercado de trabajo han provocado una demanda de personal para el desempeño del trabajo doméstico. Por otro, la persistencia ideológica dentro de este sistema de que son las mujeres las que están cualificadas por su naturaleza para el trabajo doméstico ha hecho que las llamadas a ocupar este sector hayan sido éstas y no los hombres'* (Gregorio, 1.998, p. 51).

Lo que está claro es la desfavorecida posición de la trabajadora doméstica. Por un lado está el espacio mismo donde el trabajo se realiza. Dentro del espacio del hogar, su situación aparece frecuentemente fuera de la visibilidad y la fiscalización públicas que pudieran llegar a corregir los excesos que las mujeres inmigrantes sufren por parte de sus empleadores. Sin llegar a buscar demasiado lejos, el hecho de que las internas hayan de trabajar en el mismo hogar donde viven hace que con frecuencia lleguen a trabajar muchas horas más de las que estaría estipulado (ver Martínez, p. 193). Esta falta de fiscalización y regulación públicas hace que, con frecuencia, el único arma de negociación que tiene a su disposición la mujer inmigrante sea el abandono del puesto de trabajo (Colectivo IOE, 2.001, p. 297). Además, ese es un tipo de ocupación de la que es difícil salir, de forma que la mujer inmigrante pudiera articular una carrera laboral más o menos ascendente. Al ser una ocupación realizada a través de los ámbitos privados, casi íntimos, es muy difícil para las mujeres encontrar la manera para buscar otras posibilidades laborales (Colectivo IOE, 2.001, p. 428).

Y conjuntamente con las servidumbres propiamente objetivas, están las servidumbres 'emocionales', derivadas de la particularidad de un puesto de trabajo ligado con el cuidado. El cuidado implica que el tipo de servicio prestado es las más de las veces emocional, de manera que el vínculo tiende a extenderse por encima de esa

prestación del servicio. Más allá de las relaciones estrictamente laborales de prestación de trabajo y remuneración como contrapartida, existen toda una amplia gama de juegos sentimentales implicados que suelen aprisionar a la mujer inmigrante en su trabajo. Que ella haya de desarrollar su tarea en una familia, dentro de la cual a veces queda incluida, es el principal factor que impide considerar el servicio doméstico como una relación laboral estricta. Esto hace que se constituya esa dominación ‘dulce’, en la cual la mujer termina por trabajar mucho más tiempo del estipulado, y en unas condiciones mucho peores, pero que, sin embargo, no se demuestra patente en toda su acritud, sino todo lo contrario, se oculta en los disfraces del libre consentimiento. Como el Colectivo IOE ha señalado, los patrones suelen ver a una trabajadora como la ‘chica’, esto es, como una mujer que cuida de la casa, pero que queda en una situación de casi minoría de edad a la que se le niega la autonomía y la capacidad de decisión propias (Colectivo IOE, 2.001, p. 163).

Además, por el hecho de vivir aprisionada en una familia ajena, la mujer inmigrante que trabaja como interna se ve imposibilitada de formar o de reagrupar entorno a sí a su propia familia (ver Zontini, p. 232). A veces incluso la mujer inmigrante sufre una grave caída de estatus, por cuanto muchas de ellas solían ser profesionales en sus países de origen que nunca habían pensado que tendrían que trabajar en el servicio doméstico, tan poco valorado. Solamente el hecho de la emigración, y el pensar en una mayor compensación económica obtenida en España como empleada del hogar, le hace a la mujer inmigrante aceptar ese trabajo que en su país era visto con indignidad<sup>136</sup>.

Pero las mujeres inmigrantes, según la literatura revisada, no van a sufrir únicamente discriminaciones en el sector del servicio doméstico; también su llegada a otros sectores va a implicar otras formas de sometimiento. El Colectivo IOE ha señalado la gran feminización que existe dentro de las actividades industriales de limpieza (2.001, p. 471), empleos todos ellos caracterizados por una gran temporalidad y escasez de protecciones sociales. Dicho Colectivo advierte de la ilegalidad que domina en gran parte de estos trabajos, que se rigen muchas veces más por acuerdos apalabrados que por contratos incluidos en la legislación.

Similar situación es la vivida por las mujeres inmigrantes que trabajan en la hostelería. Aquí, gran parte de los empleadores tienen pequeños negocios propios y

---

<sup>136</sup> Repasar los comentarios de Labrador acerca de las empleadas del hogar peruanas (Labrador, p. 176).

contratan a las mujeres sólo por muy cortos periodos de tiempo, dada la gran estacionalidad que existe en un negocio muy ligado al turismo (Colectivo IOE, pp. 523-529). Un mero análisis de las estadísticas, revela la discriminación que se vive dentro de este tipo de puestos de trabajo; como indica este Colectivo, a los inmigrantes se les deja menos estar de cara al público, quedando siempre en la trastienda, y cuando están en la trastienda, suelen realizar muchas más tareas de limpieza y fregado que los trabajadores españoles que se dedican más a la cocina (Colectivo IOE, pp. 541-542).

De igual modo viven en una compleja discriminación, caracterizada por la auto-exigencia y la auto-explotación, las mujeres que trabajan por cuenta propia en negocios familiares. Aunque su estatus sea mejor, y el negocio propio constituya la meta última del éxito en la integración, dada la imposibilidad de encontrar otro tipo de trabajos en el mercado laboral español, sin embargo, este es un sector sometido a muy prolongadas jornadas de trabajo (Colectivo IOE, p. 631). En muchas ocasiones, además, hay que introducir un análisis de género en el funcionamiento de este tipo de negocios, por cuanto es muy frecuente que su viabilidad se deba a la explotación, por parte del cabeza de familia, de las mujeres que componen el núcleo familiar.

Finalmente, el Colectivo IOE analiza la situación que viven las trabajadoras del sexo, una poco clara y a veces malentendida actividad. Ante la falta de otras posibilidades laborales, la industria del sexo, que compone una muy amplia gama de actividades, desde acompañantes, bailarinas, y también prostitución, significa para muchas mujeres inmigrantes una opción más en su dominada trayectoria vital (Colectivo IOE, p. 678). Más allá de esto, la irregularidad que caracteriza a este sector, hace que sus trabajadoras se vean muchas veces sometidas a arbitrariedades, injusticias e indignidades.

En síntesis, según la bibliografía revisada, se puede anticipar la llegada claramente discriminatoria de muchas mujeres inmigrantes a España. El mercado laboral es un mercado que no trata a todos los trabajadores por igual, sino que viene articulado por una amplia maraña de prejuicios y explotaciones que deja muy pocas opciones de trabajo, y dentro de estas, las más desprestigiadas y peor remuneradas, a las mujeres inmigrantes. Esto es todavía más evidente cuando se piensa que tal sistema de prejuicios tiene refrendo legal, cuando se impide trabajar a los inmigrantes en aquellos sectores donde se hay oferta de trabajo nacional. Cuando a la explotación económica se le añade la explotación de género, se tiene un cuadro de conjunto ampliamente

desfavorable para las mujeres inmigrantes. Así es como el mercado laboral español se presenta como uno de los espacios más señalados de explotación de las mujeres inmigrantes.

### 7.3.2. Factores sociales.

Sin embargo, las mujeres inmigrantes no salen del trabajo en España para encontrarse en un espacio donde ellas pudieran moverse autónomamente. Fuera de la actividad económica, ellas han de vivir continuas y persistentes experiencias de discriminación sociales, y esto tanto por las imágenes que la sociedad receptora les confiere, como por las relaciones directas que establecen con los nacionales.

Cuando hablamos sobre la inmigración, lo primero que hay que señalar es la negativa imagen que se suele asociar al término. Los inmigrantes no suelen ser quienes inmigran a España procedentes de países del primer mundo, los propios europeos asentados en España, por ejemplo. El inmigrante suele ser una figura desfavorecida, que viene de países pobres y sin recursos. Y de igual manera que muchas veces no se llama inmigrantes a quienes lo son (inmigración procedente de países ricos), también se llama inmigrante a quien ya no lo es, como suele suceder con los nacionalizados o las segundas generaciones (ver Ribas, 2.004, p. 186). De modo que el inmigrante, de alguna u otra manera, tiende a compartir su campo semántico y existencial con el pobre (Criado, p. 14).

Las características que se le suelen atribuir al inmigrante, por lo tanto, distan mucho de tenerlo como sujeto activo, dueño de su destino y capaz de formular y de perseguir estrategias identitarias; antes al contrario, el inmigrante es el sujeto relacionado con los servicios socio-asistenciales, con la seguridad ciudadana y con la competencia por los escasos puestos de trabajo (Criado, p. 16). Con ello, aparte de estar asociado a la pobreza, también suele venir asociado a la delincuencia, y se lo presenta como una amenaza al orden y la seguridad públicos (Criado, p. 19).

Por otra parte, el inmigrante es también el extraño, el sujeto que llega de tierras y culturas muy lejanas y distintas que generan sentimientos de desconfianza. Dada la supuesta identidad nacional hecha y cerrada, esencializada, la forma de aparecer y de comportarse del inmigrante es vista como un atentado a la identidad cultural propia. Por ello es que muchas veces sirva de chivo expiatorio como una fórmula de consolidar las identidades sociales propias amenazadas y precarias (Criado, p. 21). El inmigrante se constituye como polo donde se proyectan los problemas propios de una supuesta población nativa acosada.

Evidentemente, en la conformación de esta imagen tienen mucho que ver las noticias que aparecen en los medios de comunicación y que, inconscientemente promueven y propagan gran parte de prejuicios (Criado, p. 12). Los inmigrantes son presentados en los medios de comunicación en la página de sucesos, esto es, en ese espacio dedicado a todos aquellos acontecimientos que vienen a alterar, a veces violentamente, los ritmos y normalidades de la vida cotidiana de los nacionales. Sin otro espacio en la prensa, parece como si ellos no tuvieran derecho a su propia normalidad, como si el inmigrante en todo momento tuviera que presentarse como ‘suceso’.

Ahora bien; no solamente son los medios de comunicación los responsables de la mala imagen que se suele tener del inmigrante. Las propias instituciones públicas también se esfuerzan en dibujar al inmigrante como problema. Sin ir más lejos la propia asociación del calificativo de ‘ilegal’ a todo aquel inmigrante que no pueda entrar a España siguiendo los muy restrictivos caminos legalmente establecidos, y la referencia implícita a redes internacionales de trata de inmigrantes, son dos prejuicios cuya responsabilidad compete exclusivamente a la administración. Como Lazaridis ha demostrado para el caso de la inmigración en Grecia, la construcción institucional de la inmigración ilegal es responsable de no escasa proporción de los prejuicios y de los rechazos que alberga la población de un país respecto de las poblaciones inmigrantes (Lazaridis, 2001, p. 289). Y en España son de sobra conocidas las asociaciones que el gabinete de José María Aznar hizo entre inmigración y delincuencia. Así, Bustos recoge la noticia de un informe de la Delegación del Gobierno en Madrid sobre ‘La influencia negativa de las actuaciones delictivas de los extranjeros’, en el cual se construye una cartografía del inmigrante delincuente, por países. En dicho informe el colombiano aparece como traficante de drogas, los peruanos como delincuentes violentos, los marroquíes y argelinos como traficantes de drogas, etc (Bustos, p. 112).

Todas estas actuaciones fomentan la consolidación de relaciones sociales claramente discriminantes, en unas poblaciones y en unos países que se suponen libres y receptivos. Antiguas formas de racismo conviven con otras nuevas y sutiles. Como Solomos (Solomos, pp. 44-49) va a demostrar, la simple creencia de que el extranjero ajeno pone en peligro la estabilidad de la comunidad y sus valores, ya es una forma de racismo. A esta se añaden otras muchas más pequeñas formas de discriminaciones, desde las laborales, ya resumidas, como las sociales que cobran la forma de la segregación espacial y cultural.

Muy frecuentemente las nuevas formas de racismo han adquirido una variante culturalista: es la etnificación de los grupos sociales, la creencia de que los inmigrantes provienen de grupos culturales homogéneos hacia adentro, pero heterogéneos e inconmensurables entre ellos (ver Ribas, 2.004, p 201). Esta creencia supone la legitimación de discriminaciones que han sido constituidas políticamente. Bajo la idea de que un grupo étnico es de una determinada manera, se oculta que en parte ha sido recluido políticamente en esa diferencia discriminada. Por ello Boumme nos aconseja realizar un atento examen de cómo semántica y políticamente son etnificados los grupos sociales para poder descubrir y remover esas discriminaciones efectivas (Boumme, pp. 128-131).

Pero estas formas nuevas de racismo no hacen sino completar la pervivencia descarada de antiguas formas de racismo. Así, como Criado revela, gran parte de la discriminación que se realiza sobre los inmigrantes aparece espoleada una vez que se comprueba su diferencia fenotípica (Criado, p. 391). Suele ser la presencia de algún rasgo físico lo que sirva de sustento a la atribución de determinadas características sobre el grupo social que lo sustenta, y su reclusión en un grupo social y políticamente minoritario (Castles y Miller, p. 243).

Todas estas formas del prejuicio suelen corresponderse con las dificultades de establecer relaciones sociales normalizadas entre las poblaciones de inmigrantes y las poblaciones ya asentadas. Tampoco hay que dejar de advertir que en esta carencia de predisposición a una relación normalizada de convivencia hay que contar con la novedad del fenómeno: la población española, al estar sólo recientemente en contacto con la inmigración, todavía no habría obtenido los recursos suficientes para adaptarse al nuevo fenómeno (Gedes, 2.003, p. 168). Y, al mismo tiempo, tampoco las poblaciones de inmigrantes habrían tenido el tiempo suficiente como para crear lazos de solidaridad participativa (Danese, p. 719). Más allá de la solidaridad debida a la propia red de inmigración, resultaría bien difícil para los migrantes el establecer vínculos reivindicativos en el lugar de trabajo, por ejemplo. Muchas veces, los inmigrantes contemplarían temporalmente su estancia en el país de acogida, lo que les restaría motivos para preocuparse por establecer vinculaciones más duraderas y sólidas, tanto con sus compañeros, como con las poblaciones nativas (ver Rea, p. 186).

En este sentido quizá las mujeres latinoamericanas cuentan con una mejor vía de acceso a la normalidad relacional: un idioma común. La situación de aislamiento y de

segregación suele ser mucho más acusada para las mujeres magrebíes quienes, aparte del desconocimiento del idioma, se encuentran insertas en unas redes migratorias familiares exclusivistas y de las que es difícil salir. Por eso es por lo que al cierre prejuiciado de las poblaciones nativas suele superponerse el cierre, muchas veces relacionado con imposiciones patriarcales, que efectúan las propias redes de inmigrantes a cualquier contacto con el exterior, en la consolidación de una segregación muy notoria (Chell-Robinson, p. 115). La ausencia de contactos es casi total en muchas de las poblaciones magrebíes. Como Losada señala para el caso de las mujeres marroquíes en España, suelen ser mucho más frecuentes las relaciones con el espacio de origen dejado atrás, que con los nuevos espacios donde se está produciendo el asentamiento (Losada, p. 136). La consecuencia de todo esto es una grave segregación social que no puede sino tener su reflejo en la segregación espacial de las poblaciones con la aparición de ghettos (Ramírez, p. 62). Este enclaustramiento de las mujeres magrebíes inmigrantes en sus familias tras la migración, es mucho más acusado cuando se asientan en el campo que cuando se asientan en la ciudad (Actis, p. 127).

En el campo es frecuente que los empresarios necesiten la mano de obra inmigrante, sin querer tener que ver con los inmigrantes; así es como suelen alojarlos al lado de las explotaciones, en cortijos e infraviviendas donde los inmigrantes trabajen sin molestar. Así sucede en El Egido (Martínez, p. 202). Pero estas situaciones no son exclusivas del campo; también se producen en la ciudad, y ocurrieron cuando los vecinos protestaron contra las reuniones de dominicanas en Aravaca, mientras que, por el contrario, les daban la bienvenida como trabajadoras del hogar (Ramírez, p. 297)

Estos acontecimientos deben de hacernos reflexionar sobre lo que significa una exitosa incorporación a las sociedades de acogida, toda vez que dicha incorporación, según indica Geddes, suele entenderse como ausencia de conflictos entre las diferencias de los diferentes grupos étnicos construidos (Geddes, 2.003, p. 24). Como hemos visto, la ausencia de conflictos no tiene por qué significar la mutua integración, sino que muy bien puede representar la total ausencia de relaciones entre las poblaciones nativas y las poblaciones de inmigrantes.

La situación es sumamente compleja puesto que puede implicar una gruesa lista de connotaciones ideológicas. Cuando se piensa que la mujer magrebí vive atrapada en su familia extensa, y que al llegar a España encuentra nuevas posibilidades de liberación que a veces son cercenadas por los requerimientos que su red de inmigración le impone,

se tiende a asumir que no hay una forma de vida autónoma para la mujer dentro de la cultura magrebí, y que su llegada a España sólo puede significar una oportunidad para su liberación. Con este tipo de interpretaciones teóricas se intenta conjurar y proyectar toda relación patriarcal a la cultura Islámica, que desde entonces sólo puede ser patriarcal, quedando la cultura propia libre de toda culpa<sup>137</sup>. No obstante, aquí no se trata ni de afirmar que los espacios españoles representen esa oportunidad liberadora o que no la representen, ni, a su vez, de señalar que las relaciones familiares magrebíes tengan que ser necesariamente patriarcales o no. Se trata simplemente de prevenir la generalización abusiva e interpretar caso a caso las tensiones de dominación-autonomía porque, según Gregorio señala, también es cierto que en muchas ocasiones la emigración es la única vía que encuentran las mujeres magrebíes para escapar a todas las tensiones que en su país sufre la mujer y que ya quedaron en su momento relatadas (Gregorio, p. 243).

En cualquier caso, estas interpretaciones, que señalan la segregación y la ausencia de relaciones normalizadas de la mujer inmigrante con las poblaciones nativas, no pueden robarle su misma capacidad de agencia. Dentro de la estrechez de las relaciones familiares subyugantes, dentro de las discriminaciones sufridas por el mercado laboral español, dentro de los prejuicios y estereotipos sufridos en la relación con las poblaciones españolas, la mujer inmigrante continúa desarrollando estrategias de acción que señalan su faceta enteramente activa. Como el Colectivo IOE viene a insinuar, la simple pervivencia en unas condiciones tan adversas es simple indicio de la perseverancia de su agencia (Colectivo IOE, 1.999, pp. 166-168). Ese activismo es más notorio para las segundas generaciones, que viven más intensamente el conflicto de la diversidad de procedencias, y poseen más distancia desde la que asumir reivindicaciones propiamente políticas en el país de destino. Son ellas las que, en el estudio de Wihtol de Wenden, más activas se mostraban en Francia a la hora de reclamar derechos de ciudadanía, a la hora de pedir respeto a la diferencia religiosa, al solicitar las mejoras de las condiciones de vida en los suburbios, etc (Wihtol de Wenden, p. 101).

---

<sup>137</sup> Esta interesante línea de argumentación la desarrolla Ramírez (Ramírez, p. 147)

### 7.3.3. Factores políticos.

Hoy en día la política, en el sentido restringido que le prestan nuestras sociedades de política-estado, cada vez más escapa a los espacios de definición de ese mismo estado. Son muchos los acontecimientos y las reorganizaciones, que llevan a socavar las bases nacionales que un día constituyeran esa forma de ordenación política. Uno de los fenómenos que se ha señalado, es la inmigración, por cuanto subvierte los esfuerzos fiscalizadores que ejecuta el estado sobre su propio territorio, y por cuanto responde a causas de orden global y exige un enfoque igualmente global. Por otra parte, es ese mismo carácter global el que está facilitando la expansión de las migraciones (Castles, 2.004, p. 35).

La globalización hay que entenderla como un complejo proceso que pone en marcha un incremento de la movilidad, el aumento de todo tipo de migraciones, temporales, cíclicas y recurrentes, que implica la posibilidad de viajar a bajos costes, y la comunicación mundial que facilitaría el acceso previo a los imaginarios sobre cualquier lugar del planeta (Castles, 2.004, p. 48). Las migraciones, hoy día, pueden producirse a tan largas distancias debido a todos esos fenómenos que facilitan la rápida comunicación y movilidad. Sus causas no son puntuales, reducibles a la situación específica que pudiera vivir una región del planeta, sino que se extienden a todo el mundo. Si el capitalismo implicaba la movilización del mundo: de recursos, de mercancías, de capitales, de información... no se puede evitar que las gentes se muevan también (Castles, 2.004, p. 35). Así, en un mundo en movimiento es inconcebible la idea de un estado encastillado en sí mismo, que realiza con éxito el control sobre los movimientos que se producen por sus fronteras.

Pero las migraciones no sólo responden a causas socio-tecnológicas que fomentan la mayor movilidad de todos los elementos; las migraciones responden también, fundamentalmente, a una importante fractura de nivel de recursos (Castles, 2.004, p. 53). Cuando las diferencias económicas y de nivel de vida son tan importantes que van desde la supervivencia hasta la más exagerada opulencia, los trasvases de población de unas partes del mundo a otras son inevitables<sup>138</sup>. El caso de España es especialmente paradigmático a este respecto, por cuanto su situación geográfica implica

---

<sup>138</sup> Con esto no se quiere decir que las migraciones se deban exclusivamente a motivaciones de causa económica.

que la frontera española constituye una de las más abultadas brechas de recursos, a una y otra orilla del Mediterráneo (Wihtol de Wenden, p. 164).

Es por ello por lo que, a pesar del esfuerzo de los estados por mantener la soberanía sobre sus territorios, existen crecientemente más masas de población que ya no pertenecen exclusivamente a la jurisdicción de un estado. Precisamente la migración consiste en estar sometido a muy diferentes soberanías, en participar en niveles muy distintos de prácticas ciudadanas, en estar implicado en unas muy diversas dinámicas transnacionales (Vertovec, p. 575). Las mismas ciudades, pese a estar enclavadas en un territorio estatal, escapan en gran medida a las medidas de control del estado, y se sitúan dentro de los flujos de intercambio transnacionales (Kofman, 1.998, p. 282).

Estos amplios movimientos de poblaciones, por todo lo visto, suponen un gran reto para el Estado-Nación. Pero no solamente por cuanto el Estado-Nación ahora se ve enfrentado a movimientos de población en su seno que escapan a sus intentos de control, sino, principalmente, porque ponen en entredicho su supuesta homogeneidad poblacional. Aunque nunca fue cierto que el Estado-Nación se organizó sobre la base de una unidad poblacional y cultural, sí que se puede señalar que el estado al menos nació como ese intento, como el esfuerzo homogeneizador del territorio y de sus gentes. Ahora la llegada de grandes masas de población con acervos culturales y con costumbres muy diferentes, estaría erosionando aquellos fundamentos mismos del Estado-Nación (Castles y Davidson, p. vii). De esta forma, no han faltado las propuestas que llamaban a reconceptualizar las bases mismas del estado. Cada vez más era una utopía, y además era peligroso, el entender el estado como una unidad cultural, esto es, como Estado-Nación. Por eso que son necesarias nuevas formas de entenderlo, por encima de la homogeneidad de su población. Pero esto lo veremos en un instante.

Antes hay que señalar otros aspectos de la particular posición de España, y que marca de manera fundamental sus políticas sobre inmigración. España es parte integrante de la Unión Europea y, dado el cariz transnacional de las migraciones, cada vez son más los esfuerzos por controlar a nivel europeo los flujos migratorios. Así, un proceso de constitución interestatal, la Unión Europea, viene cada vez más a socavar la prerrogativa nacional de controlar los propios flujos migratorios (ver Solomos, p. 41). El estado tiene ahora que re-ubicarse en un nuevo contexto donde cada vez son más los actores implicados.

A nivel europeo los esfuerzos de las políticas sobre inmigración implicadas han tendido a crear la imagen de la 'Fortress Europe', esto es, dentro de un espacio mundial de libre-cambio, desde las instituciones europeas se ha intentado poner un freno a los movimientos poblacionales, de manera que la opulencia y el bienestar que se vive dentro de sus fronteras no se viera amenazado con la llegada de ingentes masas de poblaciones empobrecidas. Evidentemente los esfuerzos europeos se ubican en una clara asimetría de los intercambios: mientras que en buena medida los intercambios de bienes y servicios internacionales son los que han llevado a crear esa opulencia europea, por otro lado se intentan detener los movimientos de las gentes que provienen de los países esquilados (ver Geddes, 2.000, p. 29). De esta forma, la relación que la Unión Europea ha establecido con la inmigración ha sido de claro control, de supervisión policial y, a veces, de seguridad ante la supuesta infiltración de grupos religiosos extremistas en la más generalizada inmigración. Estas políticas inter-estatales han venido a marcar de una manera fundamental las políticas migratorias que los países miembros aplican de puertas adentro. Como indica Mendoza, las políticas migratorias de los países europeos no se realizan en un vacío legal, sino que a este respecto la Unión Europea impone ya de inicio la restricción y el control sobre las fronteras como imperativos legales (Mendoza, p. 47). El Estado Español se ve así compelido a implementar unas medidas claramente restrictivas en el control de las migraciones. El Colectivo IOE menciona estas características policiales de la aplicación de las medidas de Schengen sobre nuestro país (Colectivo IOE, 1.999, p. 151).

Ahora bien; tampoco debemos caer en una trampa ideológica. No debemos de olvidar que las políticas comunitarias son fruto de los acuerdos inter-estatales, esto es, que los países miembros, en la ejecución de sus políticas, no se pueden escudar en los imperativos comunitarios, porque los imperativos comunitarios son fruto de los acuerdos alcanzados entre ellos. Además, como nos recuerda el propio Geddes, es falsa la dicotomía que se establece entre los países de la Unión Europea, o la misma Unión Europea, a la hora de localizar responsables en la aplicación de las medidas migratorias. Lo que se produce más bien es la complejidad en la ejecución de las medidas, dada la intervención de múltiples agentes situados a muy distintos niveles: los países miembros, el Tribunal Europeo de Justicia, la Comisión Europea, el Parlamento Europeo, etc. El resultado final de las políticas de inmigración dependerá de los acuerdos precarios

nacidos del equilibrio de todas estas instituciones, dentro de las cuales el Estado-Nación sigue desempeñando un papel primordial (Geddes, 2.000, pp. 171-173).

Sin embargo los resultados de este juego de agencias no dejan de tener consecuencias para la situación de las poblaciones inmigrantes asentadas. Porque, si por una parte la Unión Europea impone a nivel general las exigencias de un control policial sobre las fronteras comunitarias, poco o nada dice sobre la inserción social de los inmigrantes en los países miembros. Mientras que las directrices sobre control de fronteras tienen un cumplimiento inmediato, las directrices europeas sobre la inserción social de los inmigrantes se dilatan las más de las veces. A lo sumo, se llegan a acuñar medidas de no discriminación entre trabajadores inmigrantes y nacionales, pero su puesta en práctica suele ser muy complicada.

Para que esto sea así, no es de poca importancia que la ciudadanía europea sólo se obtenga una vez conseguida la ciudadanía en uno de los estados miembros; esto es, para poder acceder a la personalidad jurídica europea, antes hay que haber accedido a la personalidad jurídica de uno de los estados miembros. La ciudadanía europea se constituye entonces como un añadido a las ciudadanía nacionales (Bouamana, p. 67), lo que hace que los inmigrantes no puedan acceder con facilidad a la salvaguarda de los derechos sociales que la Unión sí estipula para los ciudadanos de cada uno de los estados. Los problemas vienen cuando los estados miembros imponen una gran cantidad de impedimentos para acceder al disfrute de la ciudadanía nacional; en ese momento, los inmigrantes se ven sometidos a un férreo control de movimientos, como consecuencia de las exigencias de la Unión, pero, por el contrario, no pueden disfrutar de los derechos sociales que la Unión reconoce para sus ciudadanos, porque ellos no pueden ser antes ciudadanos de un Estado-Nación.

Estas contradicciones han llevado a no pocos autores a pensar en la necesidad de instaurar directamente una ciudadanía social europea (ver Kostakopoulou, pp. 181-185), para que la Unión Europea tuviera directamente competencias sobre la violación de los derechos de los inmigrantes, que ya serían considerados como ciudadanos. Esto sin embargo tendría como consecuencia el repensar los vínculos entre estado y nación, según ya señalamos: para ser ciudadano de un estado, o de la Unión Europea, no tendría que ser requisito el ser nacional. Esto es así porque el estado había conseguido erigirse y consolidarse forjando la homogeneización de la nación. A través de varios procesos de inculcación identitaria, la población de un país se habría constituido como un nación,

alrededor de unos símbolos y una cultura comunes. Existe el riesgo de que la conformación de la Unión Europea siga unos cauces similares, y se busquen las raíces de algo así como la ‘Nación Europea’; sin ir más lejos, en los debates sobre la creación de la presente constitución europea, hubo voces sobre la necesidad de reflexionar sobre una ‘identidad’ europea.

Los inconvenientes de tal enfoque son manifiestos para las poblaciones inmigrantes. Como la misma Kostakopoulou ha señalado, *‘una aproximación esencialista, sin embargo, está condenada a producir resultados excluyentes, especialmente para aquellos que son considerados como extraños a la comunidad’* (p. 193). Es por ello por lo que la llegada de poblaciones inmigrantes desde los más diversos lugares supone un auténtico reto para las instituciones políticas estatales y comunitarias. Pero no un reto en el sentido de la amenaza, sino porque se presenta una oportunidad única para repensar otra forma de articulación política que no repita los esencialismos y las exclusiones derivadas de la fórmula Estado-Nación. Y es un reto presente e inmediato, por cuanto la Unión Europea, ya en la actualidad, posee millones de habitantes que, sin embargo, por no ser nacionales de ningún estado, no son reconocidos como ciudadanos, y se convierten sujetos de segunda categoría (ver Lutz, Phoenix y Yuval-Davis, p. 9). Así, pensar en la integración de los inmigrantes supone pensar en los términos por los que la nación como identidad política se ha constituido, y que implican una exclusión de la diferencia que en sí portan los inmigrantes (Bauböck, p. 182).

En otras palabras; la inmigración es, evidentemente, una realidad presente, que ya está ahí. El posible éxito de las instituciones estatales y comunitarias va a depender de que sepan adaptarse a la complejidad socio-cultural que impone, en lugar de intentar reproducir pasadas, pero ya caducas formas de entender la comunidad política, como nación alrededor de los mismos símbolos y de la misma cultura. Cualquier intento de buscar la solidaridad desde el nacionalismo tiene como consecuencias inseparables los brotes xenófobos y racistas contra las poblaciones minoritarias (ver Fuchs, Gerhards y Roller, pp 167-8).

Esta exigencia es todavía más apremiante por cuanto podemos comprobar por fenómenos históricos recientes que el inmigrante es mucho más que un inmigrante económico, cuyos lazos con el país de asentamiento concluirían allí donde finalizara la relación laboral. Así sucedió en Alemania, donde todos aquellos que se presentaban

como inmigrantes que acudían exclusivamente a trabajar, terminaron quedándose y planteando una serie de reclamaciones sociales y políticas a las que el estado se vio incapacitado para responder. Evidentemente, como De Lucas señala, debe de existir algún tipo de integración que no deje completamente fuera al inmigrante; sin embargo debe de ser una ciudadanía plural la que de respuesta a esa necesidad de pertenencia del inmigrante (De Lucas, p. 223).

Mientras esto no suceda, las políticas migratorias son claramente antidemocráticas, por cuanto suponen la acumulación de población, en el interior de los países europeos que, sin embargo, no disponen del acceso a las ya de por sí muy precarias instituciones de participación política (De Lucas, p. 219). Los derechos políticos de los inmigrantes quedan ampliamente violados en una situación donde habitan de facto un territorio sobre cuyo destino no se les permite decidir. Esa precaria situación política puede, además, terminar atrayendo posteriores violaciones. Al no ser el inmigrante una personalidad política plena, su posición puede ser fácilmente atacada incluso por el estado, sin que se pueda interponer respuesta ni recurso alguno. Muy proféticamente ya Castles y Miller (2.003) nos señalaban cómo, por miedos relativos a la seguridad ciudadana, muchos inmigrantes podían ver reducidos y restringidos sus deficientes derechos. Hoy sabemos que en el Reino Unido se ha suprimido por largos plazos de tiempo el habeas corpus a aquellos inmigrantes que resultaran sospechosos de estar relacionados con el terrorismo, y que en ese mismo país, se está planeando la deportación al país de origen, sin supervisión judicial ninguna, de los refugiados sobre los que cundiera la sospecha de vinculación con el terrorismo. Y como Geddes nos recordaba, estas vinculaciones de la inmigración con los problemas de la seguridad nacional acarrearán la muy peligrosa formación de imágenes prejuiciadas sobre los inmigrantes que pueden terminar en brotes racistas (Geddes, 2.000, p. 26).

Además, la debilidad política legal redundará en un debilitamiento político efectivo. Ante la falta de apoyo legal<sup>139</sup>, y en parte también debido muchas veces a la temporalidad con que se contempla el fenómeno de la migración, la participación política de los inmigrantes y su nivel de asociacionismo es muy débil. Así, carecen de los medios y de los recursos necesarios como para articularse como interlocutor político válido y reivindicar derechos e intereses particulares. Como subraya Danese, existe una

---

<sup>139</sup> Debilidad legal que en algunos casos se convertía en persecución legal: ya sabemos que en nuestro país los inmigrantes en situación irregular tenían prohibido el derecho de asociación, reunión y afiliación sindical, en tanto que se veían trabajando en nuestro país en unas condiciones laborales abusivas.

infra-utilización del espectro político por los inmigrantes, dadas todas sus dificultades aducidas (Danese, p. 722)

Y no solamente político. La debilidad política legal debilita y refuerza la precariedad laboral del inmigrante lo que, a su vez, viene a retroalimentar la primera debilidad política. Sabido es que en nuestro país la única vía de acceso posible a la personalidad política es a través de un contrato; sin embargo, sin la legalidad política, no se puede acceder a un contrato, por lo que se genera un círculo vicioso de ilegalidad e indefensión (Colectivo IOE, 1.999, p. 114), resumido en la conocida fórmula: sin papeles no hay contrato-sin contrato no hay papeles. Así, es excesiva la coincidencia en la situación de semi-esclavitud, que viven los inmigrantes que, por estar en situación irregular, no tienen posibilidad de defender sus derechos laborales y que, al mismo tiempo, ven cercenadas de raíz sus opciones de reivindicación políticas. Como Añón ha señalado, *'(...) la limitación y en algunos supuestos, la exclusión de los derechos sociales y políticos, son muy funcionales a las relaciones de subordinación, dominación y discriminación'* (Añón, p. 15).

En definitiva, aquí hay que hacer nuestras las palabras de Ricard Zapata: *'(...) los inmigrantes no se pueden beneficiar de los valores democráticos y liberales (...) Para un inmigrante no existe la sociedad democrática y liberal. Para él, está en una sociedad que ni es democrática ni es liberal. La pregunta básica que debemos plantearnos es, pues: ¿cómo afecta la presencia de los inmigrantes a nuestra tradición liberal y democrática?'* (Zapata, p. 208). Por eso es que la inmigración era un reto para nuestras instituciones políticas, por cuanto suponía una prueba que medía su apertura y sentido democrático.

**PARTE SEGUNDA**

**ANÁLISIS DE RESULTADOS**

## INTRODUCCIÓN

En la producción de conocimiento, según la perspectiva epistemológica propuesta de la referencia circulante, lo que se hace es seguir el hilo de las traducciones que lleva desde una realidad hasta otra, y de esta, hasta la siguiente, hasta el punto en que se alcanza la realidad final del conocimiento. Dentro de esa perspectiva la validez del conocimiento estribaba ya no tanto en la fidelidad de la representación, como en la seguridad de una vinculación con otra, en las traducciones de realidades.

Lo que se ofrece aquí como análisis de las entrevistas no es la primera traducción realizada desde la situación originaria de la entrevista. Este apartado de análisis de las entrevistas es ya una segunda elaboración, más cargada teóricamente, a partir de un primer análisis realizado. Por motivos de espacio y de conveniencia, no ofrezco en este lugar aquella primera traducción, aquel análisis preliminar, menos teórico, y más concreto y apegado a las entrevistas. En él las repeticiones de un caso a otro son constantes, de manera que podrían agotar inútilmente al lector.

Sin embargo siempre he alentado ciertas dudas al respecto; desde la perspectiva teórica que me propuse, lo que se buscaba era la génesis colectiva de cada caso en concreto, de cada mujer inmigrante como agente político en particular. La estrategia aquí seguida consistía en ver en la concreción de cada posicionamiento real, de cada encrucijada material que es la mujer inmigrante, el punto de anudamiento de sus colectivos, por cuya extensión esta investigación se iba haciendo más y más sociológica. Un compromiso intermedio, que estimo el menos malo, consiste en ofrecer este segundo análisis, más abstracto ya, y menos concreto, que apunta ya más directamente a las conclusiones teóricas finales, y ofrecer a modo de anexo el análisis detallado y particular de las entrevistas.

Al confeccionar esta segunda versión del análisis de las entrevistas he tenido especial cuidado en evitar la excesiva generalización que al final se convierta en una afirmación vacua y carente de contenido. Me he esforzado por que cada una de las argumentaciones a que he llegado siempre tuviera detrás la figura viviente de una mujer inmigrante, de modo que el proceso de generalización no significara aquella otra estrategia nominalista que me había negado: que la generalización no implicara la supresión de la realidad y de lo material por la categoría o por el nombre. Pero por si en algún momento no hubiera sabido cumplir con estos propósitos de concreción y

realismo, siempre me queda la tranquilidad de ese anexo donde sí se encuentran todas esas historias de vida que garantizan el anudamiento entre traducciones. Por ello lo incorporo como posible lectura de apoyo, para ser consultado en caso de que esta segunda versión del análisis hubiera perdido pie en la realidad. Es en ese primer análisis donde se puede comprobar el día a día como los distintos colectivos van haciendo y anudándose en la conformación de mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

El análisis de las entrevistas seguirá una estructura temporal propia al mismo proceso de la migración. Habiendo asegurado que la incorporación al colectivo de destino dependerá de la manera como el ser de la mujer inmigrante haya precipitado en sus colectivos de origen, el primer capítulo consistirá en las condiciones genéticas de aparición de la mujer inmigrante como sujeto político, en sus países de origen. El segundo capítulo habrá de atender al proceso mismo de la migración, al breve período del tránsito en el cual la mujer inmigrante anuda y prepara los vínculos que la traen desde su país de origen hasta los colectivos madrileños. Es el particular tiempo de la migración. Finalmente, el tercer capítulo versará sobre la forma particular como estas mujeres se re-hicieron como sujetos políticos en su efectiva incorporación a la sociedad madrileña.

## **CAPÍTULO OCTAVO:**

### **EL ANTES DE LA MUJER INMIGRANTE; SU FORMACIÓN COMO SUJETO POLÍTICO EN EL PAÍS DE ORIGEN.**

#### **8.1. INTRODUCCIÓN**

Hasta aquí, ha sido una constante el considerar que, para explicar un ente en general, y a las mujeres inmigrantes en particular, hay que seguir el paso de sus particulares génesis, de sus particulares pasos por los muy distintos colectivos socio-materiales que los han conformado. Como se puede comprobar a poco que seguimos el conformarse de una vida, más allá de la implícita uniformización que obra toda estadística y toda regulación administrativa, las mujeres inmigrantes que llegan a España no son ni mucho menos equiparables, sino que cada una de ellas viene marcada por la concreción en que ha sido hecha, en su constitución pasada por sus colectivos de origen. Esta circunstancia, que por otra parte es de sentido común, muchas veces pasaba desapercibida o ignorada al enfocar la inmigración, de manera que hubiera sólo un inmigrante, sin pasado, marcado no más que por su llegada a las fronteras españolas.

Aquí esbozaré las diversas constelaciones de los distintos colectivos que las hicieron en sus países de origen, y que depararon que ellas, al llegar a España, ya tuvieran entre sí una muy demarcada y diferencial subjetividad política y que, al mismo tiempo, en su incorporación a los colectivos españoles, llevaran encarnadas ciertas tendencias que pre-figuraban el sentido de esa misma incorporación. De esta manera, habrá que comprobar sus comunes trayectorias por: 1) La familia; 2) Los colectivos más extensos; 3) La pareja y los hijos; 4) Los procesos laborales de profesionalización; 5) Los colectivos de la participación política.

## **8.2. LA GÉNESIS DE LAS MUJERES INMIGRANTES POR LOS COLECTIVOS DE LA FAMILIA**

Según se puede ver en las entrevistas, a pesar de todas las crisis como se la sitúe, la familia continúa constituyendo uno de los colectivos principales para explicar la emergencia de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Aquí me refiero principalmente al núcleo familiar de los padres, no al propio que con el paso del tiempo las mujeres inmigrantes vayan o no a conformar.

Quizá se haya tendido a abusar excesivamente de conceptos que, por demasiado generales, a la postre termina explicando bien poco. Uno de ellos es el de ‘patriarcado’. En la presente investigación, más acá de las generalizaciones y abstracciones conceptuales, tenemos la oportunidad de asistir a los muy distintos regímenes como la dominación entre géneros está desplegándose en los concretos hogares donde las futuras mujeres inmigrantes se hacen. Lo que observamos con estas mujeres es la extensión, y no la generalidad, de las dominaciones siempre particulares y concretas que obran sobre cada una de ellas. Aquí nos prohibimos hablar de patriarcado, por cuanto el término supone una operación de generalización y de abstracción, no de extensión material. El patriarcado, al ser un concepto que se supone engloba a todas las mujeres, independientemente de las condiciones de su particular emergencia, oculta así más de lo que muestra, como, por otra parte, la propia historia del concepto ha venido a demostrar.

Una característica que ha venido a diferenciar la forma como se viven las particulares dominaciones de género, en los hogares latinoamericanos estudiados y en los hogares magrebíes, ha consistido en las diferentes formas como el hombre asumía la primacía. En los hogares latinoamericanos hemos tenido la oportunidad de ver cómo dicha supremacía se asentaba casi a un nivel meramente ideológico. El hogar es sede de la reproducción de la dominación del hombre sobre la mujer, pero dicha dominación no se asienta en ninguna función importante que el hombre, y no la mujer, alcanzara a desempeñar, sino que se sostiene a fuerza de repetirse y de insistirse en la reproducción de los hijos.

En las entrevistas realizadas, el hogar de Laura es a este respecto paradigmático; en él, la madre era el elemento más activo políticamente hablando, mucho más que el marido; y económicamente ambos mantenían posiciones equiparables; sin embargo, Laura no dejaba de sufrir presiones por parte de su madre para que asumiera

‘naturalmente’ las tareas del cuidado de la casa. Al mismo tiempo, Laura era considerada miembro de segunda clase de la familia, cuando sus hermanos varones eran enviados a estudiar a universidades caras, y ella era enviada a estudiar a una universidad pública. A pesar del importante papel de la mujer en la casa de Laura, a nivel discursivo su situación seguía siendo secundaria respecto al hombre, algo que se ha repetido persistentemente en las mujeres latinoamericanas.

Las formas en que este predominio ideológico toma cuerpo son bien variadas. Comienzan desde la misma forma como la mujer se sitúa en la casa. Para Ana, por ejemplo, la mujer había de esperar al marido en la casa, porque el marido era su sostén, el marido le había dado los hijos, y era su vida. Para Isabel el hecho de tener una pareja y el tener hijos y dedicarse a su cuidado era una ley de vida, incontrovertida, sobre la que, con mucho esfuerzo, se podía luego intentar cierto crecimiento personal. Aunque los comportamientos de estas mujeres demostraran su fundamental valía social, de modo que ambas eran miembros activos de sus colectivos, su vivencia de las relaciones de género hacía que no contemplaran su futuro lejos del hogar, el marido y los hijos.

Esta idea, materializada en una constante repetición y en su demostración a través de los más variados signos materiales<sup>140</sup>, va a mantenerse aun a costa de su ‘evidente’ refutación por los hechos que ellas vivían. Así por ejemplo, la familia de Elena salió adelante sin la ayuda de ningún varón; sin embargo este hecho no significaba la toma de consciencia de la valía de la mujer. En ocasiones, cuando se producía esa toma de consciencia, se hacía manteniendo los estereotipos sobre las mujeres y los hombres. Ese era el caso de Ana. Desde que ella había sido madre soltera su vida había sido un continuo superarse para expiar aquel que ella interpretaba como un pecado de adolescencia. Y ella era plenamente consciente de su esfuerzo y tesón. Sin embargo, lejos de cambiar su concepción tradicional sobre el hombre y la mujer, lo que cambiaba era la apreciación de sí misma: la dureza y la perseverancia de su vida la hacían mitad mujer mitad hombre, era su identidad la que cambiaba, y no las categorizaciones sociales de los géneros, que permanecían constantes a nivel ideológico.

Este cariz ideológico de la preponderancia masculina en los hogares latinoamericanos estudiados es todavía más evidente cuando consideramos la peculiaridad de su modelo familiar; a este respecto, las exigencias de normalidad son

---

<sup>140</sup> Así la discriminación que Laura vivió al no poder acudir a una universidad de pago, así el afincamiento material en la casa que vivió Lucía, fuera de la visibilidad pública masculina.

extremas, encarnadas en un hogar tradicional compuesto por el padre, la madre y los hijos. Sin embargo la realidad suele distar mucho de esta imposición normativa, de forma que son muy heterogéneas y variadas las familias encontradas: hogares donde el padre mantiene queridas, donde falta por haber muerto o por haberlo abandonado, hogares donde las mujeres vivían con los abuelos y tíos... Todas estas situaciones reales y vividas, distan mucho del patrón ideológico impuesto, y pueden hacer que las mujeres que se hacen en ellas puedan pasar por unas experiencias habilitadoras que efectivamente les ayuden a controvertir la clásica discriminación de género. En las entrevistas, vimos así que Jessica, en un hogar extraño, hubo de ponerse a trabajar en plena adolescencia para salir adelante. Igual les sucedió a Lucía a Elena y a Antonia. Por la ‘desestructuración’ del hogar familiar, ellas tuvieron la posibilidad de acceder a los espacios, fundamentalmente laborales, desde los cuales aparecía todavía como más fantasmal e irreal el predominio masculino en el hogar doméstico y en la sociedad en general.

Pero un sistema de discriminación de género nunca vive en el aire. Aunque las ocupaciones ‘reales’ de las mujeres que conformaban el núcleo doméstico de estas futuras inmigrantes desmintieran su subordinación ideológica, no dejaban de ser visibles actos de demarcación de esta inferioridad que sustentaba el predominio del hombre. El modelo de la mujer como cuidadora quedaba demasiado cerca y real como para que muchas de estas mujeres latinoamericanas que luego habrían de hacerse emigrantes pudieran escapar de él.

En los países magrebíes, sin embargo, las bases para la preponderancia del hombre en el hogar doméstico parecen más sólidas y respaldadas por un sistema discriminatorio externo. Aquí el padre no adquiere protagonismo por su posición económica fuera del hogar, al igual que pasaba en los casos de inmigrantes latinoamericanas estudiados. Aquí el padre conseguía su prestigio a fuerza de establecer públicamente relaciones fraternales. El caso de los hogares magrebíes nos aconseja cambiar nuestro sistema de valoraciones que deposita en la participación en el mercado laboral la fuente de estima y prestigio sociales; por el contrario, son varios los casos en los que el hombre magrebí tenía una inserción económica bien deficiente y precaria, mientras que, gracias al mantenimiento de aquellas relaciones públicas de fraternidad, conseguía sin embargo mantener su tradicional predominio en el hogar doméstico.

Así, si estas mujeres magrebíes miraban atrás para explicar la prestancia de sus padres, no se fijaban en los empleos que ocuparan, ni en su papel de sustentadores económicos del hogar, sino en las oportunidades cuando estaban fuera del hogar, con amigos o en la mezquita, estableciendo relaciones sociales de fraternidad. Así pasaba con el padre de Sarai, de Nadia o de Khadila. El padre de Nadia, albañil, apenas si aportaba los recursos suficientes para mantener su numerosa familia, lo que no impedía que la propia Nadia lo recordara con respeto en las relaciones sociales que mantenía con sus pares.

Y el hecho de que la preponderancia del padre se obtuviera más en virtud de las relaciones que establecía con el resto de varones, fuera del hogar, repercutía en el específico control que tendía a ejercer de puertas adentro de la casa. Como vemos en la entrevista de Nadia, el padre necesitaba la familia en la medida en que desde ella podía impulsarse a los espacios públicos de relación fraternal. La casa era la premisa básica de su aparición social, por lo que la sometía a un control y a una supervisión férreos. Su nivel de control llega a ser tal que alcanza a imponer a la mujer el papel subordinado del cuidado, atención y respeto para el marido.

El hecho de que estos hogares y su sistema de discriminación de género no se perpetuaran y se reprodujeran por su sustento laboral, sino por el control y la supervisión del padre, que de esta manera podía aparecer en el exterior, en relaciones de fraternidad, va a hacer que el tipo de educación a transmitir a sus nuevos miembros, los hijos, no se adquiriera en instituciones de corte universalista, como la educación pública, sino en la misma casa paterna. Ya veremos más adelante, en el caso de Cherifa, pero también en otros más, que su preparación para una vida adulta ‘tipo’, contemplada como soporte y sostén del marido, no podría adquirirse ni en la escuela, ni en el instituto, ni en la universidad, sino en su la casa de sus padres, en los cotidianos aprendizajes que extraía del sometimiento de su madre, y en la preponderancia de su padre.

Ahora bien, suele existir un punto de engarce bien importante en la transmisión de los valores y los comportamientos patriarcales, en cada uno de los hogares domésticos concretos: la educación y el modelo de la madre para la hija. En la mayoría de las historias de vida reconstruidas, hemos podido comprobar cómo la madre jugaba un papel primordial en la educación de sus hijas, de manera que ella le prefiguraba en cierta medida los caminos que luego ellas habrían de retomar y expandir, en su hacerse

sujetos. Así, las hijas no eran directamente arrojadas a las condiciones generales de incorporación a sus sociedades de origen, sino que sus madres les pre-figuraban, en cierta forma, esos mismos caminos.

La decisiva influencia de la madre para las futuras hijas emigrantes tiende tanto a reproducir los hábitos tradicionales, como a refutarlos. En variados casos se comprueba cómo la madre era un ejemplo práctico de sometimiento para la hija, que luego ella, con el concurso de otros colectivos vividos, va a reproducir. Así Lucía, con el padre muerto, vivió y aprendió, encerrada en el hogar materno, el enclaustramiento de la madre, y todos los papeles de ocultación, discreción y sometimiento que le correspondían a la mujer. Pero ocurrió lo mismo con las madres de Cherifa, o de Nadia. En el caso particular de Nadia, vemos cómo su marido decidió repentinamente emigrar a España, cuando ambos se encontraban bien establecidos en su pueblo de Marruecos. Inmediatamente ella, Nadia, se sintió presionada por la familia, especialmente por su madre, para que siguiera al marido y le acompañara en la migración, porque según había aprendido, el lugar de la mujer era estar con el marido, acompañándolo y cuidándolo.

Sin embargo muchas veces la madre ha sido un importantísimo ejemplo para que la hija, futura emigrante, comience a controvertir la posición subordinada que le correspondía en sus colectivos como mujer. En muchos casos en los que la mujer inmigrante desarrollaba participación política, o la había desarrollado en su país, antes de la migración, se puede comprobar cómo su madre había sido para ella un ejemplo de lucha y de resistencia en su activación como sujeto. La madre de Laura, por ejemplo, le había pre-figurado los caminos de la participación informal, en un contexto de marcado machismo. La madre de Lila, como funcionaria había llevado una vida también ejemplar para su hija, de forma que Lila va aprender a reivindicar muchos derechos que en principio como mujer tenía vedados en su Marruecos natal. Y Fátima va a aprender de su madre el que, muerto el padre, ella fuera capaz por sí sola de emigrar a Argel, la capital, de ponerse a trabajar y de conseguir el sustento para toda la familia. Todas estas madres estaban abriendo los caminos de la agencia y participativos a sus hijas, que luego ellas tendrían que reactualizar en su constituirse como sujetos.

Pero en muchas ocasiones las madres no sólo van a ser un ejemplo, en el hogar doméstico, para que en un futuro sus hijas terminen articulándose como agentes, e incluso como agentes políticos. A veces su influencia en la vida de sus hijas es directo, como cuando Cleo estaba tan enamorada de su novio, diez años mayor que ella, que

estuvo a punto de casarse con él, abandonar su carrera profesional y vivir a su través la discriminación de género. En ese momento su madre, que ella misma había obtenido una vida de autonomía y agencia, intervino para prevenirla. O como cuando la madre de Antonia, que se había divorciado, desde bien pequeña la forzó a llevar una vida independiente resumida en la expresión '*ganarse la vida*'.

Así, por el lado de la madre tenemos que tener mucha precaución a la hora de generalizar y de universalizar situaciones vividas en el hogar doméstico de la futura mujer inmigrante. Pero esto va a suceder también con el padre, o los varones de referencia. Así, como se puede comprobar en varios hogares domésticos magrebíes, muchas veces el principal responsable de revertir el supuesto patriarcado musulmán es el varón mismo. Esto es especialmente cierto para aquellos padres que, habiendo vivido en pleno proceso de la descolonización, y en determinados sectores urbanos, pudieron transmitir a sus hijas los valores de independencia y autonomía que nosotros identificamos con la modernidad. Por eso, dos mujeres magrebíes que mucho tiempo después estarían participando políticamente en los colectivos españoles, aprendieron buena parte de sus anhelos de independencia y buena parte de su agencia de sus padres.

Así pasó con Fátima. El abuelo materno de Fátima, que había participado en la guerra de Liberación en Argelia, imbuido de ideales de igualdad y de independencia, sin embargo había prohibido a la madre de Fátima el que ella siguiera con los estudios universitarios, y se adentrara en un mundo laboral normalizado. Sin embargo al poco tiempo se arrepentiría de tal imposición, y tendría con sus nietas, Fátima entre ellas, la influencia que no supo tener con su madre. Así es como Fátima recuerda con agrado cómo su abuelo se sentía satisfecho por verlas a todas ellas, sus nietas, con carreras universitarias y con puestos profesionales de valía. Y lo mismo sucedería con Khadila; aquí fue su padre, también participante activo en la guerra de liberación de Argel, y en todos los valores de modernidad que significaba, el que supuso para ella un ejemplo de participación activa profesional. Su padre fue un importante médico, y la alentaría a ella para que también se convirtiera en una buena profesional en el sector sanitario, en un ambiente que iba a contracorriente, cuando la progresiva radicalización religiosa del país amenazaba con recluir a las mujeres en la casa.

Aunque se pueda prejuzgar que la familia magrebí es el espacio de la reproducción de los sometimientos de género, no hay que despreciar el importantísimo lugar que han ocupado los varones de ciertas familias 'modernas' en la salvaguarda y en

el empuje de las agencias de las hijas, en unos contextos más amplios de progresiva radicalización religiosa. De esta forma, la historia tanto de Marruecos como de Argelia es la historia de una progresiva radicalización religiosa. Como pudimos aprender de la revisión bibliográfica, hubo un momento en que el islam no era el problema en las sociedades magrebíes. Sin embargo, cuando el islam rigorista dejó de ser una opción identitaria, para convertirse en una exigencia identitaria, el hogar paterno, especialmente cuando el padre promovía sobre las hijas los valores modernos de independencia y autonomía, se convirtió en el remanso desde donde ganarse agencias políticas. Fátima, Khadila, pero también Lila y muchas otras encontraron en sus familias de procedencia el contra-ejemplo con que resistir el modelo de mujer sumisa y pasiva, procedente de una interpretación sesgada del islam, y que progresivamente se iba extendiendo por el resto de los colectivos más generales.

Esta circunstancia de nuevo tiene que precavernos contra cualquier extrapolación abusiva que genere ese particular tipo de totalización conceptual. Las situaciones muchas veces parecen sin salida, porque son inmediatamente subsumidas bajo el predominio de categorías poco sensibles a su complejidad concreta. El Capitalismo, el Patriarcado, el Imperialismo, son todos ellos conceptos que las más de las veces han hecho un flaco favor a las ciencias sociales, en la medida en que tendían a resumir en su unilateralidad situaciones tensionadas por un haz de complejidades. Así, debemos de aprender a situar en esa misma complejidad las familias que cobijaron a las que luego serían mujeres inmigrantes. Sus casas, sus hogares domésticos, eran mucho más que mecanismos monolíticos de reproducción del Patriarcado, aunque, bien es cierto, en su seno se reprodujeran ciertas y concretas relaciones de discriminación de género.

Sin lugar a dudas que estas mujeres aprendieron en sus hogares determinadas formas de la pasividad que ellas habrían de encarnar en tanto que mujeres. Sin embargo dentro de ese mismo hogar también pudieron aprender de sus padres modelos de inserción que en un futuro las capacitaría para incluirse activamente en los futuros colectivos, incluso para alcanzar a pugnar por constituirlos políticamente. Y cuando la familia en que habían nacido no era escuela de agencia política, la compleja inserción de la familia en el resto de colectivos contribuía a esta apertura de opciones por ser.

Esto va a suceder, sobre todo, en las relaciones que se establecen entre el colectivo familiar y los colectivos económicos. En ocasiones las oportunidades de

agencia provienen de ciertas caídas en desgracia del colectivo familiar, que hacen que las mujeres, tradicionalmente llamadas a permanecer en su penumbra, sin embargo tengan la opción/obligación de salir al mercado laboral en busca de recursos. Las exigencias económicas vienen así a contradecir la reproducción acostumbrada de la pasividad supuesta a las mujeres, dentro del hogar doméstico. En varios casos nos hemos encontrado cómo los distintos trabajos a los que de repente se han tenido que incorporar las mujeres han sido duras pruebas de agencia que han redundado en su activación como sujetos políticos. Así, aunque tuvieran que pasar por la servidumbre de trabajos mal remunerados y de largas jornadas laborales, las futuras mujeres emigrantes encontrarán en los colectivos económicos unos espacios desde donde ganarse la agencia que les estaba vedada en sus iniciales colectivos familiares.

Sin ir más lejos, la contradicción entre el papel supuesto a la mujer, y las necesidades económicas, ya habían hecho que la madre de Laura se abriera camino profesionalmente, y controvirtiera gran parte de las discriminaciones de género que estaba llamada a sufrir. Ella le había abierto a Laura la puerta de los colectivos laborales como espacios desde los que promover su agencia en general, y su agencia política en particular. Pero también tenemos el caso de Cherifa; Cherifa, en Marruecos, va a abandonar la educación secundaria y va recogerse en su familia para aprender los comportamientos que, como mujer, un día le correspondería activar con su futuro marido, en un concreto régimen patriarcal. Sin embargo, las dificultades económicas hicieron que ese camino de la reproducción de la pasividad se quebrara y tuviera que salir al mercado laboral para aportar recursos a la familia, pero también para incorporar otras formas posibles de agencia, más allá de la dominación de género. Algo similar ocurre con Jalida.

En algunos casos la combinación entre los colectivos domésticos, los colectivos sociales más amplios y los laborales forzaba a tomar decisiones de agencia bien particulares. Sarai, en Marruecos, había crecido en una casa y en una aldea donde desde el principio a la mujer le estaba vedado el salir fuera del hogar a trabajar. En este ambiente, el hogar que ella acababa de constituir con su marido, atravesó por serias dificultades económicas, a lo que ella no podía hacer nada, dada la supuesta reclusión de la mujer en su hogar. Sin embargo, esos imperativos cesaban tan pronto como cambiaba de colectivos, tan pronto como Sarai hacía su trabajo remunerado fuera de la sociedad de su pequeña aldea en Marruecos. Así, con la emigración de Sarai, fue como su

colectivo familiar pudo reaccionar ante dos tendencias contrapuestas: la imposibilidad de que la mujer saliera a trabajar laboralmente, y la necesidad de que lo hiciera, dadas las estrecheces económicas atravesadas. Con semejante salida, ya en la migración en Madrid, Sarai accedió a otros espacios de la actividad en los que pudo poner en práctica un tipo de agencia que le estaba vedado en Marruecos.

Sin embargo, estas salidas forzadas al mundo laboral, que desde fuera, nosotros podemos considerar otras tantas oportunidades para que estas mujeres se activaran como sujetos políticos, pueden ser tomadas por ellas como verdaderas desgracias. Así, Nadia, hecha sólidamente en un espacio doméstico que le enseñaba que ella habría de permanecer en la casa para sostener tanto física como psicológicamente al marido, en una clara vida de heteronomía, recordaba amargamente el día en que tuvo que salir a trabajar a someterse a los frenéticos ritmos laborales. El mundo del trabajo, lejos de presentársele como un mundo de otras posibilidades vitales, se le significó como una desgracia que perturbaba la paz que ella, como sujeto pasivo en el hogar, hasta el momento estaba ‘disfrutando’.

En cualquier caso no hay que subestimar las potencialidades de autonomía vinculada que presta el acceso al mercado laboral. Pese a todos los sometimientos, el trabajo para las mujeres que luego serán emigrantes se presenta como una oportunidad de aprender a valerse por sí mismas y, más allá de las enseñanzas machistas que pudieran incorporar, será una vía para que asuman las riendas de sus propias vidas. Así es como Cleo, después de haber pasado una adolescencia en que, según recordaba, le era difícil desprenderse de un proyecto vital que pasaba por la casa, el marido y los niños, accedió al mundo laboral y se hizo fuerte comprendiendo que en principio no necesitaba a nadie, que ella se bastaba sola para llevar una vida independiente. Esta sensación de valía va a ser luego fundamental para que termine articulándose como sujeto político.

Además, en muchas ocasiones el núcleo doméstico, comparado con lo que debiera de constituir su ‘normalidad’ acostumbrada en cada una de las zonas, puede presentar ‘anomalías’ que tanto cercenen como abran posibilidades de mayor libertad y autonomía para las futuras mujeres emigrantes. En las entrevistas he observado casos en que suspende posibilidades cuando, por ejemplo, el futuro más previsible prometía una educación universitaria para la hija que le abriera más puertas de agencia y, una muerte

repentina, o una separación y la escasez de recursos que conllevan, obligan a la mujer en cuestión emplearse inmediatamente en el mercado laboral.

Pero esa descomposición también puede incrementar las futuras opciones vitales, cuando supone la desaparición de todos aquellos controles que estaban enclaustrando a las hijas, futuras emigrantes, dentro de la pasividad sometida. De este modo es como Jessica en Ecuador, al morir la madre y tener que ir a vivir a una familia ajena, la de sus abuelos paternos, se quedó sin el núcleo doméstico propio que, de otra manera, le habría inculcado los patrones de su pasividad. Teniendo que vivir desde bien pequeña expuesta a diversas contingencias, Jessica se hizo desde pronto un carácter fuerte y activo, que luego habría de aprovechar. Jessica se hizo como sujeto activo, sumamente pragmático, gracias a que desde muy joven se vio en la necesidad de sobrevivir en un ambiente sumamente hostil, y esto le hizo superar no pocos prejuicios y comportamientos supuestos a la mujer ecuatoriana. También la muerte del padre de Rania, en Marruecos, a largo plazo, vendría a representar para ella la apertura de un mayor número de opciones vitales; desde esa muerte, ella, que como mujer marroquí estaba convocada a ocupar una posición pasiva y secundaria, ocupó activamente los espacios laborales y del ocio.

Como vengo señalando, el análisis de los colectivos familiares por donde las futuras mujeres emigrantes se han ido haciendo, ha de precavernos contra cualquier generalización abusiva sobre la dominación de género. Bien es cierto que la familia se constituyó para estas mujeres como sede de reproducciones de roles y de comportamientos discriminatorios, y que aquí el padre, pero también la madre se erigieron en guardianes de toda una normatividad generizada. Sin embargo en ocasiones también la familia, tanto por el lado de la madre, como, con menor frecuencia, por el lado del padre, fue un espacio que pre-figuró rupturas con las personalidades supuestas por los colectivos sociales más amplios, y que en cierta medida resguardó el desarrollo de autonomías y de independencias vinculadas, fundamentales para las posteriores luchas y demandas de estas mujeres. Sus familias pudieron constituir el espacio que les abriera su futuro como sujetos; sin embargo ellas, incorporándose también a otros muchos espacios socio-materiales, como nuevos comienzos, también debieron de reapropiárselos para proseguir, ampliar o controvertir esos caminos hacia su identidad.

### **8.3. LA INCLUSIÓN DE LAS MUJERES INMIGRANTES EN LOS ESPACIOS SOCIALES DE LOS PAÍSES DE ORIGEN**

Otro de los espacios fundamentales para conocer la llegada de las mujeres inmigrantes a Madrid, hechas como sujetos políticos, lo constituye lo que comúnmente se denomina el ‘espacio social’, y que no es sino una serie de muy distintas relaciones informales, y que configuran el entorno próximo donde van a desarrollarse sus vidas. Los colectivos sociales cercanos van a componerse de vecindarios, de relaciones de amistad, pero también de relaciones más indirectas como las que hacen la tipicidad de los espacios rurales o urbanos, o las que componen los medios de comunicación de masas y que por extensión, van a terminar completando el tradicional contenido del continente ‘estado’. En realidad son unos conjuntos de relaciones difíciles de compendiar, pero su existencia ha quedado intuida a lo largo de las entrevistas, cuando las mujeres, por ejemplo, señalaban que en Argelia ya no tenían lugar, o que en Ecuador tenían una difícil salida económica, o que Perú estaba movilizado por un gran activismo popular de base. Con esto evidentemente ellas no se estaban refiriendo a los estados, sino a esas mismas relaciones sociales que componen a los estados y que aquí estamos llamando los colectivos de sus sociedades. Y es de suma importancia analizar el paso de esta mujeres por estos colectivos, puesto que la mayor parte de las ocasiones van a representar el trasfondo sobre el cual ellas contemplan la posibilidad o imposibilidad de sus vidas.

Respecto a la forma como los colectivos sociales latinoamericanos marcaron a las mujeres como agentes, y como agentes políticos en particular, lo primero que hay que señalar es su activismo de base, en sectores populares y a veces de izquierdas, dentro de los cuales ellas aprendieron unas muy particulares formas de reivindicación y de organización sobre los colectivos más próximos. Su posterior participación política en Madrid no puede explicarse sin hacer referencia a este caldo de cultivo.

Muchas veces ante la ausencia de acción del propio estado, o ante la amenaza de acción de un estado militarizado represor o de un estado que imponía medidas de ajustes neoliberales, esos colectivos próximos e informales tendían a organizarse para satisfacer sus necesidades y para defender sus intereses más cercanos. Así sucedía con el barrio de clase popular en donde Laura vio a su madre ejercer una importantísima labor de ordenación y supervisión políticas, y por el que luego ella misma transitaría. Pero también en los barrios y dentro de las organizaciones cristianas de izquierdas en Chile,

como contrapeso al dictador Pinochet, dentro de las cuales Ángela se forjaría como sujeto político. Igualmente en esos espacios de la cultura popular y del folklore gracias a los cuales Cristina, en Perú, podía implementar de manera directa las reclamaciones políticas a favor de las poblaciones más marginadas.

Puede decirse así, que la ausencia de penetración de las políticas formales, o la amenaza que esas políticas suponían convertidas en represión policial, forzaba naturalmente una politización generalizada e informal de unas capas sociales que, de otra manera, se encontrarían desmovilizadas. La efervescencia participativa informal, donde varias de las mujeres latinoamericanas se harían como activos sujetos políticos, en parte era resultado de la ausencia, debilidad o amenaza que representaban las propias instituciones políticas formales. O dicho más simplemente; cuando el estado y las instituciones formales no imponían la solución de ordenación de los colectivos, era a estos colectivos más inmediatos y próximos a quienes competía la tarea de su propia ordenación y de la expresión de sus demandas. En esas circunstancias la participación era casi una necesidad vital.

Precisamente esta mayor activación política de sus vidas, en todos los órdenes de su cotidianeidad, va a ser el telón sobre el cual luego estas mujeres evalúen la participación que puedan tener en un país como España, donde la existencia y el funcionamiento de las políticas formales, dejan en cierta medida vacía la participación social corriente. Tanto Laura como Cristina, hechas en unos contextos de muy viva participación colectiva, van a quejarse de la atonía generalizada, del instrumentalismo y de la excesiva burocratización que caracterizan las formas más informales y cercanas de participación política en España.

Sin embargo hay que precisar que tal activación de las relaciones sociales más cercanas, en pos de su auto-organización y de la expresión de sus demandas, va a producirse en Latinoamérica sobre todo en los años 80. Por eso es por lo que las mujeres hechas en ellas suelen ser parte de quienes llegaron a Madrid hace más de cinco años, y que pertenecen a una amplia generación de mujeres entre 40 y 55 años. Las mujeres más jóvenes que llegan después a Madrid, proceden ya de otros contextos más diferenciados, acaso unos contextos más individualizados, en los que el mercado ha hecho mella como consecuencia del triunfo de las medidas de ajuste neoliberal de los años 90. En estos contextos privatizados, sus tendencias participativas encarnadas habrán de ser también diferentes; estas mujeres latinoamericanas más jóvenes van a

poner un mayor énfasis acaso en el desarrollo socio-político propio privatizado, antes de venir alentadas por intenciones directamente políticas.

Por eso comprobamos que Mónica llegó a Madrid para poder retomar su vida normalizada que ya no podía desarrollar en Venezuela. Vemos que Martina llegó buscando unos espacios sociales más generales donde su deseo de consumo cultural, y su definición de buena vida como espacio de la cultura y la reflexión fueran más amplios y no tan asfixiantes como los de Chile. Vemos cómo Antonia no permitía dejarse hacer por la desidia general de Argentina, y llegó a Madrid para mantener vivo su alto grado de agencia, y su también señalado grado de activismo político. Vemos, finalmente, cómo Cleo llegó a Madrid para tomar distancia respecto a su Colombia natal, distancia desde la que poder interpretar el violento contexto que la encuadra y en el que, siendo ella pequeña, su padre fue asesinado por los grupos paramilitares. Al final todas ellas terminarán participando, pero sus trasfondos participativos alimentados desde sus países de origen eran mucho más privatistas que los de las mujeres que llegaron directas desde la efervescencia participativa latinoamericana de los años 80.

Pero, evidentemente, no todos los espacios sociales latinoamericanos eran espacios de efervescencia participativa de izquierdas. Algunos eran también populares, pero penetrados de un catolicismo recalcitrante y deshabilitador. Así, desde la insistencia como las instituciones católicas más reaccionarias penetraban en la vida de Elena, en Ecuador, ella no podía sino ver con auténtico terror la existencia de las clases populares de las que ella formaba parte. Esas clases populares, en toda su ebullición, y con toda su ambigüedad, eran para Elena el espacio del desorden, del vicio y de la inmoralidad. Frente a ellas, y en el universo mágico del catolicismo en que fue educada, con corrientes visitas a los santuarios de vírgenes milagrosas, y a través de las constantes charlas de los seminaristas, sólo cabía esperar la resignación y la espera paciente en la justicia divina, que hicieron de Elena, por ejemplo, ese sujeto tan sumamente pasivo, verdaderamente caído y al albur de las circunstancias.

Y es que aquí el catolicismo, y las distintas formaciones donde esté constituyéndose, no van a dejar de tener consecuencias fundamentales para la constitución de estas mujeres como sujetos (a)políticos. Bien es cierto que a veces mujeres como Ángela, en Chile, podían encontrar en sus cuadros y en su tradición el resguardo necesario desde el que realizar reivindicaciones políticas en plena dictadura de Pinochet. Para ella el catolicismo era el cobijo desde el que desarrollar su actividad

política frente a las tendencias totalitarias del régimen militar. Pero también ella comprendería que en su misma estructura y jerarquía, en su misma concatenación de mandos, estaba el límite de sus posibilidades de reivindicación políticas, como habría de comprobar. No obstante, fuera de esas esferas activas y politizadas, el catolicismo va a encontrarse constituyendo unos colectivos y unas formas implícitas de comportamiento absolutamente represoras para la autonomía de alguna de las mujeres estudiadas. El universo del catolicismo mágico que constituía a Elena, con las peregrinaciones a los santuarios, con los adoctrinamientos de los seminaristas, que le enseñaban cuales eran los países buenos y los países malos, la resignación y pasividad ante los sufrimientos, van a hacer de ella una mujer sin acción, una masa inerte dispuesta a recibir los (mal)tratos de los otros, principalmente varones. También el catolicismo que viva Jessica en Ecuador va a ser claramente deshabilitante en la medida en que desde su adoctrinamiento, su familia va a rechazarla cuando ella sea madre soltera en plena adolescencia. De una forma similar, el cristianismo aprendido por Ana hará que pase a interpretar como un pecado insalvable, que ella intentará expiar durante el resto de su vida, el niño que ella tuvo, también estando soltera, en su país de procedencia. Aquel hecho, visto desde una interpretación rigorista del cristianismo, le impondrá en adelante una vida heterónoma de sufrimientos: Ana ya no podrá vivir más para sí misma, sino para su hijo.

Pero no sólo van a estar los espacios populares constituyendo ese caldo de cultivo más general donde las futuras mujeres inmigrantes vayan a ejercitar sus agencias políticas. También estaban los espacios del preciosismo y del virtuosismo de las clases altas latinoamericanas. En ellos se hicieron, fundamentalmente, tanto Rebeca como Isabel. Estos eran unos espacios construidos sobre la radical contraposición diferencial respecto a los sectores populares. La vida en ellos se compendia en una serie de gestos por los que se demarcaba esa diferencialidad y se significaba la propia valía. Así, la inserción preciosista de Isabel en las clases altas de Perú, significó un constante esfuerzo por diferenciarse de lo que constituían los estratos vulgares y sin clase. Ella, por venir de un buen barrio de Lima, era educada, culta y refinada. Enfrente tenía unas masas populares desordenadas, que hacían ‘bullas’, y que, por constituir el grueso del contingente que migraba a Madrid, eran las que granjeaban la mala imagen que del inmigrante peruano se tenía en nuestro país. A esas masas pertenecían las otras mujeres, las que frecuentaban los bares, las que eran unas ‘putas’, unas ‘cualquiera’. De igual

forma Rebeca, en República Dominicana, se había hecho en su ser diferente respecto a las clases populares dominicanas. Ella tenía unas primas que eran la encarnación de ese ser popular; sus primas carecían de modales, iban a discotecas, bailaban sin vergüenza, sensuales, moviéndose. Ella era muy diferente, era contenida, una mujer con educación y distinguida.

Esta inclusión en las clases altas, hecha por su distinción con las clases populares, hacía tanto Rebeca como Isabel mantuvieran un tipo de relaciones sociales preciosistas, basadas en el mero relacionarse en la diferencialidad. Isabel recordaba con orgullo como en su adolescencia ella pudo dedicarse por entero, durante largos años, a las que eran sus aficiones predilectas: la danza y la gimnasia artística. Rebeca recuerda con fruición que mientras ella estaba bien casada, antes de que falleciera su marido, su máxima preocupación consistía en organizar reuniones para tomar café con el resto de sus compañeras maestras de la escuela. Rebeca e Isabel, empeñadas en una constante diferenciación y cultivo de sí mismas, van a estar bien lejos fraguar un tipo de relaciones solidarias que asienten el terreno de la futura acción política, como vimos que pasaba con aquellas otras mujeres latinoamericanas venidas de sectores populares de izquierdas.

Los colectivos sociales magrebíes y el tránsito que por ellos realicen las futuras mujeres inmigrantes van a articularse de acuerdo a las coordenadas islamización fundamentalista/modernidad, y al eje rural/urbano. Lo primero que hay señalar, desde las interpretaciones que hoy día tienden a simplificar toda la problemática magrebí en el islam, es que en los años 60 y 70 del pasado siglo el islam no se había constituido todavía como problema, o como eje vertebrador de los espacios sociales: por aquel entonces, era una de las muchas tensiones en pos de la conformación de la identidad de los recientemente descolonizados estados. En Marruecos y en Argelia, existieron unos espacios y unos tiempos en los que el islamismo no constituía una temática especialmente importante, y que hiciera y modelara fatalmente todas las agencias y todas las subjetividades magrebíes. Antes al contrario, muchas de esas agencias, muchas mujeres inmigrantes que se hicieron tanto en Marruecos como en Argelia en el sucederse de los años 60 y 70, se constituirán por fuera del espacio religioso, en unos espacios ‘normalizados’ que las van a lanzar al activismo político.

Como ya hemos avanzado al hablar de la reproducción de los comportamientos en el hogar doméstico, muchas mujeres tuvieron padres que, con ser religiosos, eran al

mismo tiempo ‘modernos’, esto es, se convirtieron en herederos de los valores que alentaron los movimientos de descolonización y que defendían la igualdad de derechos, la libertad y la autonomía para todos. Hay que recordarlo, los movimientos de descolonización en Marruecos y sobre todo en Argelia, fueron movimientos espoleados por estos valores que se extendían a todos, las mujeres incluidas. Y estas mujeres que tiempo después van a llegar a Madrid como inmigrantes van a contar con otros muchos espacios sociales donde cultivar su modernidad. En Marruecos y en Argelia existían las condiciones oportunas para que, en los años 60 y 70 fuera ‘normal’ ser mujer y ser mujer universitaria, profesional e independiente, muy por encima de las imposiciones fundamentalistas que sólo un tiempo después comenzarán a hacer mella.

Estas mujeres vivieron en la más absoluta normalidad su hacerse como sujetos no marcadas por los sometimientos de una interpretación religiosa rigorista. Lila, en Rabat, encontró en su casa unos espacios de libertad y de igualdad, donde las amistades de sus padres funcionarios entraban y salían en relaciones de cordialidad y confianza. Khadila, cerca de Argel, vio en su padre el ejemplo de una vida exitosa y profesionalizada, que luego ella lucharía para hacer propia. Fátima, también en Argel, encontraría en la universidad el espacio donde actuar como profesional, y el espacio desde donde participar en una organización feminista. Jamila, sin ningún tipo de problemas derivados por el hecho de ser mujer, va a poder entrar también en la universidad e incluso hacerse representante sindical. Finalmente, Sabria nos enseña con su caso cómo en la época cuando emigró hacia Madrid, a mediados de los años 70, ella como argelina era una mujer mucho más moderna que muchas de las mujeres españolas todavía imbuidas por el catolicismo; sin embargo, tiempo después, por un fenómeno de amnesia que escapa a la casualidad, España sólo podrá ser moderna, y siempre moderna, y Argelia sólo podrá ser arcaica, apesada en las imposiciones fundamentalistas.

Ahora bien, la existencia de estos espacios de ‘modernidad’ donde era posible que estas mujeres se hicieran como sujetos antes que hacerse como musulmanas, hay que relacionarla con su crecimiento en espacios urbanos. La ciudad, en los años 60 y 70, todavía consistía en esa avanzadilla a través de la cual la colonización asentó su dominio sobre el Magreb, pero también en la cual reinaron y crecieron valores de tolerancia y modernidad. Y esto siempre tenía una clara vertiente espacial y material. Estas mujeres solían vivir cerca de los barrios franceses y españoles, de manera que se hicieron en la vecindad con sectores avanzados y progresistas europeos; ellas mismas y

sus padres constituían estos mismos sectores de modernidad y de intercambios culturales. La apertura de sus personalidades, la manera como se van a hacer como sujetos activos, va a verse secundada por la apertura de sus casas, sus barrios y los espacios donde crecieron. Toda esta realidad que va a ir sedimentando en ellas va a ser la que luego tengan que venir a re-actualizar en Madrid, cuando sus países se radicalicen más y más. Así, Rania estaba acostumbrada, en Casablanca, a trabajar y convivir con extrajeros, pero también Lila en Rabat y Sabria en Argel. La modernidad tenía sus espacios, sus vecindarios y las zonas de encuentro, las cafeterías, por ejemplo, donde en aquel tiempo no existía segregación alguna y extranjeros y nacionales, hombres y mujeres, intercambiaban experiencias y conversaciones.

En lo que hay que incidir es en el hecho de que estos espacios de autonomía, libertad e independencia ganadas, no se obtenían en contra del islam, o aparte del islam, sino conjuntamente con él. En el ejemplo de los padres y abuelos ‘modernos’, que infundieron en sus hijas el espíritu de independencia que las llevaría a desarrollarse como profesionales, vemos que al mismo tiempo ellos eran profunda y sinceramente religiosos, y que al lado de los valores ‘modernos’, les inspiraban también preceptos y principios de un islamismo tolerante. Así recuerda Fátima el orgullo que su abuelo materno, en su misma condición de hombre del islam, albergaba cuando observaba cómo sus nietas iban creciendo cultural y profesionalmente.

Y es que, de alguna manera, el islamismo rigorista va a penetrar en los colectivos magrebíes de la mano de los espacios rurales o, por mejor decir, de la descomposición de los espacios rurales. La descomposición de las solidaridades rurales, apoyada en la descomposición de sus economías, va a tener como consecuencia la migración masiva de amplias capas del campo a la ciudad, ahora carentes ya de todo vínculo, y además condenadas a vidas míseras y precarias. Va a ser de ellas de las que se va a nutrir el avance del fundamentalismo islámico.

Ahora bien, el campo que llega a la ciudad ya no es el campo. El campo, en los años 60 y 70, todavía era un espacio donde la tradición ‘dulcificaba’ y ‘pacificaba’ el rigorismo islamista. Sarai había nacido en tales espacios. El campo, todavía ordenado de acuerdo a solidaridades tradicionales, temporizaba sus rutinas de acuerdo a fiestas religiosas en las que lo importante era el encuentro de la comunidad consigo misma, el restablecimiento de los lazos de solidaridad, la celebración de las fiestas, la continuidad de las costumbres, no el cumplimiento exacerbado del dogma. En unas todavía fuertes

relaciones y vínculos de vecindad, no podía hacer mella un dogma islamista desvinculado y desquiciado. La vivencia de la religión por parte de Sarai se organizaba entonces alrededor de esas fiestas, de esas celebraciones, de esas solidaridades que eran capaces de evitar que el islam se precipitara en su totalitarismo paranoide, desvinculado de cualquier realidad. El campo era un sistema de relaciones sociales más o menos estable, encargadas de la celebración de la religión.

Ahora bien, aunque el campo no fuera sede de la imposición totalitaria de una forma de vida subyugante sobre las mujeres, no dejaba de regular sometimientos de género. A la mujer en el campo no se la amenazaba con la muerte por no seguir el dogma, pero se la conminaba por la reiteración de las costumbres y las prácticas a asumir esa función secundaria de esposa y sostén oculto del núcleo doméstico. El campo y la costumbre que realizaba la religión, reiteradamente ponían a la mujer en esa posición heterónoma donde era incapaz de decidir, y en la que estaba para realce del marido. El dogma no amenazó de muerte a Sarai para que se hiciera signo de la servidumbre; fue la costumbre la que penetró en Sarai para que se hiciera sujeto viviente de la pasividad en la penumbra de la casa.

En este tiempo, en los años 60 y en los años 70 del pasado siglo, van a existir dos modelos de vida, en los colectivos magrebíes para las mujeres. Los espacios universalistas de ciertos barrios urbanos van a abrir caminos múltiples y variadas posibilidades vitales donde las mujeres vayan a hacerse activamente en su maniobrarse y contemporizarse a través de ellos. Los espacios cerrados y reiterados del campo van a estar confinando constantemente a las mujeres en su heteronomía, cortándoles las vías de apertura a otras opciones por ser. Lo que vaya a suceder en los años 80 y 90 va a ser bien diferente; ya no va a haber espacios estructurados donde ser pasivas o ser activas, sino el Libro que actuará totalitariamente sobre unos espacios deshechos y dispuestos a recibir sus imposiciones dogmáticas.

Y el campo que llegará a la ciudad será el campo descompuesto, el campo desquiciado, el campo donde ya no existen esas relaciones de solidaridad y esas vinculaciones que refrenaban en la práctica cotidiana los excesos de un dogma sin realidad, salido directamente del Libro. El islamismo fundamentalista va a hacer mella en todos aquellos llegados del campo a la ciudad, que sin expectativas y sin solidaridades necesiten una reconstrucción de su sistema de seguridades. Estos hombres rurales son los que progresivamente va a ir viendo Sabria, en Marruecos, con más y más

recelos, son los que van a hacer intransigentes los antiguos espacios en que ella y el resto de mujeres se hicieron como sujetos activos. Son también las gentes de las que se va a quejar Jalida. Ella, hecha en el islam urbano y universalista de Casablanca, en los años 70, va a emprender una constante lucha contra el localismo de las gentes llegadas del campo y su visión fundamentalista, no tolerante.

Porque, progresivamente cada vez más, los colectivos magrebíes van a venir penetrados del problema religioso. Hemos visto en las entrevistas cómo, de una forma cada vez más acentuada y por la ocupación cada vez mayor del totalitarismo religioso, van a ir desapareciendo progresivamente esos otros espacios por donde las mujeres entrevistadas pudieron hacerse como sujetos activos y autónomas. Con la desaparición de esos espacios, estas mujeres van a ver desaparecer las condiciones mismas de su posibilidad como seres, y se van a ver obligadas a la migración para seguir siendo tal cual se hicieron en un pasado.

Esa eliminación de los espacios alternativos y otros es la que va a constituir el totalitarismo del islamismo radical. Sobre todo en Argelia, se puede ver cómo las mujeres que luego emigrarían a Madrid, fueron poco a poco retrocediendo ante lo que en principio no era más que una idea disparatada, y, por eso mismo, peligrosamente materializable. Ellas, como sujetos en construcción, se habían ganado los colectivos que las requerían como elementos indispensables y como mujeres activas. Por emerger en su seno es por lo que ellas se hicieron como mujeres profesional, y a veces políticamente autónomas. Ellas eran la posibilidad de todos esos espacios, pues en su interior es como se fueron constituyendo esencialmente. Eran los grupos feministas en la universidad, las cafeterías abiertas, las playas, los barrios multiculturales, la calle.

El impulso del totalitarismo islámico consistirá en el intento de inculcarle a la compleja realidad la simplicidad de una idea extravagante. Para que eso sea posible, hay que eliminar esa complejidad, que en cierta medida eran todos los argelinos, y, sobre todo, las mujeres argelinas que, desde un islam de corte moderno, podían perfectamente asumir sus vidas independientes. El islamismo radical va a intentar imponerles como 'res extensa' el símbolo de su sumisión, encontrado y extraído de una interpretación insensata del Libro. Por eso estas mujeres serán el principal terreno de batalla del islamismo radical, ese espacio que una vez conquistado signifique y simbolice la islamización completa del país. Y lo que hasta la aparición de este tipo de islamismo eran vidas absolutamente normales, se van a convertir en objetivo político; ellas, como

mujeres hasta entonces normales, van a ser un manifiesto contrajemplo político, para el proyecto de totalización que se proponía el islamismo radical. Frente a la doctrina de la sumisión y la ocultación de la mujer, ellas eran hirientes ejemplos de cómo una mujer podía ser un sujeto activo, en igualdad de condiciones.

Este movimiento de imposición totalitaria de una idea, va a tener un corte de marcada opresión sexual. Como movimiento integrista religioso, pero al mismo tiempo patriarcal, desde ese tipo de islamismo no sólo se querrá hacer vivir una interpretación religiosa, sino también recluir y confinar a unas mujeres que estaban en un momento crucial de su movilización y de su activismo. La acometida rigorista que sufrió Argelia en los primeros años 90 es una clara demostración de cómo una política podía convertirse en una política sexual.

Y esto sucedía no solamente desde el lado de quienes directamente querían someter por la violencia la creciente autonomía ganada por las mujeres, su creciente aparición en los espacios públicos. No solamente era el caso de quienes, como recordaba Khadila, en Argelia, les obligaban a cubrirse o a desaparecer de los puestos de trabajo bajo amenaza cumplida de muerte. No fueron únicamente aquellos pocos varones que explícitamente mantenían el dogma de su opresión. Lo peor es que secundándolos, estaban muchos otros hombres (y también mujeres) normales, que al cabo del tiempo fueron cediendo y consintiendo con una verdad, la de la reclusión y la represión sexuales, que al principio sólo podía ser ese disparate. Lo peor es que, como recordaba Sabria, muchos varones que en los años 60 y 70 estaban junto a ellas en la lucha por la independencia y la autonomía de todos, con el tiempo y la extensión del fundamentalismo comenzaron a secundarlo porque implícita y retorcidamente les era 'beneficioso'. Así, lo peor es que el caldo de cultivo de cualquier totalitarismo, el racista, el religioso o el sexista, termina por ser la complicidad callada del grueso de una sociedad.

Convertidas en objetivos políticos, las futuras mujeres emigrantes van a ir cediendo poco a poco aquellos espacios que otrora eran su normalidad, y de esta manera van a ir entregándose a sí mismas. Como el caso de Fátima nos recuerda, pero también el de Khadila o el de Jamila, la llegada del totalitarismo se produjo silenciosamente, como un murmullo, paso a paso. Las imposiciones y las represiones avanzaron apoyándose en la anécdota, hasta que la violencia y la amenaza de muerte se convirtieron también en aquellas anécdotas, que aparecen en las entrevistas, y que

sembraban de asesinados y asesinadas las calles de las ciudades. Al principio era un profesor que de pronto convertía una clase de matemáticas en una clase de islam. Entremedias un alumno que dedicaba su trabajo al inspirador del radicalismo, sin que ya ninguno de los profesores pudieran protestar. Finalmente, con la suma de todas esas anécdotas triviales, Khadila salía de su casa preguntándose si tendría la fortuna de regresar viva por la noche. El islamismo radical, en la consecución de su proyecto, había ido suprimiendo todos aquellos espacios de 'normalidad', pero que aquí vemos eran un verdadero programa político en su contra: las cafeterías, las playas, las aulas, las calles. Hasta que para su éxito final, ya sólo le restaba suprimirlas a ellas. Así es como estas mujeres se hicieron cada vez menos posibles, físicamente, en unos colectivos en los que antes eran completamente normales. En Argelia, como recordaba Jamila, todas ellas estuvieron a punto de ser reprimidas en su más íntima diferencialidad, de haberse precipitado en el olvido que deja todo en una completa futilidad e indiferencia, donde la vida y ya no significa nada.

#### **8.4. EL CONSTITUIRSE DE LAS FUTURAS MUJERES INMIGRANTES POR LA PAREJA Y SUS HIJOS**

En las entrevistas hemos visto cómo muchos de los espacios por donde las mujeres estudiadas se constituían esencialmente, muy lejos de su inmediata naturalidad, eran verdaderos caminos políticos. Según el marco teórico propuesto, los espacios de la dominación eran todos aquellos que, en la constitución de los colectivos, propendían a la aparición de asimetrías en el reparto del poder, que evitaban que todos los miembros que los conformaban asumieran en igualdad de oportunidades la decisión sobre su ordenación. La pseudo-naturalidad se hace política cuando se comprueba que en su organización no han intervenido todos los agentes esencialmente implicados en ellos, y que un acostumbramiento al reparto desigual del poder ha hecho que la opresión se convierta en normalidad. Uno de esos colectivos que aparecen instantáneamente como naturales, o como libremente asumidos, pero que cuando se examina rebosa por todos sus flancos relaciones de poder y relaciones de opresión es el que constituyen las relaciones de pareja y de reproducción. Las futuras mujeres inmigrantes, que se hicieron por sus relaciones de pareja y por sus hijos, encontraron en estas relaciones un perpetuo terreno de lucha en el que conformarse como sujetos activos en general, y como sujetos políticamente activos en particular.

Así es como en frecuentes ocasiones el amor profesado y los mejores sentimientos terminaban por encerrarlas en caminos vitales amputados, que les impedían maniobrase y contemporizarse activamente por todos aquellos espacios que las informarían. Situada vitalmente justo a continuación de la familia, la pareja se convertía para ellas en paso normal dentro de la reproducción de sus pasividades. Así, la mayoría de las veces, ya sea directa o indirectamente, y con frecuencia asociada con la reproducción y crianza de los niños, la pareja forzaba para ellas un tránsito deshabilitante por la otredad.

No en pocas ocasiones este camino deshabilitante se imponía a nivel aparentemente ideológico, prescribiendo el paso que suponía casi el fin del resto de los pasos posibles. Y es a escala aparentemente ideológica porque siempre detrás de sus imposiciones están las rutinas materiales de incorporación de hábitos y comportamientos de la pasividad. Podemos recordar así a aquella mujer en que Cleo se estaba convirtiendo en su Colombia natal. Ella venía de unos espacios en apariencia ‘liberados’. Su padre había sido asesinado por los paramilitares, y la madre consiguió

sacarles a todos ellos adelante, en el desarrollo y desempeño de su agencia. Aquí Cleo tenía un modelo que visitar también en su propio crecimiento educativo y profesional: ella ingresó en una universidad privada, donde estudió comunicación, para integrarse posteriormente en el mundo laboral. Sin embargo todo a su alrededor le ofrecía vivientes ejemplos de lo que era, para una mujer, una vida plena y desarrollada. Desde pequeñas, pero persistentes seducciones, ella veía y sentía cómo su camino como mujer pasaba por un hombre, por la seguridad que él le podía dar, por los hijos y por la casa. En la universidad ella veía cómo la mayoría de sus compañeras se terminaban por casar, por tener hijos y por abandonar sus carreras. Incluso ella, imbuida con mil demostraciones de que una mujer sola sí era capaz, estuvo a punto de cerrarse las puertas del resto de sus vidas posibles, al enamorarse de un chico diez años mayor, y que le proporcionaba aquella otra vida normalizada, la esperada vida de mujer colombiana: seguridad, hijos y una casa. Como ya vimos, aquí había otra mujer, su propia madre, que le previno de que cometiera tal error, mientras pasaba el tiempo en que la propia Cleo se demostrara a sí misma, con su empeño, que ella también era capaz de ganarse la vida por sí sola, que en sí misma podía encontrar la seguridad necesitada.

A veces es difícil encontrar ese lado político a las aparentemente naturales relaciones de pareja, y son las difíciles circunstancias las que vienen a demostrar la naturaleza impuesta de los comportamientos. Fátima puede considerarse una de esas mujeres que tuvo la fortuna de nacer y desarrollarse en los ‘modernos’ espacios argelinos. Llegó incluso a casarse con un hombre que no le impedía, al contrario, que le apoyaba y le animaba, en su desarrollo profesional y en su crecimiento personal. Su relación de pareja parecía que avanzaba a través del mutuo consentimiento y del mutuo respeto. Sin embargo tenía unos límites, claramente políticos. Y es que el marido le podía apoyar y animar, pero siempre en la medida en que él continuara siendo el principal sostenedor y el principal miembro activo del colectivo familiar. Antes de llegar a Madrid emigraron a Túnez. Aquí Fátima tuvo muchas facilidades para encontrar trabajo; su marido se pasó largos meses desempleado, y, aunque Fátima ganaba lo suficiente como para haberse podido establecer allí, su marido se sintió desmerecido y no tardó en presionar para abandonar esa situación que ominosamente le estaba obligando a él a abandonar su hegemónica posición en su familia. Fátima se recuerda trabajando casi todo el día, asumiendo las tareas de la casa, y además con la obligación

de estar recordándole al marido que él era tanto, si no más, importante que ella en el mantenimiento del hogar doméstico.

En otras ocasiones la propia mujer termina apropiándose deliberadamente de esa aparente ideología, y termina por seguir ese camino que le lleva de vivir en la pasividad heterónoma, de vivir en la seguridad dada por el padre de familia, a vivir en la seguridad conferida por el marido. Así es como hizo Cherifa. En su país Marruecos, el hombre no restringía indirectamente opciones vitales para la mujer; las cortaba de raíz. La propia Cherifa nos recuerda cómo muchas de sus compañeras de estudios abandonaron pronto la escuela y el instituto, bien porque el padre, bien porque el marido les prohibía continuar. Esto no va a ser óbice para que ella misma desee dar el paso, desee cambiar a un padre por su marido. Ella siempre tuvo como referencia la casa paterna, se encontraba sumamente asustada e insegura lejos de ella; por diversas circunstancias hubo de emigrar ella sola, abandonada, con no más apoyo que una tía suya, lo que haría que pronto encontrara al sustituto de quien en Marruecos le daba seguridad. Se casó y se restableció en Madrid el colectivo de sus seguridades y de su pasividad en Marruecos, cambió a su anterior padre por su nuevo marido. En demasiadas oportunidades era enteramente evidente que la opción de vivir a través de un marido o de una pareja era la decisión por cortarse oportunidades de ser y de maniobrarse y contemporizarse. Sin ir más lejos hay que recordar a Jessica, viviendo en Quito y con un empleo suficiente con que mantener a su hija; aquí conoció a su futuro marido, un desempleado de un pueblo cercano. Y a pesar de ser ella la única que estaba trabajando, tuvo que dejar Quito y su trabajo para irse con el marido parado al pueblo, porque, en Ecuador, según recuerda, esa era la costumbre.

Pero muchas otras veces ni tan siquiera existe una decisión de por medio. El nacimiento y el crecimiento en unos colectivos domésticos ampliamente deshabilitadores, dejan ya reducida a la mujer a la más completa pasividad, desde la cual no habrá ya más decisión; a ella acudirá un varón para seguir prolongando y extendiendo esa situación política de heteronomía. Esa supuesta normalidad, habrá calado tan hondo en la producción de un sujeto inerte, que en adelante todas las decisiones, toda la acción y toda la agencia la encontrarán vinculándose y necesitando a un varón. Así es como se hacía Nadia, ‘satisfactoriamente’ incorporada a su vida recluida en el hogar doméstico, en Marruecos. Insólitamente su marido decide emigrar a Madrid, aparentemente sin más motivo que el que unos amigos suyos estaban ya en el

país. La resolución está tomada; a Nadia no se le abre espacio alguno de la decisión, porque ella, como esposa, tiene casi mecánicamente que estar donde esté su marido, porque ella se encuentra sin fuerzas y no puede sola. Lo mismo ocurrirá con Elena, en Ecuador. Elena fue hasta tal punto hecha como sujeto pasivo por aquel catolicismo mágico, que va a entenderse, casi literalmente, como una masa paciente que sólo sufre. De ahí que cada vez que en la entrevista hablaba de sí misma, recurría a utilizar la voz pasiva. Ella había sido hecha traer a Madrid por su pareja, un hombre; ella había sido y maltratada por su pareja, ese mismo hombre; por ese mismo hombre había sido abandonada, aquí ella no decidió. Otro hombre sería el que también la embarazara, como si el embarazarse fuera un hecho de necesidad donde ella no tuviera opción alguna de decidir, y será igualmente abandonada por él. En el momento de la entrevista, dejada a ella misma, no se verá ya con otra cosa que hacer en Madrid, y decidirá regresar a Ecuador.

El punto en el que la pareja puede suponer para estas mujeres, con mucha frecuencia, la oclusión de vías donde contemporizarse y maniobrarse como sujetos activos, lo encontramos más claramente ilustrado por aquellas mujeres hechas como agentes y como agentes políticos, que en un varios momentos también sufrieron la deshabilitación. Sin marido Laura recordaba que se habría quedado en Perú, una vez que la habían expulsado por diferencias políticas de su puesto de trabajo; con marido, ella tenía ahora una familia ante la que responder, y por la que trabajar, y así se vio obligada a transitar por Madrid largos años de deshabilitación dentro del servicio doméstico. Igualmente Ángela, una mujer sumamente activa en la resistencia a Pinochet, sin embargo pasó largos años sufriendo el chantaje de su marido, otro activista de 'izquierdas', que la conminaba a que se encargase de la casa y de los niños que acababan de tener. Incluso cuando Ángela ya no transigía con estas imposiciones, y terminó separándose de él, él, que le pasaba una exigua pensión, sin embargo no dejaba de recriminarla por tener abandonados a sus hijos en el tiempo en que ella trabajaba profesional y políticamente.

A veces la pareja parece abrir opciones en lugar de cerrarlas, pero lo hace de una manera bien peculiar, porque no hace sino reproducir una particular estructura del colectivo doméstico donde las tareas se repartían en tareas serias, y en tareas superfluas. En el caso de Cristina, aquella mujer dominicana nacida en las clases altas, su pareja le posibilitó a ella la inclusión en los espacios de la participación socio-política, porque él

se ocupaba de cosas serias, de llevar el dinero a casa, y ella de tareas ‘supérfluas’, de reunirse con sus amigas, de participar políticamente, en una situación que reproducía los movimientos de caridad de las mujeres cristianas burguesas en el siglo XIX. Cristina consiguió casarse bien, como ella decía. Esto hizo que, en un mundo dedicado a la producción y reproducción ampliada de la vida, en una espiral necesidades-consumo, ella pudiera dedicarse a lo inesencial, esto es, a la sociabilidad, y a ciertos conatos de participación política. Cuando tiempo después su marido esté ya muerto, y ella en España, al conocer a su futura pareja, de nuevo va a reproducir la misma estructura. Su nueva pareja se dedicará a las cosas serias, él estará empleado en un banco y llevará el dinero a casa. Ella, cuando consiga participar y dedicarse a la participación, sin embargo será consciente de que eso lo ha conseguido gracias a que su marido trabaja y que, de esa manera, ella se encuentra liberada para aportar el suplemento de su precario sueldo y de su participación. Aquí, la apertura de opciones participativas se está produciendo a costa de reproducir el sexuado y asimétrico reparto de tareas: el varón en las funciones serias de la producción, la mujer en las funciones *sobrantes* de la participación política.

Ahora bien, como en el caso de la reproducción de comportamientos en el hogar paterno, que ya analizamos, es cierto y hay que señalar que el tránsito por la pareja no siempre tiene repercusiones deshabilitantes. En ocasiones las parejas ‘varones’ de las mujeres estudiadas actuaban empoderándolas verdaderamente para la agencia. Como en todos los casos, aquí no podemos presuponer la existencia general y abstracta de categorías universales de dominación, ni siquiera esa misma dominación. Caso por caso hay que ir reparando en las formaciones concretas como las habilitaciones y las deshabilitaciones se reparten.

Así, el mismo marido desempleado que ‘forzó’ a Jessica a dejar su trabajo e irse con él al campo, en Ecuador, poco tiempo después la estaría animando para que entrara a formar parte de una asociación femenina en una parroquia, que luchaba por darles a las mujeres de la villa todo su protagonismo y toda la agencia que merecían. Y el marido de Fátima, en tanto no se viera menoscabado en su papel, la apoyaría para que sus hijos no fueran obstáculo para que ella participara en una asociación feminista de la universidad. De igual forma Jamila atravesará conjuntamente con su pareja los comunes espacios de la participación sindical en Argel. Aquí ambos se complementarán en su mutua activación, en un momento crucial de la vida política argelina. Y una vez que Cleo se demostrara a sí misma que podía valerse sola, sin pasar por la vida de mujer

‘tipo’ colombiana, una vez que comprendiera que no necesitaba a aquel hombre mayor que ella, ni a los hijos, ni a la casa, verá en su actual pareja un apoyo, un compañero que la anima en todos sus proyectos de habilitación y empoderamiento personales.

Lo que sí suele encontrarse, la mayoría de las ocasiones, es una conexión directa entre las discriminaciones de género y la reproducción de los hijos. La forma como suele producirse es bien conocida, y suele afectar a la mayoría de las mujeres, de manera que las mujeres inmigrantes no constituyen ninguna particularidad a este respecto; estamos hablando de la asignación del cuidado a la responsabilidad de la mujer, hecho que viene a imposibilitar sus libres desempeños en otros ámbitos vitales donde ellas se hagan autónomamente. Así, cuando las futuras mujeres inmigrantes concebían a sus hijos, la forma como los tenían, dentro del colectivo de su pareja, implicaba por norma la asunción de una decisión que ellas a veces no tomaban: el que serían ellas las que se encargarían de su crianza, algo que solía impedirles aparecer en los espacios públicos donde hacerse sujetos políticos.

En muchas y desafortunadas ocasiones apenas la decisión sobre la reproducción de los niños alcanza a aparecer dentro del horizonte de posibilidades de las mujeres inmigrantes, sobre todo cuando se trata de mujeres que hasta el momento han sido conformadas en la pasividad socio-política. Simplemente siguen el camino, demasiado habitual, que las llevó de casa de sus padres, a la relación con la nueva pareja, y a la adopción del papel de cuidadoras. En las entrevistas realizadas este es el caso de Sarai, Jalida, Cherifa y Rebeca.

En ocasiones la atribución de funciones es directa por parte de la pareja; Ángela, en Chile, tuvo que aprender a compaginar, ella sola, sus tareas profesionales, directamente relacionadas con la participación política, y el cuidado de sus hijos. Su marido directamente le otorgaba a ella esa función, y con frecuencia Ángela tuvo que renunciar a trabajos de educación popular, en los que se encontraba gestándose activamente como sujeto político, para dedicarles ese tiempo a sus hijos. La situación de Fátima no llega a ser muy diferente.

Pero en la mayoría de los casos la atribución se produce indirectamente y a través de unos mecanismos de disolución de las responsabilidades. La distribución política de los puestos laborales tiende a hacer que aquellos empleos caracterizados por una mayor flexibilidad y peor pagados sean los ocupados por las futuras mujeres inmigrantes, de manera que cuando llegan los hijos al colectivo familiar, son ellas las

que abandonan el terreno laboral para dedicarse a su cuidado. Así, Laura encontraba su día repartido entre múltiples trabajos de limpieza y servicio doméstico, lo que hacía que al tener hijos, lo tuviera ella más fácil para ‘distribuirse’ el tiempo y cuidarlos, algo que el marido no podía hacer, al tener él un trabajo con horario continuo. Ese igualmente sería el caso de Jessica, de Cherifa o de Jamila. La situación del mercado laboral, en sus respectivos países de procedencia, está dispuesta de tal manera que la pareja varón no tiene ni siquiera que rechazar el cuidado y conferírsele a la mujer. Este paso se produce ‘naturalmente’.

En ocasiones la religión que impregna a los colectivos más amplios, se agrega para hacer más discriminatoria la asunción de la crianza por las madres, sobre todo cuando los hijos llegan en una situación de religiosa ‘anormalidad’. Nos hemos encontrado con dos casos en que el padre del hijo desapareció, y dejó a las recientes madres solteras en sus religiosas familias paternas, que las descalificaban y las expulsaban por ese mismo hecho de ser madres solteras, cortándoles muchas de las opciones vitales que pudieran haber tenido en caso de concebir hijos ‘normalmente’. Y esto de una manera radical. La vida de Ana fue otra desde el momento en que cometió un desliz en su adolescencia y tuvo ella sola un hijo. Su familia la presionó, y ella aceptó ese cargo, para que en adelante toda su vida fuera una expiación a través de la migración, con la que aportar los recursos necesarios para criar a su hijo. Así lo veía ella, como un sufrimiento y un sacrificio libremente asumidos, que le ayudarían a ser alguien, después de haber cometido aquella falta. Con Jessica, en Ecuador, va a suceder lo mismo; será madre soltera en plena adolescencia, y su familia la va a expulsar de su seno, encontrándose ella en Quito con una hija, sin casa a donde ir, y con la necesidad inmediata de encontrar trabajo. Estas mujeres habían descuidado el patrón impuesto de su sexualidad, error del que pugarían por salir el resto de su vida.

Ahora bien, en estos dos últimos casos los efectos de aquellos ‘desgraciados’ pasos por la pareja, que las dejó como madres solteras en unos colectivos más extensos de religiosa hostilidad, son contradictorios. Sin lugar a dudas que el tener hijos las dejó expulsadas de sus muy religiosas familias, en unas condiciones de extrema precariedad que, sin ir más lejos, podían acarrear la pobreza misma. Pero, por otra parte, lo que el tener esos hijos les cortó fue la vía de la normalidad, y para ellas, en los colectivos donde se venían desarrollando, esa normalidad implicaba que se hicieran como seres pasivos, a la sombra de un futuro marido, y en la dedicación exclusiva a la casa y al

cuidado de los hijos. Así, paradójicamente, el haber sido madres solteras hizo de estas dos mujeres dos seres altamente tenaces y activos, dada la enormidad de las tareas a que se enfrentaron después de vivir la expulsión de sus casas. Esa expulsión hizo que, hasta cierto punto, no debieran nada a nadie más que a sí mismas, circunstancia de la que extrajeron una elevada auto-estima. Ya vimos que Ana se había hecho desde entonces tan dura, que ya no se consideraba exclusivamente mujer, sino mujer y hombre al mismo tiempo. Jessica, por su parte, extraerá de la vicisitud de ser madre soltera unas formas altamente pragmáticas de vincularse por la realidad, lo que le llevará a tener amplio margen de maniobra en un futuro. Sin embargo, hay que añadir que la fortaleza que se granjearon no tendía a servirles a ellas mismas, sino que era una fortaleza forjada de cara a los hijos, heterónoma. La dureza de Ana le valía para expiar el pecado de su hijo, le valía para auto-anularse en el crecimiento y la promesa de su niño. El pragmatismo de Jessica le valía para poder sacar adelante su núcleo doméstico, no, por ejemplo, para hacerse como sujeto político.

De nuevo, estas enseñanzas que nos deparaban las vidas de Jessica y de Ana, nos sirven para matizar el sentido que puedan tener las discriminaciones y, por encima de generalizaciones que siempre encuentran un desmentido, acudir a sus casos concretos para observar cómo ellas se hacen por esas relaciones de pareja y de reproducción. Porque, como la propia Laura nos recordaba en su entrevista, el que ella tuviera un niño, ya en Madrid, y asumiera su cuidado, lejos de desvincularla y precipitarla en la espiral del cuidado y de la pasividad, le valió para vincularse socio-políticamente. Gracias al niño consiguió salir de la espiral por la supervivencia que hasta entonces estaba siendo su trabajo como empleada doméstica; el niño fue una herramienta para ella, como literalmente decía. Con él salía al parque, comenzaba a trabar relaciones con otras madres, y comenzaba a acercarse a asociaciones socio-políticas aunque al principio fuera no más que en busca de servicios para el niños, como guarderías.

## **8.5. LA CONSTITUCIÓN DE LAS FUTURAS INMIGRANTES EN LAS ESFERAS DE LA PROFESIONALIZACIÓN**

La manera como las mujeres inmigrantes vayan a llegar constituidas, en su acceso a los colectivos españoles va a depender, en gran medida, de lo que aquí llamamos los caminos de su profesionalización en sus países de origen. Por profesionalización queremos significar todos aquellos caminos de aprendizajes a través de los cuales las mujeres inmigrantes pueden hacerse como sujetos profesionalmente autónomos. El saberse económicamente independientes y valiosas actúa como requisito muchas veces esencial para que ellas decidan participar en la co-definición de los colectivos en los que se hacen. Muchas veces esos aprendizajes son formales, y se adquieren en el seno del sistema educativo. A veces son informales y se obtienen por la propia carrera laboral, o gracias a otro tipo de relaciones de amistad. Lo que pueden llegar a forjar es ese tipo de experiencia del ‘sentirse dueña de mi vida’, como una mujer nos relató, y que representaba un suelo fundamental desde el que proyectarse como sujeto político. Para poder tener agencia política, primero es necesario poseer agencia, y una de las vías por donde se puede acceder a ella es a través de la carrera profesional.

Hay, sin embargo, que saber afinar a la hora de localizar las vías y el tipo de trabajo que lleven hacia una exitosa profesionalización. Como se ha señalado ya, el hecho de que la mujer, por sí sola, consiga ser económicamente auto-suficiente, no tiene por qué reportar esa sensación de autonomía y de estima. Así, el padre de Elena, en Ecuador, abandonó el núcleo doméstico, dejándolas a ella, su madre y su abuela ante el reto de sacar la casa adelante. Ellas, efectivamente, consiguieron desarrollar esas fuerzas, y sobrevivir medianamente, combinando varias estrategias y trabajos a la vez. Sin embargo Elena era acaso la mujer más pasiva de todas las entrevistadas, algo en lo que el dogmatismo católico también tenía mucho que ver, de manera que ella se interpretaba como un ser paciente que sufre, y que está dispuesta al albur de las falsedades (normalmente masculinas). Aquí sucede que las futuras mujeres inmigrantes no son la resultante pasiva de las determinaciones de un solo colectivo, sino que se componen como el ajuste precario de las tensiones de los múltiples espacios que atraviesan. Así, aquel catolicismo aberrante la había retenido en la paciencia, los signos materiales de la preponderancia ideológica del varón habían también hecho mella en su

ser, y, además, el tipo de ‘profesión’ encontrado, más que habilitar, deshabilitaba la acción y la auto-estima.

Y es que tan importante como el que estas mujeres encuentren espacios laborales externos desde los que considerarse y apreciarse, va a ser el tipo de profesión hallado. Al igual que Elena, que trabajaba en la recolección agrícola, los empleos y las carreras profesionales de María y de Sarai van a representar otros tantos pasos por la heteronomía y por la servidumbre profesional. Desde esos trabajos de recolectora, y de costurera, escasa reafirmación de su carácter pudieron obtener. Por otra parte, hay que ser conscientes de la acusada discriminación sexual que penetra el mercado laboral mismo, que puede impedir que ese otro espacio encontrado del empleo sea, efectivamente, un espacio de autonomía, donde encontrar la auto-estima. Así Laura pudo sobreponerse a las exigencias familiares del cuidado de la familia paterna y proyectarse al mundo universitario y laboral; sin embargo, ella iría a encontrar ambos mundos también sexuados y obrando su discriminación en tanto que mujer. En su trabajo ella fue acosada sexualmente, bajo riesgo de ser trasladada a provincias, y en su sindicato, ella, apartada de los momentos de la toma de decisiones, estaba confinada a asumir roles secundarios de secretariado, tradicionalmente otorgados a las mujeres. La salida al afuera del hogar doméstico, para ella y para muchas mujeres entrevistadas más, no era una salida al mundo público de los iguales; ella seguía apareciendo públicamente sexuada, en tanto que mujer. Lo peor de todo, según recuerda, es que aquellos comportamientos eran completamente normales; era normal que una mujer, para ascender profesionalmente, tuviera que ‘*pasar por el aro*’ y someterse a los requerimientos sexuales de un varón. Laura, si finalmente pudo hacerse ‘*dueña de mi vida*’, como sujeto políticamente activo, fue a expensas de todas estas discriminaciones extendidas también por los colectivos educativos y profesionales.

Lo que sí es evidente es que, tomando como punto de partida unos colectivos familiares y sociales ampliamente patriarcales, en los cuales los futuros comportamientos de las mujeres están pre-formados en el apoyo al marido, en el cuidado de la casa, y en la crianza de los hijos, la existencia o no de unos espacios laborales externos va a ser fundamental para que ellas lleguen a encontrar otras vías alternativas que hagan de ellas unas mujeres autónomas. Este suceso es especialmente importante para alguna de las futuras mujeres inmigrantes magrebíes, dada la especificidad en que ellas viven su sumisión al hombre. Ciertos sectores magrebíes,

sobre todo los rurales, viven articulados sobre la preponderancia del hombre obtenida gracias a sus lazos fraternales con otros hombres, y al confinamiento de sus mujeres en el hogar, donde se encargan de apoyarlos y de secundarlos. Aquí, salvo que los imperativos de orden económico no vengán a rebatirlo, el futuro casi seguro para la mujer se sitúa en la penumbra del hogar doméstico. En ocasiones, sin embargo, dichas circunstancias concurren en la necesidad de que la mujer salga del hogar y se incorpore asimismo en el sector económico formal, aportando los recursos suficientes. Y a pesar de que el sistema de valoraciones magrebíes dista mucho de erigir como fuente de prestigio el trabajo remunerado, y alguna de las mujeres entrevistadas contemplaban como ‘desgracia’ su salida a la profesión, desde la tranquilidad del hogar doméstico, no deja de ser cierto que en esa salida encuentran al menos otros espacios, otras complejidades, desde las cuales rebatir el sometimiento al varón que viven. Así ocurría con Cherifa o con Jalida.

El ejemplo de estas mujeres nos muestra que una de las variables más relevantes a la hora de alcanzar finalmente una profesión desde la cual hacerse como sujetos activos, es el seguimiento y conclusión de los estudios formalizados. Las mujeres entrevistadas que han asistido a la universidad han desarrollado mucho más acentuadamente su posterior participación que aquellas que salieron del sistema educativo formal para, bien permanecer en el hogar, bien para entrar directamente a trabajar. Las mujeres universitarias no solamente conseguirán abrirse la puerta de profesiones cualificadas y que les demandan una gran capacidad de agencia, sino que desde la misma universidad accederán a unos espacios que les estarán abriendo muchas más posibilidades de maniobrarse y de contemporizarse. La universidad para ellas es un mundo, no sólo la puerta de acceso a una salida profesional. En la universidad ellas podrán encarnar otras formas de ser abiertas en relaciones igualitarias, a través de los estudios formales, con las oportunidades de participación que brinda, con los contactos que posteriormente podrán explotar para reafirmar futuros estadios de su agencia.. Sin ir más lejos, algunas de las mujeres magrebíes que luego pudieron maniobrarse con éxito por Madrid, lo hicieron desde su previa estancia por la universidad, a través de sus vínculos con profesores suyos que les facilitarían los caminos de la incorporación.

Y es que en la universidad, muchas veces, estas mujeres van a encontrar verdaderas escuelas de participación política. Muchas de ellas van a aprovechar las múltiples oportunidades de participación; alguna será delegada de clase, existirán foros

de debate, se incluirán en programas de intervención social, se sindicarán en las asociaciones de estudiantes. Por no citar el caso de aquellas que elegirán carreras muy politizadas, como periodismo. Es más, gracias a la universidad, muchas veces estas mujeres van a encontrar los lazos que las vinculen a futuros puestos de trabajo sumamente activos y participativos.

En el estudio de los caminos seguidos por las distintas mujeres inmigrantes, hay que saber reunir los distintos hilos de sus pasados, que configuran determinadas trayectorias, y confieren cierto estilo a sus itinerarios vitales. Hay que saber engarzar sus pasos por los colectivos educativos con el resto de colectivos, con el objeto de encontrar ese aire de similitud en sus identidades. Para las mujeres que encontraban preformados por su familia los caminos a la incorporación profesional, el sistema educativo va a ser un colectivo que refrende y finalmente actualice dicha pre-figuración. Para otras mujeres, sin embargo, sus otros colectivos visitados acotan de una manera bien distinta los posibles significados de sus pasos por el sistema educativo.

Y es que las vidas que muchas mujeres se estaban forjando en unas familias patriarcales y de horizontes estrechos, posibilitaban todo, menos la actualización de los contenidos más universalizantes del sistema educativo. Desde esos colectivos más cercanos que van pre-figurando sus futuros de paciencia, la universidad, e incluso la enseñanza secundaria, representaban una absoluta trivialidad para el tipo de vida para la que quedaban solicitadas. Su futura función estaba muy lejos de una profesión a encarnar en el mundo laboral; sus horizontes futuros cada vez se encerraban más en el cuidado de su casa y de los niños, con el cual permitir a otros, sus maridos, aparecer en el espacio público de las valoraciones sociales y del prestigio. Ese tipo de aprendizajes ellas no lo podían adquirir en la universidad, sino en la escuela de sus propias casas, en los comportamientos de sus propias madres, por eso que apenas tengan unos años de escolarización. En las trayectorias posibles en que Sarai, Cherifa o Nadia se estaban convirtiendo, la universidad y la enseñanza secundaria no tenían nada que aportar, lo que motivó que pronto las abandonaran para aprender sus futuras funciones en los ejemplos de sus casas. El acceso a la universidad, y todo lo que la universidad pueda significar, también viene pre-configurado por aquel estilo palpitante en la trayectoria vital de estas mujeres.

Dentro de esta interpretación de los espacios como campos polisémicos de posibilidades a acotar, también puede entenderse parte de la carrera universitaria que

Cleo estaba llamada a seguir y que, con esfuerzo, ella consiguió evitar. Pues para muchas compañeras suyas colombianas, desde el marcado machismo vivido e incorporado en otros colectivos anejos, la universidad sólo significaba un bonito adorno con que cultivar su futuro papel de esposas y de amas de casa. Como Cleo nos narra, muchas de sus compañeras terminaban abandonando sus carreras profesionales, y olvidándose de sí mismas, tan pronto como se casaban, tenían hijos, y se recluían en los cuidados ajenos. Esto era especialmente frecuente con algunas carreras universitarias muy feminizadas como periodismo. Para el lugar de donde ellas venían, y hacia el que se dirigían en un futuro, la universidad no era ese espacio de la alteridad, desde el que escapar a una vida prevista de pasividad y de subordinación al marido, sino justamente lo contrario, el espacio desde el que dar más lustre a su futuro matrimonio.

Igualmente, la universidad en ocasiones era el lugar desde el que sostener vanas relaciones preciosistas de sociabilidad. En ella es como Cristina, en República Dominicana, se arrojó a su posterior vida de maestra, cuyos más señalados objetivos eran las reuniones del café, que ella organizaba junto a sus otras amigas maestras. De modo parecido fue como Isabel, en Lima, utilizó los recursos que le prestaban las instituciones educativas formales, para encontrar esas relaciones sociales feminizadas en cuyo preciosismo constituirse como sujeto. En su caso, sus colectivos familiares de clase alta estaban pre-figurando, en cierta manera, el campo semántico que para ellas iba a tener la universidad.

Así es que el paso por el sistema educativo tiene que quedar aquilatado con su ubicación en la historia personal que cada una de estas mujeres encarnaban, para encontrar su concreta ubicación y su sentido, en su activación como sujetos políticos. El que una mujer inmigrante haya pasado en su país de origen por la universidad y los espacios de la educación universalista y reglada, no implica que luego ella vaya a vincularse mejor y más autónomamente por los colectivos que conforme su posterior vida. Sus estudios pueden significar, perfectamente, aquel lustre que añadir a su futura vida en la penumbra matrimonial. Y viceversa; como los casos de Jalida y de Jessica nos muestran. El que una mujer abandone tempranamente las instituciones educativas no implica necesariamente futuros cierres vitales. Con el abandono del sistema educativo quizá el camino más importante hacia la agencia y la autonomía haya quedado cerrado; pero existen otros caminos más que las podrán requerir, en un futuro, como mujeres activas.

Pero más allá de estas prevenciones, la universidad actúa las más de las veces como la puerta principal a través de la cual las futuras mujeres inmigrantes van a entrar en los mundos participativos. En primer lugar, esto va a ser así debido a que la universidad puede presentarse como, propiamente, un espacio participativo. En la universidad fue donde Cleo halló, en medio de su revuelta Colombia, el remanso necesario para encarar serenamente la situación política que estaba viviendo su país. Gracias a la universidad, aquellas que eran sus preocupaciones políticas nacidas del asesinato de su padre, tomaron forma y se canalizaron hacia la carrera de periodismo. Desde ya la misma universidad va a ubicarse de lleno dentro del mundo político, con unas prácticas que ha de desarrollar en una asociación contra la persecución política de periodistas. Y como Cleo reconocía, ser periodista en Colombia es ser inmediatamente un agente político, por cuanto ella entraba en contacto con inevitables e insoslayables conflictos violentos de ordenación y desorganización de sus colectivos. Lo mismo le sucederá a Mónica en Venezuela; al estudiar periodismo, en un momento de desórdenes políticos, ella no podía permanecer impasible en los inicios del ejercicio de su profesión y también fue, de manera inmediata, agente político.

También la universidad es sede de experimentación y de reflexión vital. En la universidad de Santiago de Chile, encontró Martina el lugar donde, conjuntamente con algunos compañeros, pudo constituirse un espacio defendido de la compulsión al trabajo de la sociedad chilena, espacio en el que ellos, a través de la cultura, tenían la oportunidad de reivindicar otras formas posibles de vida. También Fátima, en el entorno de una Argelia radicalizada religiosamente, pudo hacerse en la universidad de un refugio en el que ser sujeto político.

Pero, por otra parte, la universidad también actúa como encrucijada que reparte las futuras vidas profesionalizadas desde las que estas mujeres podrán ganarse el sentido de su independencia. Ya hemos advertido de que el mundo laboral, aunque pueda llegar a entrañar una serie de sometimientos añadidos, sin embargo se representa como una alternativa vital a los espacios domésticos que tendencialmente concursan hacia el sometimiento y la pasividad de la futura mujer inmigrante. Dependiendo de la formación alcanzada, así se obtendrá uno u otro tipo de trabajo, una u otra profesión, que estará habilitando o imposibilitando la participación. Frecuentemente las mismas que se hacían en las servidumbres del núcleo doméstico, eran las que, sin haber tenido la posibilidad de acceder a la universidad, se vieron condenadas a aceptar los puestos de

trabajo más desprestigiados, peor remunerados, y que las sometían más a la contención de sus agencias. Por el contrario, aquellas mujeres que tuvieron la fortuna de poder ir a la universidad, y de aprovechar laboralmente las enseñanzas, se vieron en posiciones laborales que demandaban de ellas un mayor grado de agencia, y que las exigían como sujetos activos. En ocasiones, incluso, la carrera universitaria depositaba a estas mujeres en profesiones directamente políticas, según hemos visto.

Estas múltiples formas de paso por las carreras educativas y profesionales luego se van a significar fundamentales a la hora de configurar un tipo de migración u otro. Las experiencias vividas en los colectivos de origen acaban encarnando en la persistencia de determinadas disposiciones que, posteriormente cuando se cambien los colectivos con la migración, buscarán su actualización en espacios y colectivos similares. Las mujeres que educativa y profesionalmente se hicieron como mujeres activas en sus países de origen posteriormente contarán con más recursos incorporados para salvar las dificultades presentes en su emigración. Aunque se pasen largos años depositadas en una inercia por la supervivencia, en el país de destino, sus seres pasados les requerirán aquellos colectivos donde desarrollarse plenamente. Y viceversa; las mujeres que en sus países de origen pronto abandonaron el sistema educativo, y se vincularon a los trabajos más descualificados y enajenantes estarán predispuestas esencialmente a aceptar sin ningún problema sus servidumbres vividas en aquella inercia en la supervivencia a que suele condenarles su migración a Madrid.

## **8.6. LAS FORMAS DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

Todas estas trayectorias que hasta aquí venimos compilando, demarcan en las futuras mujeres inmigrantes determinadas maneras de ser político que, a su vez, van a ser fundamentales para entender su gestación como sujetos políticos en su llegada y acomodo a Madrid. De esta forma, sería tremendamente incompleto un estudio que partiera de sus situaciones presentes y futuras de la participación en Madrid, sin tener en cuenta la manera de ser políticas de estas mujeres, que se han hecho con anterioridad. Porque las mujeres inmigrantes no aparecen de la nada, sino que aparecen como sujetos formados, es por lo que se hace fundamental estudiar todas aquellas tendencias participativas que sus colectivos de origen habían depositado en ellas, y que les solicitaban.

Lo primero que hay que decir es que incluso las mujeres que se hicieron y llegaron a Madrid como sujetos apolíticos, están muy lejos de representar en grado cero de la política. En el marco teórico he insistido en la necesidad de pensar en los colectivos y en las incorporaciones que obran sobre los agentes como una constante efectuación. De esta forma ni hay una mujer inmigrante que por siempre haya sido sujeto político, ni tampoco otra mujer inmigrante que jamás haya sido sujeto político; antes al contrario, tanto la una como la otra estarán siempre empeñadas en su constante 'haciéndose mujer política', y en su constante 'haciéndose mujer apolítica'. En todo momento estarán contemporizándose y maniobrándose por los colectivos que las están gestando como sujetos, políticos o apolíticos. Sus efectuaciones nunca tienen fin, sino que se están produciendo constantemente de una manera política. Al no poseer ninguna interioridad ni ninguna esencia donde pudieran albergar de una vez por todas su ser político o apolítico, sino al venir precisamente esa interioridad y esa esencia requeridas por los colectivos que las dieron origen, su participación o no participación vendrá originada por una permanente materialización. Así, las mujeres inmigrantes que previamente se hubieran hecho como sujetos políticos sería a fuerza de estar vinculándose, colectiva/políticamente por sus colectivos de origen, y viceversa: las mujeres inmigrantes que no hubiesen podido desarrollar su agencia política serían fruto de su incorporación colectiva y política por las efectuaciones de la pasividad. Detrás de una figura de la servidumbre hay que buscar los colectivos materiales que constantemente la estarían gestando y reteniendo en la servidumbre.

El mejor ejemplo de cómo unos colectivos producen un tipo particular de sujeto pasivo, impidiéndole cualquier opción a que participe en su reconstitución siempre abierta, es quizá la forma como se hizo Elena. Elena, desde niña, fue concebida por una serie de colectivos que la conformarían como sujeto que no reclama ningún tipo de agencia y de participación política en la ordenación de esos mismos colectivos. Por un lado vivió en la cerrada reproducción del hogar doméstico, en el que de su madre recibía constantes lecciones de servidumbre. Además, desde pronto fue cooptada por las instituciones católicas más recalcitrantes. Tanto en sus múltiples peregrinaciones a visitar a la Virgen próxima a su aldea, como en las frecuentes visitas de los seminaristas a su casa, fue depositando en ella un sentido particular del bien y del mal, de la resignación cristiana, del sufrimiento y de la remisión de los pecados en la otra vida, que la inutilizaban para participar en esta otra. Finalmente todas sus relaciones de pareja la ratificaron en su papel de sumisión; los encuentros que habría de tener con los varones, habiendo aprendido que la mujer es un ser débil, necesitado de la agencia y protección del hombre, no hicieron sino confirmarla en su padecimiento más desagradable. Elena se hizo como sujeto no político porque vivió irremisiblemente hecha por la exterioridad de unos colectivos que constantemente la estaban requiriendo como tal. Su espacio doméstico, la religión, sus parejas, estaban así constantemente troquelando y modelando políticamente su ser apolítico.

En Elena asistimos a lo que podía considerarse como la construcción política del fatalismo. Porque Elena había sido hecha como sujeto que pensaba, creía y actuaba como si no tuviera delante opción vital alguna, porque había sido hecha como un extremo caso de sujeto pasivo, es por lo que ni siquiera va a plantearse la posibilidad de la política, esto es, de que existan otras opciones en la organización de los colectivos que transita. Elena ha sido engendrada en la creencia en el Bien y en el Mal supremos, entre cuyos polos no cabe decisión humana posible, esto es, no cabe constitución política alguna. Por eso, cuando ella sufre el mal, cuando su novio la maltrata, espera y aguarda confiadamente a aquel tribunal supremo, al Juicio Final, más allá del juicio precario y contingente de los hombres. Elena entiende la política como paternalismo; en su opinión es el padre del país, el presidente de Ecuador, el encargado de poner orden, el competente en repartir las penas y los castigos a los que se comportan mal. Como sustituto de Dios en la tierra, él es el encargado momentáneo de distribuir las penas y

los merecimientos. De todas las entrevistadas Nadia, en Marruecos, había sido hecha de una forma muy parecida..

Elena es así un sujeto pasivo. Pero también van a existir sujetos activos que, sin embargo, no sean políticamente activos. Esto es, van a existir mujeres con una amplia capacidad de maniobrarse y contemporizarse por los distintos colectivos que, sin embargo, no van a entender que ellas mismas puedan participar en su ordenación. Esta es la distinción que más arriba señalé en el marco teórico, entre agencia y agencia política. La agencia era la capacidad de maniobrarse y de contemporizarse en los colectivos que esencialmente están constituyendo al sujeto. La agencia política era el paso ulterior en que dicho agente participaba con los libres e iguales en la organización de esos colectivos. Esta distinción nos ayuda a ver que si bien muchas futuras mujeres inmigrantes se hicieron como mujeres activas, sin embargo no alcanzaron a desarrollarse plenamente como sujetos políticos.

Así, la dura vida que le tocó vivir a Jessica, habiendo sido expulsada apenas en la adolescencia de su familia adoptiva, por haber sido madre soltera, va a hacer de ella una mujer muy avezada y experimentada. No obstante las situaciones que vivió eran situaciones sin salida, cerradas, por lo que no sedimentó en ella la idea de que pudiera llegar a cambiarlas y co-definirlas políticamente. Jessica tenía un futuro considerablemente abierto para lo que era una niña de su edad; pero su madre murió irremisiblemente y fue dejada a la familia de su padre. Aquí, todos los tíos le dispensarían una gran animadversión por el temor a que ella se convirtiera en heredera de los abuelos. Finalmente esa familia adoptiva, rigurosamente religiosa, la expulsaría de sí, al descalificador mundo sociolaboral, cuando ella quedó embarazada siendo una mujer soltera. Los sucesos que la habían depositado en tal suerte se le aparecían como sucesos fortuitos y necesarios, no abiertos y contingentes a la deliberación y la actuación políticas. La muerte de su madre, el rencor de sus familia adoptiva, la caída socio-laboral, se le presentaban como acontecimientos de los cuales ella no podía escapar, y en cuya ejecución no se le presentaba siquiera la posibilidad de deliberar y participar. El marco de su vida había estado gobernado por acontecimientos que se le presentaron fatales, y que forjaron una visión fatalista de los marcos generales que comprendían su vida. Enmarcada en su necesidad, ella solamente podía contemporizarse y maniobrarse por ellos lo mejor posible; nunca pensaba que esos colectivos y esos

acontecimientos pudieran disponerse de otra manera posible en cuya deliberación y acción ella pudiera participar.

Así, las mujeres hechas en semejante fatalismo no podrán sino desarrollar estrategias vitales privatistas. Las entrevistas realizadas nos enseñan que una vida volcada sobre sí misma, sobre sus posibilidades propias de crecimiento, y la desconsideración hacia todo lo demás, constituye una clara negativa a la participación política y a la inclusión en la definición de los colectivos. También los espacios de origen precipitaron un tipo de mujeres concentradas en sus propias vidas, cuyo máximo deseo era el crecer y prosperar vitalmente, a espaldas o a expensas de sus colectivos. Así era Isabel, educada en un barrio, en una familia y en una escuela de las clases altas peruanas. Su procedencia había hecho de ella un ser preciosista, obstinado en diferenciarse individualmente de todos los demás y, en especial, de los sectores populares a los que denigraba constantemente. Con esos precedentes, su única preocupación será desarrollarse personalmente, sin albergar la más mínima propensión a la solidaridad y a la participación política. Isabel no va a ser un sujeto pasivo, al contrario, será un sujeto claramente activo, pero volcado en su propia individualidad, en el cumplimiento de sus intereses y de sus aspiraciones. Isabel aparece constituida políticamente como el sujeto político ideal del liberalismo, esto es, como el no-sujeto-político cuyos máximos intereses se concentran en su esfera privada e individual. Pero ella no es el sujeto ideal y a priori que reclamaba el liberalismo; ella ha sido hecha colectiva y políticamente en su individualismo.

Isabel no va a estar sola; también Antonia precipitó como ese sujeto hecho privadamente en una lucha por la supervivencia que parece constituir a toda Argentina. Las actuaciones que hacen su ser son bien claras; ante una situación colectiva global que no tiene remedio, según decía, lo mejor que ella podía hacer era mirar por sí misma. Antonia no podía esperar que nada en su país cambiara, y lo único que podía hacer era ‘ganársela’, en otra versión de la lucha por la supervivencia, donde liberalismo y darwinismo social venían a confluír en pleno siglo XXI. Pero esto lo observamos no sólo en la fatalista Argentina. También Sarai en Marruecos vivió en los incipientes colectivos de la producción y del consumo que sedimentarían en ella un tipo de estrategia vital privatista.

No obstante, por paradójico que pueda resultar, existen vidas hechas en su explícito rechazo de la política que, sin embargo, son ampliamente políticas. Esto

sucedía con Sabria, Lila y Mónica. Las tres se encuentran en unos contextos políticos más generales dentro de los cuales se hacen, y que están impidiéndolas constantemente en su particularidad, en sus vidas privadas. Sus países, Venezuela, Argelia y Marruecos, crecientemente estaban impidiendo que ellas vivieran una vida de relajada normalidad y privacidad. Sus vidas eran politizadas al extremo por sus contextos políticos nacionales, por lo que su huida a otros países donde pudieran hacerse normal y cotidianamente implicaba, de una manera negativa, una forma de reivindicación política de sí mismas. Sabria en Argelia, y Lila en Marruecos fueron hechas como mujeres activas e independientes, que no toleraban su sumisión al hombre; sin embargo, la evolución política que tomaron sus países cada vez las consentía menos como realización de esa posibilidad, de manera que su huida de sus países representó, negativamente, una reivindicación de sí mismas como formas de ser. Mónica, por su parte estudió periodismo en Venezuela, y como periodista ‘imparcial’ es como ella quería ejercer. Sin embargo el giro que estaban tomando los acontecimientos políticos en su país le permitía cada vez menos hacer periodismo, y le obligaba, cada vez más, a hacer proselitismo a favor de cualquiera de los bandos enfrentados. Su opción por marcharse fue una manera de reivindicar, también negativamente, una forma normalizada de ejercer su profesión y de ser periodista.

En general, buena parte de lo que las estrategias de las mujeres estudiadas nos enseñan es la forma de las políticas de la resistencia. En contextos y espacios de grandes dificultades, su acción se centra en granjearse aquellos espacios desde donde posibilitarse mayores márgenes de maniobra; el primer paso para conseguirlo es un decir ‘no’ a aquellos espacios heredados que están pre-figurando unas formas subordinadas y deshabilitadoras de la acción. Martina solía tener frecuentes discusiones con sus padres cuando a través de ellos recibía la asfixiante ética de la responsabilidad y del trabajo chilena, y en muchas ocasiones se marchaba de la casa, y se refugiaba en la de su abuela, más condescendiente. Jessica, frente a las duras enseñanzas que le tocó aprender en sus primeros años de vida, rechazó la ortodoxia católica, y desarrolló unos modos de acción mucho más pragmáticos y flexibles. Ángela, también en Chile, acabó participando después de escenificar una fuerte resistencia al clima totalitario del país, a las reclamaciones explícitas de su marido para que se encargara del cuidado de los niños, a la absorción de casi todo su tiempo disponible por todas las tareas asumidas, etc. Lo mismo sucedía con las mujeres argelinas entrevistadas. El primer paso para el

desempeño de sus agencias era el decir no, el resistir, a todos aquellos espacios y colectivos cotidianos que las deshabilitaban.

Pero lo que hay que subrayar en todos sus ejemplos es que esas resistencias las pudieron ofrecer no porque ellas, como individuos, fuesen más tenaces, sino gracias a que habían encontrado, transitado e incorporado otros espacios alternativos desde los cuales desplegar su autonomía. Martina, por ejemplo, se fugaba de su casa porque ella tenía la casa y el ejemplo de la abuela que le permitían ser más independiente. Como he señalado en el marco teórico, la autonomía y la independencia respecto a unos espacios opresivos, sólo puede obtenerse desde la vinculación a otros espacios que consienten mayor margen de maniobra.

Así, nos llega una enseñanza vital, a la hora de comprender a las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Y es que por la mayoría de los casos estudiados se puede concluir que las mujeres que llegan a Madrid, aquellas que en sus contextos tomaron la decisión de emigrar, son sujetos ampliamente activos, de forma que podemos contemplar su migración como una variante más de sus capacidades activas de resistencia. La mujer sumamente pasiva no ha incorporado el tipo de comportamientos y recursos suficientes como para iniciar la migración, ni siquiera ese primer paso en la propensión de su agencia que es la resistencia. En muchas ocasiones, las migraciones de las mujeres entrevistadas se presenta como una activa resistencia a no dejarse hacer por los colectivos y por los espacios des-habilitantes de sus países. Igual que Martina no se dejaba hacer en casa de sus padres, y se desterritorializaba a la casa de su abuela, el caso de muchas futuras emigrantes va a representar un rechazo a dejarse hacer en la pasividad de sus países, y para ello van desterritorializarse hacia otra casa, en otro continente.

Salvo aquellas figuras extremas en que la mujer inmigrante no decidía actuar y desterritorializarse, salvo aquellos casos donde la mujer era actuada por un otro, y era emigrada, como ocurría con Elena, hecha traer a Madrid por su pasada pareja, la emigración se presenta como uno de los movimientos vitales penetrado por una mayor capacidad de agencia y resolución. Para mujeres como Martina, como Ángela, Isabel, Antonia, Mónica, Lila, Sabria, Rania, etc., emigrar implica, primero, una capacidad alta de auto-comprensión, el saberse de una determinada manera que los contextos socio-materiales del propio país están crecientemente impidiendo. Implica además el saber resistirse a esas tendencias absorbentes, o, como decía Antonia, el no ‘dejarse hacer’.

Implica también el decidirse a experimentar consigo mismas, el decidirse a transitar otros espacios aún no de confianza, aún no familiares, y que van a obrar una desincorporación, y una reincorporación a veces dolorosas en sus identidades encarnadas. Implica actuar a través de los colectivos en su propio país desde los cuales proyectar la emigración, pero también sobre los del país de destino, Madrid, para proyectar la inmigración, la acogida mínima e indispensable. Finalmente, ya en Madrid, la migración implica el realizar aquel experimento, el experimentarse consigo mismas dentro de los nuevos espacios donde ellas están por rehacer. Momentos todos ellos que entrañan una gran resolución encarnada.

Por eso, cuando ellas entienden que en sus países de procedencia ya no hay arreglo posible, que no restan espacios ‘apropiables’ suficientes para seguir siendo ellas mismas y no traicionarse, lo único que hacen es intentar otros espacios, en otros continentes, es proseguir con su resistencia política y marchar a experimentarse identitariamente a otros colectivos. Para ellas la migración, como cómodamente se acostumbra a pensar y transmitir, no se produce bajo el consejo de un estómago vacío, ni del hambre; para ellas la migración se produjo desde su gran determinación y agencia incorporadas. En la entrevista, Jalida constantemente espetaba diciendo que ella no era ninguna muerta de hambre, que ella llegó a España para tener derechos. La migración para ellas era quizá el estadio más importante dentro de su amplia capacidad de agencia, de decir no a las circunstancias y de no ‘dejarse hacer’.

Estos últimos casos, de reivindicación política negativa de sí mismas a través de la huída y la desterritorialización, se aproximan al caso extremo de migración política: el refugiado. El refugiado es aquel sujeto que es imposible material y políticamente en sus colectivos de origen, dada la restricción drástica de opciones vitales que imponen. Más allá de cualquier tipo de reconocimiento legal, la mujer refugiada, de esta manera, es la reivindicación política de sí misma, la reivindicación por un país ordenado de otra manera y que la consienta, en lugar de querer suprimirla materialmente como sujeto.

Esta reivindicación de sí mismas como posibilidad por ser en su país, es la que vemos reiteradamente producirse en las figuras de Fátima, de Khadila, Jamila y Cleo. De ellas, las tres mujeres argelinas representan el caso extremo de intolerancia, aquel en que los colectivos de origen las imposibilitan físicamente, amenazando con eliminarlas como seres. Todas ellas habían crecido en los espacios de modernidad que, en los períodos inmediatos a la descolonización, las posibilitaron como mujeres autónomas,

activas y con participación profesional y política. El giro fundamentalista que se produjo en sus países hizo desaparecer progresivamente todos aquellos lugares donde ellas habían sido autónomamente, de manera que al final las únicas en quedar por desaparecer eran ellas mismas.

Ellas nos enseñan que cualquier normalidad es política. En sus pasados ellas vivían corrientemente, sin alteraciones de ningún tipo; las cafeterías, las playas, la calle, eran espacios donde podían aparecer libremente sin portar los signos de la sumisión. Pero aquella normalidad fue hecha cada vez más difícil, de forma que al final su pasada normalidad era una forma de reivindicación ante el totalitarismo religioso cada vez más extendido. Su normalidad, sus costumbres, sus opiniones, sus hábitos, hacían de ellas un ser; pero un ser crecientemente político al que se intentó erradicar violentamente. Y ahí también residía su tragedia, la imposibilidad, llegado cierto punto, de vivir privadamente su antigua normalidad. Aunque ellas no lo desearan, aunque ellas quisieran ser sujetos privados y anónimos, no podían sino ser sujetos políticos y públicos, en unos colectivos que crecientemente las hacía aparecer como sujetos errados y a eliminar. Su vida privada era la disparatada vida pública de una Argelia islamizada y que ya no las consentía en su pasada normalidad. El totalitarismo islamista era precisamente ese intento por reducir toda la complejidad y normalidad vitales en unas pocas y unilaterales formas de ser, directamente traídas del Texto. Al final, a estas mujeres no les cupo más opción que la huida antes de ser eliminadas, y es que ellas estaban siendo el más claro contra-ejemplo a las ambiciones de ese totalitarismo por imponer una forma de ser y una forma de vida para las mujeres.

En menor medida también el caso de Cleo supone una estrategia de huida privatista de sus colectivos que, en verdad, está representando un anhelo de reivindicación de la normalidad. En su país, Colombia, Cleo veía la dificultad de desarrollarse como periodista. A esto había que añadir su compleja situación experiencial. De niña su padre fue asesinado por los paramilitares, y ella, de alguna manera, necesitaba enfrentar esa sombra de su pasado. No obstante, la situación que vivía en Colombia no se lo permitía, pues estaba en una constante proximidad con aquellas condiciones que propiciaron el asesinato, y que propiciaban su temor y su silencio. Necesitaba la normalidad de otro espacio desde el que enfrentar aquella muerte y desde el que representarse el sentido de su existencia, en un país de violenta anormalidad. Y aunque ella no pueda ser considerada como una refugiada, no deja de

ser menos cierto que su posición es una demanda de normalidad política en la que ser un sujeto más allá del sinsentido de la violencia. De nuevo en su ser se condensan las violencias que atraviesan los colectivos de su país, ella llega a nuestro país como pedazo de una realidad políticamente dislocada.

Pero, por encima de aquellas mujeres que representaban una protesta a los intentos de supresión sentidos desde sus espacios de origen, también están quienes, antes de las amenazas vitales, van a contemporizarse y maniobrarse directamente en los colectivos políticos de sus países. Ya vimos la intensa activación política en gran parte de Latinoamérica, ante la incapacidad de las políticas formales por asumir las tareas de ordenación de los colectivos. Aquí sólo hay que repetir lo ya dicho. Muchas mujeres latinoamericanas van a hacerse en la participación en las políticas informales de sus países, ante la ausencia de unas verdaderas políticas formales de ordenación de los colectivos. Ellas, inmediatamente, se hicieron como seres políticos. Con el ejemplo de sus padres, y con las lecciones de su pronta inclusión en estos espacios, pronto sedimentaron como sujetos políticos claros, puestos ante el reto de la migración.

Asimismo, nos ilustran sobre las paradojas del activismo político de raíz religiosa. Ángela, en Chile, nos muestra las contradicciones de pisar a la vez los espacios de la participación y los espacios de la religión. Porque, si bien en un país que deriva hacia el totalitarismo una confesión como la católica representaba un reducto desde el que articular un ser diferente al oficial, y un reducto a veces muy activo en esta defensa, no deja de ser cierto, como Ángela había de experimentar, que el activismo político de raíz religiosa encontraba su límite en los intereses y en las complicidades de la jerarquía eclesial. Gracias a la protección de la iglesia católica Ángela pudo hacerse como educadora popular en los barrios pobres, formando dirigentes de izquierdas. No obstante, en los momentos en que su labor se radicalizaba, los cuadros eclesiásticos descabezaron su proyecto ante el miedo de sentir amenazada, políticamente, su propia participación. Tras dos experiencias frustradas, casi idénticas una de otra, Ángela acabaría renunciando a la posibilidad de movilización y articulación políticas con la iglesia católica.

A Ángela la religión le abrió, en principio, los espacios de la oposición y de la moderada resistencia, casi imposibles en un país sometido a la dictadura. Pero también para Jalida la religión va a ser una fuente de resistencia y de reivindicación política, y esto cuando se presupone que el islam necesariamente viene a equivaler a opresión y a

patriarcado. Porque Jalida, desde el islam, podrá emitir un tipo de reclamaciones políticas de corte universalista y fraternal. Cuando ella se crió y se hizo, en el Rabat de los años 70, el islam que pudo aprender en su familia, profundamente religiosa, no era tanto un islam de la imposición y del precepto como un islam de la solidaridad y del entendimiento. Hecha en una ciudad, no va a tener a la mano la religión de sentido costumbrista que a través de los hábitos reproduzca las dominaciones y los sometimientos; en ciudad, el islam que tiene a la mano es el islam universalista, aquel que le enseña que todos son hijos de dios a los que hay que respetar, porque a todos ellos él les ha dejado encomendado el cuidado de su tierra, sus familias y sus casas. Ese respeto es posible gracias a una interpretación abierta del islam, donde lo importante no es tanto la norma cuanto el mandato mismo por la comprensión, el entendimiento y la solidaridad. Y será ese islam de apertura y de entendimiento el que políticamente la vaya a inspirar cuando se encuentre ya en España.

Y al lado de ciertas versiones abiertas de la religión, la cultura también va a ser un espacio primordial desde el que estas mujeres van a desplegar su agencia política en sus países de origen. En aquellos contextos latinoamericanos empobrecidos por las medidas neoliberales, una forma de hacerse sujeto político, y esto de manera directa, era gracias a la cultura. Por un lado, el decidido posicionamiento de Cristina, en Perú, en apoyo de la cultura popular, promoviendo y difundiendo los bailes y danzas indígenas, era una forma de tomar, directamente, partido político por esos sectores populares olvidados por la modernización. Para ella la cultura era directamente política, debido a que la cultura era una extensión de formas de ser indígenas que estaban siendo repelidas institucionalmente. Pero, por otro lado, la subjetividad política también se podía articular a través de una cultura entendida bajo la forma tradicional de ‘alta cultura’. Martina se podía hacer sujeto político a través de la defensa de la ‘alta-cultura’, porque su país, Chile, estaba volcado en el circuito de la reproducción ampliada consumo-trabajo que, según expresaba, impedía tener el tiempo y los espacios convenientes para reflexionar sobre la propia identidad como país. Así, cuando ella reclamaba unas formas culturales como el cine, el teatro o la literatura, ella estaba reclamando esos espacios desde los que controvertir la ordenación en, por y para el trabajo en que estaban dispuestos la mayoría de los colectivos chilenos.

Pero asimismo desde aquellos espacios latinoamericanos llegan a Madrid dos mujeres que han sido hechas en la participación, pero en una participación distanciada,

distinguida y profesionalizada. Rebeca y Antonia no fueron a hacerse en aquellos momentos de efervescencia participativa popular, sino que ambas llegaron procedentes de las clases medias y altas, constituidas por un claro sentido de la diferencia. Rebeca, en República Dominicana, como confesaba, no era de esas mujeres ligeras que bailaban bachata en su país, Antonia, en Argentina, entendía su país como una realidad donde cada uno luchaba por sí mismo, y en el que su máxima preocupación era poder mantener a su hija en un buen colegio. Sus estrategias aprendidas son ampliamente privatistas, lo cual no impidió que llegaran a participar socio-políticamente en sus países de origen, República Dominicana y Argentina.

Sin embargo ellas dos llegaron a participar políticamente, aunque su participación no se apoyaba en los lazos de solidaridad colectivos, ni en la identificación con el resto de agentes; su participación se sostenía desde aquella distancia que permite ver desde arriba al otro y entenderlo profesionalmente. Obviamente Rebeca no era la realidad de los trabajadores indígenas en cuyas miserables casas ella trabajaba de promotora social; ella era justamente lo opuesto. Y tampoco Antonia tenía nada que ver con los enfermos que, con las monjas, ella acompañaba en los psiquiátricos de Buenos Aires. Las dos, a distintos niveles, se posicionaban en esa distancia jerarquizada en el trato con el otro que en buena medida constituye la caridad. Cuando vayan a llegar a Madrid, su recuperación socio-política va a producirse bajo unas similares circunstancias, como un no entenderse miserable que sí apreciarán en la situación de aquellos a los que traten caritativamente de ayudar.

En resumen, todos los colectivos analizados nos ayudan a comprender las tendencias de agencia en general, y de agencia política en particular, con que las mujeres inmigrantes llegaron a Madrid. Una de las mayores dificultades de entender la inmigración reside en entender el antes de la inmigración, es decir, todos aquellos procesos genéticos que sedimentaron en los muy particulares caracteres que luego pudieran causar extrañeza. Así, estas mujeres vinieron hechas por las tendencias de pasividad y de agencia que sus colectivos de origen requerían, y que ellas a su vez reformulaban y contravenían. Al llegar a Madrid serán esas tendencias las que les prefiguren los espacios socio-políticos que ellas vayan a transitar, pero asimismo, ellas verán transformarse sus habitus y sus personalidades según vayan, progresivamente, acostumbrándose a los nuevos requerimientos que se les solicitan. Como Cristina señalaba, al llegar a Madrid, ella no podía dejarse en República Dominicana la

personalidad que era y que encarnaba, no podía borrarse. Aprender su pasado es aprender su realidad y la forma cómo va a vincularse a los espacios socio-materiales españoles.

Pero estas mujeres inmigrantes entrañan una enseñanza añadida, también son una oportunidad para que la ordenación de nuestros colectivos, nuestra política, transite por su otredad, por las maneras como ellas son sujetos políticos. En ese momento ellas se convierten en el trasfondo desde el que evaluar los ordenamientos políticos españoles. Por eso su migración es un reto, porque desde la realidad que ellas son es como se puede enjuiciar la apertura que los espacios y los colectivos políticos madrileños prestan a su plena participación política.

**CAPÍTULO NOVENO:**  
**EL TIEMPO DE LA MIGRACIÓN**

**9.1. INTRODUCCIÓN**

De igual manera como ha sido de gran interés el considerar el tiempo previo a la migración, para entender cómo las mujeres inmigrantes estudiadas llegaron hechas como sujetos políticos, hay que conceder un oportuno espacio al tiempo mismo de la migración. La situación de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos en Madrid no se va a comprender sólo por las posibilidades que encarnaron y por las que se maniobraron y contemporizaron en sus países de origen; también van a venir hechas por la posibilidad misma de su viaje, por el tiempo de su migración. Aunque constituya otra obviedad, el hecho de que se olvide no la hace tal; es necesario recordar que para la vivencia futura de la inmigración, será fundamental considerar la manera como la migración se produzca, como se establezcan las vinculaciones y los lazos a través de los cuales la mujer inmigrante vaya a hacerse en su venida hacia Madrid.

Si hasta aquí hemos interpretado el tiempo humano no como el aprisionamiento en la necesidad del presente o del pasado, sino como repartido en horizontes de posibilidades, el tiempo de la migración es quizá el mejor ejemplo de cómo esas opciones vitales de ser se reparten y se dividen. El tiempo de la migración va a constituir así el paradigma de ese punto de inflexión que distribuye las vías y los caminos que luego tomarán, y por las que serán, las mujeres inmigrantes. Así, acaso la migración sea el horizonte humano por excelencia, o la condición humana misma, ese tránsito constante por las vinculaciones con la exterioridad, el punto donde esas alteridades que constituirán la identidad de las inmigrantes se tejen y urden en estilos vitales. La condición humana se figura así como esa inmigración, como ese viaje, por la otredad constituyente.

Pero para contemplar así el tiempo de la migración, tenemos también que complejizar la interpretación sustancialista que nos hace ver la migración como el ir de un estado a otro, de una realidad a otra, sin prestar apenas atención al proceso mismo del 'ir'. La mujer inmigrante no se desplaza de dos estados comunicados, su país y España, la mujer inmigrante va a conformar su migración porque esos dos estados no son tales, sino verdaderos procesos de ordenamiento de los colectivos que se encuentran

lo suficientemente vinculados el uno con el otro. La mujer migrante no es un sujeto que, hecha y habituada a unos determinados colectivos, de la noche a la mañana se encuentre en otros colectivos distintos viviendo. No lo es porque una noche despegue desde una realidad conclusa, su país, y al día siguiente aterrice en otra diferente, España.

La mujer migrante se hace por su mismo viaje y por su tránsito, y su tránsito y su viaje son posibles precisamente porque los estados y las realidades no son estados ni realidades, sino procesos en cuyos vínculos se aloja ella. La migración no tiene la naturaleza de un salto de un estado a otro, de una realidad a otra, de un país hecho a otro país hecho. La migración es un proceso de densificación y activación de los vínculos que unen procesos distintos de génesis de los colectivos. El país de origen es un colectivo en constante formación, y también el de destino, y en esas formaciones se encuentran vínculos comunes, lazos que unen unas marañas con otras. Será porque la mujer migrante vive el proceso de su migración densamente, porque encuentre en sus colectivos los cabos que le llevan a los nuestros, y porque desde el suyo ella pueda trazar aquellos que la recojan, por lo que finalmente podrá realizar su tránsito. O en otras palabras, será porque España<sup>141</sup> se encuentre hecha y penetrada de ‘colombianidad’, y Colombia, a su vez, de ‘españolidad’, y así sucesivamente, por lo que un tránsito entre un país y otro es posible, por lo que una mujer inmigrante pueda llegar a producirse.

Como se recordará, esta interpretación está exigida por aquella manera de entender abiertamente los colectivos y las identidades. La identidad ya no es una mismidad esencial, incomunicada, y apolítica. La identidad, personal, colectiva, nacional, estará ella hecha por la ordenación política de múltiples y nunca completamente reducibles formas de ser diverso, por la organización de distintos

---

<sup>141</sup> Para que la propuesta no parezca tan incomprensible, veamos cómo se puede responder a la siguiente pregunta: ¿es verdaderamente España una calle de Lavapiés, con sus mayoristas chinos, con sus teterías marroquíes, con sus cajas de cartón de productos de Bangladesh, con sus restos de frutas colombianas, con sus líneas de teléfonos internacionales, con la población anciana tradicional, etcétera, etcétera? Caben dos respuestas, o mejor, tres: Respuesta 1a, la nacionalista identitaria: no, esa calle es la expresión de una invasión, la del extranjero. Respuesta 1b, la multiculturalista: sí, esa calle es la expresión de una España diversa, de la convivencia de la diversidad, de la existencia conjunta de China, de Marruecos, de Bangladesh, de Marruecos y de España, que hace posible la vida con distintos agentes, y que una colombiana llegue y conviva con una española. Respuesta 2, la post-humanista: sí, esa es España, pero no una España diversa y plural, sino una España múltiple y hecha como esencial otredad, en la que los distintos agentes viven unos en otros, en la que una colombiana se hace española, y una española se hace colombiana. Según esta última respuesta, por la que aquí venimos apostando, la mujer colombiana migra a España, en primer lugar porque ella estaba siendo hecha en parte como española en Colombia, y, en segundo lugar, porque aquí en España vive los vínculos de la colombianidad española, de la españolidad que ya era, y de las muchas otras potencialidades de agencia que le prestan el resto de agentes del colectivo.

regímenes de hacerse en la exterioridad. Y por el hecho de que entre estos regímenes existen siempre vinculaciones que los componen, es por lo que la migración llega a ser posible. Así, la manera y el tiempo como la mujer en cuestión se maniobre y se contemporice por estas vinculaciones por los colectivos en proceso, será de vital importancia para entender su migración, y lo que vaya a entrañar esencialmente para ella.

El presente capítulo se dividirá en dos apartados. En el primero presentaremos los antecedentes que engloban la determinación situada de la migración, y responderá a la pregunta: ¿qué es lo que el última instancia hace que estas mujeres decidan y realicen su migración? En el segundo ofreceremos las características generales del maniobrase y del contemporizarse por la migración misma, esto es, mostrará en primer lugar los vínculos y las opciones espaciales por las cuales se desplazarán espacialmente las mujeres inmigrantes, y, en segundo lugar, mostrará los ritmos en los cuales ellas se contemporizarán por esos vínculos. Este segundo apartado, de manera general, responde a la siguiente cuestión: ¿a través de qué procesos se hace una mujer, mujer inmigrante? En este apartado analizaré las posibles repercusiones de participación política que acarrea la forma y el momento de la migración mismos.

## **9.2. LA CONSTITUCIÓN DE LA DECISIÓN DE EMIGRAR**

En este capítulo vamos a analizar todos aquellos momentos y espacios previos, sus dinámicas, que van a terminar configurando la decisión de la migración. Aquí no vamos a adentrarnos en el largo y extendido debate sobre si son causas exteriores a los actores, o sobre si son los motivos que ellos dominan completamente lo que acaba produciendo el hecho de la migración. Este debate pertenecía al interior del círculo sociológico, y, como tal, debe de haber quedado ya zanjado, por cuanto nuestra aproximación teórica cancelaba el dilema entre la explicación-causal-necesaria-exterior y entre la interpretación-motivacional-significativa-interior. Las mujeres inmigrantes que estamos analizando, en tanto que son su arrojamiento significativo, según vemos, son ese estilo y esa reactualización de todas las tensiones colectivas que sobre ellas van precipitando. Ellas no responden mecánica e inconscientemente a determinados factores (las más de las veces económicos), que forzarían sus decisiones. Pero tampoco, al entrevistarlas, nos transmiten sus motivos más íntimos, desvinculados de toda ese arrojamiento que las ha ido haciendo. Ellas son justo ese punto donde lo semiótico material se plegaba, donde se recombinaban los morfismos que iban haciendo aparecer sus historias de vida. Sus informaciones, en el sentido más literal, están significando realidad, esto es, están señalando todos esos arrojamientos de los cuales ellas son una repercusión, pero que, al mismo tiempo, ellas se encontraban tejiendo en sus identidades. Lo que aquí vamos a tratar no son, por tanto, ni unas causas exteriores, ni sus motivos íntimos, sino los antecedentes morfológicos que las componían y que ellas recomponían en su (sobre)entenderse como identidades. Serán esos antecedentes los que les acerquen, poco a poco, la posibilidad de la migración a sus concretos horizontes vitales, hasta un punto tal que, al final, ellas se encontrarán efectivamente migrando.

Una de las explicaciones que de una manera más determinada tenemos que defenestrar es la que aduce que son las condiciones económicas las que explican la migración. Si por condiciones económicas se entienden todas aquellas presiones que amenazan la supervivencia, como el hambre o las enfermedades, nadie migra por condiciones económicas. Los hambrientos o los enfermos de muerte mueren en sus espacios, de los que apenas pueden sacar recursos, fuerzas y potencialidades para desvincularse. El estómago vacío no entiende de ordenamientos ni de posibilidades de recombinación en otros espacios; el estómago hambriento simplemente desfallece. Si por condiciones económicas se entienden todos aquellos fenómenos, por encima del

umbral de supervivencia, que hacen semiótico-materialmente preferibles unos espacios a otros, todos los hombres y mujeres migran por este tipo de condiciones, sólo que ya no son sólo condiciones económicas, sino político-económicas, esto es, condiciones relacionadas con la ordenación de los colectivos, y la capacidad de maniobrarse y de contemporizarse de los agentes por ellos.

Este hecho nos lo recordaba una inmigrante, Jalida. Según nos decía, ella no era ninguna muerta de hambre, y dudaba de que el resto de inmigrantes también lo fueran. Ella no venía siguiendo a su estómago hambriento, porque, aunque con apuros económicos, en su país Marruecos ella no pasaba hambre. Si ella llegó a España, fue buscando derechos, buscando una dignidad, esto es, otro espacio donde encontrar y hacerse por mejores opciones vitales. Incluso Sarai, que llegó con el objetivo claro de trabajar y trabajar para tener una mejor posición económica, en ningún momento hablaba de su estómago, ni de su hambre, sino siempre de ese excedente significativo, por el cual ella y su familia fueron buscando las mejores combinaciones vitales posibles. En su migración, ella no venía sometida al imperio de su necesidad, ella venía para granjearse mejores posiciones vitales significativas: ella no quería comida, ella quería poder comprarse una casa, poder tener una televisión, un aparato de radio, todo aquel excedente donde la vida de un colectivo se combina en sus posibilidades. En todas las entrevistas realizadas, y las situaciones vitales han sido difíciles, nunca el estómago se hizo el agente de la necesidad; siempre aparecían opciones y posibilidades vislumbradas, tanteadas, en las cuales comenzar a hacerse y experimentarse.

No cabe duda que el imaginario del inmigrante económico es demasiado fuerte como para que no se nos imponga. Descontextualizadas, las imágenes nos presentan a las inmigrantes como meras víctimas, como meros elementos pasivos que sufren y que llegan a nuestras fronteras empujadas por la necesidad. Al mismo tiempo que ellas son las sumamente pobres, como si con esto la pobreza les hubiera caído del cielo, los españoles son los sumamente ricos, como si sólo a sí mismos debieran esa opulencia. Y ante la necesidad sólo cabe la compasión, o la protección, el levantamiento de vallas que así proteja ese islote de lo excedente que es lo propiamente humano reservado a unos cuantos. Ante la presencia de su desgracia (inmotivada y fortuita), sólo cabe la contrapartida de un agudo sentimiento de ventura (inmotiada y también fortuita). Su pobreza y nuestra opulencia no se reconocen, no se miran a la cara, pero debieran.

Porque su necesidad no fue su necesidad, sino su opción, sino su campo de posibilidades en que ellas activamente se forjaron un trayecto vital a través del cual desean ser. En lugar de la emigrante económica, mejor haríamos en ver si no se trata de la emigrante política. Por un lado, su viaje no es el viaje de la carestía, ni el viaje de la enfermedad. A la inmigrante no le ha caído en desgracia su carestía de recursos, como al español no le ha caído en gracia su opulencia de recursos. Los recursos no aparecen libremente desvinculados, como quería el liberalismo para el cual sólo había que apropiárselos con el trabajo, sino que siempre se encuentran enrolándose políticamente en los colectivos, haciendo y deshaciendo modos de ser. Así, el viaje de aquella inmigrante es una cuestión de política internacional, esto es, de cómo los ordenamientos de los distintos colectivos se interpenetran asimétricamente, y de cómo la opulencia de unos colectivos se hace a fuerza de la descomposición y de la entropía de otros colectivos. Por otro lado, el viaje de la mujer emigrante es un intento de re-ordenación de sí, es una nueva confección de morfismos de la cual la inmigrante es su primera protagonista, dentro de otros espacios mejores de posibilidades. Tanto la condensación de sus pasados, como la apertura a su futuro desde sus horizontes presentes, son configuraciones siempre abiertas y contingentes, que ha sido dirimidas de una forma (asimétricamente) política.

En ocasiones la auto-complaciente imagen que la inmigración hace alentar sobre las posibilidades de un país como España debe de ser radicalmente revisada. La inmigrante no es ese sujeto que viene a España a recibir los dones económicos y materiales que aquí se le quieran brindar. A veces la mujer inmigrante ha venido desde una mejor posición económica y material. En ocasiones la mujer inmigrante no es la pobre y la desdichada venida a compartir la riqueza de los españoles. Sin ir más lejos, Lila llegó a España desde un buen puesto en la administración de un colegio marroquí, y llegó para transitar por largos años de inestabilidad y de precariedad profesionales. Ella cambió un sueldo holgado y regular por una sucesión de empleos breves y discontinuos. Tampoco Sabria llega desde Argelia para hacerse rica. Desde una acomodada familia, Sabria llega los primeros días para no tener otra cosa que comer que un bocadillo, e ir alojándose, como recordaba, en pensiones de mala muerte. Es más, dada la segregación y el racismo connatural a la distribución del mercado laboral español, la mayoría de las inmigrantes han llegado a España para sufrir, si no una marcada caída material, si al menos una marcada caída de estatus. Martina, por su parte,

llegó también a España precisamente para bajarse del vagón de la explicación economicista, y del ser hecha en términos economicistas. En Chile ella estaba bien asentada profesionalmente, y, aunque trabajara en los espacios culturales que a ella le gustaban, sin embargo apenas tenía tiempo para sí misma. A España va a venir a relajarse personalmente, a salirse de una interpretación económica de su existencia, y a buscarse por otros recovecos. No le importará descender profesionalmente, trabajar por horas de camarera; lo que ella viene a hacer es a tener tiempo libre en el que poder aprender.

Pero, si la interpretación según las necesidades económicas no funciona para explicar la migración de estas mujeres, ¿cómo interpretar esos procesos de desestructuración materiales de los colectivos donde se hicieron y que constituyen los antecedentes de su migración? No deja de ser cierto que, detrás de muchas de sus migraciones, hay fenómenos habitualmente marcados de ‘económicos’. Así, tanto Jessica como Lucía llegan después de la crisis económica de Ecuador, Laura tras las dificultades de haberse quedado sin empleo en el Perú de primeros de los años 90, o Cherifa al no contar su familia con suficientes recursos como para mantenerla en Marruecos. Sin embargo, como sus casos indican, las descomposiciones materiales de sus espacios no fueron efectos de fuerza mayor, no vinieron fruto de una necesidad exterior y desconocida, sino como consecuencia de la repercusión que sobre esos espacios obraron otros espacios y otros colectivos situados en una posición de claro privilegio. Mucha de la emigración latinoamericana de los primeros años 90 que se considera económica, es emigración política, una emigración causada dentro de una rebaja de opciones vitales en aquellos espacios, implementada desde los programas de (des)ajuste neoliberales impuestos por los organismos financieros internacionales.

Pero la explicación fatalista no proviene solamente del campo económico. A veces proviene también del campo religioso, como si las migraciones fueran una huida del fanatismo religioso, instalado en alguna parte de la naturaleza humana, que terminó por aflorar en los países de la ribera sur del Mediterráneo. Sin embargo, incluso detrás de fenómenos en apariencia muy lejanos, como la progresiva radicalización del islamismo magrebí, están estas presiones políticas que a veces se ocultan como económicas, y que a veces, a su vez, se ocultan como religiosas. Detrás de toda aquella radicalización del norte de África, no estaba la asunción intransigente de una lectura integrista del Corán; detrás estaba la inmigración a las ciudades de grandes masas de

población procedentes de un campo desestructurado y empobrecido; pero, detrás de esta inmigración económica, estaban las decisiones políticas de inversión exteriores en términos mono-productivos, que desestructuraron y desorganizaron las solidaridades de unos colectivos campesinos en adelante desarraigados y sin referentes, en unas ciudades extrañas.

Todo lo anterior tiene que hacernos ver que lo que habitualmente se entiende como causas económicas no son otra cosa que abiertas re-estructuraciones colectivas que en unos espacios tienden a estrechar los horizontes de posibilidades para ser, y que en otros los expanden. La migración económica, si la hay, no es la migración derivada de la necesidad; es la migración venida desde un achatamiento político de las opciones presentes a los agentes de un espacio, agentes que, en cierta medida, buscan una re-combinación más ventajosa de esas mismas opciones en otros países. La migración económica, desde el principio y de raíz es estrictamente política.

Esta reconsideración nos permite ver que las inmigrantes económicas son aquellas que por motivaciones políticas y colectivas, han visto reducido su abanico de posibilidades materiales de existencia, y buscan otra configuración en otros espacios posibles. En general la migración consiste siempre en eso, en una búsqueda y en una reconfiguración material de espacios para ser, lo que no significa una indistinción de las migraciones. La migración suele producirse por un recorte político de las opciones vitales en el país de origen; sin embargo existen varios regímenes específicos como esos recortes se producen: recortes político-económicos, recortes directamente políticos, recortes religiosos, deterioros sociales, etc. Sin ir más lejos ya vimos a las mujeres argelinas expulsadas materialmente de sus territorios, ir en busca de otros espacios donde recuperarse. Pero en su caso la expulsión material era religiosa y política, porque los colectivos que recortaron sus posibilidades vitales eran tenidos por religiosos y políticos. Y la migración de las muchas mujeres latinoamericanas, producida en los primeros años 90, es una re-combinación material de orden económico, porque los colectivos que promovieron el achatamiento de posibilidades materiales aparecían configurados como estrictamente económicos, por el mercado.

Evidentemente aquí estamos muy lejos de reproducir el nominalismo sociológico, de forma que pensáramos que todas son discriminaciones socio-políticas, sólo que algunos colectivos reconocerían a algunas de esas discriminaicones arbitrariamente como religiosas, y a otras arbitrariamente como económicas. El

achatación económica de posibilidades vitales es distinto del religioso por algo más que por el nombre. Los dos, con ser estrechamientos políticos, sin embargo son de naturaleza muy distinta. La disposición económica de los colectivos, que termina reduciendo las opciones vitales es muy diferente de la disposición religiosa de los colectivos. La primera, como las mujeres estudiadas nos enseñan a ver, se produjo por una quiebra mercantilmente anónima de opciones, que a veces se identifica con determinados actores, como los políticos que roban o que saquean. Las dos mujeres ecuatorianas señaladas, o Antonia desde Argentina, vieron desaparecer sus ahorros, y sintieron la multiplicación de los despidos. Su recorte de posibilidades, y su ‘expulsión’, tomó el camino indirecto y específico del mercado. En cambio, la reducción religiosa de opciones vitales se produce por mecanismos bien distintos. Esta no es una reducción indirecta, sin directa e inmediata. Existen asesinos que de manera inminente pueden segar todas las opciones de ser materialmente, y asesinos que extraen todas sus directrices de una interpretación radical de un Texto. El régimen como en Argelia se estaban recortando las opciones vitales, por antecedentes religiosos, era bien distinto al que las recomponía y recortaba en Latinoamérica.

Así, en los antecedentes de la inmigración hay que recuperar las pre-cursiones económicas, pero de una manera mucho más aquilatada que el burdo entendimiento de las necesidades y los recursos escasos. En la configuración de la migración de mujeres como Antonia, como Laura, como Rebeca o como Sarai hay que señalar, efectivamente, que su espacio material de posibilidades para seguir siendo estaba quedando progresivamente recortado, y recortado por una configuración colectiva muy particular: por diferentes configuraciones económicas. Antonia, en Argentina, había sido hecha como agente dentro de esos colectivos económicos, en ella habían encarnado ciertas disposiciones y hábitos muy particulares de acción material. Ella acostumbraba a llevar a su hija a un buen colegio, ella compraba ropa de marca, y le gustaba llevar un tipo de vida holgado. Para ello había aprendido que ella tenía que ‘ganársela’. Es decir, Antonia era un agente económico, pero no porque acudiera como ser incorpóreo al intercambio incorpóreo de valores, sino porque como ser, ella estaba acostumbrada a determinadas formas de comportamiento material. Cuando los colectivos económicos más extensos vayan a forzar la crisis económica de su país, ella va a comprender que cada vez tenía menos opciones de seguir siendo ese ser económico encarnado que hasta entonces era, veía que cada vez tendría menos opciones de enviar a su hija a un buen colegio, o de

seguir llevando el elevado nivel de vida acostumbrado. Por eso ella era una inmigrante económica, de una forma muy parecida a como lo fue Rebeca, desde República Dominicana. Pero también Sarai será esa emigrante económica, al notar ella la penetración de las imágenes materiales occidentales, en unos espacios como los marroquíes, donde el medro y la prosperidad materiales harán muy difícil, por no decir imposible, el cumplir dichas imágenes. Como ser acostumbrado a eso-por-tener, que su país no le permite, es como decidirá maniobrase y contemporizarse como factible agente económico en Madrid.

No son pocas las veces que las políticas crisis económicas vienen a redundar en la disminución de la posición política de las mujeres inmigrantes en sus colectivos. Como bien indicaba Jalida, ante la disminución de recursos no se trata tanto de un problema de hambre, que nunca se alcanza a pasar, como de un problema de dignidad, de tener derechos. Llevar a la hija a una escuela privada, hacerse crecer en un espacio desahogado, ir a un país donde vuelva a haber leche para los niños, no es emprender un viaje por la supervivencia, sino por la *buena* vida y por la política.

De esta forma, los antecedentes económicos que configuraron la migración de estas mujeres no se produjeron bajo la muy engañosa fórmula de la punzada en el estómago, sino bajo la fórmula de maniobrase y contemporizarse mejor por otros colectivos que propicien una buena y mejor vida. Y, como veremos en su final incorporación a los colectivos españoles, mucho habrá que decir sobre la mejora material que consigan, puesto que en muchas ocasiones, ellas mismas nos apuntan que monetariamente están mejor, pero que en lo que respecta a su estatus socio-profesional su situación empeoró. Así pues, la migración económica nunca es la migración económica tal y como se la supone, y, sobre todo, nunca agota la forma como se abren y se cierran posibilidades materiales a través de las cuales las mujeres inmigrantes buscan ser.

Porque en ocasiones también ese estrechamiento de las posibilidades colectivas de ser, que las mujeres sufren en sus espacios de origen y por el cual, en parte, configuran su migración, es de raíz socio-cultural. Con esto no queremos decir que las mujeres se vean repudiadas como formas de ser incorpóreas, por grupos sociales igualmente incorpóreos. La vivencia socio-cultural es una vivencia profundamente material. El estar prejuiciada, no significa un simple descalificativo, un simple menosprecio significativo. Siempre hay unos procesos materiales del prejuicio y del

menosprecio, así como unas vivencia materializadas de la cultura, que cierran e imposibilitan los espacios por los cuales estas mujeres se venían realizando.

Cuando Martina se quejaba diciendo que en su país apenas si podía vivir y transitar los espacios culturales, estaba muy lejos de apuntar a las dificultades que ella tenía para distinguirse y significarse, según la reducción que algunos han querido hacer sobre el 'campo cultural'. Ella no vivía de posicionarse en un campo vacío de las distinciones, sino que ella vivía esencialmente en los espacios reales de la sala del teatro, de una cinemateca, de la arquitectura. Y cuando ella echa en falta la existencia de esos espacios, no estaba acusando la dificultad de distinguirse, sino la dificultad de ser, de una determinada forma. Ella necesitaba los eventos culturales, las salas de teatro y de cine llenas, el movimiento cultural, porque a través de todo esto ella no se distinguía, sino que ella se hacía de una determinada manera, según sus parámetros de la buena vida. Ahora bien, no se puede afirmar que Martina, en los momentos previos a su marcha, viviera también una disminución de los espacios donde ella se podía hacer en la reflexión cultural. La estrechez de sus colectivos vitales, que será por la que al final permanezca en la emigración en Madrid, le sale al paso comparativamente; de repente tiene la oportunidad de viajar a Europa, y desde este otro espacio es donde ella comprende la angostura de sus espacios culturales participativos, y la conveniencia de permanecer en otro continente.

En parte el cultural, pero sobre todo los espacios así llamados 'sociales', constituyen el suelo cuasi-natural en cuyo seno algunas de las mujeres inmigrantes sentirán el recorte de sus opciones vitales. Esos espacios sociales en retroceso, no son los de un sostenimiento explícito de la sociabilidad (como los religiosos), o un sostenimiento formalizado (como los políticos), ni un sostenimiento anónimo y distanciado (los mercantiles). Son espacios donde, más allá de la familia, y como ya dijimos, el sujeto viene a ser arrojado, 'naturalmente'. Son el basamento sobre el que se urden las relaciones sociales de todo tipo, vecinales, de amistad, de anonimato urbanas, en los medios de comunicación de masas. El hecho de su cuasi-naturalidad hace que en muchas ocasiones se tomen como inevitables para quienes viven entre ellos. Como señalaba Antonia, ella podía esperar que los asuntos políticos cambiaran en su país, Argentina; sin embargo no podía esperar que su país, su sociedad, y las formas de relacionarse propias a ella, fueran a cambiar de la noche a la mañana.

De esta forma el acortamiento de los espacios sociales se produce bajo la perspectiva de una imposibilidad vital, de la asfixia. Desde el inicio, ese fue el caso tanto para Sabria como para Lila, o para Rania. Estas dos últimas fueron arrojadas y nacidas en unos espacios que granjearon su fuerte sentido de la autonomía, de la independencia y de la agencia. Sin embargo, cuando se asomaban por fuera de esos espacios ‘propios’, y contemplaban a sus sociedades, cuando contemplaban ese ambiente ‘natural’ que las esperaba para desarrollarse, contemplaban una imposibilidad vital. Muy tempranamente, sobre todo Sabria, fueron albergando la sospecha de que ellas habían nacido en el lugar equivocado, y que la única solución era cambiar de colectivo. Conforme iban creciendo, Rania, Lila y también Sabria eran conscientes de que ellas se conformaban como mujeres autónomas e independientes, a costa de ser las ‘raras’, los casos excepcionales dentro de la normalidad de sus países que, según ellas, exigía su sumisión y acatamiento.

Ellas, sobre todo se quejaban del machismo que regulaba las relaciones sociales existentes en sus países. Sabria quería tener una vida autónoma, y evitar verse casada a los cuarenta años y que su marido quisiera convertirse en su amo; por eso, desde el principio intuía que ella nada tenía que hacer en su país, Argelia. El caso de Lila fue más procesual, y sus suspicacias se dirigían hacia todo aquel ensamblaje de fraternidad masculina que consolidaba la sociedad marroquí; ella no quería verse juzgada a los ojos de nadie, ella quería vivir libremente en su anonimato, sin que nadie le dijera lo que tenía que hacer. Por eso fue tentando los espacios españoles, procesualmente, consiguiéndose aquellos donde podía vivir normalizadamente su vida privada. En general, esos antecedentes que pre-figuraron sus decisiones de emigrar no se presentaban bajo la forma de un recorte súbito de sus opciones vitales, sino que casi desde el inicio de sus vidas, y de una forma ‘cuasi-natural’, aparecían como una imposibilidad de raíz, como una asfixia para sus personalidades excepcionales.

Así llegamos a los antecedentes típicamente políticos de la migración. Con ser todas las ordenaciones políticas, la ordenación política de los colectivos, y su subsiguiente acortamiento de posibilidades, asume las más de las veces la forma de un programa explícito. Por comparación, la ordenación social de los colectivos se produce de una manera mucho más sutil e implícita, de una manera cuasi-natural. Esto hacía que, mientras que las mujeres argelinas que se vieron políticamente expulsadas de su país, tenían un enemigo claro, y una toma de posición política más o menos evidente

que hacer, no así sucedía con quienes se sintieron expulsar socialmente. Tanto Lila, como Rania y como Sabria no sabían muy bien contra quién luchar y cómo hacer valer sus reivindicaciones. Los ordenamientos de sus colectivos que las estaban expulsando, se producían de una manera velada, de forma que para ellas no existía a la mano una toma de partido explícita para reivindicarse. Como Antonia decía para su sociedad, ella no podía sentarse a esperar que su sociedad cambiara. Su sociedad, y la forma de ordenación de sus espacios, se producía de manera espontánea, y frente a eso era muy difícil actuar políticamente. Por eso también, Sabria, aunque fuera una mujer ampliamente politizada, nunca decidió tomar partido político en su país Argelia, porque sabía que, dada la cuasi-naturalidad de su ordenación, allí poco tenía que hacer.

En el caso concreto de las mujeres argelinas que migraron en los años 90, comprobamos que el recorte de sus opciones vitales se realizó bajo la asociación de antecedentes político-religiosos. Aquí, de una manera manifiesta, un sector social quiso realizar sobre todo el país una arbitraria, fundamentalista e irreal lectura del Corán. Y, según ya dijimos, lo hizo de una forma enteramente material, suprimiendo y aniquilando toda realidad que fuera extraña a ese proyecto. En este caso de supresión político-religiosa de espacios vitales por los que hacerse, la desaparición fue explícita, súbita y programada. En esa medida también había un enemigo enfrente, identificable, y existía también a la mano un programa de acción y reivindicación desarrollable, hasta que la propia vida no se encontrara amenazada. Ciertamente a las mujeres argelinas les desaparecieron los espacios que otrora las hicieron mujeres ‘modernas’ gustosas por su independencia y por su autonomía. Sin embargo esa desaparición tuvo la forma de un proyecto explícito, y no se produjo como un hecho inevitable con el que había que contar y que se presentara como inamovible. Los islamistas se habían tomado el empeño de amoldar todos aquellos espacios de la cuasi-naturalidad social a su programa político-religioso, y esa conformación implicaba una supresión explícita de las condiciones materiales que en su día posibilitaron a las mujeres argelinas a que aquí nos referimos, Khadila, Fátima y Jamila.

Merece la pena abundar un poco más en la diferencia. Las mujeres que sintieron que en sus países no existía la posibilidad de desarrollarse normalmente, es decir, aquellas que vieron que la normalidad de sus países iba en su contra, las repelidas por los antecedentes socio-materiales, nunca se sintieron como en casa, tuvieron el presentimiento de ser extranjeras en su propio país. Por eso, cuando migren van a ir

buscando fuera esa otredad que les sea más propia que la mismidad enajenante que tenían a la mano en sus países. Sabria no se va a sentir argelina, Sabria va a sentirse, como ella afirma, ‘ciudadana del mundo’. Por el contrario, las mujeres a las que se les recortó políticamente todos aquellos lugares donde efectivamente se hicieron, sí que sentían cómo una parte sustancial de su ser se les amputaba, porque ellas sí que realmente se apropiaron y se sintieron como en casa en sus países. Ellas se hicieron en la compleja realidad de sus países, y al ver como esa complejidad era cercenada, sintieron que ellas mismas estaban siendo suprimidas como pedazo de realidad. Khadila nunca pensó en emigrar, y siempre se sintió profundamente argelina. Pero también Fátima y Jamila van a sentir que, incluso en Madrid, ellas tienen una tarea moral de primer orden, ellas tienen que reivindicar la compleja realidad de Argelia, que los islamistas estaban intentando erradicar. Ellas no van a llegar en busca de una otredad más propia; ellas llegan echando en falta su suelo de realidad en proceso de descomposición en sus países, y lo van a reivindicar explícitamente, van a reclamar la propiedad de que se nutrieron en Argelia, y a su través, se van a reclamar a sí mismas como posibilidad.

Es por eso que la principal reclamación de las mujeres que fueron expulsadas políticamente de sus países, fueran o no refugiadas, será la reconstitución de aquella complejidad que cimentaba sus espacios, y en la que ellas puedan retornar a ser. Eso sucede con las tres mujeres argelinas señaladas, pero también con Cleo y con Mónica. Cleo quiere que la violencia de la (pre)política en su Colombia no asfixie ni envíe la normalidad de la vida, se queja por que se haga cotidiano el contacto con la violencia y el crimen. Mónica sale de Venezuela cansada del profundo partidismo que divide el país, cansada de no poder ser como ella quiera, dentro de su propia vida, y tener que estar siempre obligada a tomar partido político. Lo que todas ellas quieren, ante el acceso más o menos marcado al estado de guerra de todos contra todos, es superar los dolorosos momentos fundantes de los colectivos, e instalarse en una vida previsible donde se pueda decidir libremente retraerse de la actividad política.

Hasta aquí he seguido la premisa, más o menos clara, de que esos antecedentes de la migración se presentaban como un acortamiento de los horizontes materiales para seguir siendo, lo cual propenderá en su búsqueda por otras latitudes. Ya sea desde el recorte de los espacios económicos, de los culturales, los sociales o los políticos, en todo momento estas mujeres sintieron la ausencia del tradicional suelo en el que se

venían asentando. Sin embargo también hay otra posibilidad muy llamativa y que en el marco teórico quedaba claramente apuntada. Está la posibilidad de que las mujeres emigren no para re-encontrarse a sí mismas en nuevos espacios socio-materiales, desde una situación en que se sentían perderse, sino que las mujeres emigren justamente para eso, para perderse, para olvidarse de sí mismas, de su identidad y de sus espacios. Su identidad, entonces, pasa por el olvido de su propiedad, y por la búsqueda explícita de la otredad, en la que hacerse de otra manera. En ellas, el momento de la desterritorialización pesa más que el de la territorialización, son, no las mujeres emigrantes, sino las mujeres nómadas. Como Deleuze y Guattari señalaban su trayectoria no será el viaje de un punto a otro del espacio, esto es, de una territorialización hacia otra territorialización, de una identidad a otra; su trayectoria será un perpetuo movimiento sin puntos de condensación, una permanente desterritorialización y apertura. Desde el inicio ellas quisieron ser otras, y acaso alguna de ellas desea ser ‘siempre otra’.

Así es como se nos presentó aquella decisión que tomó Ángela. Ella tenía su vida perfectamente hecha en Chile. Y su vida, para ella, se presentaba como fructífera y exitosa; después de largos años de lucha en la dictadura, ella había conseguido hacerse una rica vida familiar, profesional y política. Sin embargo, bastó un viaje a Madrid para, en su regreso, darse cuenta de todos los requerimientos a los que sus colectivos la sometían. En Madrid ella se liberó de todo aquello que componía la riqueza de su vida, pero también de todo aquello que la ataba a una particular aunque reconfortante forma de ser. En Madrid tuvo la sensación de libertad y de independencia, de poder ser otro nuevo comienzo, otra nueva posibilidad de ser. Y, como nos relataba, cuando a su regreso a Chile su familia le impuso una banda de bienvenida, queriéndole decir que así ella, simbólicamente, volvía a reasumir el poder, ella no pudo dejar de espantarse y querer salir de allí. Así Ángela no vino a Madrid en búsqueda de comida con que llenar su estómago; pero tampoco a la persecución de los espacios que le restituyeran su propiedad. Es más, ella ya era suficientemente, desmesuradamente ‘propia’ en su país. Por eso, a Madrid vino en busca de su propia pérdida y de su propia libertad, a la caza de ese origen desde el que ser nuevamente de otra manera.

Pero también ese es el caso de Rania, puede que acentuado. A la postre, Ángela llegó a Madrid para buscarse otro punto de condensación, otra participación, otra pareja, otra familia, otra territorialidad, una nueva identidad. Rania, por el contrario, desde que

salió ya hace más de veinte años de Marruecos, está implicada en la constante persecución de los puntos de fuga por los que des-hacer su identidad. Rania no se siente de ninguna parte. Pudo llegar a sentirse así con su marido, pero ahora, habiendo muerto él, desea continuar en su deambular persistente por la otredad. Así andaba planeando, al cabo de hacer la entrevista, más viajes por los que entretenerse y seguir asomándose a la vida.

Y asimismo puede ser el caso de Martina. Ella también tenía una vida satisfactoria en Chile, y se encontraba, según decía, ‘en su salsa’, participando de promotora cultural. Sin embargo, sin que se diera mucha cuenta, se encontró de lleno haciéndose en una propiedad donde no existía más que trabajo y trabajo, aunque fuera en el ámbito cultural. En su llegada a Madrid ella va a dejar tras sí esos espacios que la hacían unívocamente y, como de manera muy gráfica indicaba, va a ‘desparramarse’ y a perderse. Aquí a Madrid viene a perder su profesión. No le importa trabajar de camarera, caer de estatus profesional, con tal de salir del trabajo y tener tiempo libre en el que hacerse de otra manera posible. Desde entonces viajará asombrada por Alemania y por España, intentando aprender de estos otros espacios, desde los que poder reflexionar sobre todo lo que ella había estado siendo como chilena.

En resumen. Lo que todas estas mujeres nos han enseñado es que su migración a otros espacios no se producía, ni de lejos, bajo el signo de una llamada del hambre. Su viaje se ha producido como una llamada de (des)esencialización, más allá de la necesidad, en el plano de su ordenamiento identitario. Hay que contemplar los momentos previos de su decisión como el acceso claro y manifiesto de esa llamada, como el sobrevenir de ese titubeo por el cual una identidad se pierde y se re-apropia por otros espacios. Su emigración en todo momento es una emigración política, esto es, una emigración que se proponía la reordenación propia, y la reordenación de los colectivos próximos de ontogénesis. A partir de aquí compete al estudio de cada caso el comprender cómo esa sucesión de las llamadas y de las solicitudes de (des)esencialización se va produciendo.

### **9.3. EL MOMENTO DE LA MIGRACIÓN**

Debo de confesar que en la revisión bibliográfica son escasas las referencias realizadas sobre los momentos mismos en que la migración se hace efectiva. Quizá por esos abusivos imperativos de conocimiento generalista, los enfoques se dirigían hacia el medio y el largo plazo, tanto en su sedimentación en los procesos previos a la migración, configurando los factores y los motivos, como en la sedimentación en el posterior acomodo, señalando las dificultades y las formas. Era una idea no explicitada el que sólo el largo proceso es el necesario y el científico, el propiamente sociológico; ese proceso capaz de cristalizar en una teoría generalista que ampliara el conocimiento y se extendiera más allá del aquí y del ahora.

Correlativamente, se presumía la idea de que el momento pertenecía a otro orden de acontecimientos, quizá a Aión, a ese punto donde las necesidades enloquecen y las recurrencias se hacen arbitrarias. El momento de la migración, ese tiempo de comenzar a hacer las maletas, de subirse a un avión y de aterrizar, aparecía así como un tiempo prescindible, inexistente, como si de él no dependieran, de alguna manera, tanto el antes como el después. Ese punto apenas localizable, se convertía en un punto insignificante, en el mero pasar del viaje, que poco o nada importaba a la hora de estudiar las dificultades y los cauces del asentamiento.

Sin embargo las historias de vida aquí presentadas nos proponen un consejo bien diferente. Casi todas ellas nos hablan de la importancia de esos pasajeros instantes en los que realmente se migra, en los que la identidad queda en suspenso y se cambian las agujas hacia la nueva existencia. Y esos espacios temporales no por breves son menos sociológicos, o más caprichosos. Justo en esos espacios donde una vida está engarzándose hacia otros espacios es cuando mejor se puede observar su naturaleza colectiva, la manera como unas posibilidades se truecan por otras, como unas opciones por ser, permitidas por los contextos de origen, van metamorfoseando en otras opciones de ser, las intuitas en los contextos de destino. A la postre, el momento de la migración es el momento del ‘engarzándose’ y del ‘tejiéndose’, el instante en que se tienden los lazos de la futura vida y que, de alguna manera, va a configurar aquellos medio y largo plazo que revisaba la literatura analizada.

### 9.3.1 Las formas del maniobrase.

El momento de la migración es el instante decisivo, tanto para el pasado que la mujer inmigrante es, como para su futuro, porque en él es cuando de una forma más clara se establecen las vinculaciones entre las posibilidades por las cuales ella va a transitar esencialmente. El momento de la migración es el punto clave del maniobrase, del desplazarse de un espacio a otro, vinculándose por las opciones vitales que contienen. Hasta ahora hemos visto cómo estas mujeres venían haciéndose activamente por las posibilidades que sus colectivos les iban prestando. En ese hacerse ellas, de alguna manera también, se reivindicaban y pugnaban por su ser. El momento de la migración es el momento del salto existencial, del recomponer vínculos con la que hasta el momento era la ‘propia vida’, hacia lo que supone una todavía inesperada y hasta cierto punto inconcebible ‘futura y extraña vida’.

Evidentemente, cuando aquí me refiero al maniobrase entre espacios, no quiero significar un maniobrase llanamente físico y geográfico. Vincularse y desplazarse por otros espacios no es cambiar de lugar geográfico. Como señalamos en el marco teórico, un espacio, un objeto, un colectivo, son lugares donde se encuentran las siempre contingentes posibilidades de ser agente. Los espacios, la materia, no es tanto necesaria y obligatoria, cuanto contingente y posible. Cuando una mujer viaja de Marruecos a España, no cambia una latitud por otra; ella misma se está cambiando esencialmente en ese cambio de lugar. Los espacios no son espacios euclidianos vacíos y equiparables unos con otros. Los espacios son condensaciones donde las relaciones y los tiempos forman heterogeneidades distintas unas de otras, donde los agentes que los visitan pueden ser de formas radicalmente contrarias. Dice la mecánica clásica, y buena parte del sentido común que también recubre a la sociología, que un objeto, una entidad, son los mismos aunque cambien de lugar. Según la propuesta aquí ofrecida, un objeto, al ser la condensación de las presiones colectivas donde se inserta y se hace, es esencialmente distinto con su cambio de emplazamiento. Así sucede con las mujeres inmigrantes.

De esta manera, en los momentos en que ellas estén por cambiar de espacios, no estarán únicamente por cambiar de latitudes vacías y homogéneas, sino que se encontrarán en el punto donde transiten de una heterogeneidad a otra, en las que hacerse de manera distinta. El maniobrase de la migración, considerada en sí misma, es el momento en que esos vínculos esenciales entre heterogeneidades se establecen, en que esas siempre presentes relaciones entre los distintos colectivos se visitan y se cumplen.

En suma, es el momento crucial donde se tejen los morfismos que tejerán la carne de la propia identidad.

A este respecto, lo primero que hay que decir es que la migración no acaece sin más, fortuitamente. La migración viene preparándose, y haciéndose posible, en el camino que tomaron los colectivos originarios de las mujeres aquí estudiadas. Puede decirse que los espacios de origen pre-figuraron hasta cierto punto la migración misma, su realidad fue haciéndose más y más clara, hasta el extremo en que se cumplió. Siempre, en el horizonte de posibilidades de estas mujeres estuvo, si no la migración tal cual, al menos sí el viaje, la salida de prueba de otros espacios. Esto es, en el campo de posibilidades que constituían sus colectivos de origen siempre se contaba la posibilidad de transitar hacia otros campos de posibilidades distintos.

En lo que no hay que cejar, es en el empeño de señalar la materialidad, valga decir, la espacialidad, de estas posibilidades. Las posibilidades no pueden contemplarse como opciones irreales, porque uno no puede ser una quimera. Las posibilidades, para serlas, para encarnarlas y hacerse a su través, tienen que ser posibilidades reales, materiales. Así, siempre que en sus colectivos a estas mujeres se le iba apareciendo la posibilidad de la migración, hay que pensar en el sentido más literal del término aparecer: siempre se les fue haciendo, cada vez más presente, cada vez más real (hasta que al final se realizó ‘del todo’) la posibilidad de migrar.

Siempre se pueden señalar relaciones existentes entre los propios espacios y los espacios extraños, hacia aquellos donde se va a emigrar. Nunca aparece repentina y bruscamente el lugar de migración; en todo momento se han trazado, de una manera más o menos realista, vínculos con los nuevos colectivos que recibirán a la mujer inmigrante. En ocasiones esos vínculos son vínculos humanos, y de ahí la reciente tendencia, en sociología de las migraciones, de señalar la importancia de las redes sociales para explicar los flujos de migraciones transnacionales. Para muchas de las mujeres estudiadas aquí, la migración fue posible porque previamente algunos parientes, algunas amigas o amigos, ya se encontraban viviendo en el país de destino. En muchos casos la elección del país de migración se realizó siguiendo esta pragmática, en función de dónde las futuras migrantes tenían establecidos vínculos sociales.

Sin embargo la existencia de redes no supone meramente la pre-existencia de una red de conexiones que se realizan o no se realizan. Aquí no hay caminos establecidos entre dos países, que se toman o se dejan de tomar. La realidad de las redes

migratorias sólo existe por los alejamientos o los acercamientos procesuales de la migración, conforme va cristalizando en la decisión de la mujer migrante. Puede decirse que la situación ‘objetiva’ de Cherifa era una situación que estaba alimentando la posibilidad de su migración. Crecida en una extensa familia numerosa, en una pequeña villa de Marruecos, sin muchos recursos y escasas posibilidades de empleo, su posición cada vez pasaba más por otro país, por otros espacios. Sin embargo ella jamás había pensado en la migración; Cherifa comprendía que la situación suya y de su familia era difícil. Para solventarla y contribuir al sostenimiento de la familia, ella había contemplado trabajar fuera del hogar doméstico, pero nunca había imaginado llegar a migrar. En su entorno más cercano, y según lo subrayaba, no existían otros ejemplos que fomentaran para ella la posibilidad, a la vez real y a la vez significativa, de la migración. Por eso su absoluta incompreensión cuando su padre le dijo que le estaban arreglando los papeles para marchar a España a emigrar. Para ella, los realidad de la migración permanecía en todo momento alejada, casi como una imposibilidad, hasta que se produjo abruptamente, el día que su padre le dijo que ya tenía esos papeles.

En cambio la familia de Lucía, quizá en el polo opuesto, se articulaba enteramente en la estrategia migratoria. Ella y su familia se habían constituido sobre la cercanía constante de la migración como forma de ordenación de su colectivo. Desaparecido el padre, los hermanos iban encargándose unos de otros, según las edades, hasta que podían ya migrar al exterior, para seguir sosteniendo, transnacionalmente, el núcleo doméstico. Así, los hermanos se relevaban entre sí en el proceso migratorio, y Lucía, como una más, cuando llegó a la edad apropiada, activó la realidad de la migración que tan próxima y cercana tenía desde sus comienzos.

En ocasiones también los lazos físicos que unen a los distintos países no se producen en la co-presencia de un presente, sino que se distribuyen temporalmente sobre las generaciones. Su realidad depende entonces no tanto de su proximidad o lejanía espaciales, sino también de su proximidad o lejanía temporales. Es el ejemplo de Antonia. Antonia nos recuerda cómo su país, Argentina, es un país hecho de inmigrantes, empezando por su familia. Ella tenía abuelos italianos y españoles, de manera que en su vida en Argentina estuvo siempre en contacto con la alteridad de otras tierras, de otro origen, mucho tiempo dejado atrás en pos de una mejor vida. Cuando ella vio que esa mejor vida comenzaba a ser irrealizable en la pasada tierra de promisión, Argentina, lo que hizo fue recuperar la actualidad de aquellos lazos dilatados

en el tiempo, y regresar a aquel origen mítico del que partieron sus abuelos, llevando consigo formas de comportamiento extrañas. Desde comidas, expresiones o comportamientos particulares que, heredados de sus abuelos españoles, sin embargo a ella le eran extraños como argentina, en su regreso a España pudo reactualizar toda aquella extrañeza que sus abuelos estaban siendo para ella. Con su migración se reapropió de aquellos comportamientos y de aquellas identidades, en un viaje identitario a través de las generaciones de su familia.

Las formas previas de conexión con los nuevos espacios son múltiples. A lo largo de las entrevistas hemos visto varias estrategias de preparación de las vinculaciones. Muy frecuentemente las mujeres llegaban a Madrid porque aquí ya se encontraban familiares suyos, no necesariamente el marido. Con frecuencia también llegaban teniendo ya en Madrid algunos amigos, a veces íntimos, que habían sufrido el mismo proceso de descomposición vital, y que se les habían adelantado en el viaje. En ocasiones se ha aprovechado la experiencia de una beca para ir tanteando, momentáneamente, esos nuevos espacios que en un futuro habrán de hacerse permanentes. También se ha llegado gracias a los vínculos previos que se han conseguido trazar con un puesto de trabajo o con unos estudios, dentro de una carrera profesional. En ocasiones la penetración de los medios de comunicación de masas fomentaba un imaginario y unos deseos de consumo que luego se irían a actualizar al propio país, España. Y tampoco hay que olvidar el fundamental peso que como conexión juega un mismo idioma; para varias de las mujeres latinoamericanas, la existencia común del castellano era lo que terminaba decidiéndolas en su migración e intento de acomodo a Madrid. En definitiva, las experiencias de todas estas mujeres nos enseñan que su migración no se produjo de la noche a la mañana, que entre medias hubo un proceso, más o menos dilatado, en el cual se fueron forjando los lazos con las nuevas realidades que finalmente se actualizarían con la migración.

Pero si es importante atender al tiempo de la migración, al momento en que se urde el viaje, lo es, fundamentalmente, porque en este período es cuando se suelda la solidez de las futuras conexiones. No deja de ser cierto que, por muchos preparativos que se puedan hacer, por mucha información que se pueda reunir, por muchas relaciones previas que se establezcan, la migración supone un salto existencial, desde unos colectivos que estaban acostumbrados a la migrante, y que en cierta medida la requerían y la hacían necesaria, a otros colectivos extraños en los que ella es una

extraña, y cuyas formas de movimiento y conexión ella tendrá que incorporar si quiere hacer mínimamente exitoso su viaje. Como ya supimos leer en el marco teórico, la identidad siempre está conformada de extrañeza, incluso la propia identidad; pero por un fenómeno de sedimentación, esa extrañeza comienza a hacerse propia, comienza a hacer una mismidad. Es por eso que la migración se presente para la mujer como el salto de su propia extrañeza de origen a la cual, sin embargo, ella se encuentra ya completamente acostumbrada, a una nueva y desafiante extrañeza a la cual, quizá un futuro día, también termine por incorporarse. Ya aprendimos a considerar al agente como ese ser que se hacía fuera de sí, en la consolidación que eran los colectivos de que formaba parte, y esto de una manera esencial. Ahora, al encontrar migrando a una mujer de un país a otro, de unos espacios a otros, la estamos contemplando en un cambio sustancial de ser, en una migración no sólo geográfica, sino también existencial. Su migración es así el salto de un ser material consolidado a otro ser material en principio extraño, un nuevo nacimiento.

Si es importante considerar el momento de la migración lo es porque desde él puede comprenderse mejor el sentido del arrojamiento humano, y las formas de prepararse la 'caída'. Decir que el ser humano es un ser arrojado, y que su condición existencial fundamental es la caída, es decir una gran verdad; pero quizá no es decir mucho. Así, se puede postular una condición existencial, y tomarla como a prior; pero también se puede estudiarla, en todas sus formas. Por eso, el estudio de la migración en general, y de las mujeres migrantes en particular, es fundamental no sólo por el conocimiento que dan de ellas mismas como realidad, sino también por las enseñanzas que nos aportan sobre la condición humana misma, sobre ese inaudito ser 'arrojado y caído'. Sus vidas son otros tantos ejemplos prácticos y reales de cómo el ser humano puede ser arrojado y ser caído. Porque, como estas mujeres nos enseñan a ver, el arrojamiento y la caída no se produce a un vacío, a un lugar enteramente insospechado en el que de repente ellas se encontraran viviendo. Su caída y su arrojamiento pudo prepararse desde los espacios que ellas estaban siendo, de manera que en lugar de estar cayendo en unos espacios desconocidos, se estuvieran posando en unos espacios prefigurados.

La tesis primera es que dependiendo de la capacidad vinculada para establecer nuevas conexiones y nuevas vinculaciones con los nuevos espacios por ser, así será la forma de la caída; si una caída brusca bajo la forma del hundimiento, si un suave

descenso a otra realidad más reconfortante, o si otra escapatoria, dentro de una trayectoria vital más amplia de desterritorializaciones. Por eso el momento de la migración, tantas veces desconsiderado, es de vital importancia; porque en él se urden todos aquellos lazos que van a configurar las formas de la caída, y que van a decidir si la futura vida de las migrantes va a ser una sucesión de desposesiones y sometimientos, o el acceso a nuevas y mejores formas de ser agente. La forma en que luego a ellas vayan a recogerlas los colectivos de destino dependerá muy decisivamente de la manera como ellas hayan seguido estrategias realistas de vinculación, y de la manera como luego sepan transitarlas.

Estas consideraciones son de gran importancia por cuanto continúan la tesis que aquí se está esgrimiendo sobre la necesidad de entender las continuidades a través de la historia vital de las migrantes. Si el pasado de las mujeres era fundamental para entender la manera como iban a llegar y como se iban a ensayar por Madrid, un punto crucial dentro de su trayectoria es entonces el momento mismo de la migración, aquel punto donde ellas se tejen a sí mismas a través de nuevas temporalidades y nuevas espacialidades. Todo su pasado encarnado, el peso de su historia estaba conformando un abanico particular de las migraciones posibles, no toda migración en general. En este punto es donde se anudan y donde se desanudan las continuidades y las discontinuidades vitales.

De esta manera el tiempo presente previo a la migración podía venir hecho por muy distintas modalidades de ser sujeto. Comenzando por las formas más precarias, el pasado podía ir tejiendo, alrededor de la mujer, las condiciones oportunas para configurar su migración a través de la pasividad y de la sumisión. Aquí no es la mujer la que se manobra y se contemporiza activamente a las nuevas circunstancias, en el primer paso necesario pero no suficiente hacia la agencia política. Aquí la mujer es tejida y vinculada por las condiciones socio-materiales de su migración. Si se puede decir así, más que migrar, la mujer es migrada. Esto es lo que les pasaba a Elena y a Nadia. Su pasado reciente antes de la migración estaba forjado por sus pasividades. Ninguna de las dos estaban decidiendo sobre sus propias vidas, mucho menos sobre los colectivos que las hacían; así, su capacidad encarnada para maniobrarse por nuevos espacios va a ser prácticamente nula. Como Elena decía, muy gráficamente, ella no vino a España, ella fue 'hecha traer' a España por su novio ecuatoriano que había emigrado previamente. Algo parecido va a suceder con Nadia, de Marruecos; su marido es quien

toma la decisión, y a ella no le cabe sino aceptarla y acatarla. Y al haberse producido semejante forma de decidir migrar, su futura migración va a estar determinada casi completamente por la fuerza de los acontecimientos. Ni Elena ni Nadia disponían de los recursos suficientes desde los cuales labrarse la acogida, no disponían ni los medios ni los aprendizajes requeridos para prepararse sus vinculaciones efectivas; ellas son enteramente caídas a unos nuevos colectivos, al albur de cuyas circunstancias van a desarrollarse sus vidas. Así ambas vivieron su migración como una radical carencia, no porque visitaran y se hicieran por la alteridad de otros espacios, lo cual casi es la condición humana misma, sino porque lo hicieron sin tomar jamás parte activa en los procesos de su ordenamiento identitario.

No obstante incluso las más cerradas y ocluidas vidas no dejan de presentar otras formas posibles de conformación. El sujeto no se encontraba apresado por la losa de su pasado, no tenía su esencia contenida en la vivencia por siempre necesaria de su presente reiterado, sino que se bifurcaba en campos de posibilidades siempre abiertos, aunque acotados. Y esto tanto por una razón empírica, como por una razón normativa. Empíricamente los colectivos no son una combinación cerrada de sentidos y opciones vitales, sino que encierran una polisemia que les permite evolucionar; los colectivos avanzan metafóricamente, por recombinación y apertura de nuevos campos semánticos y esenciales. Empíricamente ni Elena ni Nadia estaban condenadas a ser siempre la misma pasividad, porque sus colectivos evolucionaban, y a su paso se abrían otros nuevos. Para Elena esa bifurcación del tiempo de migración habría de suponer nuevos aprendizajes y otros espacios desde los que, por ejemplo, decidir abortar ante un embarazo no deseado, algo que parece que no se hubiera producido, en caso de haber permanecido en Ecuador. Para Nadia la migración va a suponer asomarse a los colectivos del empleo remunerado, que tenía vedados en su país, y que en parte la van a hacer un poco más fuerte como agente. Pero el sujeto tampoco podía encontrarse apresado en su monolítica esencia pasada y presente, debido a una razón normativa, porque según aquel principio de auto-legislación que imponía el republicanismo, para que un colectivo fuera considerado como legítimo era imprescindible que todos los agentes que se hacían en su seno participaran en su co-determinación, y se constituyeran, por encima de sus pasividades, en sujetos políticos.

Para estas dos mujeres, sin embargo, no parece válida toda la semántica de la 'caída'. Ellas desde siempre, y en todo momento, vivieron en la carencia, por lo que no

cayeron desde ninguna parte. Su particular viaje vital, y el de la inmigración en concreto, se produce dentro de los más generales procesos de la inacción y de la pasividad. Quizá en sus respectivos países de origen se encontraran más protegidas por sus espacios, que por los que transitarían al llegar a Madrid. Sin embargo esa protección no se debía tanto a su actuación como, o bien a la bondad de quienes las rodeaban (caso de Elena), o bien por estar cumpliendo la normalidad de su sometimiento, en una familia patriarcal (caso de Nadia). Ellas, que siempre fueron modeladas por el capricho de las circunstancias, no cayeron desde ningún suelo particular de acción y agencia.

En esta escala de las caídas está el caso de aquellas mujeres que, habiendo accedido a la agencia y a la acción, lo hicieron sin embargo a una escala que apenas superaba la supervivencia. Sarai, y Lucía eran mujeres cuyos máximos empeños, en sus países de origen, eran los de cumplir y ejecutar, sin hacer mucho ruido, sus modestas trayectorias vitales. A la mano encontraron y fueron cumpliendo, desde su nacimiento, con estrechos modelos de ser sujetos. Sarai dentro de los deseos de mejora económica de una familia patriarcal en Marruecos; Lucía instalada en unas relaciones de género subyugantes que, pese a permanecer soltera, no dejaban de acotar el elenco de sus posibilidades presentes en Ecuador. Desde su posición de ‘bajos vuelos’ ellas no necesitaban tampoco preparar con mucha extensión y profundidad los vínculos que consideraban suficientes para su futura acogida. Los lazos que fueron pergeñando en el tiempo de la migración estuvieron en consonancia con el estilo vital modesto que hasta entonces estaban encarnando. Pudiéndose maniobrar y contemporizar ambas, por haber alcanzado el estadio de la agencia, maniobraron y contemporizaron los espacios suficientes como para garantizar su persistencia en esa vida de escasas expectativas. Desde su país Sarai movilizó los contactos necesarios para tener cobijo y trabajo asegurados; desde Marruecos ella se granjeó un empleo como interna en el que tendría absorbida su vida los siguientes cuatro años. A Lucía le bastó con prepararse una habitación por unos días, y con saber que, en aquel tiempo, las ofertas de empleo para trabajar de interna eran abundantes; a los pocos días de llegar, efectivamente, encontró ese trabajo de interna en el que permanecía hasta la realización de la entrevista, seis años después. Toda la historia de los colectivos que ellas eran no les hacía contemplar más preparativos. Como se diría popular, pero sabiamente, ellas son mujeres que se *conforman* con poco.

Quizá sí puede hablarse de caída para el caso de todas aquellas mujeres que, estando disfrutando en sus países de origen de una situación más o menos holgada, y siendo miembros activos de sus colectivos, súbitamente se ven en la obligación de hacer las maletas y de emigrar, sin poder hacer más preparativos. Ellas no disponen del tiempo suficiente como para, movilizándolo todos los recursos a su disposición, prepararse un mejor recibimiento por los nuevos colectivos. Es el caso de las mujeres que vivieron la crisis económica en Latinoamérica a finales de los años 90, y de las argelinas que fueron literalmente expulsadas de sus países, prácticamente ‘con lo puesto’.

Cristina, Laura y Rebeca habían tenido una consolidada vida política, dentro de aquella efervescencia participativa que caracterizó gran parte de los espacios latinoamericanos en los años 80. Sin embargo, súbitas crisis económicas, y programas bruscos de ajuste neoliberal pronto fueron el contexto donde ellas, inmediatamente, perdieron sus empleos y se vieron enfrentadas a la opción de la supervivencia. Cristina y Laura estaban comenzando a formar una familia propia, por lo que los imperativos eran aún más acuciantes. El momento de su migración las ponía ante una tesitura en que los lazos y los vínculos que pudiesen trazar con las nuevas realidades eran bien escasas. Esto último es más importante si tenemos en consideración el punto de partida; Cristina, Laura y Rebeca no eran las mujeres pasivas que eran Lucía y Nadia. Ellas tres habían alimentado y mantenido elevadas expectativas laborales y participativas, por lo cual, para perseverar en su mismo ser, ellas necesitarían nuevos espacios que solicitaran estas mismas tendencias incorporadas.

El que no tuvieran ocasión de prepararse esos espacios, quizá iba a precipitarlas en una situación parecida a la de Lucía y a la de Nadia. Laura trabajaría largos años en el servicio doméstico, Cristina estaría empelada en una manufactura, y Rebeca encontrará trabajo de interna. Sin embargo, lo que para Lucía y para Nadia no era más que la prosecución de su vida misma de bajas expectativas, tal y como la habían hecho en sus países de origen, para Cristina, Laura y Rebeca iba a ser una auténtica caída a una situación de desposesión, desde sus pasados de altas expectativas. Estas tres mujeres apenas si tuvieron ocasión de prepararse una habitación donde llegar, y sin más preparativos, confiaban en que poco a poco irían recuperándose desde sus primeros trabajos más precarios. Al no haber podido forjarse un suelo sobre el que asentarlas y

hacerlas verosímiles, sus esperanzas van a ser a todo punto vanas, y se prolongarán largos años caídas en la inercia de la supervivencia.

El momento en que las mujeres argelinas prepararían su migración iba a ser similar al que encarnaran estas tres mujeres. Las mujeres argelinas, Khadila, Jamila y Fátima habían sido hechas, al igual que ellas, en unos colectivos que las solicitaban como agentes activos. Las tres eran universitarias y profesionales, y llegaban a participar activamente en sus espacios. Sin embargo esos colectivos fueron desapareciendo progresivamente, y los espacios islamistas que se imponían pugnaban por eliminarlas como agentes encarnados. La amenaza de la supresión fue física. Llegaron a estar amenazadas de muerte, por lo cual también tuvieron que proyectar rápidamente una migración sin apenas vínculos sólidos. Por eso, su precario momento de la migración, habría de arrojarlas igualmente a otra caída, a un hundimiento de expectativas vitales.

Ahora bien, aquí hay que decir dos cosas. El que estas mujeres estuvieran amenazadas políticamente, y se vieran ante la posibilidad de ser asesinadas, hizo que su llegada a Madrid al mismo tiempo fuera contemplada más como una salvación. Su migración no es una caída como tal, sino que la caída se produjo previamente, ya en sus mismos países, cuando constataron trágicamente que ellas no eran ya más posibles como mujeres política y profesionalmente activas. Habiendo perdido ya estas facetas esenciales a ellas, llegaron a Madrid a recuperarse físicamente al menos. Por eso el trauma de su exilio silenció el trauma de su migración. Cuando ellas se encontraban en Argelia, en las tesituras de emigrar, no estaban trazando los lazos de la recuperación profesional y política en otros colectivos, sino que, sencillamente, estaban trazando los vínculos de su recuperación física y psicológica básicas. Por otra parte hay que señalar que Fátima ya había estado previamente en España, y que, además, al haber cursado castellano en Argelia, había establecido otro firme puente de acceso. Aunque se decidiera a migrar tan rápidamente como hicieron Khadila y Jamilia, sin embargo tenía ya pre-establecidos otro tipo de vínculos con nuestros colectivos que en un futuro habría de aprovechar para recuperarse enteramente en su ser, también desde una perspectiva profesional y política. Y en el sentido que nos proporciona su caso hablamos de prefiguraciones, esto es, de pre-aperturas previas de posibilidades de ser, que podrán ser cumplidas o no.

Resulta entonces claro que para estas mujeres inmigrantes sí cabe hablar de caída, precisamente por el hecho de que ellas proceden de una propiedad, de unos espacios que las tenían bien afianzadas en la agencia, y en la agencia política, y la inmediatez de las circunstancias las arrojó sin preparación alguna a las posiciones socio-materiales más rebajadas. Ellas, de haber participado profesional y políticamente en sus países de origen, se vieron súbitamente ‘caídas’ a unos espacios que las desmerecían por los cauces discriminatorios reservados a la inmigración. Su experiencia vital de la migración se produce bajo la figura del hundimiento.

Aquí cabe introducir un caso particular de la caída, de una caída expresamente elegida. Es el ejemplo que nos prestaba Isabel. Isabel era una mujer que se había hecho desde un lugar desde donde el que caer. Ella pertenecía a las clases altas peruanas, había sido hecha en su sociabilidad preciosista, había podido acudir a la universidad y se encontraba en el momento previo de su migración, bien situada profesionalmente. Sin embargo su caso es distinto de los precedentes en que ella no es ‘expulsada’ por sus espacios de origen, no es obligada a la caída. En cierta medida ella elige una caída de la que no es muy consciente del todo. En esa buena posición en que se encontraba en Lima, decide, sin embargo, marcharse, ir a vivir a España. Como ella aseguraba, veía que todo lo que tenía que ser y que aprender en su país, ya lo había conseguido. Se encontraba como si en esa labor privatista del enriquecimiento personal, hubiera llegado al último estadio en su país, y necesitara crecer en otros colectivos. Por eso, sosegadamente, con el necesario tiempo, desde su país comienza a granjearse el acomodo en su llegada a Madrid. Desde su trabajo consigue vincularse a su futuro trabajo en Madrid, de un perfil profesional similar. En Perú consigue ahorrar el dinero suficiente con que venir con seguridad, y reserva también una habitación.

Sin embargo ella no se posa, sino que se precipita en Madrid, se arroja a los nuevos colectivos. Nada más llegar se siente frustrada por el tipo de trabajo que tiene que desarrollar, nota que no cumple sus elevadas expectativas de crecimiento personal y profesional. Por eso, después de unos meses, decide abandonarlo, esto es, decide romper el más importante lazo que aseguraba su feliz acomodo a los nuevos espacios, y que tan cuidadosamente había tejido en Lima. Desde entonces su paso por los colectivos madrileños es una caída en picado que, en el momento de la entrevista, la había situado en una residencia de acogida, mantenida por una ONG. Sin haber conseguido encontrar un trabajo desde entonces, sus recursos económicos se había agotado bien pronto, de

forma que ya no se podía permitir pagar ella misma el alquiler. Llevaba ya más de medio año sin trabajar.

Cuando nos preguntamos por ese paso en falso dado, por los motivos por que rompió el lazo que la tenía seguramente atada a la realidad madrileña, enseguida descubrimos la contradicción entre dos escalas de valores encarnadas. Toda su historia de vida está adornada de una muy elevada consideración y estima de sí misma. Sin embargo, el aprecio de sí, el sentido de valía personal, no es algo que, como pretende la psicología, sea una propiedad innata del individuo. Isabel se hizo esa fuerte consideración de sí misma, porque así la consideraban los colectivos peruanos en los que ella se desarrolló. Hasta el momento de su migración, ella estaba siendo requerida en la alta estima personal, por sus colectivos de clase alta peruana. En Perú, ella disponía de las condiciones socio-materiales necesarias para haber aprendido a cultivarse, para hacerse un elemento valioso e inestimable. Sin embargo, y aquí aparece la contradicción, ese alto sentido de la valía, pertenecía precisamente a aquellos mismos colectivos. Ella ‘funcionaba’ como persona muy apreciada en los colectivos donde era apreciada. Sin embargo, habiéndose trasladado a otro contexto, a otros colectivos, regidos por otro tipo de apreciaciones y por otras escala de valores, la reproducción exacta de las valoraciones que ella había incorporado desde los colectivos de Perú se convertía en una estrategia suicida. Como cotidianamente se dice, Isabel estaba fuera de lugar, ella misma se puso fuera de lugar, al reiterar sus tendencias adquiridas de comportamiento en los colectivos de la clase alta peruana, en unos colectivos distintos, y que solicitaban de ella otros requerimientos de acción.

Cuando ella señalaba los motivos por los que rompió con el lazo laboral que tan cuidadosamente trazó desde Perú, citaba que pronto encontraría un trabajo que se adecuara a su perfil profesional y que verdaderamente le reportara lo mucho que ella quería aprender en Madrid. Desdeñaba homologar su título porque, según afirmaba, las titulaciones no servían para nada en comparación con toda la experiencia que ella traía consigo desde Perú. Y en esos largos meses de inactividad que la llevaron a la residencia de acogida, rechazó varios trabajos no cualificados, porque ella no los consideraba suficientemente valiosos. De esto último, según me confesó, se arrepentía un tiempo después, cuando hicimos la entrevista. Lo que ella ignoraba, era lo que tan duramente aprendieron Laura y Rebeca y que tal cual me lo expresaron: ellas, al llegar a Madrid, fueron obligadas a desaparecer como personas ya hechas, encarnadas, fueron

obligadas a dejarse sus personas y todas sus tendencias de acción y escalas de valores en su país, y venir a amoldarse a las nuevas realidades como si fueran una tabula rasa. Como Rebeca decía, *‘cuando uno viene a este país, por muchos estudios que tú tengas, por mucha experiencia que tú tengas de trabajo, aquí no eres nadie. Es como si viniéramos desnudos’*. En los colectivos madrileños todas las tendencias de acción y las escalas de valores tomadas desde los colectivos peruanos, y desde las que Isabel había aprendido a tenerse en muy alta estima eran por entero inútiles. De ahí que ella hubiera hecho deliberadamente de su migración una caída en la desposesión.

Pero si de alguna manera queda mejor perfilada esta categoría de mujeres que se ven arrojadas y caídas a unos espacios socio-materiales enajenantes, es comparándola con la situación de todas aquellas mujeres que sí vivieron el momento de la migración oportuno para prepararse la acogida en los nuevos colectivos. Desde sus países ellas pudieron preparar mucho mejor el viaje, tuvieron los recursos necesarios como para trazar las redes en las que realizarían tiempo después su conexión, de manera que su migración no estuviese señalada por la desposesión. Se puede decir que ellas prepararon los nuevos espacios para garantizarse su recibimiento.

Esta categoría queda fielmente representada por las mujeres latinoamericanas que, tras llevar escasos años en Madrid, sin embargo ya se encuentran participando colectivamente. Y es que la situación de sus colectivos, previa a su marcha, no hizo de la suya una migración precipitada. Su salida del país no se produjo por una cuestión de supervivencia, ni tan siquiera para mantener el nivel de unas expectativas que en sus países se estaban derrumbando. Ellas perfectamente podían haberse mantenido en sus colectivos de origen, donde podían seguir siendo posibles como sujetos. Estas mujeres se habían hecho en ese ‘extra’ donde comienza lo humano, y era precisamente ese ‘extra’ lo que no encontraban enteramente cumplido en sus países. Martina marchó de viaje a España, y tiempo después decidiría permanecer al encontrar en el país más espacios que en Chile, donde desarrollar sus hábitos encarnados de participación socio-cultural. Cleo salió de Colombia para encontrar fuera la normalidad desde la que resolver la muerte traumática de su padre, y ver en perspectiva su condición de sujeto en la violencia de su país. E igual que ellas, Sabria, adelantándose a un posible futuro que la tuviera recluida en un hogar doméstico argelino, marchó a España para encontrar los espacios que la permitieran como mujer activa.

Mirado desde cierto punto, todos estos motivos condensados son igualmente ‘necesarios’. Esto es, dado el carácter que estas mujeres se habían hecho por sus colectivos de origen, la migración era una resolución igualmente necesaria para que ellas pudieran cumplir con menos obstáculos sus habitus. Pero lo que aquí sostengo es que la situación de sus colectivos, antes de la marcha, las seguía permitiendo, algo que no sucedía con las mujeres directamente ‘caídas’. Esa situación las facultaba para tener y guardarse la más valiosa posibilidad de ser: la posibilidad de decir ‘no’ a unos nuevos espacios enajenantes y opresivos. Ellas en todo momento, incluso después de haber emprendido ya el viaje, podían haber dicho ‘no’ a los nuevos espacios, y regresarse a sus espacios de origen donde, aunque fuera precariamente, todavía contaban con la posibilidad de seguir siendo. Todas ellas habían dejado abierta la puerta de su retorno, y este hecho les aseguró su acomodo y sus vinculaciones en Madrid. Esta puerta es la que tenían cerrada las mujeres latinoamericanas que se vieron ante los masivos despidos como consecuencia de los ajustes neoliberales, y también las mujeres argelinas sobre quienes el islamismo integrista había hecho caer la amenaza de muerte. La falta de posibilidades de ser en sus países de origen, hizo que las mujeres caídas se vieran ante la necesidad de aceptar el paso por unos colectivos enajenantes que tampoco pudieron preparar. Para estas otras mujeres, para Sabria, Martina o Cleo, la posibilidad de seguir siendo en sus países les facilitó que vieran su acomodo en Madrid como un acomodo no necesario, sino posibilitador, que ellas pudieran negociar porque contaban con el principal recurso en toda negociación, con esa opción de negar la negociación y regresarse a sus países para continuar siendo.

Vemos así cuán íntimamente quedan ligados los espacios y las posibilidades de ser, en un momento concreto. La migración no es un mero desplazamiento por distintas áreas geográficas, sino que es una combinatoria de posibilidades por ser que los diferentes espacios prestan. Las migrantes no estaban en el origen, y luego fueron a su destino; las migrantes estaban en esos dos puntos, y en otros muchos, al mismo tiempo, viviéndolos y habitándolos, aunque no físicamente. Era porque se habían vinculado instantáneamente con todas esas posibilidades, era porque habitaban al mismo tiempo distintos espacios, por lo que al final condensó en ellas la migración. Si Cleo, estando geográficamente en Colombia, no hubiera habitado de alguna manera España, de manera que anticipara sus posibilidades de hacerse, jamás habría emigrado a España.

Y lo que sucede con esta categoría en concreto es que un más amplio horizonte de posibilidades en sus propios espacios les facilita, al mismo tiempo, un más amplio horizonte de posibilidades en los espacios a emigrar. Desde las varias opciones por las que maniobrarse y contemporizarse en sus países de origen es como estas mujeres pudieron barajar más opciones por las que hacerse activamente en el destino. Ellas tenían la opción última de decir no a aquellos colectivos que las des-habilitaran como sujetos activos, y por eso es por lo que podrán evitarlos mejor. En otras palabras, ellas tenían otras opciones que aceptar un mal trabajo que las tuviera largos años cautivas en una inercia por la supervivencia y la descualificación, y fue por eso por ellas no cayeron, sino que se posaron en las nuevas realidades.

A este respecto es conveniente comparar la situación que vivió Laura y la que vive Martina. Laura emigró a Madrid casi forzosamente y en Madrid tuvo que aceptar un trabajo de servicio doméstico en el que estuvo ocupada casi diez años. Muchas veces quiso regresar, pero, sin embargo, no tenía ya espacio al que regresar, porque su propio Perú se le había hecho extraño. La situación económica de su familia en Perú era muy precaria, y su misma madre la presionaba para que no volviera porque, además, regresar con las manos vacías era algo indigno, el retorno de los perdedores. Así Laura, en un viaje de regreso a Perú, comprobó contristada que allá ya no tenía lugar, y esa falta de lugar era lo que la ‘obligaba’ en la necesidad de ocupar ese otro lugar en Madrid del empleo doméstico. Martina, por el contrario, sabe que en cualquier momento puede regresar a Chile, para retomar aquel ser suyo que se dejó atrás en la participación por los espacios socio-culturales de Santiago. El que ella siga siendo posible allá es lo que le proporciona los recursos suficientes para no estar obligada en Madrid a aceptar cualquier vida y para negociarse en su mutuo acomodo con los nuevos espacios. Este hecho es muy significativo. Mientras Laura se sentía obligada a permanecer en la desposesión de ser empleada doméstica, Martina, como ella dice, está de prueba. Martina, en los espacios españoles, está probándose en su ser, negociando sus incorporaciones. Laura, sin embargo, estaba caída y arrojada a su trabajo.

El caso límite que pueden llegar a constituir estas últimas mujeres inmigrantes nos ayuda a configurar el espectro de la caída sobre las nuevas realidades por vivir. En el punto extremo de caída estaban aquellas mujeres que, sin posibilidad de prepararse sus posibilidades de ser en los nuevos espacios, directamente se veían arrojadas a ellos. Ellas se sentían obligadas a emigrar hacia la desposesión. El punto en que la caída

termina y la mujer puede ya ‘posarse’ en su llegada es aquel en que las condiciones del país permiten preparar la llegada y pre-establecer las vinculaciones mínimas de la futura acción, que luego ella ocupará. Estas mujeres emigran hacia otras formas posibles de ser, no necesariamente des-habilitantes.

Pero todavía hay otra posibilidad más. Hay otras mujeres que no prueban ni planean desde su lugar de origen su llegada a otro espacio al que emigrar y en el que hacerse. Hay mujeres que transitan en la prueba misma, en el hacerse mismo, y en ese proceso están constantemente negociando su identidad. Estas mujeres no emigran de un punto a otro del espacio, no emigran de un término fijo de su identidad a otro. Estas mujeres simplemente viajan, sin destino determinado, y el espacio de sus negociaciones, aquel donde tienden sus posibilidades vitales es ellas mismas. Martina, desde Santiago de Chile, no decidió el destino de su migración, el punto fijo final al cual fuera a incorporarse y a asirse para dotarse de una identidad. Martina cogió la casa acuestas (su identidad), y marchó a probarse esencialmente por un espacio móvil, primero Alemania, luego Madrid. Y en el momento en que hice la entrevista, me señalaba que le apetecía viajar a otro espacio, quizá a un pueblo. Martina no emigraba de una identidad anclada espacialmente a otra. Martina transitaba su identidad misma, viajaba por ella, y desde ese punto era desde donde iba enlazando unas posibilidades vitales con otras. Y mientras el resto de mujeres necesitaban un espacio para maniobrase, Martina se maniobraba desde ella misma, desde los lugares que habían sedimentado en su ser, y en los cuales ella se experimentaba vitalmente. Y, como vimos, la situación de Rania no era muy diferente.

Con ellas tenemos un muy particular caso de mujer migrante. Ellas no son mujeres que emigren de un espacio a otro, de un campo de posibilidades a otro. Ellas son ese mismo campo de posibilidades encarnado, y con él van vinculándose por los distintos colectivos. Su costumbre de viajar esencialmente las ha configurado como pliegues espaciales complejos, pero lo suficientemente sólidos como para funcionar como espacios desde los que tentar otras posibilidades. Ellas son sujetos nómadas, pero no sin razón. En ellas ha encarnado la vivencia de unos colectivos que las hizo ser nómadas. Ya vimos a Martina irse frecuentemente de su propia casa, donde sus padres le imponían una forma muy restringida y estrecha de ser, a casa de su abuela, donde encontraba más permisividad. En aquellos tránsitos ella aprendía a coger la casa acuestas, a echarse sobre la espalda su identidad. De una forma parecida Rania, en

contra de los crecientes estereotipos de género, se hizo nómada en unos espacios de la permisividad, en los barrios de inmigrantes franceses y españoles de Casablanca, en sus tabernas, en su propia casa donde entraban y salían la multitud de artistas que acudían a las fiestas que organizaba su padre, en los muchos trabajos que aprendió a aceptar y a rechazar. Las dos aprendieron desde bien pronto a irse, a descentrarse identitariamente, a perder el hogar.

En esa medida ella no viajan por los espacios, sino que los espacios viajan a través de ellas. Martina, por ejemplo, no trazó desde Chile las posibilidades de su acomodo a ese otro espacio que podía ser Madrid. No decidió desplazarse de una realidad a otra. Martina, en principio, viajó de vacaciones a Europa, sin haber decidido mucho más. En Europa, en ese carácter flexible que encarnó en ella, varias opciones y posibilidades le fueron saliendo al paso. En primer lugar le salió al paso los espacios madrileños, hacia los cuales ella se sentiría muy atraída. Pero también le salió al paso una beca que había solicitado, nuevas amistades que haría, una pareja. Y mientras ella vivía a través de todo eso es como ella iba decidiendo flexiblemente el curso de su viaje. En Martina nunca se produjo la decisión de irse a un sitio y afianzarse en él. Martina viajó de turismo a Europa, y Europa salió a su paso y la visitó a ella. Martina simplemente iba maniobrándose y contemporizándose por los espacios que se le presentaban, sin término fijo, en un continuo viaje. En ese sentido es como se puede decir que Madrid visitó y transitó a Martina.

De esta manera se puede perfilar mejor cómo los espacios deben de ser entendidos como campos de posibilidades. Un mismo espacio es un sedimento para una variada panoplia de posibilidades de ser. Un espacio es un horizonte. Cómo ese horizonte vaya a actualizarse depende de la manera como combine sus posibilidades con otros horizontes, y de la manera como los agentes que lo habiten vengán constituidos como agentes encarnados. La forma como Laura se hizo en su país de origen, Perú, la hacía necesitar un espacio que considerar propio, una puerta que clausurar y detrás de la cual encontrarse. Por eso, llegando necesitada de un lugar, y no habiendo podido preparárselo en Perú, fue a caer en la inexistencia de ese lugar, en el puro vacío identitario. De igual manera Jalida y Khadila van a vivir el desarraigo de haber sido arrancadas de su Marruecos y su Argelia, con los cuales ellas se sentían profundamente identificadas. Al haberse hecho como seres afincados a un espacio, van a llegar a Madrid necesitadas de otro espacio, de otro lugar, por lo que van a sentir todavía más

fuertemente la desposesión a la que les condenan los espacios madrileños que encuentren. La necesidad de Martina y de Rania de un espacio es mucho menos fuerte, porque ellas desde niñas no tuvieron ese espacio de la propiedad, no se constituyeron sobre la necesidad de las raíces. Así su vivencia de los espacios que luego ocupen va a ser mucho más flexible y más amplia, van a estar más abiertas esencialmente.

Laura, Jalida y Khadila son mujeres que van a ocupar en Madrid posiciones laborales ampliamente deprimidas. Laura va a trabajar largos años en el servicio doméstico, Jalida va a cuidar ancianos, y Khadila va a trabajar en la limpieza de casas. Su forma de vivir los espacios, necesitadas de raíces, de un hogar donde hacerse su propiedad, va a determinar que vivan esas ocupaciones como fatales y unívocas desposesiones. Martina y Rania, en contra lo que pudiera parecer, no van a ocupar mejores posiciones laborales. Martina, desde su llegada a Madrid, va a estar trabajando como camarera, y Rania va a llegar a emplearse en una casa de citas. En principio estos son espacios que fomentan la desposesión, la discapacitación, la caída. Sin embargo ellas vivían de una manera menos unilateral los lugares que ocupaban, en su flexibilidad aprendida sabían abrir muchas más posibilidades implícitas en esas ocupaciones. El trabajo de camarera y de chica de compañía para ellas no era el enclaustramiento en la desposesión de un espacio monolítico, sino la apertura al tiempo libre con el que disfrutar de sí misma y de las posibilidades culturales que a Martina le ofrece Madrid, y la apertura para conocer a una pareja, con la que seguir transitando ese continuo viaje por sí misma que un día emprendió Rania.

En resumen. La migración no cabe contemplarla como un unívoco ir de un punto geográfico a otro, como si fuera un simple desplazamiento de lugar. Habiendo aquilatado en el marco teórico la concepción de sujeto y la de espacios, habiendo reunido a ambos íntimamente en la conformación abierta y contingente de las identidades, la migración se convierte ahora en un viaje identitario a través de las posibilidades por ser que prestan los distintos colectivos. Así, la migración en sí no es el puro y vacío desplazamiento, sino que se presenta como el momento de máximo interés sociológico en donde los horizontes vitales se encuentran trazándose y tentándose. El hecho de que estas mujeres migrantes no vayan de un punto insignificante a otro, el hecho de que ellas se maniobren esencialmente por esos espacios, es lo que confiere una vital importancia a la consideración de la migración misma, del viaje mismo, de

aquellas maneras como ellas trazan y preparan las vinculaciones dentro de las cuales maniobrarán su ser.

### 9.3.2. Las formas del contemporizarse.

Si a este apartado lo hemos llamado ‘el tiempo de la migración’, es obviamente porque los aspectos temporales son de vital importancia a la hora de considerar cómo se prepara, se gesta y se realiza la migración, ese viaje y el acoplamiento por colectivos de muy distinto orden; del colectivo propio, en el que la mujer inmigrante se había hecho polémicamente su identidad, hacia los lazos y las vinculaciones materiales que la van a depositar en un colectivo extraño. A lo largo de la anterior presentación se podrán haber intuido ya apreciaciones de fundamental calado temporal, que ahora intentaremos sistematizar.

Y es que la disposición temporal de los acontecimientos va a ser de vital importancia a la hora de comprender el sentido y los futuros años de la migración, que van a experimentar las mujeres migrantes. El contemporizarse se presenta como el ir haciéndose esencialmente conforme se van manejando las distintas lógicas temporales que presentan cada uno de los colectivos de los que se forma parte. De esta forma, la migración es una madeja temporal en donde confluyen los distintos tiempos de los distintos colectivos. Principalmente; el tiempo de los colectivos familiares, laborales y profesionales, del económico, del socio-cultural, y el sedimentado en la propia identidad, pero también de los colectivos venideros cuyas lógicas se van presentando y se van figurando poco a poco en la encrucijada de la decisión. La manera como la mujer inmigrante logre contemporizarse, esto es, combinarse por esas distintas temporalidades va a determinar, de una manera decisiva, el éxito o el fracaso de sus futuros acomodos por la futura migración y, en consecuencia su futura capacidad de ser agente en general, y agente político en particular.

Correspondiendo con la situación ya analizada de la caída, aquella en que desde unos colectivos propios en que las mujeres tenían una activa participación, profesional y política, se veían arrojadas inmediatamente a unos nuevos colectivos, y a unas nuevas circunstancias cuyas tendencias apenas si tenían ellas la capacidad de resistir, se encuentra, por el lado temporal, la rápida desposesión por los acontecimientos. Para entender el en apariencia sin sentido tránsito entre una situación de fuerte y consolidada agencia política, previa a la migración, a otra en que la misma mujer inmigrante se encuentra despojada de su ser, y sometida a las tendencias enajenantes de los nuevos colectivos, hay que reparar en la violencia como los acontecimientos inmediatos han podido motivar el desplome de las condiciones vitales, y de las correspondientes

expectativas. Para poder prepararse los vínculos del recibimiento en los nuevos espacios de acogida, hay que tener el tiempo, la calma y el sosiego necesarios como para buscar y urdir esos futuros lazos. Si hubieran tenido ‘el tiempo’ necesario, las mujeres que en sus colectivos de origen se caracterizaban por ser dueñas de sí mismas, se habrían ocupado por granjearse las futuras condiciones de apropiación de sí a lo largo de la migración. El que no pudiera ser así, nos indica los acelerados procesos de alineación que las arrojaron a las nuevas realidades.

En general, casi todas las mujeres que han vivido la migración a Madrid como un proceso enajenante, desde posiciones previas de agencia bien consolidadas, han atravesado un parecido tiempo degradante de la migración. Este tiempo se caracteriza por la sucesión de ciertos hechos que han venido a hacerles perder pie, a ponerlas fuera de lugar y, en consecuencia, a perder también el sitio, el suelo, desde el que comenzar a trazar los vínculos para una exitosa incorporación material a nuevos colectivos. El tiempo degradante de la migración implica una fundamental desposesión, implica que ellas no fueran por entero autoras de sus trayectorias, que ellas se vieran arrojadas a las lógicas enajenantes de unas circunstancias que se les escapaban. Cuando ese suelo se derrumba, cuando la normalidad y las expectativas ligadas a ella no tienen ya más validez, cuando la realidad que ellas eran ha desaparecido, no hay apenas posibilidad de proyectar los lazos de la próxima migración.

Quizá en quien mejor tenemos expresado este derrumbe de condiciones vitales es en el caso de Rebeca. Rebeca vivía cómodamente establecida en República Dominicana. Allí ella trabajaba como maestra y se encargaba del cuidado de sus hijos, que había tenido con su marido, un alto grado militar, bien posicionado. Desde esa posición, su futuro se presentaba como un horizonte tranquilo de preciosismo y sosiego. Sin embargo Rebeca se va a ver sometida a un encadenamiento de circunstancias que van a truncar su presente vida, y que la van a arrojar a una desposesión de sí, en medio de la cual ella se va a sentir completamente perdida. En un tiempo lejano, su marido, que era quien más recursos aportaba a la casa, fallece. Ella tiene que cambiar de profesión para poder alimentar las altas expectativas que su hogar mantenía. Pero lo consigue exitosamente. Consigue hacerse coordinadora de un proyecto de intervención social, financiado por una ONG internacional. En esa posición su vida se reestablece. Rebeca está bien valorada profesionalmente, y gana el suficiente dinero como para permitirse una vida opulenta, cimentada en elevadas expectativas.

Sin embargo aquí es donde se van a engarzar los tiempos adversos de sus colectivos. En primer lugar la asociación para la que trabaja, pierde el apoyo de la ONG internacional, y ella se ve condenada a contentarse con la mitad del salario que hasta la fecha estaba ganando. La crisis económica comienza también a sacudir al país, encareciendo los precios, y obligándola a restringir su capacidad de consumo, algo a lo que ella no estaba acostumbrada. Finalmente, sobreviene una oleada de lluvias catastróficas que terminan de provocar el caos en todo el país; faltan todo tipo de bienes, gasolina, alimentos, etc. La crisis, que para su caso se ve magnificada al haber estado ella manteniendo y albergando un elevadísimo nivel de expectativas, no hace sino confirmarla en la experiencia de que el país, y ella con él, están al borde del derrumbe. Ella, como reconoce en varias ocasiones, se ve desbordada por las circunstancias, introducida en un vertiginoso y caótico delirio temporal.

Su situación queda agravada cuando consideramos cómo consolidó su identidad, acostumbrada a unos colectivos de elevadas expectativas de agencia y de consumo. En Latinoamérica no es extraño encontrar a familias enteras que encuentran dificultades para comprar los bienes más básicos. Sin embargo consiguen mantenerse en un suelo de expectativas labrado al umbral de la supervivencia. Rebeca no pertenecía a este tipo de familias. Rebeca siempre había llevado y había encontrado en su casa lo mejor; por eso, el día en que no pudo encontrar leche que llevarles a sus niños, se desplomó vitalmente.

En esas condiciones, sus colectivos no le ofrecen el tiempo y el sosiego necesarios para que ella planifique los lazos oportunos y convenientes para su migración. En plena vorágine, conoce que una prima suya va a migrar hacia España. Rebeca no se lo piensa dos veces; la llama y decide venirse con ella sin planear más. Las circunstancias desde las que llega a Madrid le impiden preparar el más mínimo recibimiento. Rebeca no sabía nada, y, como ella recuerda, no quería saber nada de a dónde iba a llegar, de qué iba a hacer en los próximos meses y en los próximos años. En aquel tiempo del hundimiento, Rebeca sólo sabe que tiene que salir cuanto antes de una República Dominicana que, para su nivel de vida habitual, ya había desaparecido súbitamente, dejándola sobre el abismo. Como reconocimos más arriba, para ser sujeto autónomo y escapar al peso de las circunstancias era indispensable estar vinculado, era indispensable encontrarse un haz de posibilidades vitales por los que maniobrarse y por los que contemporizarse a la búsqueda de más posibilidades de ser. Rebeca, en el tiempo disparatado de su migración, se encontraba en un completo vacío existencial,

había perdido toda realidad desde la que vincularse verosímilmente hacia su nueva realidad de la migración. Sin ningún horizonte material, en su cercana migración se va a encontrar trabajando en el servicio doméstico cuando ella, como recordaba tristemente, tenía servicio doméstico en su país. La realidad de su migración no se le acerca procesualmente, de manera que ella pueda contemporizarse por ella; antes al contrario, el acercamiento a esa realidad se produce súbita e imprevisiblemente. En ese apremio ella pierde su agencia, y más que migrar, se ve ‘migrada’.

Lo que su ejemplo nos enseña es cómo una precipitada concatenación de acontecimientos puede acarrear la entrada en la heteronomía. Que ningún ser humano puede considerarse enteramente feliz, es algo que ya sabemos desde los antiguos, puesto que cualquier golpe de la fortuna puede truncar el sentido de una vida. Eso es algo que sufrió Rebeca, pero no tanto bajo la forma de lo fortuito y del hado. Detrás del derrumbe de las condiciones de vida no suele haber tanto infortunios, como lejanas causas políticas de ordenación de los colectivos. La crisis económica que sufrió Latinoamérica en los años 90, y que hizo los antecedentes de muchas migraciones, no fue tanto una crisis irresistible de subsistencia y de carestía como una consecuencia de la asimétrica ordenación de las relaciones internacionales. La fatalidad golpea más duramente a unos continentes que a otros, porque ha sido distribuida políticamente. En cualquier caso, esa fatalidad implica que muchas mujeres que hasta el momento eran dueñas de sus vidas, en el sentido de que habían llegado al punto de co-decisión sobre los colectivos que las estaban haciendo esencialmente, de repente se ven arrojadas a unas dinámicas enajenantes que las sitúan al albur de las circunstancias. En ese punto ellas pierden su capacidad activa de ‘hacerse’ en la extrañeza de sus colectivos, para ser hechas pasivamente en su interior.

Pero el derrumbe repentino de condiciones vitales de origen no es exclusivo de Rebeca. La mayoría de las mujeres inmigrantes que se vieron caídas y arrojadas en la migración sufrieron las dinámicas desposeedoras de la descomposición de sus colectivos. Laura y Cristina sufrieron también el desplome de sus certidumbres más básicas, cuando se encontraron despedidas, con unas familias en formación, y con una situación que amenazaba solamente con empeorar. Las mujeres argelinas estudiadas también vivieron su derrumbe personal como el derrumbe repentino de los espacios de la autonomía y de la agencia por los que venían constituyéndose. Khadila y Jamila fueron presa de una vorágine de acontecimientos políticos que les hurtó el espacio

necesario para planear verosímilmente su migración; por eso ellas también fueron caídas en Madrid. Un día, y después de muchos e inapreciables retrocesos, ambas se despertaron ante la situación de que, o se iban, o eran asesinadas. En tal urgencia sólo se pudieron marchar ‘con lo puesto’, sin prepararse para enfrentar la hostilidad y la desposesión de los nuevos colectivos madrileños.

Pero también gracias a los ejemplos que todas ellas nos muestran, podemos comprender cómo una vida es arrojada a la necesidad. El tiempo de lo humano es el tiempo de lo contingente, de ese punto intermedio entre lo fortuito y lo necesario, donde una vida se hace posible. Como muy bien entendió Aristóteles, sólo en ese terreno es donde son posibles la deliberación y la acción. En el reino de lo fortuito y de lo azaroso nada puede preverse. En el reino de lo necesario, no hay deliberación posible; las cosas son como son. Así, el reino de lo humano sólo tiene cabida dentro de lo contingente y dentro de lo posible, en ese haz de posibilidades en el que se puede deliberar y actuar colectivamente. Con la propia vida humana sucede lo mismo, que se desarrolla decidiéndose entre las distintas y contingentes opciones para ser; ahí está su naturaleza de autónoma vinculación. Lo que estas mujeres nos muestran es cómo se puede sufrir una caída, más acá de lo humano, en la que lo posible, lo contingente, y la capacidad de maniobrarse y de contemporizarse activamente a través de los espacios ‘propios’ desaparecen. Estas mujeres fueron arrojadas más acá de lo posible y de lo contingente al reino de la necesidad y de lo azaroso, en un punto donde la necesidad y lo azaroso se tocan. En ese reino, ellas fueron presa de las circunstancias y de su temporalidad desquiciada, sin opción alguna, sin capacidad alguna por co-determinar las condiciones de su ‘hacerse’. El reino de la necesidad es el momento de la extrema pasividad, aquel donde estas mujeres no se hacían, sino que eran hechas.

Y, lo más importante; en la mayoría de los casos, ellas no se precipitaron fortuitamente dentro del mundo necesario y fortuito donde apenas tenían ya capacidad de decisión. Ellas fueron precipitadas allí políticamente, esto es, como consecuencia de una ordenación contingente de los colectivos, que las ubicó en la posición política donde ellas carecerían de capacidad de agencia, de la habilidad para maniobrarse y contemporizarse. Esto es todavía más evidente cuando el fatum coincide con la migración misma. Así, la caída en la necesidad no es una caída ‘necesaria o fortuita’, porque la ordenación de los colectivos a emigrar, donde estas mujeres estarán confinadas a unas posiciones de necesidad y obligación, esto es, de sometimiento y de

pasividad, no es una ordenación obligatoria y necesaria, sino contingente y políticamente obrada. Con sus condiciones vitales de origen políticamente desquiciadas, estas mujeres no tendrán otra opción que someterse a la necesidad impuesta de la migración, que quedar apesadas en esa particular y a veces sutil ‘inercia en la supervivencia’. El dictum de la fatalidad está escrito con caracteres políticos.

Es de nuevo en comparación con quienes vivieron otra temporalidad de la migración, como sobresale mejor el tiempo de la migración, desquiciado y deshabilitante, a que fueron arrojadas las anteriores mujeres migrantes. Como ya he señalado, la migración cabe contemplarla como una combinatoria de espacios y de sus lógicas de funcionamiento. Una identidad se hace cada vez menos posible en el seno de los colectivos de origen, y por eso se busca esencialmente en los próximos colectivos de la migración. Sin embargo, el tiempo de ese ‘cada vez menos’ es fundamental, como vengo repitiendo, de manea que puede permitir una decisión autónoma que mantenga y preserve la agencia.

Así fue la migración de Sabria. Ella, desde bien joven, comprendió que los colectivos de su país cada vez la iban a ir permitiendo a ella menos, como mujer activa y liberada, de ahí que en su horizonte de posibilidades fuera cobrando cada vez más peso el ir a completarse a otros espacios. Poco a poco, los espacios ‘modernos’, donde se fue haciendo como mujer activa, iban perdiendo terreno frente a los colectivos islámicos-rigoristas. El acercamiento a su migración fue paulatino, y no repentino e inminente. La apertura de los barrios de inmigrantes españoles y franceses, de los espacios públicos de las cafeterías y de la calle, iba progresivamente desapareciendo, y con esa desaparición fue acercándose al mismo tiempo aquellas vinculaciones que la traerían a Madrid. Ese ‘poco a poco’ no la sometería jamás a las lógicas de la desposesión que sí habrían de vivir las mujeres también argelinas que migraran en el hundimiento brutal de sus espacios de vida, veinte años después. En 1.973, cuando Sabria llega a Madrid, su país vivía instalado en el tiempo normalizado del cambio, cuando las novedades no pintan ni figuran el panorama de lo fortuito y de lo imprevisible. En ese período Sabria mantenía posado el suficiente pie en su realidad como para delinear y forjar realísimamente los vínculos de su incorporación a las nuevas realidades españolas. La vorágine temporal no la había situado en el dilema del ‘huye o muere’, sino que aún encontraba la suficiente calma como para emprender una migración verosímil. Así, Sabria jamás se vio superada por las circunstancias, nunca

perdió el control de su hacerse sujeto a través de la migración, siempre pudo co-definir activamente los procesos pasivos de su encarnación y de su realización como ser en un nuevo país. Su migración se le acercó poco a poco, y en esa pausa fue como ella pudo mantener el control sobre sus futuras vinculaciones esenciales.

El tiempo no le hizo perder pie a Sabria, y siempre pudo preverlo para intentar contemporizarse a través suyo, para intervenir en la combinatoria temporal por la cual se hacía. En su migración, pausada, siempre pudo atar y desatar los lazos temporales que la iban depositando, suavemente, en un nuevo país. Así es como su migración fue procesual. Empezó bien tempranamente, cuando comenzó a aprender castellano aún en Argelia. Siguió años después, cuando viajara de turismo a España, un verano, con varias amigas suyas más. Y se materializó un año más tarde, cuando volvieran a viajar, pero ella se decidiera a permanecer y a cumplir su migración. Incluso estando ya en Madrid, en una época en que su situación no era buena, siempre pudo retomar la madeja que la trajera de vuelta a Argelia. Sabria se estaba haciendo pausadamente como migrante, y era en esa pausa en la que ella se podía contemporizar oportunamente, manteniendo su agencia ganada. Porque como inmigrante, tampoco va a suceder que desde el primer día de su llegada la incorporación no fuera más que una sucesión de éxitos y bienvenidas. Como inmigrante ella también se vio comiendo bocadillos y hospedándose, como recuerda, en pensiones de mala muerte. Sin embargo ella contaba con la ventaja de que estaba bien instalada en los tiempos que la componían, y que podía decidirse a atarse o a desatarse por cualquiera de ellos.

Y este no es un rasgo exclusivo suyo. Aquellas mujeres que han vivido su migración procesualmente se han encontrado con las condiciones necesarias para mantener y garantizar sus niveles de agencia en general, y de agencia política en particular, ya previamente incorporados. Para todas ellas ha sido fundamental el haberse instalado en unas temporalidades calmas, en el seno de las cuales se pudieran anticipar como sujetos previsibles. Y el sentido mismo de la migración procesual nuevamente nos aquilata la manera como tenemos que interpretar este ‘tiempo de la migración’, y las planificaciones y las estrategias en él trenzados.

Cuando más arriba mantenía que ciertas mujeres inmigrantes carecieron del tiempo y del sosiego oportunos para planificar y proyectar las vinculaciones de su próxima migración, no quería significar que carecieran de la calma necesaria como para salirse de su tiempo, sentarse delante de un papel, y planear los hipotéticos estadios de

su migración, y las identidades a ellos circunscritas. La mujer inmigrante, como cualquier sujeto, nunca está fuera del tiempo, fuera de su hacerse, en el laboratorio donde ella juega a planear su identidad y los colectivos por donde se va a hacer. La mujer inmigrante está siempre en su hacerse en el tiempo, y si hay planificación, la hay en el sentido de planificación siempre encarnada, de una planificación experiencial que siempre la está engendrando como sujeto real.

Así, el que estas otras mujeres vayan a disponer de los transcurros temporales oportunos significa que su hacerse esencial por un tiempo del que no pueden salir, está sometido al ritmo necesario para que ellas se reasuman y se reapropien autónomamente como sujetos. Planear la migración no es sentarse delante de aquel papel de los hipotéticos estadios de la migración. Planear la migración es ir haciéndose a través de ese mismo plan, irse tanteando conforme se migra. La mujer inmigrante siempre estuvo dentro del tiempo de su migración, y no lo contempló jamás desde fuera como el escritor contempla a sus personajes. Por eso también señalé que los caminos de la migración nunca estaban ahí afuera, para tomarse o no, por eso era que la migración no existía como realidad, sino que se acercaba o se alejaba esencialmente. Si ellas pudieron planificar mejor su migración, contando con el tiempo oportuno para ello, es porque se pudieron hacer más detenidamente por su migración, porque contaron con el tiempo para irse viendo y considerando hechas en ella, y proseguir en su camino de maniobras y contemporizaciones.

Esto es evidente: ninguna de las inmigrantes a las que entrevisté me relató que planificara su migración, simplemente fueron atravesando las etapas y los vínculos de su particular migración, y a partir de ahí fueron examinándose y evaluándose, para poder decidir sobre sus horizontes presentes. Pero esto es porque ningún actor planifica su identidad fuera del hacerse encarnado en esa identidad. En otras palabras. No existió la noche lúcida de la migración, en la que Sabria encendiera la luz y trazara ante el papel el camino de su migración y de su vida. Su planificación fue siempre vivenciada y sobre la marcha, dependió de cada una de las incorporaciones como migrante por las que se estaba haciendo. De esta manera, no existe la decisión discreta de coger el camino de la migración, sino un continuo hacerse de la migración, sin término fijo, sin comienzo ni fin. Sabria había intuido siempre que ella no tenía mucha cabida en Argelia. Pero no puede decirse que ya entonces tuviera ‘decidido’ emigrar. Sabria viajó un verano de turismo a España, pero tampoco entonces llegó a la resolución de emigrar.

Igualmente, al año siguiente regresó de viaje a España, y optó por quedarse. Ni siquiera entonces llegó a concluir en su migración, porque un tiempo después estaba dudando si volver, cuando las cosas no le iban como ella deseaba. Sabria nos enseña a ver que la decisión de su migración no está en ningún punto concreto de todo este proceso de las tentativas y de los tanteos, sino en todos ellos de consumo, nos enseña que su migración nunca estuvo decidida bajo la forma de un estado al que ella pudiera llegar; el ejemplo de Sabria nos enseña que su migración siempre estuvo gestándose, y que en todo este tiempo ella ha estado ‘migrándose’.

Pero el resto de casos implica también que el contar con el tiempo suficiente como para mandar y decidir sobre la propia migración no estriba en un hipotético situarse fuera del tiempo, donde se decide sobre el propio futuro. El resto de las mujeres que pudieron maniobrarse y contemporizarse por su migración, en lugar de ser hechas por las circunstancias, nos enseñan que sus planificaciones y sus decisiones sobre las migraciones fueron siempre encarnadas y sobre la base de lo que, hasta cada uno de los momentos en concreto, ellas se estaban haciendo como mujeres inmigrantes.

¿Cuándo decidió Ángela emigrar hacia España? En Chile, ella había conseguido hacerse una vida óptima, después de muchos años de luchas y resistencias. Sin embargo, se sentía en cierta medida oprimida por el éxito alcanzado en su propia vida. Así, hay un momento en que solicita un beca a España. Llega por un año, y va estableciendo y forjando unas relaciones que en parte la van haciendo esencialmente. En ese año Ángela conoce a su futura pareja. Sin embargo la beca se termina y ella regresa a Chile, con el compromiso de que su pareja le conseguirá los papeles para que ella pueda instalarse en España, tiempo después. Apenas llega a Chile, se siente horrorizada por todos aquellas exigencias de que estaba hecha su exitosa vida. Un tiempo después, se encuentra tan perfectamente recuperada y establecida en su anterior vida, que ya ha olvidado que su compromiso era volver a España, en concreto a Madrid, a establecerse con ese hombre que conoció durante su año de beca. Tanto es así, que este hombre tiene que marchar a Chile a buscarla y solicitarla para que ella regrese a Madrid. Ella al final accede, pero pronto en Madrid comprende que ella no puede desarrollar toda esa participación que la venía haciendo como sujeto político en Chile. En ese momento duda en volverse, y en recuperarse por atrás de su nueva pareja, en aquella fuerte identidad política que ella era. Pero persevera y un tiempo después se encontrará ya también participando en el ámbito socio-político en Madrid, y felizmente instalada. En

todo este proceso de las efectuaciones de la migración, ¿dónde está su decisión de migrar, por encima de sus procesuales encarnaciones como mujer migrante?

Estas situaciones las comprobamos repetidas en multitud de nuevos casos. Fátima, en Argelia, había estudiado castellano, y se empleaba como profesora de este idioma. Además, había viajado con una beca, por un año, como preparación a su posterior proceso migratorio. En ese año ella haría los suficientes contactos que luego le ayudarían a paliar la traumática salida de su país, de forma que gracias a ellos encontraría trabajo, vivienda, y nuevas oportunidades de participación política. Su migración se extiende por todo un proceso de largos años, en los cuales ella va comprobando(se) en unos cada vez más profundos vínculos con las realidades españolas. También Lila cimentará el éxito de su posterior incorporación a los colectivos españoles desde un proceso cada vez más extendido de prueba de las nuevas realidades.

Pero este es el caso de las mujeres que, tras haberse hecho durante largos años por el proceso migratorio, alcanzan a considerarse definitivamente como inmigrantes. Sin embargo, lo mismo podemos constatar para aquellas mujeres que han viajado a Madrid y que no puede decirse que lo hayan hecho para emigrar. Ellas simplemente vinieron, y en su tránsito van configurando progresivamente una identidad de inmigrantes que se va consolidando con el tiempo. Ellas no vienen a emigrar, sino que llegan a probarse, a tantearse y comprobar si son posibles en Madrid. En el proceso van calibrando sus posibles éxitos para posteriores incorporaciones más profundas. Estas son la mayor parte de las mujeres latinoamericanas que llevan poco tiempo en Madrid y que participan políticamente. Ellas en ningún momento han planificado su emigración. Alguna de ellas, como Cleo o como Mónica, llegaron simplemente para estudiar y completar una carrera profesional que, en aquel momento, todavía no sabían dónde se habría de desarrollar, si en sus países de origen o si en España. Sin embargo, esos contactos les harían cimentar otros más profundos que, a la larga, llegarían a sedimentar en ellas, y a hacer más sólido su compromiso existencial con los nuevos colectivos. En el momento de la entrevista todavía no sabían si su viaje se iba a hacer definitivo o no; o mejor dicho, esa era una cuestión que ni siquiera se planteaban, en una más flexible y abierta manera de hacerse en cada vez más distintos contextos. El que en sus estrategias se mostraran ampliamente abiertas a nuevos aprendizajes en diferentes colectivos, dejaba la pregunta de si se consideraban inmigrantes fuera de lugar.

De esta manera, si sus temporalidades eran mucho más sosegadas, lo eran no en la medida en que permitían una detención de la temporalidad, desde la que hipotetizar sobre sus posibles vidas como futuras mujeres migrantes. La calma de sus temporalidades, previas a la migración lo que motivó fue que pudieran desplazarse materialmente por los vínculos de la migración, para ir haciéndose migrantes poco a poco, sin que perdieran nunca las riendas de sus propios procesos. El que las temporalidades fueran más contenidas les permitió manejarse y contemporizarse mejor en su seno, e ir proyectándose materialmente en su experiencia sucesiva de hacerse mujeres migrantes. De esta forma es como pudieron ir anticipando con más éxito sus futuros acoplamientos, en lugar de venir marcadas por la perentoriedad de una migración obligatoria, como les sucedió al otro grupo de mujeres analizadas.

Pero al mismo tiempo que el ejemplo de estas mujeres nos enseña características fundamentales sobre la condición humana y la agencia, también nos impone un reto. Estas mujeres nos retan, fundamentalmente, a otra forma de pensar en sociología. La realidad que ellas son, nos exige nuevos modelos de pensamiento capaces de adaptarse a ellas, y de cumplir debidamente con sus tiempos encarnados. Una sociología que sepa responder a sus exigencias no puede seguir pensando en substancias ni estados que describir bajo un modelo necesario o ideal típico, ni tampoco puede ya pensar el cambio como el paso de uno de esos estados a otro distinto. Una sociología acorde con su realidad debe de aprender a percibir las gestaciones por debajo de la substantivación que producen los nombres, debe de comprender que no hay mujeres inmigrantes de una vez por todas, sino mujeres instaladas en un progresivo ‘migrándose’. La sociología que ellas nos invitan a repensar es una sociología a la vez más realista, y menos nominalista, respetuosa con los procesos de génesis donde el ser emerge. La presente investigación intenta, modestamente, ser una respuesta a este desafío.

## **CAPÍTULO DÉCIMO:**

### **LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE LAS MUJERES INMIGRANTES EN EL ACOMODO A LA COMUNIDAD DE MADRID**

#### **10.1. INTRODUCCIÓN**

En el marco teórico anterior, mantuve que el sujeto nunca aparece como realidad sustantiva ‘hecha’ y desvinculada de los colectivos en los que se encontraba inmerso. Antes al contrario, propuse que si en las entrevistas nos encontramos con sujetos aparentemente hechos y conformados, esto era debido a su esencial arrojamiento a esos mismos colectivos que le están dotando de ser. En otras palabras; la nota definitoria del ser humano era su radical arrojamiento a una exterioridad que lo iba conformando. Los hombres y las mujeres se hacen por la alteridad, y si en algún momento pueden llegar a señalar algún rasgo de su personalidad como ‘propio’ o ‘idéntico’, eso es porque han hecho suyo ese arrojamiento inicial e irradicable a la otredad.

A este hecho añadí la conclusión de que para considerar un orden colectivo como legítimo, antes había que asegurarse de que todos sus agentes participaran en su intento de co-definición. Este era el imperativo de auto-legislación, que era todavía más vinculante cuando pensábamos que en los colectivos les va el ser a los diferentes agentes. De esta manera, tener capacidad para participar en el ordenamiento de los propios colectivos, termina significando tener capacidad para ordenar los propios procesos por los cuales el agente se está haciendo. Toda cualquier otra situación sólo puede significar un apresamiento político en unas ordenaciones que están confinando a los agentes a su pasividad, una condena a la servidumbre. Esta nota era más obligatoria todavía, cuando descubríamos como la disposición de los colectivos socio-materiales nunca era necesaria, ni tampoco fortuita, sino contingente y posible, esto es, tenía una naturaleza ante la cual los distintos agentes podían deliberar y actuar en la búsqueda conjunta de una buena vida por hacer.

¿Qué consecuencias tenían estas conclusiones para analizar la constitución de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos? En primer lugar el marco teórico precedente nos ayudó a descubrir que las mujeres inmigrantes no llegaban equiparadas en una igualdad de caracteres y de personalidades, y que tampoco eran una tábula rasa, sobre la cual las disposiciones administrativas pudieran obrar deliberadamente. El

primer apartado de este análisis nos ayudó a ver que las mujeres inmigrantes entrevistadas se fueron haciendo esencialmente de una manera distinta, según su abierta inclusión en los distintos colectivos de que formaban parte. Ese hacerse encarnadas iba a ser fundamental a la hora de entender cómo llega y por qué procesos genéticos va a hacerse la ya mujer inmigrante.

Al llegar a este apartado nos enfrentamos, en consecuencia, ante sujetos ya hechos, pero igualmente maleables, mujeres que han hecho su ser en sus anteriores articulaciones en sus países de origen, y que se encuentran ahora ante otras articulaciones sometidas a otros requerimientos de acción y a otras sollicitaciones. La experiencia de la migración consiste en comprobar que aquello para lo que una fue hecha, en unas circunstancias determinadas, cambia de manera casi radical cuando cambian las nuevas circunstancias de acogida. Y también consiste en acomodar y en solucionar la resultante de las nuevas experiencias en el poso esencializado que dejaron las anteriores experiencias tenidas en los países de origen.

Será, así pues, labor de este capítulo estudiar cómo las mujeres inmigrantes fueron re-configurando su ser en su inserción en unos colectivos diferentes a los que las dieron origen. Habrá que examinar la manera como van a ir recomponiendo su identidad según vaya siendo su paso por los nuevos colectivos, y también las luchas y las pugnas por preservar y acaso aumentar las cuotas de agencia previamente conseguidas. Y este hecho habremos de aquilatarlo con aquel imperativo de la auto-legislación. La adaptación no es un hecho necesario, sino contingente, y si en algún punto la mujer inmigrante se ha visto obligada por la necesidad de las circunstancias, esto es debido igualmente a una configuración política que condena (pero podría no condenar) a estas mujeres a la vivencia de la pasividad y de carencia de agencia. La forma que adquiere la migración no es un fatum, y mucho menos lo es la manera como muchas veces parece condenar a la inactividad y a la sumisión a muchas mujeres y hombres inmigrantes. El sometimiento político que sufre la inmigrante es y debe ser configurado de otra manera si está por cumplirse el imperativo republicano de que, para que un orden pueda considerarse legítimo, todos los agentes que en él se hacen esencialmente han de participar en su confección. Mientras un colectivo no se tome en serio esta tarea, estará permitiendo o incluso alimentando situaciones de servidumbre y de esclavitud, de reclusión de alguno de sus participantes en la desposesión y en la pasividad.

Este último capítulo va a dividirse en dos apartados. El primero de ellos examinará la forma como las mujeres inmigrantes van a vivir su inclusión en los colectivos españoles de acogida. Recogeremos aquí su inserción por los colectivos económicos, por los sociales, por los de las relaciones de género y, de una manera destacada, por todos aquellos colectivos que facilitan o impiden su participación política. El segundo apartado va a analizar, de una manera detallada, los diferentes acomodos a que podrán llegar ellas con sus propias identidades, esto es, el segundo apartado va a detenerse en la manera como ellas vivan su migración identitaria, a través de su acomodo por los distintos colectivos que las han hecho.

## **10.2. LA INSERCIÓN DE LAS MUJERES INMIGRANTES EN LOS COLECTIVOS DE DESTINO**

### **10.2.1. La inserción en los ordenamientos económicos.**

A estas alturas debe de quedar manifiesto que ningún colectivo es de naturaleza estrictamente económica. Esto es, no existen ordenamientos que regulen necesariamente tanto las producciones, como los consumos, en una situación dada de escasez de recursos. La forma como una sociedad ordena la producción para la satisfacción de sus necesidades es una forma siempre abierta a la refutación. El que la economía no sea necesaria, sino política, es lo que hace que ningún agente tenga que verse condenado a realizarse heterónomamente por tener que satisfacer o cumplir ciertas necesidades. O, para el caso de las mujeres inmigrantes; el que ellas lleguen a Madrid a ocupar por norma los puestos más degradados y enajenantes del mercado laboral español, no es un hecho de fuerza mayor, sino que es debido a una particular ordenación política por la cual se las condena a situaciones de servidumbre y pasividad. Aquí vamos a analizar cuales son las ubicaciones de las mujeres inmigrantes en los colectivos encargados de la producción y la satisfacción de las necesidades sociales, y vamos a estudiar también las repercusiones que estos posicionamientos tengan para sus particulares constituciones esenciales como sujetos.

Evidentemente, una de las notas predominantes que se puede destacar de las distintas entrevistas analizadas es la manera como la ubicación laboral de las mujeres inmigrantes ha tendido a apresarlas en la vivencia de la heteronomía. La interpretación liberal del contrato laboral tiende a verlo como un contrato equitativo que se establece entre dos partes, por el cual una parte adquiere fuerza de trabajo de la otra parte, a cambio de un salario monetario. En este intercambio no se produce un menoscabo a la identidad de los contratantes. La fuerza de trabajo se supone que es un depósito enajenable por parte del trabajador, sin que esto vaya a repercutir en su esencia ni en su identidad, y que efectivamente enajena a cambio de un salario. Esta precisión es fundamental para todo el orden liberal. Si se demostrara que el trabajador es inseparable de su fuerza de trabajo, en el momento del intercambio, el empresario no estaría comprando la fuerza de trabajo únicamente, sino que estaría adquiriendo derechos sobre

la persona misma del trabajador, y el contrato entonces no sería un contrato libre entre dos partes iguales, sino un contrato de esclavitud.

Buena parte de la sociología crítica se ha establecido en la demostración de este hecho; que el ser humano que enajena su fuerza de trabajo, se enajena de alguna manera a sí mismo, y que el contrato libre de trabajo es un ideologema. El marco teórico anterior nos ayuda a comprender esta circunstancia. Si el ser humano se hace esencial y performativamente en los colectivos que ocupa, no hay distancia posible respecto a la fuerza de trabajo desempeñada, y la tarea que la trabajadora realiza, eso será ella misma, de una forma substancial. En el trabajo, el ser humano se juega esencialmente. Laura, una mujer peruana que vino a Madrid encarnando fuertes tendencias participativas, al principio quiso jugar a la falacia liberal. Arrojada y caída a un trabajo de empleada del hogar, quiso tomar distancia respecto de su papel de empleada del hogar, como si ella fuera distinta de todas las tareas realizadas. Como ella decía, jugaba al papel de chica del servicio doméstico, algo que le hacía hasta gracia. Sin embargo, pronto se dio cuenta de que ese trabajo acabaría siendo ella misma, y que no había distancia posible. Ella no trabajaba como empleada doméstica, de forma que al salir, dejara en el perchero de la casa de su señora su identidad de empleada doméstica. Ella se hizo empleada doméstica, esencialmente, y todas las servidumbres que había vivido en la casa se las llevaba encarnadas consigo.

El hecho de que la economía es una economía política se comprueba, además, rápidamente en el hecho de que existen determinados cauces, políticamente establecidos, para que los inmigrantes en general, y las mujeres inmigrantes en particular, se adentren en el mercado laboral español. Si el mercado fuera un encuentro entre libres e iguales, las mujeres inmigrantes podrían concursar para todo tipo de empleos. El que no sea así, nos demuestra la naturaleza política y discriminante del mercado laboral español

En ocasiones los sometimientos son explícitos. Las inmigrantes que vienen legalmente a Madrid no pueden ocupar puestos de trabajo para los que haya una oferta de mano de obra nacional. Así, se ven directamente dirigidas hacia aquellos puestos de trabajo que nadie quiere y que, por norma, suelen ser los más degradantes y alienantes: el servicio doméstico, la hostelería, las limpiezas, la industria del sexo. Pero en las ocasiones en que su llegada se produce por fuera de la ley la situación es todavía peor, pues de la desprotección de la trabajadora suelen sacar buen provecho unos empresarios

que, más que contratar libremente fuerza de trabajo, sellan las condiciones de la explotación. En una situación de irregularidad, con la amenaza siempre presente de poder ser expulsadas, sin cobertura ni asistencia legal, las mujeres que llegan por fuera de la ley tienen todas las cartas de ser explotadas laboralmente, en los puestos de trabajo más humillantes.

El que el desempeño del trabajo es algo muy distinto a un intercambio puro entre servicio y salario es algo que queda manifiesto en el desarrollo del servicio doméstico, esa ocupación a la que por ley quedan restringidas muchas mujeres inmigrantes. Las condiciones como se articulan los colectivos domésticos, en el seno de los cuales las mujeres inmigrantes trabajan, hacen que sea muy difícil la separación entre los servicios prestados y entre las personas que prestan dichos servicios. De hecho, el servicio doméstico se rige por una legalidad específica. Menos regulado que otros empleos, el servicio doméstico implica que una trabajadora entra a formar parte de un colectivo articulado por las lógicas de la emotividad y la intimidad, de las que le será muy difícil escapar. Muchas veces la mujer inmigrante es consciente de la explotación a la que está siendo sometida como empleada del hogar; sin embargo no puede desprenderse de esas relaciones de intimidad que predominan en el hogar doméstico, y de alguna manera termina acatando la explotación de que es víctima.

Así, Ana sabía que trabajaba más horas de las justas y legítimas, y que apenas si cobraba en correspondencia. Sin embargo le fue muy difícil no ser un miembro más de la familia (bien es cierto que particular), y no podía dejar de asistir gratuitamente cuando era convocada con motivo de alguna festividad o cumpleaños. Ana no era una trabajadora más, Ana era un bien especial miembro de esa familia, confinada a su explotación económica y a unos requerimientos emocionales que no le competían como trabajadora. Como otra entrevista, la de Lucía, nos demostraba, la relación que se puede establecer entre una trabajadora del hogar y su empleadora no estriba en si la empleadora cumple o no cumple las condiciones del contrato, sino en si es una ‘buena’ patrona o no.

En ocasiones la confusión es absoluta, y directamente no se compra fuerza de trabajo, sino la compañía y la emotividad de una persona. Como tal, como señorita de compañía, trabajó Rebeca sus primeros años en Madrid. Al ser contratada para dar compañía a una señora casada, pero que pasaba frecuentes temporadas sola en su casa, Rebeca era comprada para prestarle apoyo emocional, en sus momentos de melancolía y

depresión. Obviamente, el resultado fue que Rebeca misma se deprimió, gravemente, y llegó a desarrollar cuadros severos de anorexia. Otras veces el empleo doméstico es mucho más que un intercambio de fuerza de trabajo por dinero, y se convierte en un escenario en el que se compran y se alquilan los sometimientos. Laura, como empleada del hogar, habría de descubrir que su patrona la contrataba no para limpiar la mancha de la alfombra, sino para limpiar *arrodillada* la mancha de la alfombra. Lo que su patrona quería de ella no era que quitase las manchas, sino que se arrodillase para quitarlas, y así compraba su sometimiento. Como ella misma reflexionaba desde su experiencia, esa situación era muy común entre los nuevos ricos, que de repente se podían permitir el lujo de tener una sirvienta que considerar como propia, y a la que someter a sus caprichos. A Cherifa, mientras trabajaba de interna, su patrona no le dejaba salir de la casa, porque no le gustaba quedarse sola. Esto es, los respectivos empleadores de estas mujeres no van a querer exclusivamente contar con la disponibilidad sobre su fuerza de trabajo. Todos ellas van a querer adquirir la disponibilidad sobre sus enteras personas, en un contrato no verbalizado de servidumbre.

Pero la discriminación no sólo actúa de una manera directa. También lo hace de una manera mediada a través de los ordenamientos asimétricos de género. Se ha dicho más arriba que es a las mujeres inmigrantes a las que se destina la ocupación de los trabajos del empleo doméstico. Este es uno de esos fenómenos cuasi-naturales que no por ser reiterados deja de ocultar sus condicionantes más políticos. Cuando se mira a otros colectivos ‘subdesarrollados’, para señalar el sometimiento de las mujeres a todavía existentes regímenes del patriarcado, sin embargo no se atina a ver que la ‘liberación’ de muchas mujeres madrileñas y españolas, se consigue a fuerza de recluir en sus espacios domésticos a las mujeres extranjeras que llegan como inmigrantes a emplearse en las tareas del hogar. Se alcanza la paradójica situación de pensar que, por ejemplo, las mujeres inmigrantes magrebíes llegan a España para liberarse de las servidumbres en sus propios hogares, pero sin acertar a comprender que en muchas ocasiones, se terminan ocupando en las servidumbres de los hogares ajenos. Por eso, muchas mujeres inmigrantes no han hecho sino cambiar un régimen de los sometimientos de género por otro diferente. A veces incluso han cambiado una situación de una consolidada liberación y equidad entre géneros, por otra de servidumbre.

En su país, Perú, Laura había luchado, y había conseguido, repartir equitativamente las tareas domésticas con su marido, de manera que nadie quedara recluido en ellas. Su llegada a España va a significar que sólo podrá emplearse laboralmente, sometiéndose a las tareas domésticas en una casa ajena, en un régimen patriarcal que ella había conseguido superar en su país de origen. Lo mismo le sucede a Khadila. Ella había superado su sometimiento al cuidado, al compartirlo con su marido, y trabajaba profesionalmente muy bien situada en su país. Va a llegar a España para descualificarse profesionalmente, y retomar su sometimiento a aquella tarea del cuidado, que nuestros colectivos políticamente confieren a las mujeres. Ahora bien, nuestros colectivos confieren semejantes tareas ya no a las mujeres nacionales, sino a las extranjeras, como si ellas sí fuesen lo suficientemente bajas como para ocuparlas. Discriminaciones de género se conjugan así con implícitas discriminaciones racistas.

Y aunque la ‘privacidad’ de los espacios privados quede muchas veces controvertida para evitar los abusos y los sometimientos que en su seno pudieran ocurrir, con el empleo doméstico parece que nos encontramos ante un caso de permisividad total. Con razón, muchas de las relaciones de dominación que se producían dentro del ámbito doméstico están saliendo a la luz, de manera que públicamente puedan fiscalizarse, controlarse y enmendarse. Sin embargo no parece ocurrir lo mismo con las relaciones que se establecen con las empleadas del hogar a las que, a cambio de un salario, se las puede someter a humillaciones y explotaciones, sin posibilidad de supervisión alguna. Trabajando en un espacio que sus empleadores consideran como ‘propio’, el hogar doméstico, es muy difícil que las empleadas del hogar escapen de su enajenación y apropiación esencial por parte de aquellos mismos empleadores, conservando una mínima autonomía.

Como señalaba anteriormente, estas condiciones no son nunca iguales para todas, sino que su asunción depende de la mujer que las esté encarnando en cada caso en concreto. Por eso era tan importante atender a la particularizada forma de ser como venía hecha la mujer inmigrante, desde su país de procedencia. Esto hace que quienes en su país participaron profesional y políticamente de una manera muy activa, y por esa caída en la migración referida se ven ahora trabajando como empleadas domésticas, sufran de una manera más gravosa las enajenaciones ligadas a estos empleos. Una mujer que se hecho y ha conquistado una posición muy activa en sus colectivos de origen, al verse despedida súbitamente a otro país y a otras posiciones laborales en las que se

exige su pasividad, su enajenación y su apropiación por los empleadores, pierde radicalmente su identidad y comprueba en primera persona las presiones socio-materiales que la reducen a su servidumbre, presiones que otras mujeres, sin embargo, naturalizan y asumen. Khadila se decía a sí misma, y se deprimía al decírselo, lo bajo que había llegado a caer en esta vida, ella que en Argelia tenía una empleada trabajando en casa. Evidentemente esto no significa que para unas la servidumbre esté bien hecha, y para otras no, sino sólo que, gracias a la experiencia de quienes se habían hecho en la actividad es como podemos comprobar la dimensión opresiva de estos trabajos que otras mujeres, por haber nacido en ellos, no pueden alcanzar a intuir.

Aquí podría parecer que lo único que está en juego es el prestigio, como desde aquel círculo sociológico se podría interpretar. La caída de estas mujeres en la migración, y en los trabajos de empleadas del hogar, sería así solamente una caída en el rango de las valoraciones sociales, sin ninguna otra repercusión material relevante. Sin embargo su propio cuerpo está contradiciendo esta particular tradición sociológica. En tres casos las mujeres han sufrido graves enfermedades asociadas esencialmente a ese desacostumbramiento encarnado que las trajo a posiciones de servidumbre. Cristina y Ana dejaron repentinamente de comer, padecieron anorexia. Khadila también tuvo trastornos alimentarios, y como consecuencia, sufrió un aborto que la tuvo varias semanas en el hospital. Es decir, lo que estas mujeres sufrieron no fue una caída de su imagen social, o de su estimación social, sino una profunda y auténtica caída material en su ser.

Pero desde un punto de vista político, la llegada de estas mujeres a los nichos laborales del servicio doméstico no implica solamente una domesticación de sus cuerpos, de manera que queden confinadas a la pasividad y la obediencia. También implica su alejamiento de los espacios de la visibilidad donde comienza a jugarse la cosa pública. Estas mujeres inmigrantes, Laura, Ana, Cristina, Sarai, Lucía, etc, no sólo se ven sometidas a un muy especial tipo de enajenación laboral; en la reclusión en las casas y en las necesidades ajenas, se ven al mismo tiempo apartadas de los espacios de aparición en los cuales dotarse de una identidad política. Hemos visto cómo, en ocasiones, las patronas de estas mujeres no las dejaban salir de la casa, porque no les gustaba quedarse solas. Así recluidas, serán seres invisibles, socio-políticamente inexistentes sin capacidad siquiera de controvertir sus condiciones vitales.

El trabajo del servicio doméstico, quizá con ser el paradigmático del grueso de la explotación laboral que espera a las mujeres inmigrantes, sin embargo no es el único. Entre las entrevistadas también hemos encontrado a mujeres que trabajaban en limpiezas, cuidando a ancianos, en la industria, en la industria del sexo, en la hostelería y el comercio, pero también en importantes sectores de la participación socio-política. Salvo el caso de estas últimas, el resto de trabajos no representaba sino otras tantas oportunidades para forzar y encarnar la sumisión y el padecimiento de las mujeres inmigrantes. Y es que el muy precario posicionamiento en los espacios de la producción, venía a corresponderse y a reforzarse con el muy precario también posicionamiento en los colectivos sociales más generales. En todas las entrevistas realizadas, la inseguridad ontológica como consecuencia, en primer lugar del viaje, pero fundamentalmente, de una situación social y legal degradada, hacía que la mujer inmigrante no tuviera consolidada la personalidad suficiente como para considerarse un ser de derechos. Sin haber alcanzado esta posición real desde la que ser y saberse valorada, las mujeres inmigrantes pasaban por largas jornadas laborales, a veces de doce horas, sin contratos legales en ocasiones, sin tareas delimitadas, y sometidas a todo tipo de abusos.

Y conjuntamente con una generalizada explotación laboral, estas mujeres habrían de sufrir también una demarcada explotación sexista. Trabajando como empleadas del hogar, asumían aquellas tareas del cuidado de las cuales las mujeres nacionales iban progresivamente liberándose. Pero también quedaban recluidas en el cuidado y en la prestación de servicios personales Khadila cuidando ancianos, Cherifa en una empresa de limpieza, y Rania, cuando intentaba evitar entrar en los reservados de los prostíbulos. En ocasiones las puertas de la discriminación laboral sexista estaban obscenamente abiertas para estas mujeres. Como Cleo nos relataba sobre su búsqueda de trabajo, inmediatamente se vio, al llamar a un número de teléfono que encontró en la universidad, y que solicitaba operadoras, con que le estaban ofreciendo trabajar en un teléfono erótico o incluso poder entrar, como colombiana, a trabajar en una barra haciendo streap tease. A pesar de todas las suposiciones contrarias, la opresión de género en nuestros espacios estaba llamando a su puerta, sólo que mediada por una muy supuesta libre aceptación de un contrato de trabajo que, en definitiva, era un contrato de servidumbre.

Ante este panorama de enajenaciones laborales, sin embargo podemos encontrar el caso de varias mujeres que estaban trabajando profesionalmente en la participación política. La mayor parte de ellas trabajaban en el ámbito de los servicios sociales, en ocasiones ayudando a las poblaciones de inmigrantes. Tendríamos de esta manera un agraciado contraejemplo que nos demostrara que las mujeres inmigrantes venidas también tendrían a su disposición puestos de trabajo que las habilitasen directamente para la participación política. Es más, su misma posición como trabajadoras/representantes de un colectivo de inmigrantes del cual ellas mismas son miembros, las podría colocar como figuras descollantes en un futuro y muy hipotético proceso de politización generalizada de los y las recién llegados. Ellas podrían representarse como la vanguardia de un proceso más profundo de concienciación y de cimentación de solidaridades. Este hecho no hay que desdeñarlo en absoluto. Las mujeres inmigrantes que encontré trabajando en estos puestos laborales estaban íntima y esencialmente implicadas en la más pura reivindicación política del recién llegado colectivo, del cual ellas se sentían y eran parte. Laura, Cristina y Ángela vienen además de aquella efervescencia participativa latinoamericana, y en el desempeño de su labor en Madrid ellas estaban realizando una tarea fundamental de habilitación y empoderamiento del resto de mujeres inmigrantes.

Más allá de esta labor fundamental, lo primero que hay que observar es que estas mujeres no llegaron directamente a estos puestos de participación, sino que hubieron de pasar por la desposesión y la enajenación que los espacios laborales madrileños estaban reservando a todas las mujeres inmigrantes en general. Los colectivos madrileños las esperaban y requerían fundamentalmente como seres pasivos, como limpiadoras, empleadas domésticas, cuidadoras, trabajos por los cuales ellas, efectivamente, pasaron y vivieron. Por eso, si estas mujeres consiguieron finalmente participar, y participar profesionalmente, fue más gracias a todas las tendencias participativas que previamente habían encarnado en ellas, y que les hicieron buscar aquellos espacios que las requiriesen como tales, que a las facilidades que los espacios madrileños les prestaban para la participación.

En segundo lugar hay que saber situar en su justo lugar el desempeño que estaban realizando, es decir, hay que saber describir el campo de posibilidades que enmarcaba su trabajo en los servicios sociales. En la recepción de inmigrantes, estas mujeres trabajan como personalidades puentes que median entre la llegada de hombres

y mujeres que pasan por sus mismas experiencias y con los cuales empatizan, y entre las instituciones, en cuyos cuadros ellas se ubican, de manera que hay que relativizar mucho las facilidades de politización ofrecidas. Es muy frecuente que su función, aún en contra de su propia voluntad, sea la de meras proveedoras de servicios. Así lo reseñaban ellas mismas, de ahí su rechazo a esta posición institucionalizada suya. Como me señalaban, toda la amplitud que podía llegar a tener sus funciones institucionalizadas, sin embargo quedaba casi siempre reducida a prestar un tipo de ayuda básica e inmediata al resto de los inmigrantes, dada la asociación que se establecía entre inmigrante y necesidad y no, por ejemplo, entre inmigrante y sujeto político. Así, ellas eran requeridas como figuras puente, pero no como figuras puente entre los colectivos madrileños y unos sujetos plenos recién llegados y por convertir en agentes políticos, sino entre esos mismos colectivos y unos inmigrantes interpretados como meros cuerpos necesitados de vivienda, comida y trabajo. Para enfrentar ese empobrecimiento de su posición, conjuntamente con sus trabajos en servicios sociales y en ONGs, ellas habían comenzado a formar asociaciones con una dimensión más política, y que no se vieran confinadas a las dimensiones asistenciales en la recepción de los inmigrantes. O en otras palabras, si estas mujeres consiguieron participar políticamente dentro del mercado laboral madrileño, esto fue a expensas de las predisposiciones existentes en ese mismo mercado laboral.

Sin embargo la vivencia de los espacios laborales españoles viene determinada, por un lado por la misma naturaleza de estos espacios, y, por otro, por las tendencias incorporadas de acción con que las mujeres inmigrantes van a cubrirlos. Un mismo puesto de trabajo puede ser actualizado de diferentes maneras, pero no porque las mujeres inmigrantes lo interpreten de dos formas distintas, sino, principalmente, porque estas mujeres han sido hechas como dos realidades diferentes en su pasada efectuación por sus colectivos de origen. Una misma realidad, un mismo puesto de trabajo, no depende de la perspectiva distanciada con que se mira, sino del ser incorporado con que se ocupa. En esa medida vuelve a ser muy pertinente considerar la manera como las mujeres inmigrantes llegan hechas, para interpretar su vivencia y su actualización de los puestos de trabajo ocupados.

Ya he avanzado algo de cómo las mujeres que fueron hechas como sujetos activos en sus países de procedencia han terminado actualizando los trabajos enajenantes por los que han pasado. El venir constituidas como mujeres activas

profesional y a veces políticamente, y encontrarse de repente solicitadas laboralmente para su servidumbre y su pasividad, sólo pudo activar en ellas un sentimiento de despersonalización y de desgracia. Como ya dije, su posición nos ayudaba a comprender todos los mecanismos de sometimiento que pesaban sobre ellas y que las forzaba a la inacción y que, para otras mujeres más consolidadas en la pasividad pasaban enteramente desapercibidos. Estas mujeres, Laura, Cristina, Rebeca, Khadila, Jamila, al haber sido hechas justo para lo contrario, para la participación y la actividad, percibirán y protestarán contra la enajenación a la que en sus primeros años quedaron confinadas. Ellas son las primeras en reivindicar en contra de su sometimiento.

Pero, ¿qué sucede con aquellas que en sus colectivos de origen fueron hechas en una mayor pasividad, y que, al llegar a Madrid, no hacen sino continuar sin ningún tipo de reclamación ese hacerse suyo en la dependencia y en la sumisión? Porque, si se puede afirmar que aquellas mujeres que consiguieron hacerse esencialmente como mujeres activas fueron violentadas en su ser, al verse obligadas a incluirse en espacios laborales enajenantes y deshabilitantes, ¿se puede asegurar lo mismo para el caso de aquellas otras mujeres que siempre fueron hechas en esa pasividad, y que en su llegada a Madrid no hacen sino proseguir en acostumbrado caminar por la inacción y la paciencia?

Si hay un peligro político asociado a la migración, es éste, precisamente: que las mujeres inmigrantes hechas en su pasado en la aceptación de su subordinación, lleguen a Madrid para proseguir subordinadas en muy precarios nichos laborales, y, además, se muestren satisfechas de la oportunidad recibida. Esta circunstancia de la servidumbre celebrada ha sido demasiado frecuente en las entrevistas realizadas. Es manifiesto que esta situación contraria enteramente aquel principio de auto-legislación que nos reclamaba el republicanismo, esto es, que para considerar un colectivo como legítimo, en su ordenamiento hayan participado todos aquellos agentes que lo conforman y que se ven esencialmente conformados en su inclusión. En esta situación, por el contrario, los colectivos madrileños estarían efectuando la sumisión de sus nuevos miembros, las mujeres inmigrantes, y ellas además se encontrarían agradecidas por haber encontrado en Madrid las oportunidades de que carecían en sus países de origen. La situación sería la del meteco feliz.

Este es el caso de Elena, que se decía enteramente satisfecha y agradecida con la asistencia que ella estaba recibiendo de las instituciones y organizaciones madrileñas.

Ella sólo tenía palabras de satisfacción, y cuando se reunía con alguna compatriota que expresaba alguna queja al respecto, ella enseguida le reprendía diciéndole que ellas habían venido para trabajar y para aprovechar la oportunidad que se les concedía en España. Esa oportunidad era el trabajo en el servicio doméstico, en unas condiciones enteramente apartadas de cualquier visibilidad, y bajo unos sometimientos constantes que reiteraban las pasividades adquiridas.

Asimismo, Lucía va a trabajar de interna durante largos años. Al cabo de un tiempo su patrona va a regularizar la situación de su trabajadora, y ella, en lugar de interpretar el acto como una cuestión de derecho, lo interpreta como una cuestión de bondad. Y la situación de Lucía no es exclusiva. En los reiterados procesos de regularización, las mujeres ‘ilegales’ acceden al reconocimiento de su posición de trabajadoras no por el merecimiento de sus propios derechos, sino gracias a la bondad del empresario que las regulariza. Su regularización no es tanto un derecho ganado en función de su trabajo, sino un don que el empresario tiene a bien tramitar. La situación es que estas mujeres necesitan de la bondad de alguien para conseguir un reconocimiento que deberían poseer en tanto que miembros activos del colectivo de que forman parte. Por eso Lucía sólo guardaba agradecimientos para la dueña del colectivo doméstico del que entró a formar parte. Y por eso añadía, respecto a su posición general como inmigrante: *‘Es que aquí, a eso venimos. Porque mira, aquí vienen bastantes... entonces yo tengo que trabajar en lo que hay, sí, aquí venimos a trabajar (...) Entonces, ¿qué venimos a hacer?... a esto, a cuidar mayores, a cuidar niños, a hacer las cosas de la casa, a eso’*.

Incluso Khadila, aquella argelina universitaria que trabajaba en un importante puesto como bióloga de laboratorio, ya en Madrid, va a aceptar resignada su postergación a cumplir y satisfacer las necesidades domésticas de hogares ajenos. Es lo que también se sabía y se proponía Cristina al salir de su país, Perú. A Madrid venía a *‘trabajar en lo que hubiere’*, como si ese ‘lo que hubiere’ fuera un destino marcado por la necesidad, en lugar de una muy concreta ordenación política de los mercados laborales, que recluye a las mujeres inmigrantes en los puestos de trabajo más enajenantes y desconsiderados.

Es muy frecuente que en la migración en Madrid vayan a coincidir dos tendencias complementarias. Por un lado la ‘necesidad’ de los colectivos madrileños de una mano de obra que acepte las condiciones degradantes de unos puestos de trabajo

que la población local considera a todo punto indignos. Por el otro lado, el deseo de muchos hombres y mujeres inmigrantes por ganar el suficiente dinero con que construirse de manera excepcional, y puede que por primera vez en la vida, un espacio privado desahogado y próspero. Esa era la posición de Lucía, pero también la de Sarai. La única relación que ella mantenía con los colectivos madrileños era la estrictamente laboral, y, aunque en sus trabajos había pasado por una sucesión de explotaciones, sin embargo se encontraba contenta por poder comprar para su casa todo tipo de electrodomésticos modernos que en Marruecos no podía ni imaginar tener.

Una de las posturas con que las mujeres inmigrantes podían llegar hechas a Madrid era la del privatismo; dadas unas condiciones generales que ellas no alcanzan a rebatir, su máximo interés consistía en conseguir su mejor posicionamiento posible para disfrutar privadamente de los logros. Era lo que Antonia conocía como el *'ganármela'*, postura que no difiere mucho de la conocida lucha por la supervivencia: dadas unas condiciones generales que se consideran de necesaria escasez, la única fórmula posible es moverse lo más inteligentemente para conseguir la prosperidad privada. Ese deseo suyo de prosperidad puede confluír peligrosamente con la posibilidad de que consigan esa prosperidad a costa de ser recluidas en su pasividad y su servidumbre. Ese es el punto donde dos necesidades se daban la mano, en el mantenimiento de un orden políticamente ilegítimo. La *'necesidad'* de los colectivos madrileños de contar con mano de obra barata y sin derechos, y la necesidad de las mujeres inmigrantes y de sus colectivos domésticos de conseguir unos sueldos con que salir adelante.

Ahora bien, por muy opresivo que puedan ser los espacios laborales, pueden convertirse también en la apertura de nuevas ubicaciones desde las que controvertir antiguos sometimientos, sobre todo de género. Con mucha frecuencia, la entrada en los espacios del trabajo asalariado suponía encontrar otros suelos diferentes desde los que resistir los sometimientos reinantes, por ejemplo, en los espacios domésticos.

Esto lo hemos visto al analizar cómo carrera profesional de las mujeres inmigrantes en sus países de origen les permitía en ocasiones rechazar los comportamientos de pasividad que sus espacios domésticos demandaban de ellas. Sin embargo, y como ya quedó también asentado en ese punto, tal posibilidad sólo será apuntalada en la medida en que en ese otro espacio del trabajo laboral no sea una nueva ocasión para certificar su sometimiento. En unos puestos de trabajo enajenantes y que fuerzan al empleado a la pasividad y la obediencia, es muy difícil hacerse con la

suficiente valía de sí misma con la que poder contrarrestar las presuposiciones y los requerimientos patriarcales de la propia familia, de las relaciones de pareja, y de los colectivos sociales más generales.

En ocasiones, sin embargo, sucede. Así, a pesar de las tendencias opresoras, el trabajo fuera del hogar, en la medida en que lleva asociado un salario, puede conferir un extra de valoración personal para el caso de las mujeres que llegaron hechas a Madrid como sujetos fundamentalmente pasivos. Y es que ese salario termina siendo la base sobre la cual la mujer puede pasar a valorarse como principal sostenedora del núcleo doméstico. A pesar de todas las servidumbres vividas, sin embargo al final de mes la mujer puede comprobar que sólo a su esfuerzo le debe el que su familia esté saliendo adelante. Es ese el sentido del esfuerzo que vimos que tenía Ana. En contra de los sometimientos que vivía, sabía que con su esfuerzo ella era lo suficientemente valiosa como para criar y educar a aquel hijo que ella tuvo, siendo adolescente. Cherifa, igualmente, desde su regular empleo remunerado en Madrid ha aprendido a controvertir los roles de género, y a culpar a su marido por el poco interés que pone en colaborar en el sostenimiento de su recién creada familia. Sarai ha accedido a esas otras relaciones laborales, bien que las más de las veces degradantes, y que no hubiera tenido en Marruecos, gracias a las cuales ha acumulado un mayor saber práctico que su marido. Así ella suele ser la que solucione los problemas con los papeles, es ella la que se pone en contacto con las instituciones, y es también quien se encarga de los problemas de vivienda y educativos de la familia.

En el peor de los casos, la participación en el mercado laboral favorece así la incorporación de otro tipo de aprendizajes desde los cuales poder dotarse de un mayor sentido de valía personal y de confianza. Pero esa experiencia, a priori, se podría lograr desde un trabajo obtenido en el país de origen, o en el país de destino. Esto sería indiferente. Sin embargo, como el propio caso de Sarai nos enseña, y también el de Nadia, sucede que en su caso ellas tenían prohibido el trabajar en su país. Como ambas señalaban, en sus contextos ellas no podían trabajar fuera de la casa; estaba censurado por sus colectivos rurales. Así, sólo saliendo de esos colectivos, y viniendo a alojarse a los madrileños va a ser como ambas puedan acceder a esos otros espacios laborales, espacios desde los que van a sufrir un añadido de sometimientos a que no se veían obligadas, dentro del más continuo y persistente sometimiento patriarcal en el hogar,

pero también desde los que van a poder conquistar ese sentido de valía personal y de autosuficiencia.

Sin embargo es difícil hacer polisémico un puesto de trabajo que mayoritariamente tiende a propiciar la opresión de quien lo ocupa. Nadia, por ejemplo, trabajó fuera de casa en Madrid, algo que tenía prohibido hacer en Marruecos. Sin embargo su salida a ese otro lugar, desde el que ella podría criticar la primacía supuesta para el marido musulmán, no terminó de producirse, dada la profundidad con que en ella habían hecho mella los anteriores sometimientos. Nadia llega a Madrid como un ser profundamente labrado por la domesticidad patriarcal de una familia marroquí, esto es, ella está hecha a interpretar que su espacio 'natural' es la tranquilidad y el sosiego de una casa, de la que ser sostenedora. Así, cuando en los colectivos madrileños ella va a tener que ponerse a trabajar, no va a encontrar en el trabajo todos aquellos reproches que Cherifa sí encontraba y que dirigía a su marido, sino una sucesión de incomodidades y molestias. Como ella decía con melancolía, en su casa de Marruecos ella se encontraba mucho más tranquila y sin preocupaciones.

La polisemia de los posicionamientos sociales y en particular de los laborales, no depende sólo de su naturaleza misma, sino también de su ubicación dentro de la trayectoria vital que sigue la mujer inmigrante. Así, un trabajo en sí mismo enajenante, no va a serlo tanto para la mujer que llega buscando otros espacios que los del trabajo por los que hacerse como sujeto activo. El trabajo enajenante, siempre que no le cercene el acceso a esos otros espacios que viene buscando, se presenta entonces como un mal menor. Este es el caso tanto de Lila como de Martina.; ambas se encontraban trabajando en empleos mucho mejores de los que luego vendrían a ocupar en Madrid. Lila estaba fija en la administración de un colegio, y Martina trabajaba en los espacios de la promoción cultural. Sin embargo, vivir y hacerse en esos trabajos, en sus países de origen, tenía unos efectos colaterales que ellas no estaban dispuestas a asumir. Para Lila, trabajar en esa administración marroquí significaba estar sometida constantemente a la vigilancia de una sociedad que ella interpretaba como machista. Para Martina, ocupar esos empleos era estar imbuida en un frenético ritmo de trabajo, que no le dejaba tiempo para encontrarse a sí misma. Ambas van a llegar a Madrid a ocupar unos puestos de trabajo que para otras mujeres, hechas como identidades sedimentadas, podrían ser mucho más enajenantes, pero que para ellas van a significar las aperturas vitales que buscaban. Lila no va a encontrar un trabajo estable, y pasará de profesora de árabe a

camarera. Martina vivirá casi constantemente empleada en la hostelería. Sin embargo, en estos puestos de trabajo que desde otras posiciones, y desde otros horizontes vitales, sólo podrían significar una efectuación en la pasividad y en la servidumbre, para Lila significan la liberación de aquella supervisión masculina sobre su comportamiento, y la posibilidad de realizarse ‘libre y autónomamente’, y para Martina significan el contar con el tiempo libre necesario como para relajarse y encontrarse a sí misma.

Y aquí no hay que interpretar la polisemia como una polisemia meramente semántica, sino como una polisemia completamente material. Martina y Lila no viven de forma distinta al resto de mujeres unos puestos de trabajo similares, porque los interpreten desde un ‘universo simbólico’ diferente. Martina y Lila abren su abanico de posibilidades material, porque ellas han sido hechas materialmente de manera diferente, porque han encarnado como identidades diferentes. Ellas fuerzan la polisemia material de sus puestos de trabajo, porque han sido constituidas como seres que buscan en sus trabajos la disponibilidad de tiempo libre, y la liberación de las supervisiones masculinas.

Pero también para entender la propia carrera profesional en Madrid es fundamental haber antes comprendido el particular tipo de ser como precipitó la mujer inmigrante en concreto, en su país de origen. La mujer inmigrante que viene hecha de manera activa e ilustrada, tiene más posibilidades de encontrar directamente un puesto laboral que vaya a solicitar de ella esa misma agencia, o al menos, tiene más posibilidades de encontrar los caminos que le conduzcan a él pasado el tiempo. Aunque el ser hecha como mujer profesional y políticamente activa pueda implicar la desgracia de la caída a unos colectivos laborales enajenantes, sin embargo también supone, indudablemente, la posibilidad de contemporizarse y maniobrase mejor, hasta conseguir un puesto de trabajo adecuado. Laura estuvo casi diez años trabajando como empleada del hogar, puesto en el que Lucía lleva ya más de cinco años. Sin embargo Laura, al haber llegado como mujer política y profesionalmente activa, pudo finalmente salir de esa situación de confinamiento, algo que seguramente Lucía ni podrá ni querrá hacer. Porque, a la postre, toda esa capacidad de agencia acumulada lo que hace es abrir las escasas posibilidades de mejora existentes en los puestos de trabajo más desfavorecidos. Es a esa capacidad incorporada de agencia, a todos esos saberes prácticos encarnados, a lo que Fátima, Cristina, Jamila, Jadila, Rebeca o Claudia deben

el haber conseguido luchar y salirse de unos posicionamientos laborales previos ampliamente deshabilitantes.

En general, la capacidad de hacer polisémico un espacio laboral en principio enajenante depende de la posibilidad de retirarse, aunque sea hipotéticamente de él, esto es, de la posibilidad de decir no. La mejor forma de hacerlo era el llegar a Madrid desde las vinculaciones y las temporalidades de la migración apropiadas, como para labrarse unas acogidas adecuadas. De ahí la importancia que le concedí al llamado ‘momento de la migración’, como espacio desde el que se urdían mejor o peor las futuras vinculaciones y acogidas. La mejor opción que las mujeres inmigrantes podían poner en juego aquí era no tener ni siquiera que rechazar estos puestos de trabajo opresivos, por haber conseguido llegar mejor vinculadas. Sin embargo esto es algo que es difícil encontrar.

Pero más allá de lo que se urda y teja en ese momento, es de vital importancia que la posibilidad del regreso esté en todo momento abierta. Cuando la mujer inmigrante puede volverse a cada instante a su país, porque en su país sigue siendo posible, aunque sea precariamente, es más fácil para ella el maniobrase y contemporizarse ‘contingentemente’ por los espacios de recepción. Así les pasó a aquellas mujeres latinoamericanas ya estudiadas que, a pesar de llevar escasos años en Madrid, sin embargo ya se encontraban participando políticamente. Sin embargo, cuando no hay vuelta atrás posible, cuando la mujer inmigrante no cuenta con esa otra posibilidad de ser en su país de origen, se encuentra literalmente expulsada a la necesidad que la ata a unos puestos de trabajo denigrantes en la migración. Sin posibilidad de ser en otra parte, está obligada a permanecer, no puede decir ‘no’ a la perentoriedad de trabajos como el servicio doméstico, la limpieza, la hostelería, etc.

Ahora bien, incluso aunque la mujer en cuestión sea una mujer activa, que haya podido mantener abierta la puerta trasera del retorno, los colectivos laborales madrileños hacen que las identidades previas adquiridas sean enteramente indiferentes, y colocan a todas las mujeres inmigrantes en unas similares enajenaciones y desposesiones. Será luego a ellas, a su tesón y a su tenacidad acumulados, a quienes compete el superar la despersonalización que mayoritariamente les imponen los colectivos laborales madrileños. En la enajenación que supone la entrada en los nuevos colectivos, Laura y Jamila reconocían que no tenían otra opción, por muy activas que fueran en sus espacios de procedencia, que aceptar los puestos de trabajo generalmente

reservados para las mujeres inmigrantes como ellas. A partir de entonces la única estrategia posible de agencia será una constante retirada de esas situaciones degradantes, conseguidas con un progresivo decir 'no', desde nuevos espacios socio-materiales descubiertos y ocupados.

Y es conveniente repetir que la autonomía que se puede conseguir, siempre es una autonomía vinculada. Para hacerse laboralmente autónoma, la mujer inmigrante debe de poder encontrar otras posiciones laborales desde las que maniobrarse y contemporizarse mejor que desde el anterior empleo, que las condenaba a una unilateral y pasiva forma de ser. La autonomía desvinculada es lo que intentó Isabel, cuando rechazó el buen puesto de trabajo con que llegó a Madrid, sin haber encontrado antes otras opciones laborales, confiada en exclusividad en su propia valía personal. Ese exceso de confianza, su movimiento de autonomía desvinculada, lo que hizo fue situarla directamente en una residencia de acogida para mujeres inmigrantes sin recursos.

### 10.2.2. La inclusión en los colectivos sociales generales.

Ya en el apartado en que repasamos las condiciones de emergencia de estas mujeres como sujetos, en sus países de origen, incluí un apartado que hacía referencia a su génesis en los marcos sociales más amplios. Con los espacios sociales hacía referencia a todos aquellos haces de relaciones informales que constituían el telón de fondo sobre el cual se establecían otro tipo de relaciones más directas, en los colectivos domésticos, en las relaciones de género o económicas. Estos espacios sociales englobaban realidades tan dispares como la opinión pública, las relaciones de vecindad, relaciones entre pares, y todos aquellos referentes a las que las mujeres miraban cuando señalaban que en ‘Marruecos’, o en ‘España’, o en ‘Colombia’, eran posibles unos u otros tipos de vida. Y si esos espacios sociales fueron fundamentales a la hora de configurarlas en su identidad de origen, y a la hora de definir su migración, van a serlo también ahora cuando ellas vayan a re-modelarse en su travesía migratoria en Madrid.

De lo primero que hay que hablar, a este respecto, es de las predisposiciones que albergan los colectivos madrileños en la recepción de las mujeres inmigrantes. El que la migración fuera mucho más que un mero viaje geográfico, de manera que se convertía en un auténtico tránsito por colectivos diferenciales que modelarían diferencialmente la identidad de las inmigrantes, hace que no haya un espacio socio-político cero. Esto es, las mujeres inmigrantes no llegaron a instalarse a un auténtico vacío relacional en Madrid, sino que los espacios de Madrid estaban ya prefigurando sus futuras relaciones con las mujeres inmigrantes, las estaban esperando, de alguna manera. Así, cuando la mujer inmigrante llegue, en lugar de con ese vacío, va a tener que enfrentarse con toda esa maraña de predisposiciones y de imágenes que acumulan los colectivos madrileños hacia ella.

Estas predisposiciones nunca son gratuitas. Incluso bajo la forma poco ‘realista’ del prejuicio, corresponden de alguna manera a alguna cuota de realidad. El hablar aquí del realismo del prejuicio o de la predisposición no implica un juicio sobre su veracidad, sino que señala únicamente las fuentes materiales de su génesis. El prejuicio es real, existe y actúa, porque existen dispositivos materiales de la discriminación que lo sostienen. Según vimos en el marco teórico, las representaciones sociales y los prejuicios nunca provenían de un grupo social desmaterializado, de forma que quedaran como arbitrarias imágenes, sino que encontraban detrás de ese grupo social formas materiales y políticas de gestación, gracias a las cuales esas representaciones y esos

prejuicios estaban siendo acuñados e impuestos. Señalar la realidad del prejuicio y de la representación social quiere decir que siempre cabe encontrar detrás de ellos esos procesos políticos que los realizan en toda su materialidad. Es en todos esos mecanismos materiales de producción de representaciones y de imágenes en lo que tenemos que pensar cada vez que escuchemos cómo las mujeres inmigrantes han ido viviendo y actualizando aquellas prenociones que los colectivos madrileños albergaban sobre ellas, aún antes de llegar efectivamente.

Las formas de generación de estas imágenes siguen una compleja lógica de cercanías y alejamientos respecto al referente de que se trata: la mujer inmigrante. Viven de su lejanía, por cuanto permiten acuñar una representación general sobre lo que consiste la migración en general y la migración femenina en particular; el prejuicio es lo que se ha aprendido a pensar de la mujer, antes de entrar en contacto con ella. Es justo en este alejamiento que permite crear la generalización ‘mujer inmigrante’ donde se introducen todos aquellos sesgos de apreciación ideológicos que la mayor parte de las veces están discriminando a las mujeres inmigrantes antes de su efectiva aparición. Pero también los prejuicios viven de su cercanía, esto es, de los procesos por los cuales estos mecanismos acercan a la mujer inmigrante a los imaginarios públicos, que los dotan de su materialidad y realidad, y que evitan que la imagen sea una imagen fantasmal y vana. Es esa cercanía la que en bastantes ocasiones sirve para refutar y corregir la generalidad prejuiciada propia de la representación social de la mujer inmigrante. Como un buen etnometodólogo señalaría, la cultura popular no sigue unos mecanismos muy diferentes, en su creación de generalizaciones, que los que sigue la ciencia: las representaciones sociales serían ese juego, por un lado, de abstracciones, generalizaciones, que acaban creando nociones y conocimientos con pretensiones universales, y, por otro, de contrastaciones empíricas con los encuentros reales con las efectivas mujeres inmigrantes.

De esta manera, las mujeres inmigrantes se enfrentan al llegar a Madrid a unas pre-nociones y a unas pre-figuraciones que realizan los colectivos de acogida sobre los que debieran ser sus comportamientos. Los colectivos madrileños, bajo muy diferentes formas, albergan una cúmulo de expectativas de comportamiento que habrían de seguir las mujeres inmigrantes. De las entrevistas se induce que las mujeres inmigrantes observan una doble manera en que ellas son consideradas por esos colectivos. En primer lugar los colectivos madrileños albergan una apreciación sesgada y tendencialmente

discriminante sobre la migración de la cual ellas forman parte. Alcanzen o no a comprender los mecanismos por los cuales se genera esa mala opinión, la mayor parte de ellas tienden a coincidir en que ser inmigrante es estar sometida a una serie de prejuicios. Como señalaba Cleo, por ejemplo, ser colombiana no es nada fácil. Ser colombiana para ella suponía venir pre-juzgada de manera discriminante; pero no sólo pre-juzgada, sino también tratada. Ahí reside la dimensión mucho más que simbólica del prejuicio, su efectiva materialidad. Como ella señalaba, el ser colombiana significaba el recibir las pesquisas específicas de un tipo de dispositivos que no se aplicaban al resto de sujetos. Citaba a este respecto los exhaustivos controles que ella había de pasar en las aduanas cada vez que los policías conocían su país de procedencia, y que la señalaban materialmente como sujeto sospechoso.

Llegar como mujer inmigrante es ubicarse dentro de una maraña de imágenes donde van asociadas la violencia, el crimen y el desorden. Para Lucía, ser inmigrante suponía quedar integrada dentro de un grupo caracterizado por sus problemas con el alcohol y los problemas de orden público. Para Rebeca, pero también para Laura, era ser consideradas como mujeres latinas sensuales y que alcanzaban a perder el control en las fiestas y las discotecas. Isabel vivía la imagen que Madrid mantenía del inmigrante como un ser sucio, desorganizado y problemático. Jalida se alojaba en aquellos prejuicios que los espacios madrileños tenían sobre los marroquíes como individuos insolidarios, peligrosos, egoístas, y menesterosos. Cherifa en aquellos otros que como mujer marroquí, la preconcebían necesariamente sojuzgada y sometida a su marido. En general, todas ellas, antes incluso de haber podido realizar cualquier demostración, antes incluso de haber llegado a actuar, habían de enfrentarse a unas preconcepciones negativas que los espacios madrileños suscitaban sobre su ser y comportamientos.

En segundo lugar, llegar como mujer inmigrante significaba sufrir ese proceso de despersonalización, que le arrebatava a cada una de ellas su unicidad identitaria, y la condenaba a ser una mujer inmigrante más. Como Rebeca recordaba, ella al llegar a Madrid era colocada inmediatamente dentro del grupo de las dominicanas, y por dominicanas se entendía precisamente a todas aquellas mujeres descontroladas que bailaban en su opinión sin decoro en las plazas y los parques madrileños. Así, ella que en República Dominicana había labrado su ser a fuerza de diferenciarse categóricamente de los sectores populares, era ahora rebajada inmediatamente a la más desprestigiada versión de los comportamientos e identidades de esas mismas clases

populares. Igualmente Laura habría de sentir, en sus primeros años, que ella se había convertido en 'nadie'. Todas aquellas actuaciones incorporadas que la habían hecho como mujer activa en Perú, quedaban ahora relegadas a su trabajo de empleada del hogar, a su extrema inseguridad ontológica, y a la vivencia negada del prejuicio que ella debía de encarnar como mujer latina. Por eso mismo también se quejaba Jalida, por la falta de atención que mostraban los españoles a cada caso particular, y por la manera como burdamente englobaban a todas las mujeres marroquíes bajo los atributos que pertenecían sobre todo a las marroquíes de origen rural.

Así, por regla, estas mujeres eran esperadas, apenas llegaban a Madrid, y apenas habían desarrollado comportamiento alguno, como seres igualados en unos comportamientos y en unos caracteres prejuiciados y denostados. Todos esos procesos materiales que habían configurado una opinión pública, las habían ubicado en los espacios más degradados de actuación posibles. Desde entonces, su comportamiento y su actuación reales no podrán sino venir definidos como una respuesta y contestación, al menos implícitos, a estos mecanismos de generalización y abstracción de su ser. Buena parte de las mujeres inmigrantes habrán de constituirse como una constante negación a todos los estereotipos que se albergaban sobre ellas.

Así, la vivencia de la identidad de mujer inmigrante es ciertamente compleja. Son muy frecuentes los casos en que las mujeres negaban directamente esa identidad suya de inmigrantes. Había mujeres que señalaban directamente que ellas no eran inmigrantes. Así, Sabria inmigró hace ya treinta años, pero ella al hablar de sí, no se considera mujer inmigrante, porque, según me advertía, ella no llegó a Madrid obligada por necesidades económicas, ni hizo su vida en un ghetto de inmigrantes. Frente a la degradada imagen que representan las mujeres inmigrantes, ella se reclama como una mujer más, que ciertamente viajó hace mucho tiempo, pero que supo hacerse una vida privada normal. La misma postura va a mantener Lila. Lila comenzó la entrevista advirtiéndome que su caso no me sería útil; ella no era la mujer inmigrante normal, porque ella había conseguido desarrollar una vida normalizada, como cualquier otra mujer madrileña, más allá del supuesto sometimiento que tendría que vivir como mujer marroquí. Un caso parecido lo representa Mónica. Estas mujeres rechazan su identidad de inmigrantes, porque la inmigrante, tal y como se la concibe, no es toda aquella que deja sus colectivos de origen, y va a establecerse en un nuevo lugar, sino toda aquella que viaja movida por la miseria y la desgracia.

Pero también va a haber mujeres que, aun viviendo una realidad que les obliga a aceptar que ellas son mujeres inmigrantes, sin embargo se van a esforzar por vivir fuera del estereotipo de mujeres inmigrantes que debieran ser. Es el caso de la propia Lucía. O de Isabel. Isabel se reconoce como mujer inmigrante, pero constantemente se está diferenciando del resto de las mujeres inmigrantes, porque ella se entiende como una mujer de categoría, educada y culta. Este fue también el caso de Laura. Laura se negaba durante años a reproducir el estereotipo de mujer inmigrante; no quería oír hablar de ir a discotecas de salsa, o a ir a pasear los domingos al Retiro, donde solían reunirse los inmigrantes peruanos. Laura no tenía a la mano el camino hacia una identidad segura y consolidada; la única figura a su alcance era la de la 'inmigrante común', una figura desprestigiada y materialmente discriminada que ella luchaba por negar. Y negando una de las pocas figuras como poder ser materialmente, se encontraba en un difícil vacío existencial.

Los procesos sociales de validación de la imagen de la mujer inmigrante, muchas veces las sitúan enfrente de discriminaciones directas. Es cuando los estereotipos a los que ellas deberían de corresponder genéricamente, se reproducen en una interrelación directa. Aunque no suelen abundar, tampoco faltan los momentos en que ellas se han sentido directamente menospreciadas por algún madrileño, por el mero hecho de aparentar ser mujeres inmigrantes. Porque los prejuicios nunca se mantienen únicamente en el imaginario, es por lo que Cleo, como dependienta inmigrante en una tienda, tenía que enfrentarse cotidianamente a gestos de desprecio por parte de clientes. O como Ana, por ser negra, se sentía examinada y rechazada en las paradas del autobús. También Jalida decía ser minusvalorada, por presentarse como mujer magrebí, sobre todo después de los atentados en Madrid del 11 de Marzo de 2.004. Pero estas discriminaciones directas, hay que repetir, no se deben a que un grupo social, el de los nacionales, albergue indiscriminadamente imágenes negativas sobre otro grupo social, el de las mujeres inmigrantes. Tales prejuicios se sustentan sobre la base de unas relaciones reales y bien materiales, que suelen dejar en los lugares y espacios más desfavorecidos a las mujeres inmigrantes: vecindarios precarios, puestos de trabajo indignos, pobreza, etc.

Es cuando se establecen este tipo de relaciones directas cuando los estereotipos y los prejuicios cobran vida y se alimentan. Aquí las mujeres inmigrantes ocupan una posición material poco favorable para exigir y forzar una reconsideración de los

estereotipos que han de cumplir. Cuando el estereotipo visita la realidad, se encuentra con que estas mujeres están ocupando las realidades más precarias, y se refuerza. Es muy frecuente que las mujeres inmigrantes no sepan cómo responder, dada su vivencia negativa de su identidad como mujeres inmigrantes. Como se aprende del caso de Laura, el hecho de que constantemente intentara rechazar su condición de mujer inmigrante lo único que hacía era forzar su retirada del espacio público de las apariciones, donde ella era habitualmente mirada de una forma muy desfavorecida. En ocasiones incluso la mujer inmigrante llega a comprender, y en cierta medida a aceptar como normal la existencia de ese tipo de prejuicios, dando por inevitables los procesos por otra parte contingentes y evitables de discriminación material. Así fue como Cristina acabó aceptando los prejuicios que sus compañeros de fábrica tenían sobre ella, y dejó de darles importancia. La solidez de su posición tampoco le permitía una constante lucha.

Otras muchas veces, la vivencia negativa del estereotipo de mujer inmigrante quebranta muchas solidaridades desde las cuales se podría alimentar y defender otro tipo de identidad positiva de mujer inmigrante. Así, en su entrevista, Isabel consideraba que la mayoría de los inmigrantes eran sujetos detestables y sospechosos, porque ellos no provenían de las clases altas y cultas de los países de origen, como ella, sino que venían de los sectores más bajos. La propia Laura evitaba los espacios donde se relacionaban el resto de inmigrantes, y donde ella podría comenzado a fraguarse otro tipo de identidad. También Elena tenía miedo de sus compañeros de viaje porque, fuera de su patria, vivían desordenadamente y entregados al vicio. Antonia, desde Argentina, va a venir con la idea de que el resto de inmigrantes son de poco fiar, puesto que la mayoría quieren aprovecharse egoístamente de su condición. También Jalida desconfía de las mujeres marroquíes rurales, y Lila de todos los hombres y mujeres marroquíes en general. En este proceso reforzado de desconfianzas y de celos mutuos, sustentado por unas condiciones materiales de alejamiento y desconfianzas identitarias, se destiejen todas aquellas condiciones similares que podrían construir lazos de solidaridad políticos entre los y las inmigrantes.

Así, en esos procesos de acercamiento, son muy puntuales los momentos en los que el prejuicio visita el caso real para refutarse y reconfigurarse. Es cuando las mujeres inmigrantes, a pesar de su débil posicionamiento material, consiguen hacer ver otra posible identidad, enteramente normalizada, por encima del prejuicio abstracto. Con el

tiempo Laura ha conseguido labrarse esa seguridad de la que en un principio estaba tan terriblemente falta. Y lo ha conseguido a fuerza de acostumbrar a sus colectivos a esperarla de otra manera que la que se suponía en un principio. Como ella reflexionaba, en su vecindario ya se han acostumbrado a verla, ya saben quién es ella y cuál es su comportamiento y el del resto de su familia. Han pasado largos años hasta que ella ha conseguido superar aquellas pre-nociones que albergaba su barrio, y ha podido acostumbrarlo a lo que ella realmente es. Sin embargo, como señala, también sabe que una vez que sale de esos lazos reales tan dificultosamente urdidos y viaja lejos, a otros vecindarios, todos los procesos materiales de activación del prejuicio se vuelven a activar en su contra.

De igual manera tanto Jessica como Antonia consiguieron labrarse la confianza necesaria para hacerse de una vivienda, a fuerza de presentarse ‘verdaderamente’ y contravenir los prejuicios que a nivel del imaginario las comprimían. Jessica recuerda cómo, en la medida en que aparecía como la voz anónima que se presentaba detrás de un teléfono, respondiendo a un anuncio de alquiler, inmediatamente era descalificada como mujer inmigrante desordenada, y la rechazaban como candidata. Tuvo que ser a través del esfuerzo con que se labró su aparición real como obtuviera esa confianza necesaria para que alguien le alquilara una vivienda. Fue un vecino del barrio, en cuya tienda ella y sus niñas solían acudir a comprar, el que, por conocerla más acá del estereotipo, le alquiló su vivienda. Antonia también va a tener que superar, con su ejemplo y su comportamiento cotidiano la desconfianza en que se la pre-concibe por el estereotipo de mujer inmigrante, y también a través de un conocimiento directo va a ser como consiga encontrar vivienda para su familia.

En cualquier caso la demostración de una misma en su realidad suele producirse bajo la forma de la sorpresa. Los estereotipos presuponen que la mujer inmigrante es poco ilustrada, pobre, pre-moderna, sumisa, maleducada, desordenada, irresponsable. Por eso, cuando las mujeres se presentan como son en esos colectivos, lo primero que suscitan es la sorpresa de una preconcepción derrumbada. Esto es lo que relataba Sabria cuando revelaba que ella era argelina de procedencia. La gente se sorprendía de tal descubrimiento, porque lo que veía era una mujer moderna, independiente y activa, cuando lo que esperaba encontrar de ella era una mujer arcaica, sometida y pasiva. Esa es también la reacción que tienen los alumnos de francés de Khadila, cuando descubren que ella verdaderamente es argelina. Ella me comentaba riéndose cómo no podían

entender que una argelina hablara tan bien el francés, desconociendo que el francés era su lengua materna. Y en la misma dirección apunta la anécdota que me relataba Fátima; en su caso, era su propio hijo el que no podía entender que su madre fuera inmigrante. Su hijo, hecho ya enteramente en la normalidad de una vida madrileña, con su colegio, sus amigos y su idioma, era aquí el sorprendido al comprobar que su propia madre era inmigrante, y que no se correspondía con el ejemplo que estaba aprendiendo a ver en muchas circunstancias, en los medios de comunicación, en su propio barrio, con sus amigos.

Por tanto, las mujeres inmigrantes, para conseguir cierto éxito en su inclusión social, deben de vencer varias reticencias existentes en los planos más abstractos y generales de los imaginarios sobre las mujeres inmigrantes, que han sido políticamente forjados. Inmediatamente ellas se ven subsumidas bajo una muy general categoría de mujeres inmigrantes que, por norma, suele estar compuesta por características y atribuciones desfavorables. Sin embargo, sus inmediatos posicionamientos socio-materiales solían dejarlas en una situación bastante débil como para poder llegar a socavar dichos prejuicios con la contra-demostración de sus ocupaciones y comportamientos. Así, una posibilidad demasiado extendida era la vida en soledad de la ausencia de ser y de personalidad, frente a unas atribuciones generales muy descalificantes.

En ocasiones, sin embargo, sí que las mujeres inmigrantes consiguen penetrar un poco más profundamente en los colectivos españoles, y consolidar de alguna manera su ser, vinculándose con compatriotas. Así, la mujer marroquí podría afianzar su identidad reactualizando las realidades marroquíes pertenecientes a Madrid, de forma que encontrara en Europa el mismo tipo de lazos que la constituyeron en Marruecos. Esta es la posibilidad de incluirse socialmente en los colectivos de destino a través de los tradicionales ghettos. Sin embargo, quizá se debería de matizar la idea misma de ghetto, porque lo que inmediatamente nos sugiere es la existencia de segregaciones físicas y culturales, en el seno de las cuales se recluyen los sub-grupos infraprivilegiados. Lo que deberíamos matizar de esta percepción es la idea misma de la segregación.

Cuando visitamos un pequeño grupo de viviendas habitadas por magrebíes, por ejemplo, en una aldea de Madrid, no estamos ante la presencia de una comunidad magrebí, tal cual, sino ante la consolidación de un tipo de vinculaciones típicas del Magreb, insertadas en un conjunto de relaciones más generales que constituyen los

colectivos españoles. Y esta relacionalidad que condiciona y conforma al ghetto, incluyéndolo en las dinámicas políticas de los colectivos más generales, es un hecho fundamental para comprender la naturaleza misma del ghetto. El ghetto no vive entregado a sí mismo, sino que su naturaleza viene perfilada por las condiciones de posibilidad que le prestan los colectivos más generales donde se ubica. Esto es manifiesto sobre todo en las dimensiones geográfica y económica. El ghetto no es una comunidad magrebí, trasplantada en Madrid. El ghetto tiene bien delimitada su ubicación geográfica; no puede situarse en cualquier parte del espacio, sino solamente en aquellas áreas que relacionalmente han sido constituidas como las más desfavorecidas y deprimidas. El ghetto vive precisamente por su inclusión en esa depresión física y económica condicionada que ha quedado posibilitada por los ordenamientos más generales de los colectivos donde se integra.

En otras palabras; lo que hay que comprender aquí es que la marroquí que vive en el ghetto, no es la marroquí que vivía en el campo de su país. En Madrid ha venido a buscar y a consolidar el tipo de relaciones que constituían su ser en Marruecos. Sin embargo, el Marruecos que ha encontrado presente en Madrid, y que busca reactivar, no es el Marruecos ‘marroquí’, es, por decirlo esquemáticamente, ese dispensario de mano de obra descualificada y económica con que ciertos sectores de la economía española se nutren, es esa reclusión habitacional que queda por fuera de la vista de la honorabilidad del resto de colectivos, es la trastienda semioculta de la dominación, que favorece la aparición en escena de unas mujeres españolas ‘liberadas’, etc. Si existen ghettos, es porque sus muros han sido contruidos relacionalmente, y de igual manera que anteriormente los colectivos crearon *colectivamente* la segregación del espacio privado, donde las dominaciones de género ocurrían lejos de la luz pública, ahora los colectivos crean *colectivamente* las segregaciones de los ghettos donde no menos dominaciones siguen escapando a la supervisión política.

En cualquier caso, la vida distanciada y segregada espacialmente se ha encontrado predominantemente en las mujeres marroquíes de ámbito rural. Son tres las mujeres que viven en esas condiciones de confinamiento: Cherifa, Nadia y Sarai. Cuando ellas llegan a Madrid, van a intentar cubrir su vacío esencial y la despersonalización que implica transitar unos colectivos ajenos, reforzando y reconstituyendo el tipo de vinculaciones y colectivos marroquíes que les dieron su ser

en su país. Ellas se esfuerzan por seguir siendo marroquíes en Madrid, y lo consiguen, en cierta medida, ubicándose en esa parte esencial que de Marruecos tiene Madrid.

Por este motivo la parte esencial de sus vidas sigue estando conformada por las vinculaciones que establecen con el resto de sus compatriotas. Este es el especial tipo de inclusión en los colectivos ajenos en el que el éxito se mide por la ausencia de problemas. En general su migración ha sido económica, y sólo se relacionarán con la otredad que constituye Madrid, en la medida en que puedan cumplir sus deseos de prosperidad material, esto es, en la medida en que se emplean y trabajan en colectivos más amplios. Sin embargo, tan pronto como salen del trabajo, se recluyen y acuden a vivir a aquellas relaciones marroquíes. En ese momento, el punto óptimo de su relación con los más extensos colectivos madrileños es de coexistencia pacífica, de ausencia de problemas, en una situación de no interferencia. No son escasas las referencias que estas mujeres me hicieron a lo bien relacionadas que están con el resto de sus vecinos nacionales. Cuando se profundiza un poco en ese sentido, se constata que lo que entienden por buena relación es ausencia de problemas. Ellas dicen no tener ningún problema con sus vecinos, porque no mantienen ninguna relación con ellos. Coexisten. Todo lo que representa Madrid, sólo les interesa en la medida en que pueden encontrar empleo por sus espacios. Ellas no han llegado para forjar un colectivo político, sino para ubicarse más acá de toda política en la reproducción de los sistemas económicos de producción y consumo.

Estas mujeres comparten un hecho añadido; las tres han sido hechas esencialmente en los colectivos domésticos marroquíes, donde la mujer se encontraba recluida en la casa para apoyar y facilitar la creación de lazos de solidaridad públicos entre los varones. Su posicionamiento 'social' en sus países de origen, venía definido por el posicionamiento social de sus maridos, de forma que ellas entraban en relaciones sociales más generales como correlato de las relaciones de fraternidad de sus maridos. Así, cuando vayan a verse dentro de la reproducción en Madrid de ese tipo de relaciones marroquíes en los ghettos, va a ser también a través de la figura del marido.

Esto es muy evidente en el caso de Sarai. Sarai llegó primero a Madrid; sin embargo mientras llegaba el marido, sus relaciones sociales de vecindad y amistad eran por entero inexistentes, puesto que ella se encontraba recluida en su trabajo de interna. Sólo cuando llegó su marido, a una aldea de la Comunidad de Madrid, ella dejó su trabajo de interna y fue a vivir con él, para insertarse en un colectivo marroquí que se

estaba organizando en su seno. Sólo pudo retomarse de manera semejante a como estaba siendo hecha en Marruecos cuando la migración de su marido reestableció en Madrid el hogar doméstico desde el cual proyectarse los dos. Y el contra-ejemplo que confirma la hipótesis lo presenta Nadia. En su caso fue el marido el que emigró primero, de manera que ella llegó para reestablecerse en el tipo de vinculaciones domésticas que su marido ya estaba fraguando. Sin embargo por una serie de problemas legales, el marido va a ser deportado a su país; en ese momento, Nadia va a perder, junto con su marido, todas las relaciones sociales que él había fraguado en la aldea en que vivían, y que ella estaba viviendo subsidiariamente. Como ella me confesaba, los amigos y amigas que tenía eran realmente los amigos y amigas de su marido. Cuando él desaparece, ella se recluye más y más en la anterior posibilidad ya analizada del aislamiento.

La forma como Cherifa reconstituye en Madrid el tipo de vinculaciones que la estaban haciendo en Marruecos es algo diferente; ella migra sin marido. La situación económica de su hogar paterno era tan precaria que sus padres le prepararon los papeles para llevarla a Madrid a trabajar. Ella, que se hizo fielmente según los modelos aprendidos de sus padres, va a luchar activamente por reubicarse en Madrid el futuro que le habría esperado en Marruecos, caso de no haber emigrado. Así, desde una situación de sobresaliente soledad, pronto se casará con un primo suyo que, por un lado, no le deje viviendo en esa situación de sometido desamparo y, que, por otro, le permita ganarse esa domesticidad con la que conseguir más fácilmente su proyección social.

Pero como ya subrayé, el hecho de que estas mujeres intenten establecer el tipo de relaciones ‘marroquíes’ que las hicieron en Marruecos, sólo que en Madrid, implica un hecho diferencial clave. Por mucho que hayan querido evitarlo, no tienen más remedio que establecer cotidianamente relaciones con los colectivos generales madrileños. Por mucho que perseveren por exorcizar la otredad ‘Madrid’, tienen constantemente que tratar con ella, y ese trato las modifica esencialmente. Así, la Nadia, la Cherifa y la Sarai que se hacen en los círculos marroquíes de Madrid son enteramente distintas que las que hubiéramos encontrado si hubiesen permanecido en Marruecos. La otredad que han visitado ha calado en ellas. Con el marido deportado a Marruecos por tráfico de drogas, Nadia ha tenido que ponerse a trabajar finalmente, algo impensable en su país. Con ese paso, ella ha accedido a un tipo de colectivos que la estaban conformando esencialmente de una manera distinta a su hacerse en la sumisión del hogar doméstico. Es más, si permanece en Madrid es para que sus hijos, que

permanecen con ella, terminen su crecimiento ya definitivamente otro en las instituciones y los colectivos madrileños. Algo parecido sucede con Sarai. Si bien no podía trabajar fuera del hogar en Marruecos, sí que va a poder hacerlo en Madrid, donde, además, gozará de los aprendizajes oportunos para que pase a ser ella el agente de la familia que lidie con las tareas administrativas y burocráticas. Cherifa incluso, desde su trabajo y su relevante aportación económica a la familia, aprenderá a estimarse y considerarse como miembro fundamental, y desde esa estima propia le recriminará a su marido su escasa contribución.

Ahora bien; el hecho de haber matizado el sentido del ghetto tiene consecuencias políticas fundamentales. Como he venido repitiendo, no existe grado cero de la política, ni del ordenamiento. El acceso a un nuevo espacio nunca es solamente un mero trasladarse geográfico; es una ubicación y una aparición en otros colectivos. El paradigma político liberal implicaba la retirada colectiva de amplios espacios de la fiscalización pública, que así se convertían en el terreno privado donde los individuos ‘libremente’ podían decidir sobre sus fines y sus intereses. En su vertiente moderna y multicultural, implica la retirada pública de espacios socio-materiales reservados para que las diferentes culturas puedan desarrollar sus privadas formas de ser, y puedan perseguir sus definiciones particulares de bien. Así, más allá de medidas superficialmente correctoras, no habría argumento que hiciera necesaria la intervención política dentro de los nichos multiculturales.

Sin embargo, si se demostró que aquellos espacios privados no eran tanto el terreno de la libre persecución de los propios fines, sino el terreno de la opresión no fiscalizada políticamente, no se entiende ahora cómo esos nichos multiculturales no se vayan a convertir en nuevos espacios en los que se busquen libremente nuevas dominaciones. Y de igual manera como detrás de esos ámbitos privados había una decisión colectiva de no intervención, al abrigo de la cual se daban dominaciones de género, ahora detrás de cada nicho multicultural hay también una decisión colectiva de no intervención, al abrigo de la cual pueden estar produciéndose otro tipo de dominaciones, entre las cuales las dominaciones de género no son las de menor relevancia. El que no haya espacio cero de la política, el que el ghetto no sea nunca una segregación en absoluto, o en otras palabras, el que todo espacio sea ordenado políticamente y el ghetto exista por su vinculación con los colectivos más generales,

hace que ahora las dominaciones que ocurran en su seno se deban al consentimiento implícito de esos mismos colectivos más generales que lo cobijan.

El principio de auto-legislación exigía que todos los agentes participaran en la definición de los colectivos por los cuales quedaban conformados esencialmente. Si quedan sin supervisar los espacios de la privacidad o los nichos multiculturales, un colectivo no podrá denominarse políticamente legítimo ante la posibilidad de que existan agentes en su seno, que hayan sido impedidos para participar en los ordenamientos. O, más claramente, no puede denominarse legítimo un colectivo que permite la existencia de nichos culturales donde, en aras de una falsa libertad, se está sometiendo a muy determinados agentes, impidiéndoles que co-definan las condiciones de su existencia. La necesidad es todavía mayor, por cuanto quienes suelen quedar sometidas en esos nichos, vuelven a ser las mujeres.

Esto no es gratuito. Las condiciones de participación de las tres mujeres que en Madrid se hicieron en los espacios marroquíes segregados que aquí he referido, son de las más precarias de todas las mujeres analizadas. El caso más sangrante quizá sea el de Nadia. Su capacidad de decisión siempre fue nula o casi nula. Ella emigró porque incomprensiblemente para ella su marido decidió emigrar y, como ella afirmaba, la mujer tiene que estar junto con el marido. En Madrid vivió delegadamente las relaciones que hacía el marido, y su papel siempre era vicario. Ella vivía para los otros, para el apoyo y el sustento de su marido, que así podía aparecer públicamente en relaciones fraternales, y también para promover la crianza y el crecimiento de sus hijos. Su marido es detenido y encarcelado por tráfico de drogas, y la cerrazón de las vinculaciones marroquíes por donde ella sigue haciéndose, no le permite ni siquiera albergar ningún tipo de sospecha sobre él. Tras su deportación, ella tiene que ponerse a trabajar para sacar adelante no sólo a la familia que queda en Madrid, sino también al marido, porque, según ella decía convencida, él estaba tan deprimido lejos de su familia, que no tenía fuerzas para trabajar ya en Marruecos. El que no haya grado cero de la política, implica que los colectivos madrileños se han organizado de una manera tal que consienten la aparición en su seno de este tipo de dominaciones de género, y en la medida en que lo consienten son responsables por ello.

Es evidente que este tipo de inclusión, en la medida en evita la aparición de todo contacto con la sociedad general madrileña, está fomentando la consolidación de ciertos prejuicios que se sustentan sobre las mujeres inmigrantes. No existe la posibilidad de que

el acceso al otro venga a contravenir los prejuicios que se le imputan, por el simple hecho de que esta forma de inclusión implica que con el otro no hay relación alguna. Por eso, el encuentro verdaderamente político comienza allí donde los distintos colectivos vienen a comunicarse y a interpenetrarse. Con la anterior forma de inclusión, la mujer encontraba su propiedad (dominada) gracias a que conseguía reestablecer los vínculos que la hicieron sujeto en su país de procedencia, y esto a espaldas de toda esa otredad que son el resto de los colectivos madrileños o, lo que es peor, cumpliendo los despectivos estereotipos que esa otredad de los colectivos madrileños les dirigía.

Es más, para poder llegar a revertir esas dominaciones de género, es preciso y fundamental que las mujeres puedan establecer conexiones con otros espacios sociales que puedan ser sede de la crítica. Esto nos lo demuestran las mujeres que, por encima de su procedencia, han conseguido maniobrarse y contemporizarse en Madrid por todo tipo de colectivos. Son ellas las que posteriormente han desarrollado una mayor capacidad para influir y decidir en el ordenamiento de los colectivos de que forman parte. Los ejemplos son abundantes, y todos ellos nos enseñan que, más allá de las inmediatas y muy persistentes dificultades encontradas, es posible una situación donde la mujer pueda negociar y rebatir las condiciones de su inclusión. Es posible ser una mujer inmigrante activa, y no tener que vivir en la aislada despersonalización, ni en la subordinada compañía del ghetto. Queda claro que las pre-condiciones con que esperan los colectivos madrileños a estas mujeres no facilitan ni mucho menos esta exitosa inclusión.

Quizá el principal paso hacia una inclusión exitosa sea el de la aparición normalizada dentro del más amplio espectro socio-material del colectivo. A este respecto las condiciones de la vivienda son fundamentales. Hannah Arendt nos enseñó a ver cómo los griegos, antes de poder participar en las deliberaciones de la cosa pública, tenían que aparecer públicamente, esto es, tenían que estar dentro de las condiciones de la isonomía. En aquella época esto significaba básicamente la propiedad sobre sus personas y sobre sus espacios domésticos. Sin discutir el hecho de que esta necesidad implicara la dominación de todas aquellas personas que quedaban dominadas en los espacios domésticos del varón, lo que sí acierta a ver Arendt es que la seguridad y la confianza previas e indispensables para la participación, sólo pueden conseguirse con una apropiación de sí, que tiene mucho de apropiación física.

En varias entrevistas he podido encontrar la confirmación de esta tesis. Laura, pero también Jessica y Jamila reflexionan sobre lo importante que fue para ellas encontrar una vivienda digna, en la que poder encerrarse y conseguirse una propiedad. Quizá el caso más explícito sea el de Laura. Laura, durante dos años, vivió siempre compartiendo piso, envuelta en una sucesión de problemas que le impedían el hacerse de ese espacio propio. Su casa compartida era el reflejo hacia adentro de unas situaciones sociales deterioradas. Laura recuerda afligida cómo cuando llegaba su día libre, y podía disponer de sí misma, sin embargo se encontraba expulsada de su propia casa, porque en ella se solían organizar reuniones que terminaban en discusiones, peleas y borracheras. En aquel tiempo carecía del espacio que considerar propio, y en el que comenzar a reconstruirse después de las muchas despersonalizaciones vividas. Para ganarse la suficiente confianza como para aparecer públicamente, antes tenía que disponer de las mínimas condiciones de la privacidad, y a este respecto la ausencia de una casa que considerar como propia se mostraba fatal. Sin hacerse de un espacio de propiedad y sosiego, ella se veía impedida para aparecer confiadamente en los espacios públicos.

Muchas veces es la ausencia de medios económicos la que impide que las mujeres inmigrantes y sus familias se ‘independicen’, que se hagan de ese espacio propio de la autonomía. Para empezar, tal acceso está por definición vedado a aquellas que se encuentran trabajando de internas, dentro de un espacio propiedad de otros. Pero son muchos también los casos en que el acceso normalizado a la vida social se ve impedido porque las mujeres y sus familias no disponen de los recursos económicos necesarios como para hospedarse en una vivienda digna. La explotación económica que sufren en el mercado laboral propende directamente a sustraerles la posibilidad de hacerse en propiedad.

En ocasiones, sin embargo, la mujer puede tener los recursos para conseguirse aquel espacio de su propiedad, pero no encuentra quien se lo quiera ceder o vender. Aquí es donde se despliegan los prejuicios propios del mercado de la vivienda. El mercado laboral no era un mercado puro, sin más; ya vimos cómo en él se ordenaban políticamente los caminos discriminados para las mujeres inmigrantes. Con el mercado de la vivienda sucede algo parecido; tampoco es un mercado puro (no hay mercados puros), sino que gran cantidad de prejuicios y de discriminaciones materiales están condicionando el libre acceso a la oferta de viviendas. Es conocida la falta de

predisposición de los propietarios a alquilar sus viviendas a los inmigrantes, y muchas de las mujeres me reconocían que, en el momento en que intentaban conseguir una entrevista, para alquilar la vivienda, y el propietario conocía que ellas eran inmigrantes, inmediatamente les decía que el piso estaba ya alquilado o, sin ningún tipo de excusa, que él no alquilaba a inmigrantes.

Estas reticencias, que distribuyen políticamente los espacios que las mujeres inmigrantes van a poder ocupar, hacen en ocasiones que se generen mafias de la supervivencia en el mercado de la vivienda. No es extraño encontrar que sea un inmigrante el que, dada la dificultad general de encontrar vivienda, subarriende habitaciones a precios desorbitados a otros inmigrantes, en un piso que él sí ha conseguido alquilar. Laura estuvo viviendo varios meses en estas condiciones, y, como ella añadía, la vida apretaba a todos, lo que hacía enteramente comprensible que algunos inmigrantes pusieran en marcha este tipo de encubiertas extorsiones, para intentar extraer algún beneficio. Isabel estuvo hospedada durante unos meses en unas condiciones muy similares.

En cualquier caso, ese acceso por fuera del ghetto a los espacios sociales más extensos se consigue a fuerza de desmentir con el comportamiento los prejuicios discriminatorios sostenidos en niveles más abstractos y generales. La predisposición a catalogar negativamente a las poblaciones inmigrantes hace que, como varias mujeres me confesaron, ellas se vean obligadas a estar constante y explícitamente desmintiendo su mala reputación con sus actos. La inclusión profunda en los espacios madrileños sólo se consigue con un continuo y persistente estar superando obstáculos y prejuicios. Es esa barrera la que Jalida estaba intentando constantemente vencer, después ya de más de diez años en Madrid. Ella no dejaba de notar un profundo desconocimiento con que partían los ‘nacionales’ a la hora de catalogarlas a ellas, las inmigrantes. Su vida se ocupaba así en demostrar incesantemente a los madrileños que ella, aunque fuera marroquí, podía ser una mujer perfectamente normal, digna de derechos y de respeto. Las mujeres que han conseguido hacerse una vinculación profunda y exitosa con los colectivos madrileños han perseverado en esta actitud; ellas han sabido aprender cotidianamente a ser pacientes y enfrentar ese grueso de descalificaciones que respecto a ellas suelen albergar gran parte de las poblaciones locales.

Pero aparte de esta perseverancia y de este tesón, una inclusión profunda en los nuevos colectivos implica el haber sabido tocar y tentar aquellos espacios que pudieran

llegar a aceptar a la mujer inmigrante. Es conocido que hay espacios más predispuestos que otros a la comunicación y a la vinculación con la alteridad que traen consigo las mujeres inmigrantes. Es difícil, sin embargo, intentar resumir de antemano cuáles pudieran ser esos colectivos. En general puede decirse que son colectivos acostumbrados a manejarse en territorios de la otredad. Así, por ejemplo, en ciertos barrios con tradición multicultural es más fácil llegar a encontrar agentes que aceptarán la vinculación, en igualdad de condiciones, con las mujeres inmigrantes. Igualmente en ciertas áreas universitarias, como los masters que frecuentemente acostumbran a recibir a estudiantes extranjeros. También en ciertos trabajos donde la presencia de trabajadores y trabajadoras de todas las nacionalidades predispone hacia la apertura y la comunicación. O en asociaciones de carácter universalistas, como algunas ONGs, y asociaciones culturales o feministas. Es decir, todos aquellos espacios que han sido acostumbrados a vivir más acá de la presencia generalizada de los prejuicios y las preconcepciones discriminatorias.

De gran ayuda para la integración es el inmigrar a Madrid con el apoyo y el sostén de amigos españoles. En este caso, estos amigos no sólo van a recibir directamente a la mujer en cuestión, sino que, además, van a abrirle futuras puertas y vinculaciones por las cuales la mujer pueda ir haciéndose independientemente. Gracias a unos amigos es como varias mujeres comenzaron a trazar sus exitosas, aunque duras y prolongadas, carreras de incorporación a los nuevos espacios sociales. Así sucedió con Lila, Fátima, Jamila, Sabria, Ángela, Mónica o Martina. Todas ellas, en ese tiempo justo de la migración, pudieron consolidar los vínculos con algún espacio o agente español que, posteriormente, las ayudaría en su proceso de acogida y también en el de profundización de las vinculaciones.

Y si bien algunos espacios están predispuestos más que otros al contacto y al recibimiento de la otredad que son las mujeres inmigrantes, también son sólo algún tipo de mujeres las que tienen incorporadas más facilidades para saber buscarlos y encontrarlos. Nuevamente, son ese tipo de mujeres abiertas, y también acostumbradas a manejarse entre la alteridad. Una mujer que ha sido hecha unívocamente, como pueden serlo Lucía, Elena, Sarai o Nadia, no dispone de los recursos necesarios incorporados como para saber manejarse y maniobrase adecuadamente por aquellos espacios ajenos que, a su vez, van a estar acostumbrados a tratarla a ella como alteridad. En cambio, las mujeres que desde temprana edad se constituyeron gracias a sus muy frecuentes

contactos con muchos espacios de otredad, luego en su futura migración van a estar más pre-dispuestas saber manejarse y contemporizarse por esos espacios ajenos que las acepten.

Una cuestión que afortunadamente ha quedado al margen, gracias a la perspectiva teórica adoptada versa sobre las identidades. ¿En qué medida una mujer argelina, que desde muy joven se hizo en los barrios de extranjeros de Argel, que acudió a la universidad y que luego en España está dispuesta y deseosa de incorporar los símbolos de la modernidad es una *auténtica* argelina? El marco teórico propuesto nos ayuda a superar falsos dilemas sobre la ‘autenticidad’ identitaria. Al haber sido hecha la mujer siempre en su arrojamiento a una alteridad inicial, ella nunca llega a ser una identidad originaria y auténtica, sino que siempre es una huella y un rastro de todo aquello que fue haciéndola. En este sentido tan argelinos son aquellos barrios de extranjeros de la capital, como una villa rural de la mal llamada Argelia ‘profunda’. Y viceversa: tan madrileños son barrios multiculturales como el de Lavapiés, como pueden serlo las áreas más castizas y tradicionales. Nunca Argelia, ni Madrid, ni tampoco los agentes que en estos espacios se hicieron, fueron realidades monolíticas a cuya originalidad y univocidad hubiera que recurrir para zanjar problemas identitarios. Todos esos espacios siempre fueron complejidades distribuidas y dirimidas políticamente. El dilema de la originalidad y de la autenticidad es la respuesta ideológica a una cuestión de organización política de los espacios y las identidades múltiples.

### 10.2.3. La inclusión a través de las relaciones de género y familiares.

Lo primero que conviene señalar es que, de igual manera a como la mujer inmigrante no vino hecha como sujeto individual, sino como ser obrado colectivamente, el mismo proceso de la migración tampoco es un hecho individual y autónomo de cada una de estas mujeres inmigrantes, sino que se produce colectivamente. En la migración, son los distintos colectivos los que entran en contacto a través del tránsito identitario que realiza la mujer. Esto implica que en muchas ocasiones esas formas colectivas de la migración se producen conjuntamente con la pareja y con la familia de las cuales la mujer forma parte. Afortunadamente con el tiempo nos hemos dado cuenta de que la pareja y la familia no son las únicas vías de acceso de la mujer a su proyecto migratorio. Más y más vías le salen al paso, como estamos viendo en esta investigación, de manera que pueda comenzar una migración autónoma y desvinculada. La migración de la mujer ya no se entiende exclusivamente a través de su marido, que la reagrupa al país de destino. Se ha demostrado que muy frecuentemente la mujer es la pionera en la migración, y que luego es ella la que agrupa activamente al resto de su familia. Sin embargo esto no tiene que impedirnos ver el aspecto doméstico y de género que toman muchas migraciones particulares. En este capítulo resumiré las distintas formas como la migración puede hacerse a través del colectivo doméstico y a través de las relaciones de género.

La migración es el fenómeno menos individualizado de todos. Lejos de ser un viaje que se propone una mujer, individual y particularizadamente, es ese tránsito por el cual unos colectivos interpenetran con otros. Los espacios sociales de origen habían sedimentado en un muy particular tipo de mujer que luego, activamente, se vinculará con otros espacios sociales de destino en los cuales continuar constituyéndose como originaria alteridad. Ya hemos explorado algunas posibles vías de migración por los colectivos: migraciones por los espacios económicos, por los sociales, por los religiosos, por los culturales, etc.

Lo que hay que subrayar es el hecho de que la mujer, en el país de origen, pertenece a muy diversos colectivos que la están constituyendo esencialmente, con los cuales tiene que llegar a diferentes acuerdos para hacer posible su tránsito por la migración. Y esto por la sencilla razón de que la mujer es esos colectivos que deja atrás, y no puede desligarse definitivamente de sí misma. Uno de los principales colectivos en los cuales la mujer se pertenece es el doméstico, bien el propio recién constituido, bien

el colectivo doméstico de sus padres. En su migración, por tanto, ella habrá de saber manejar los espacios, y contemporizar los tiempos, para no cortar con esa parte esencial de su identidad que pertenece a este tipo de colectivos. El viaje expresa así también una continuidad.

En varias y desgraciadas ocasiones sucede que la migración se produce como una más de las etapas, dentro de la vivencia sometida a las relaciones de género. En estos casos las mujeres no deciden emigrar, sino que son hechas emigrar por una decisión que en su lugar han tomado esos otros que son los varones de su familia. La migración entonces es uno de esos hechos que le vienen a ocurrir a una, en la más general sucesión de los padecimientos. Nadia y Elena representan este caso extremo. Nadia se encuentra con que, de la noche a la mañana, su marido se ha marchado a vivir con unos amigos a Madrid. Ella, esencialmente hecha a la situación en que la mujer no puede vivir lejos del marido, acepta la reagrupación en la migración que el marido decidió, por unas razones que le sobrepasan. Elena, como ella misma expresaba, no había venido a Madrid, sino que había sido ‘hecha venir’, por quien entonces era su pareja. La migración para ellas, pero también para Cherifa, es una forma más de la muy amplia variedad que toman sus sometimientos de género. Sin embargo, la migración las más de las veces no es un acontecimiento que se asuma heterónomamente. La mayoría de las mujeres han sido hechas, y se muestran, como miembros activos, y como tales participan en la ejecución de las estrategias colectivas sobre la migración.

En ocasiones el colectivo familiar desde el que se emigra es la familia de los padres. Aquí caben muchas posibilidades. Puede suceder que la migración se haga apoyándose en esa familia de origen que, en parte, puede encontrarse ya migrada. En esa medida, los miembros de la propia familia ya en tierras lejanas son el principal cobijo y el principal soporte para la continuidad identitaria de la mujer inmigrante en cuestión. Esto, evidentemente, dice bien poco para su futuro desarrollo de la agencia y de la agencia política en particular. Puede suceder que esos miembros de la familia ya emigrados vayan a facilitar el acceso a los nuevos espacios, y lo hagan promoviendo un comportamiento autónomo y activo. Este fue el caso de Khadila. Sin embargo, cuando los miembros de la familia emigrados no hacen sino reproducir un tipo de relaciones y comportamientos que hacían el sometimiento de la mujer en cuestión, su papel es el de reiterar y reforzar, ahora en otros espacios, las dominaciones, como ocurriría con Nadia.

En ocasiones, sin embargo, las situaciones no se pueden decidir fácilmente. Esto sucede cuando los vínculos que establece la mujer en su migración sirven de soporte a la continuidad de la familia. En ocasiones la mujer viaja para sostener económicamente a las familias que quedan atrás. Si bien su migración la convierte en una figura prominente y protagonista de la familia, también es cierto que ella se ve apresada en su función de sostenedora de otros, es decir, en un papel heterónimo que le impide su desarrollo individual. En ocasiones la situación es idéntica, sólo que la mujer emigrada se hace indispensable como sostenedora de futuras migraciones. De esta manera se convierte en una suerte de pionera, que la sigue situando en un papel fundamental para las siguientes migraciones de sus hermanas, de sus padres, de sus primos, pero que la atan y la circunscriben a ese papel enajenante. Como se desprende del caso de Laura, al haber sido ella la pionera para otras migraciones de su familia, a ella le correspondió ser el primer agente enviado a acostumbrarse a los sufrimientos y a las dificultades en el nuevo país, para que en adelante los nuevos miembros de la familia tuvieran allanado el camino. Este importante rol, sin embargo, supeditó enormemente sus posibilidades de convertirse en agente por sí misma. Sus posibilidades de crecer profesional o políticamente se vieron contenidas por el hecho de tener que ayudar a sus hermanos y a su sobrina en sus propias trayectorias migratorias. Haberse convertido en un punto de paso obligatorio supone, para estas mujeres, tanto ganar un mayor realce y protagonismo, como el verse supeditadas y apresadas a las operaciones y actuaciones que se le suponen a ese mismo punto de paso.

Es también otra posibilidad que la migración se produzca no a través, sino a expensas de una familia que queda enteramente atrás. En estos casos el empeño por mantener todas aquellas experiencias que conformaron a la mujer significa el empeño por mantener la pasada identidad. Incluso cuando la mujer salió de un colectivo familiar propio algo opresivo, sin embargo siempre se mantienen los contactos porque esos contactos son las hebras de una misma. Así, aunque Martina nunca tuviera demasiado buen recuerdo de su familia paterna, ni tampoco Lila, sin embargo ambas solían comunicarse con sus familias dejadas atrás, para poder seguir viviendo a su través.

Sea como quiera, lo que estas experiencias nos sugieren es la difícil y muy compleja identidad que viven estas mujeres. En su experiencia de la migración, literalmente, ellas viven al mismo tiempo en espacios y en lógicas ubicados geográficamente en dos y a veces en más países al mismo tiempo. Ellas son

identitariamente esos cruces transnacionales de colectivos, y buena parte de sus esfuerzos se concentran en maniobrar y en contemporizar espacios y tiempos tan diversamente repartidos, de manera que puedan mantener algún tipo de continuidad y de identidad a través de ellos. En un mismo tiempo, por ejemplo, Fátima se encontraba en Madrid preparando el terreno de su migración, atenta a lo que sucedía con su familia más próxima, marido e hijos, que había migrado a Túnez, atenta a los acontecimientos que la acababan de expulsar de Argelia y que seguían afectando a otros miembros de su familia, especialmente a sus padres, pero también a sus amigos. Así, su identidad se hacía en intentar reunir las diferentes tensiones que todos esos espacios suponían para ella.

En ocasiones la mujer ha formado ya una familia propia, que debe aprender a manejar espacial y temporalmente para posibilitar su migración. Es muy frecuente que el establecimiento se produzca separadamente, y que primero viaje el hombre o la mujer, para que luego lo haga el otro miembro. Lo que las entrevistas nos muestran es que está muy lejos de ser la tónica el hecho de que sea el marido el primero en viajar y que posteriormente la mujer sea la ‘reagrupada’, de manera que quede recluida en la pasividad de una migración delegada. La mujer es agente tanto o más activo que el hombre en el proceso de migración de la propia familia. Es muy frecuente así que sea ella la primera, y que posteriormente viaje el marido. Así ha sucedido con Laura, con Jessica, con Fátima, Sarai y Cherifa. Esto es muy importante porque a veces estas mujeres consiguieron en ese papel de pioneras el sentido de su importancia y de su agencia, que hasta el momento no habían podido conquistar. Esto ocurrió con Sarai, y con Cherifa. Sarai, al haber sido la primera en emigrar, va a aprender más rápidamente a saber moverse por todos los vericuetos administrativos, algo que la hará figura protagonista cuando su familia tenga algún problema con las instituciones. Cherifa, procediendo de un espacio muy similar al de Sarai y al de Nadia, al contrario que ellas, pronto aprendió a valorarse muy positivamente como sostenedora económica de la familia, más allá de las imposiciones de género que habrían de situarla en una situación secundaria. Su pronta incorporación a los espacios laborales le ayudó a extraer ese sentimiento de valía y dignidad personales con los que reprimir la desidia y pereza que mostraba su futuro marido.

El hecho de que la mujer inmigrante pertenezca de una manera fundamental a su colectivo doméstico ayuda a explicarnos las formas que adquiere su migración, y el que

ella persevere migrando. Es frecuente observar que sin venir condicionada por su propia familia, la migración no se hubiera producido, o hubiera sido mucho más fácil. Esto les ocurrió a quienes no pensaban migrar, si no fuera por el hecho de que solamente trabajando en otro país más próspero conseguirían los recursos suficientes como para sacar adelante a su familia. Eso fue lo que le sucedió a Antonia, a Laura, a Ana, o a Sarai. Sus familias suponían para ellas ese extra de gastos que sólo con la migración podía quedar cubierto. Una vez ya emigradas, con frecuencia decidían perseverar en la migración no por sí mismas, sino por otros, muchas veces por un hijo o una hija al que se pensaba que así se le proporcionaría un futuro mucho mejor. Este hecho y otros similares nos enseñan la profundidad con que se puede vivir la propia identidad, y los propios proyectos, en las figuras de la alteridad, en unos 'otros'. Así, nunca hay una migración individual, sino que son los colectivos los que migran, repartándose políticamente las exigencias entre sus distintos miembros.

No obstante es un hecho que cuando el colectivo familiar propio se encuentra ya instalado en el nuevo país, cambian los condicionantes generales para la reproducción de los papeles y las discriminaciones de género. A este respecto, los nuevos espacios pueden prestar tantas oportunidades para proseguir las discriminaciones, o incluso encontrarlas, sólo que bajo una nueva forma, como para cancelarlas y abrirle a la mujer los horizontes para su agencia. Las entrevistas realizadas dejan muy atrás el tópico de que las mujeres inmigrantes sólo tienen en Madrid oportunidades para emanciparse y liberarse.

Sin ir más lejos, y según lo que acabamos de ver, es muy posible que los espacios colectivos madrileños consientan y fomenten la reproducción en la Comunidad de Madrid de aquellas relaciones de género, propias de los países de origen, y que tenían enclaustradas a muchas mujeres en la obscuridad de los espacios domésticos. Así, la travesía que algunas de las mujeres magrebíes estudiadas realizaban, eran la travesía por la mismidad de los colectivos que las estaban sometiendo, ya en sus lugares de procedencia. El cambio de país implicaba la apertura de pocos horizontes más, al producirse una continuidad, tanto de los colectivos como de las identidades, dentro de la servidumbre.

Pero también sucede que los 'propios' espacios madrileños son los que fomentan la aparición de las dominaciones de género. En lo que antecede hemos visto ya situaciones en las que los espacios discriminantes de género madrileños suponían una

auténtica caída en la pasividad y en la inacción para mujeres que en sus propios países de origen ya se destacaban como miembros muy activos. Esto sucedía cuando estas mujeres se encontraban con que una de las escasas vías para obtener el acomodo laboral en nuestro país era a través de la reclusión en las necesidades ajenas, que representaba el servicio doméstico. Laura era una mujer políticamente muy activa, pero también Jamila. Sin embargo, al llegar a Madrid hubieron de despojarse durante largos años de toda esa agencia política, para ser sometidas como mujeres a los cuidados ajenos del servicio doméstico.

Pudimos así comprobar cómo los espacios políticamente discriminatorios del mercado laboral fomentaban la continuación de las discriminaciones de género. En ocasiones era de una forma directa, como hemos visto ya, con el servicio doméstico. Pero muchas veces esto se producía indirectamente. Así pasaba cuando, por necesitarse al hombre inmigrante para puestos de trabajo menos flexibles, de tipo tradicional, resultaba que terminaba siendo su mujer la que había de ‘flexibilizarse’ para poder atender su trabajo y las tareas de reproducción del hogar doméstico. Ella podía distribuirse mejor su tiempo de trabajo para así encontrar el tiempo extra en que trabajar además para su propia familia. Indirectamente el mercado laboral, por los atributos que políticamente le atribuía, fomentaba que la mujer además se encargara y recluyese en los cuidados de su familia.

Pero estas mujeres también sufrieron la discriminación de género en Madrid, a través de uno de esos cauces muy ‘naturalizados’ por los cuales al final terminan siendo discriminadas: la crianza de los hijos. La venida de un niño al mundo, en el seno de una pareja, termina por verificar la en principio nada aparente ecuación de que quien pare es la misma que cuida. A este respecto, la realidad española y madrileña no implicó ninguna diferencia de raíz respecto a lo que ellas podían esperar que sucediera en sus países de origen. Siendo la que fuera la ubicación general de la pareja en cuestión, en las entrevistas realizadas siempre fue regla que al nacer el hijo la mujer terminaba siendo la encargada de su cuidado, y la que tenía que sacrificar sus apariciones públicas en los ámbitos profesional y político.

En ocasiones este retroceso ocurría con la participación inestimable del mercado laboral español, por lo mismo que se ha dicho antes; al consignarse políticamente a las mujeres los puestos de trabajo más precarios y flexibles, ellas eran las que antes podían ‘flexibilizarse’, o incluso retirarse de sus trabajos, para dedicarse a la crianza del hijo.

Esto sucedió con Laura, con Cristina, con Cherifa o con Jamila. Pero también en muchas ocasiones es el concurso de motivaciones ideológicas incorporadas las que propenden el que sea la mujer la primera en señalarse para el cuidado del niño. Así, Jalida, por ejemplo indica cómo, cuando llegaron sus hijos, de una forma ‘natural’, pasó ella a ser la más interesada en su crianza. El padre nunca o casi nunca podría empatizar con las preocupaciones y las necesidades de los hijos, por lo que de una forma casi mecánica era ella la que intentaba pasar más tiempo junto a ellos.

No obstante también hay que contar con la posibilidad, nada rechazable, de que el hijo no sólo sea un camino hacia la reclusión en la domesticidad de la mujer, sino que sea también una apertura al exterior. Como reconocía muy explícitamente Laura, pero también he comprobado en las entrevistas con la misma Cherifa, o con Jalida, el hecho de que termine compitiéndole a ellas la crianza del niño significa que son también ellas las que lo acompañan cuando precisa de algo fuera del hogar. En estos casos se cumple perfectamente aquella idea de que la agencia no era algo que poseyera un elemento aislado, sino que se repartía en los colectivos y las vinculaciones. La madre y el hijo son una unidad de acción, cada vez que salen a pasear al parque, cada vez que acuden al médico, a los servicios sociales, o a la escuela. El niño se hace un apéndice esencial de la madre, o, como literalmente decía Laura, el niño se convierte en su instrumento, y gracias a él la madre también puede socializarse en aquellos ámbitos que antes del nacimiento le estaban cerrados. Gracias al niño Laura pudo salir de su ‘cascarón’, en donde vivía su completa falta de identidad, y conversar con otras madres, durante los paseos en los parques. Gracias a su niño Cherifa estaba vinculándose y haciéndose en los servicios sociales madrileños. Gracias a los suyos Jalida entraba en los colectivos de las reuniones de padres en las escuelas

Como quiera que sea, lo cierto es que el colectivo familiar prosigue siendo uno de esos espacios de muy difícil acceso para que los colectivos más generales puedan llegar a supervisar las relaciones de subordinación que se dan en su interior. Si en los países de origen era casi ‘norma’ que la mujer fuera la encargada de cuidar al niño, en los colectivos de destino, como los madrileños, nada ni nadie va a impedirles a ellas que ‘voluntariamente’ se sometan a su crianza, y se aparten de los espacios de aparición pública. Máxime cuando las posibilidades de colectivizar dicha crianza son nulas, y el cuidado sigue siendo algo que se presta en la familia. Lo mismo va a suceder con la educación en los posibles comportamientos sexistas que ocurren puertas adentro de la

familia. La familia prosigue siendo algo demasiado privado, como para que los colectivos madrileños más generales se propongan supervisar qué posibles comportamientos sometidos se estén difundiendo en su interior.

Así las cosas, el siempre perverso sometimiento consentido que en ocasiones se produce en las familias, pasa a ser transmitido a la siguiente generación. No faltan los ejemplos, en este sentido, sobre la facilidad con que las familias, y, curiosamente, las propias madres, pueden llegar a transmitir comportamientos discriminantes hacia sus propias hijas.

A este respecto es muy curiosa la situación familiar que vive Jessica. Jessica era aquella mujer ecuatoriana que, pese a estar trabajando en el servicio doméstico y en la limpieza, se mostraba como fuertemente activa. Ella había sido madre soltera en su tiempo, y había desarrollado la suficiente agencia como para asentar sólidamente a su familia a través de las adversidades. Con el tiempo se casaría y tendría más hijos. Sin embargo, ella pudo lidiar con todas sus actividades como madre y trabajadora delegando absolutamente todas las tareas del cuidado en aquella su primera hija. Esta hija tenía en el momento de la entrevista 19 años, y ella se ocupaba enteramente de la casa, de su padrastro y de sus hermanastros. Si Jessica se pudo desprender de su atribuida función de cuidadora fue gracias a que delegó tales tareas en otra mujer, su hija ya adulta, sin que se planteara jamás la posibilidad de otro posible ordenamiento de las relaciones del cuidado.

También puede citarse la educación en los roles de género que Cherifa se proponía transmitirle a su hija, en el momento en que la tuviera. Cherifa era musulmana, pero por diversas circunstancias, no llevaba pañuelo. Ahora que había tenido un hijo, se planteaba ponérselo porque ella, como máxima responsable en la trasmisión de los comportamientos, era la primera en tener que dar ejemplo. Pero, como ella reflexionaba, si llegara a tener una hija la necesidad de ponerse pañuelo sería ya definitiva, porque, implícitamente, la educación sobre el recato y el control de la propia sexualidad y el propio cuerpo eran mucho más importantes en el caso de las hijas que en el caso de los hijos. Dada la completa penumbra en que se producían, y dado su aparente grado de voluntariedad, la trasmisión de estos comportamientos de madres a hijas, tan fundamentales para posteriores disposiciones de agencia, quedaba sin fiscalizar insertas en los colectivos y espacios madrileños.

Sin embargo no deja de ser cierto que Europa, España y Madrid han representado para muchas mujeres el acceso a unos colectivos desde los que veían posible articularse y hacerse por unas relaciones de género que no significaran para ellas el sometimiento. Hemos visto que había dos mujeres magrebíes que salieron con el empeño explícito de maniobrarse y contemporizarse por unos colectivos futuros que no implicaran para ellas la perpetua vigilancia sobre su comportamiento en tanto que mujeres. Ellas pretendían alcanzar unos colectivos en los que pudiera ser indiferente el hecho de que ellas son mujeres, donde moverse con entera libertad y permisividad. Sabria, conforme iba creciendo en Argelia, iba haciéndose al presentimiento de que en su país le sería muy difícil no terminar confinada a los mandatos y a los deseos de un hombre, por lo cual desde pronto fue sedimentando en ella la idea de que su futuro pasaba por habitar otros espacios, por emigrar. Y esto es lo que haría finalmente. Llegaría a Madrid en 1.973 a intentar desarrollar una vida plena, profesional y políticamente hablando. Dentro de esa vida plena, entre sus muchos condicionantes, estaba el encontrar pareja y el entablar con ella unas relaciones equitativas de mutuo respeto. Con Lila sucedió algo similar; ella no quería que se supervisara hasta el extremo su comportamiento, que se controlara la hora a que llegaba a casa, si llegaba con chicos o si decidía marcharse de casa de sus padres a vivir sola. Sabía que poco podía hacer para cambiar su contexto, aquello que hemos llamado sus espacios sociales, por eso decidió buscarse otros espacios en Madrid, donde encontrar unas relaciones de género libres y permisivas.

Cuando mejor podemos comprobar la manera en que las mujeres inmigrantes han transitado de forma diversa la otredad de las relaciones de género en España es cuando ellas se han hecho una pareja española. Alguna de ellas recelaban profundamente de las posibilidades que les conferiría el hacer una pareja en su propio país. La creencia común y cotidiana es que en España en general, y en Madrid en particular, sus relaciones de pareja les permitirían mayores oportunidades de autonomía y de agencia. Las conclusiones que podemos extraer, a este respecto, son ambivalentes, y conviene ser matizadas.

Es cierto que varias mujeres han podido constituir con españoles un colectivo familiar que les ha proporcionado mayores capacidades de agencia de las que pudieran esperar. Sabria y Lila salieron de sus respectivos países, entre otras razones, porque no querían verse atrapadas en un futuro a las imposiciones de un hombre magrebí. A

Madrid llegaron a buscar esos espacios de autonomía y de libertad que en sus áreas de procedencia no terminaban de quedar ratificados. Uno de esos espacios que ellas seguían considerando importante, era el de las relaciones de pareja. Ambas encontraron a un compañero español, y ambas, en el momento de la entrevista, señalaban que nunca ellos les habían intentado recortar sus horizontes de posibilidades. Ambas habían proseguido en sus trabajos, y Lila había llegado a trabajar profesionalmente. Es más, en el caso de Sabria, ella consiguió normalizar su situación en nuestro país casándose con su pareja, lo que le abrió las puertas de una ciudadanía formalmente plena. Algo similar le sucedió a Cleo, en cuya pareja ella decía encontrar no el hombre ante el cual sintiera admiración en Colombia, sino a un verdadero compañero de camino. A Rebeca su marido español nunca le negó la posibilidad de que ella trabajara fuera de la casa. Finalmente, en su pareja española Rania encontró ese compañero en que proseguir y acentuar su espíritu nómada a través de la noche y sus borracheras.

Quizá aquí lo importante sea señalar que todas ellas manifestaban que en ningún momento sus parejas españolas les habían impedido desarrollar independientemente sus actuaciones, y, en términos generales, se decían satisfechas. No obstante, también hay que recordar que, en general, ninguna de las mujeres entrevistadas decían sentirse insatisfechas con sus parejas, ni obstaculizadas en el desarrollo de sus acciones. Incluso Nadia, que siempre se había encontrado sometida a los cuidados de marido e hijos. Si en sus vidas pudimos contemplar restricciones a su autonomía, esto era porque íbamos más allá de sus opiniones expresadas y las ubicábamos en los contextos más generales de su génesis como sujetos. Así, ahora, cuando estas otras mujeres dicen sentirse bien realizadas junto a sus parejas españolas, también debemos comprobar, por encima de su opinión, si ellos en algún punto están impidiéndoles la agencia.

En algunos casos podemos comprobar directamente que, a pesar de que la mujer inmigrante pudiera emplearse profesionalmente junto con su pareja, sin embargo a ella le seguía correspondiendo el cuidado de la familia. Este era el caso de Rebeca, que seguía manteniendo que, si ella o sus hijas estaban ociosas, no iban a permitir al marido realizar tareas domésticas en su lugar. O el de Sabria, que, como me señalaba, aunque trabajara profesionalmente mientras estuvo casada, sin embargo apenas pudo hacer poco más con su vida, al estar enteramente ocupada de su familia. Ellas dos, de esta forma, vivieron en la más absoluta normalidad su tránsito por esa otredad que era la pareja masculina en Madrid. Esa normalidad significaba que ellas, aunque pudieran trabajar

laboralmente, sin embargo tenían también que trabajar exclusivamente en el hogar, porque sus maridos españoles no asumían ninguna labor doméstica. De ahí que poco más pudieran hacer con sus vidas, que trabajar cotidianamente, dedicarse por entero al cuidado de su familia, y ser felices, según señalaban, con ello.

Tampoco se deja de apreciar el papel secundario que su posición familiar les hacía asumir. En algunas ocasiones, las mujeres inmigrantes emparejadas con españoles eran las liberadas, quienes se podían dedicar a las funciones ‘superfluas’ porque los varones eran quienes se ocupaban en las funciones importantes y serias, es decir, sus parejas eran quienes aportaban el grueso de la aportación económica. Rania podía despreocupadamente dedicarse a vivir nocturnamente, porque su marido era quien aportaba los recursos económicos en su profesión de médico. Rebeca, llegado cierto punto en que sus hijos crecieron y la ‘liberaron’ del cuidado, pudo emplearse profesionalmente en el sector asociativo para completar la parte fundamental de los ingresos que aportaba el marido, empleado en la banca. Como ella decía, su contribución significaba únicamente un extra, y se producía siempre y cuando ya no fuera más necesaria como cuidadora.

Pero tampoco dejan de producirse la situación en que las parejas españolas masculinas directamente supusieron un obstáculo claro para que las mujeres inmigrantes pudieran desarrollar su agencia. Ya vimos como Ángela se había hecho como una mujer muy activa profesional y políticamente en Chile. Sin embargo, va a venir a establecerse a Madrid, a través de una pareja que había conocido en un viaje prolongado, y su pareja inmediatamente va a querer que ella se emplee en el negocio que tiene, como dependienta. Evidentemente ella, habiéndose conformado previamente en semejante actividad, no podía sino sentirse vaciada, despersonalizada, y va a querer retomar toda su participación política y profesional previa. Su pareja española no va a entender que ella pueda querer otra cosa que trabajar en su establecimiento, y le va a poner serias dificultades para que termine participando políticamente. Si al final ella lo consigue, es a fuerza de superar todas sus imposiciones. Por su parte, ya vimos cómo Elena fue hecha como sujeto extremadamente pasivo, como ser lanzado al mundo, dispuesta a recibir pacientemente todas sus efectuaciones. Las más importantes que sufrió fueron las imposiciones de género, y a este respecto no dejaron de faltar españoles que reprodujeran sus sometimientos. Si su pareja ecuatoriana pronto la abandonó, después de haberla maltratado, la siguiente pareja que encuentre, esta española, la va a

abandonar también inmediatamente después de dejarla embarazada, arrojada en su corporalidad paciente.

Estas experiencias, junto con todas aquellas que indirectamente nos han señalado las pequeñas pero fundamentales renunciadas que las mujeres inmigrantes tuvieron que hacer por sus parejas españolas, junto con la más general vivencia de los sexos colectivos madrileños, nos obligan a rechazar la imagen de la supuesta 'liberación' de género que las mujeres inmigrantes pueden llegar a conseguir en España. Antes al contrario, la tarea consiste en estudiar detalladamente cómo los diferentes espacios sexuales, tanto en los países de procedencia como en los de destino, terminan conjugándose para abrir o para restringir las oportunidades de agencia y de autonomía en que se hacen estas mujeres. Sin ir más lejos, el hecho de que las mujeres inmigrantes, laboralmente, se vean restringidas a aparecer como limpiadoras, 'chachas', prostitutas o dependientas poco favorece sus posibilidades de hacerse autónomamente. La liberación de la mujer española termina donde comienza la sumisión de la mujer inmigrante, en la perpetuación, bajo formas diferentes, de las discriminaciones de género.

#### 10.2.4. La aparición de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

En el anterior marco teórico, preparatorio para la que posteriormente sería la investigación empírica, se llegó a la provisional y también paradójica conclusión de que cualquier colectivo, al estar organizado de una forma contingente y posibilista, y al venir determinada esa contingencia y ese posibilismo por los agentes que lo integran, es un colectivo políticamente ordenado. Esto es, el colectivo era la cosa pública por excelencia donde sus miembros habían de tener la posibilidad de participar en la definición de sus fines, considerados como una buena vida. Según se recordará, esta advertencia hacía de todo colectivo un colectivo político. Con esta conclusión sólo se venía a generalizar lo que desde distintas tradiciones de filosofía social hacía tiempo que se venía arguyendo: que los espacios y colectivos que usualmente se consideraban como privados, y propios del individuo, terminaban siendo campos políticos que, por estar semi-ocultos, con demasiada frecuencia cobijaban ilegítimas relaciones de poder. Esto fue algo que Marx señalara para el terreno de la economía, en el siglo XIX, y que la segunda ola del feminismo vino a recalcar, en el siglo XX, para el caso de las relaciones íntimas. Pero, como también se avanzó en el marco teórico, no todas las esferas eran igualmente políticas.

Creo que esto ha podido irse viendo mejor, conforme avanzábamos en el análisis de la constitución de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos. Con ser las relaciones de género, las relaciones económicas o las propias relaciones sociales todas ellas relaciones políticas, sin embargo, cada una de ellas mantenía y preservado cierto tipo de especificidad. Ciertamente los colectivos económicos terminaron siendo colectivos no necesarios, abiertos y contingentes, al igual que lo eran los colectivos domésticos o los más amplios colectivos sociales. Sin embargo, se habrá advertido, el régimen político de ordenación de los colectivos económicos difería del régimen de ordenamiento de los colectivos domésticos, y también del de los colectivos sociales. Esas diferencias eran las que nos exigían un análisis y un estudio detallado, campo por campo.

Para preservar la especificidad de lo político, y evitar una caótica indistinción de las esferas, se señaló también que, con ser todo colectivo un colectivo político, sin embargo sí que existían campos en los que los colectivos se proponían los particulares empeños de su propia ordenación y gobierno. Así, después de haber visto cómo la inclusión de las mujeres entrevistadas en los colectivos de destino era una inclusión no

determinada ni necesaria, sino abierta y contingente, hay ahora que atender a ese campo específico que supone la aparición de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos.

Otra de las conclusiones teóricas alcanzadas era la de no considerar a los agentes de manera independiente y conclusa. Esto quería decir que la no participación de una mujer inmigrante cualquiera no se debía a que ella, solitariamente, hubiera decidido no participar, y tampoco a que una vez que hubiera llegado a ese estado hubiera de permanecer atrapada en su presente de no participación. En el marco teórico precedente me esforcé por señalar que si una mujer aparece y se nos presenta como sujeto no político, esto era precisamente porque relacionalmente había sido hecho como tal, y que los colectivos que así la deshabilitaron estaban constante y continuamente obrando sobre ella y forzando su no participación. Interpretar posibilistamente el horizonte temporal en que los sujetos se hacen implicaba el considerar que, dentro de un colectivo material al cual la mujer pudiera pertenecer, existían otras opciones de ser esencialmente, más allá del apresamiento en la no participación presente. Por eso, incluso a la mano de la mujer más encerrada en su pasividad, siempre existían nuevas posibilidades que le podrían abrir, dificultosamente, su propia subjetividad política.

Hasta aquí, los ejemplos de esta sutil y persistente deshabilitación han sido numerosos. La no participación política de muchas de las mujeres inmigrantes presentes en nuestra Comunidad respondía, según hemos observado, a su inclusión en otros colectivos que las forzaban a esa particular inercia en la supervivencia. Diferentes colectivos sociales, domésticos y económicos estaban modelando sin cesar a las mujeres inmigrantes, y evitando que ante sí aparecieran otros tiempos y otros espacios en los que comenzar a participar políticamente. La inercia por la supervivencia consiste, de esta manera, en ese cuadro de circunstancias que deja a la mujer inmigrante sometida a una rutina en la que su casi única preocupación termina siendo su reproducción socio-material.

Ese cuadro que condiciona la no participación tampoco se presenta como muy variado. Muchas veces son las exigencias de determinados puestos de trabajo las que impiden que las mujeres inmigrantes tengan tiempo y recursos para hacer otra cosa más que trabajar. En ocasiones han sido las relaciones de género las que han conseguido recluir a la mujer en una pasividad vital, o, cuando menos, en una pasividad política. Otras veces ha sido el constante adoctrinamiento religioso, combinado frecuentemente con relaciones patriarcales, el que ha contenido las tendencias participativas de las

mujeres. En ocasiones ha sido la vivencia de prejuicios y discriminaciones muy puntuales lo que ha imposibilitado que las mujeres inmigrantes se hicieran con la confianza necesaria para aparecer públicamente. También hemos contemplado como la segregación espacial y significativa imponía con mucha frecuencia sus barreras a esa participación.

El que todas estas ubicaciones socio-materiales estuvieran propendiendo en la misma dirección deshabilitadora nos sugiere la apertura política con que los colectivos madrileños están recibiendo a sus nuevos miembros. Su carácter más o menos implícito no evita, sin embargo, que estas presiones terminaran recluyendo mayoritariamente a las mujeres inmigrantes en posiciones de servidumbre política, esto es, en posiciones en que ellas, sin decidirlo ni tomar partido en la decisión, se ven conformadas como seres pasivos. Así, si finalmente una mujer consigue desarrollar su agencia política, esto se debe no tanto a la manera como los colectivos madrileños abren sus puertas a la participación, sino al incorporado empeño de esa mujer, por salvar y resistir todas las servidumbres que cotidianamente va recibiendo.

En cualquier caso, incluso las situaciones que parecen más cerradas para que la mujer inmigrante pueda desarrollar su agencia en general, y su agencia política en particular, no dejan de ofrecer pequeñas posibilidades de acceso a esa agencia. Podíamos así contemplar a una mujer como Lucía atrapada en su rutinaria desposesión por el servicio doméstico. Sin embargo, a pesar de estar incluida en un colectivo que, por definición, constituía la propiedad de otro, su patrona, ella siempre tenía a mano nuevas opciones para pasar a definir más enteramente las condiciones en el seno de las cuales se iba haciendo. Realizando esas opciones fue como poco a poco consiguió reunir consigo a la que era su familia en Ecuador, reinstaurándose su propiedad ahora en Madrid, y como pudo ir exigiendo mejores condiciones de trabajo, como aumentos de sueldo.

Ahora bien, el que la mayoría de las mujeres inmigrantes hayan conseguido superar la pasividad a la que constantemente estaban siendo presionadas, y se abrieran los espacios de la agencia, no significa que se constituyeran como sujetos políticos. Aquí hay que recordar la diferencia señalada en el marco teórico entre la agencia y la agencia política. Es claro que para ser agente político hay que ser agente, pero el ser agente no implica que se sea al mismo tiempo agente político. La agencia era la capacidad materializada con la cual la mujer podía maniobrarse y contemporizarse por

los colectivos que la conformaban esencialmente. La agencia política constituía un segundo nivel, un extra. Y es que la agencia, sin más, podía desarrollarse perfectamente dentro de un estado de cosas que se considerara como necesario y obligatorio. Una mujer podía ser agente, dentro de unos colectivos que ella considerara incontrovertibles, en la medida en que ella intentara posicionarse lo mejor posible en su seno, en la medida en que huyera ante la intuición de que no tenía escapatoria, o en la medida en que se combinara por las posibilidades que le ofrecieran los colectivos circundantes. La agencia política, sin embargo, comienza a resultar de haber comprendido el carácter contingente de los colectivos y de los estados de cosas que hacen al agente. Es el punto en que el agente sabe que las condiciones de su existencia no están dadas, y que él puede y debe participar en su ordenación. Una mujer inmigrante comenzaba a ser agente político cuando comprendía que otro estado de cosas era posible, y que ella podía y debía participar en la definición de esas otras posibilidades consideradas como una futura vida mejor.

En las entrevistas realizadas hemos podido comprobar perfectamente la diferencia entre ambos tipos de posturas. Con mucha frecuencia nos hemos situado ante mujeres inmigrantes capaces de resistir todas las tendencias deshabilitantes a que las obligaban los espacios madrileños, de manera que demostraban una fuerte capacidad de agencia; sin embargo estaban muy lejos de ser mujeres políticamente activas. Quizá el caso más señalado sea el de todas aquellas mujeres inmigrantes que desarrollan una estrategia privatista de acomodo. Esta estrategia consiste precisamente en considerar que la posición de una misma no está determinada, y que se puede mejorar activamente, pero dentro de un estado de cosas fijo e incontrovertible. En cierta medida es la estrategia económica propia del darwinismo social: dada una situación irreversible de escasez de recursos, la única acción que cabe es la lucha del todos contra todos por la supervivencia.

El acomodo privatista quedaba ejemplarmente resumido en aquella frase que persistentemente repetía Antonia. Dadas unas condiciones generales desfavorables, y que propendían a su desposesión, a ella y a su familia no les restaba otra opción que ‘ganársela’, esto es, no dejarse y luchar privadamente por mantener una vida holgada. Ese privatismo va de la mano con el fatalismo. En su Argentina, ella aprendió que el país no tenía remedio, que no podía esperar nada de nadie. Ante un cuadro de cosas que se le pintaba de una forma tan desmesuradamente inexorable, lo único que podía hacer

era mirar por ella misma y por su familia. Con esa misma perspectiva es como va a llegar hecha en Madrid, y si antes en Argentina ella aprendió a ‘ganársela’, ahora su objetivo, según declara, será ‘adaptarse a lo que hay’. Precisamente esa es la palabra que mejor define esta estrategia privatista de agencia: la mejor *adaptación* posible a una situación general que se considera como necesaria.

Esa estrategia privatista la vemos también presente en otras mujeres como Jessica. Ella es una empleada del hogar que, pese a todas las restricciones que tiene que vivir, ha podido hacerse de un espacio en el que contemporizarse y maniobrase esencialmente con desahogo. Sin embargo, según vimos atrás, sus pasadas experiencias le enseñaron a ver de una manera inevitable y necesaria las condiciones generales que la iban haciendo. En su país de origen los acontecimientos fundamentales que jalaron su vida se le iban presentando de una forma necesaria, y de igual forma es como ella va a sentir todas las imposiciones que ahora le van a ir presentando los nuevos colectivos de su emigración. Si su experiencia de vida le enseñó que poco se podía hacer para remover las circunstancias que la fueron circunscribiendo, ahora que llegue a Madrid va a señalar que tampoco se pueden evitar las desfavorables condiciones que la tienden a acoger como mujer inmigrante.

Existe, sin embargo, un ulterior paso hacia la agencia política; más allá de la aceptación de las condiciones que engloban y hacen a la mujer, del sentido de adaptación que a veces tiene su acomodo a los nuevos espacios, está el sentido callado de injusticia vivida. El entender una situación como injusta es dar un paso más allá respecto a entenderla como inevitable. Las situaciones que forzosamente son, como Aristóteles nos enseñó a comprender, no son ni justas ni injustas, sino necesarias. El que tanto Jessica como Antonia vieran las condiciones de su acomodo en Madrid como hechas, impedía que ellas las pudieran señalar como injustas o ilegítimas. Simplemente sucedían, eran normales y naturales. Cuando una mujer inmigrante señala una situación vivida como injusta implica que ante ella se abre la concepción de que esa situación puede y debe ser de otra manera, que resulte más equitativa para ella. Con la injusticia, la mujer inmigrante comprende que las condiciones de su acomodo son igualmente contingentes.

La mujer inmigrante que intuye una injusticia, además de saber que su situación pudiera ser de otra manera, conoce también que, sin embargo, ella poco puede hacer, desde su debilidad y su impotencia. Es muy frecuente que la mujer inmigrante no pueda

dejar de ver la injusticia y la ilegitimidad de las situaciones que atraviesa; sin embargo la debilidad a que es forzada le despoja de todos los recursos para que ella intentara participar políticamente en su cuestionamiento. Esa posición nos la traen ejemplarmente encarnadas tanto Ana como Sarai. Ambas parecen haber sido hechas de una manera que excluyera tajantemente la agencia. Ana vive su ya prolongada migración como la expiación del pecado de haber sido, en su adolescencia, madre soltera. Sarai ha sido conformada por las relaciones patriarcales propias de un modesto hogar, en una pequeña villa marroquí. Sin embargo, si se pudiera decir así, las injusticias vividas en la inmigración han sido tan injustas, que no pueden dejar de contemplarlas como inmerecidas y evitables. Sus quejas son la voz y los significados de sus resistencias, son intuiciones de que ellas merecen mejor trato, intuiciones que, por la debilidad de sus propias posiciones y inculaciones, quedan sin embargo inarticuladas y reducidas casi al lamento.

Ana está en situación irregular en Madrid. Ella es universitaria; en Cuba ha estudiado dos carreras, y al mismo tiempo ha aprendido a valorarse dentro de un mundo de derechos y dignidades. Sin embargo sabe que aquí en Madrid no es nadie, que su situación de ilegalidad la deja arrojada a una desmedida indefensión. En Madrid ella trabaja diez y más horas al día, de lunes a sábado, mientras que cobra menos que lo establecido para una jornada laboral de ocho horas. Sabe además que, por su situación de ilegalidad, ella no puede aparecer públicamente, que su aparición pública implica la aparición de su ilegalidad y el peligro de ser expulsada. Así que lo único que alcanza a articular es una amarga queja sobre la injusticia que vive. Su agencia política queda ahogada en esa queja; no hay más allá. Cuando le preguntaba si no había pensado asociarse políticamente, o reivindicar mejores condiciones, respondía que, desde su situación, ella no podía hacer nada más que esperar.

La situación de Sarai era parecida. Ella, aunque estuviera regularizada, estaba contratada en un restaurante por cuatro horas, cuando realmente trabajaba diez y más horas al día. Sabía además que no podía reclamar, porque detrás de ella había otros muchos hombres y mujeres inmigrantes, documentados o no, dispuestos a hacer su trabajo por menos dinero todavía. Con esa presión de ganar el dinero suficiente para mantener su familia y de tener que aceptar lo que su empresario le quisiera ofrecer, ella reproduce esa queja que tenía Ana. Su situación no sólo podía ser de otra manera, sino que, por injusta, debía de ser de otra manera. Sin embargo, ese asomo de agencia

política se quedaba rápidamente abortado cuando ella examinaba que, desde su situación tan heterónoma, tan precariamente vinculada, no tenía el pie suficiente para la reivindicación activa.

Con Ana accedemos al principal sometimiento que sufren muchas de las mujeres inmigrantes; su irregularidad. Su indefensión nos sitúa ante la peor discriminación que un colectivo puede imponer sobre sus miembros: la prohibición de que, a pesar de formar parte, no puedan sin embargo participar en sus procesos políticos de ordenamiento. El que las mujeres inmigrantes forman parte de nuestros colectivos es una situación de hecho, innegable. No sólo porque trabajan y aportan recursos, como una interpretación tan zafia como economicista nos quiere enseñar. Sino también, y fundamentalmente, porque se están haciendo esencialmente en su acomodo a los nuevos espacios. Sin embargo esa pertenencia esencial y de hecho, al no venir refrendada legalmente, implica un sometimiento y una servidumbre directas. Al no ser reconocidas estas mujeres inmigrantes como miembros plenos de los colectivos madrileños son sometidas a una situación de servidumbre en la que no se les consiente co-definir aquellos colectivos de los que forman parte y que las están conformando esencialmente. Los colectivos políticos madrileños, de esta manera, deciden no reconocer como miembros plenos a unos agentes que están formando parte esencial suya, de una manera efectiva y completa. Así, los colectivos madrileños, con ese no reconocimiento, dejan a las mujeres inmigrantes expuestas a una situación de explotación múltiple: explotación económica, explotación sexual, discriminación social, dominación política, etc. Hay quien ha señalado que ellas son ciudadanas de segundo orden; pero, como Arendt sabiamente recordaba, para aparecer como ciudadano el individuo antes tenía que quedar reconocido en ese espacio común de la isonomía. Estas mujeres, como muchos inmigrantes, no aparecen en espacio ninguno. Permanecen trabajando en la obscuridad del servicio doméstico, de sus viejas casas a las afueras de las aldeas, de los ghettos que crecientemente se están formando en las ciudades,

Como Ana recordaba, ella, sin papeles, no puede hacer otra cosa que esperar, mientras que sabe que su pasado, su presente y su futuro más próximo se resume en una constante y perpetua explotación ante la cual ella no puede hacer otra cosa que quejarse. Aquí sin embargo hay que matizar siempre las comunes y generales situaciones vividas con las experiencias acumuladas e incorporadas que particularmente hacen a cada mujer inmigrante en particular. La situación de irregularidad puede ser una persistente prisión

en la despersonalización, como le sucedía a Ana, o puede ser una difícil situación dentro de la cual, sin embargo, no dejan de existir distintas opciones por las que maniobrarse activamente. Así, a pesar de compartir esa misma situación de irregularidad, sí que he podido entrevistar a mujeres que participaban activamente en estos colectivos de destino. Ahora bien, esto no tiene que hacernos olvidar el hecho fundamental de que, por ley, existen mujeres que reiteradamente viven instaladas en la desigualdad de oportunidades. Sin reconocimiento legal de sus personas, muchas veces ellas no alcanzan a conseguir un reconocimiento efectivo, y han de conformarse con hacerse por los generales y comunes caminos de la despersonalización. Esto es lo que recordaba Rebeca cuando entendía que al llegar a Madrid, en situación irregular, ella fue obligada a dejar todo su ser atrás, como si fuera algo de lo que ella pudiera despojarse, o lo que hubo de hacer Laura cuando olvidó todo su activismo político para no tener más remedio que arrodillarse a quitar manchas de las alfombras, porque su patrona así se lo exigía. Debido a los restrictivos mecanismos de acceso a los colectivos madrileños, estas mujeres se veían despojadas de sí mismas, del exceso que representaban sus identidades y sus agencias, y así quedaban perfectamente dispuestas para integrarse en los aparatos reproductivos. Su faceta política y plenamente humana pertenecía ya a sus otras vidas pasadas.

De igual manera que para actuar en general, para actuar políticamente, estas mujeres necesitan el acceso a ese estadio donde sus vidas comienzan a ser un exceso, a ese punto donde ya son algo más que un elemento en la llana reproducción pasiva de sus vidas socio-materiales. Cuando estas mujeres pueden hacer ya algo más que trabajar y trabajar, y comprobar cómo así van agotándose sus jornadas, es cuando comienzan a recuperar sus agencias, y a posibilitar sus subjetividades políticas.

Para poder suponer ese comienzo siempre nuevo, para significar lo imprevisible, para poder tejerse el propio morfismo por el que vayan a configurarse, estas mujeres precisan de ese punto extra en que comienzan a sentirse seguras y afianzadas. La mujer inmigrante que estaba expuesta y sometida a su llana reproducción no podía contar con la confianza necesaria para pensar hacerse de otra manera, o para intentar configurar de otro modo los colectivos que la integran y que la hacen. En ocasiones la inseguridad procedía desde la misma situación de ilegalidad. Con el miedo a ser expulsada, Ana no tenía más remedio que quedarse en la queja ante la sensación de las injusticias sufridas. En ocasiones, la situación de ilegalidad era la puerta de paso privilegiada a aquella

inercia por la supervivencia. Una vez en su eterno interior, como Laura recordaba, lo único que había hacer era trabajar, y volver corriendo a casa para trabajar en su familia y querer desaparecer públicamente.

Ahora bien, esa confianza no se extrae de ningún atributo consustancial a unos individuos particulares. Esa confianza sólo se puede lograr materialmente, y todas las dificultades que ellas encontrarán al respecto, en su condición de inmigrantes, eran otras tantas discriminaciones y sometimientos sufridos desde los colectivos de acogida. A este respecto ya hemos visto cómo la cuestión de la vivienda, aunque pudiera parecer superflua, era de vital importancia. Sin ese espacio material que considerar propio y en el que hacerse posible como identidad, más acá del flujo ininterrumpido y a veces enajenante de los acontecimientos, no les era posible a buena parte de las mujeres inmigrantes el aparecer y actuar públicamente. El que las mujeres inmigrantes estén ampliamente condenadas a ocupar aquellos espacios degradados y desprestigiados, nos informa de la discriminación política de que son presa. En aquellos ghettos, o en la infravivienda, no sólo se vive el desmerecimiento de un estigma material, sino que también se carece de la seguridad suficiente como para controvertir la precaria situación.

Otra de las vías materiales por las cuales las mujeres inmigrantes iban vinculándose a su seguridad era el trabajo. A lo largo de los análisis hemos visto lo difícil que podía resultar la confianza en una misma, desde una posición laboral marcadamente enajenante. Como muchas de las mujeres que se recuperaron nos enseñan, una vez que ellas obtuvieron un mejor trabajo, un trabajo que las exigía a ellas como elementos activos, y no llanamente reproductivos, pudieron emprender sus particulares carreras hacia la agencia. Khadila, que en Argelia trabajaba como bióloga, ha sido arrojada durante sus primeros años de estancia en Madrid en el cuidado de ancianos; desde esa posición ella se perdió como identidad, y esto siempre en su dimensión más material: como consecuencia de continuas depresiones y trastornos alimentarios, sufrió un aborto, y estuvo gravemente hospitalizada durante varios meses. Ahora, en el momento de hacerle la entrevista, ella había recuperado buena parte de su seguridad, sobre todo gracias a un trabajo como profesora de francés. Ese puesto la demandaba a ella como sujeto activo, como ser que planifica y que enseña. Así podía recordar cómo ella era feliz cuando llegaba a casa a mediodía, se quitaba la ropa de

limpiadora, y se arreglaba (esencialmente) para hacer de profesora en su trabajo de la academia por las tardes. En ese trabajo ella volvía a ser un sujeto activo.

La no participación política y el confinamiento en la pasividad era algo que persistentemente estaban sufriendo las mujeres inmigrantes, desde su inserción en unos colectivos enajenantes. Por eso, su resistencia y su denuedo incorporados hacia la agencia y hacia la participación deben de realizarse también de una forma continua. La subjetividad política no era un estado, sino una acción que se aquilataba con su constante práctica. Con la consecución de la agencia política tenemos que hablar más de procesos constantes de agenciación que de la entrada en estados conclusos. Las mujeres inmigrantes, si consiguen tener algo así como una carrera participativa es debido a su constante denuedo y persistencia por resistir las constantes tensiones deshabilitadoras que mayoritariamente sufren en su inserción por los colectivos madrileños. Todas las mujeres entrevistadas que terminaron participando socio-políticamente en Madrid habían participado previamente en sus países de origen. Aquí están activando constantemente todas esas tendencias de acción incorporadas, y están buscando recobrar en los escasos espacios materiales que las requieren como sujetos políticos, y así tiene que ser para resistir esa especie de vórtice que es la inercia en la supervivencia.

En este sentido, los pasos atrás de la política, los retrocesos hacia la llana supervivencia son muy recurrentes. Como me reveló Cristina, ella tenía que compatibilizar su trabajo político en los servicios sociales con trabajos como cajera en un supermercado; en ocasiones solamente trabajaba de cajera, y se veía de nuevo obligada a olvidar esa parte esencial de sí misma que era su agencia y su agencia política.

Todas estas indicaciones nos ponen ante la evidencia de cuán lejos queda la consecución de la plena personalidad, más allá de su concesión jurídica. Un paso fundamental para poder desarrollar la agencia, y la agencia política, era la incorporación como miembro de derecho a los nuevos colectivos; de esto no cabía duda. No obstante, existían muchas mujeres inmigrantes regularizadas, que formalmente podían ser consideradas como ciudadanas plenas, pero que seguían ocupando los emplazamientos de la servidumbre. Y es que más allá del reconocimiento formal como ciudadano, todavía quedaba un larguísimo camino por recorrer para poder comportarse y ser efectivamente ciudadano. Ese camino, vengo defendiendo aquí, es el camino de la materialidad.

Así, no es suficiente con que a la mujer inmigrante se le reconozcan los derechos formales de plena ciudadanía. Se le deben de propiciar, al mismo tiempo, los tránsitos materiales, al menos en pie de igualdad, por aquellos colectivos que la hagan prácticamente como ciudadana. Sólo incorporándose esencialmente a esos colectivos es como ella va a poder desarrollar todos los hábitos y los comportamientos propios de la plena ciudadanía, esto es, sólo con esa plena ocupación material de los nuevos colectivos es como ella va a poder hacerse como mujer políticamente activa. La mujer inmigrante va a hacerse como mujer política no sólo porque alguien se lo diga y se lo reconozca; sino en la medida en que se le permita acceder a aquellos espacios materiales que exijan de ella unas prácticas y unos comportamientos políticos. Como todas estas mujeres nos enseñan, Laura, Rebeca, Cristina, Fátima, Khadila, Jamila, fue accediendo a los espacios políticos y asociativos como ellas pudieron reestablecer la parte más importante de sí mismas, la parte política, a la que políticamente se habían visto en un primer momento obligadas a renunciar.

¿Cómo puede, sin embargo, accederse a la particularidad de la agencia política, a ese rango de actividades donde el republicanismo contempla lo específicamente humano? La política, ya quedó expresado, era una cuestión de ordenamiento de los colectivos a que se pertenecía y por los que el agente se dotaba de su identidad. A este respecto, como reconocí, era fundamental atender a aquellos espacios de los que un colectivo se proveía para solucionar sus problemas de ordenamiento, a expensas de que otros espacios no señalados como políticos (espacios privados, económicos, íntimos, sociales, etc.) pudieran también estar actuando políticamente.

En este caso, habríamos de considerar la inclusión de las mujeres inmigrantes en todos los espacios considerados en nuestras sociedades como políticos, para certificar su agencia política (más allá de todos aquellos otros lugares que, sin estar señalados como políticos, sí que actúan como tales, y que en el resto de la investigación vengo analizando). Es evidente, a este respecto, que los índices de participación de las mujeres inmigrantes en las llamadas políticas formales de las democracias representativas es ciertamente escaso, por no decir inexistente. Más allá del ejercicio del voto y de su extensión, cuestión para nada baladí, ninguna de las mujeres inmigrantes estudiadas había accedido a un cargo de representante formal. Si en algún momento hemos de considerar a las mujeres inmigrantes como sujetos políticos, será, así pues, por su participación en las políticas informales, en los espacios del asociacionismo civil.

No obstante, también puede darse el caso de que alguna de estas mujeres estén participando activamente en uno de los espacios reconocidos como políticos, sin estar accediendo a agencia política alguna, en el sentido reconocido por el marco teórico de esta investigación. Esto es, es posible que alguna mujer intervenga en el asociacionismo informal pero que su labor no tenga nada que ver con la definición aquí dada de política como ordenamiento de los colectivos de que se forma parte. No todos los espacios que un colectivo denomina como políticos son políticos por necesidad, de acuerdo con la definición aquí examinada. Esto se entiende rápidamente cuando se examina el tipo de activismo (pseudo)político que desarrollaban algunas de las mujeres inmigrantes entrevistadas.

Una de estas posibilidades consiste en el tipo distanciado de profesionalización de la participación en el terreno asociativo. Sería el caso de la burocracia aplicada a la política, que finiquita el profundo sentido de la política. Esta perspectiva parecen mantenerla mujeres como Mónica o Rebeca. Mónica, desde Venezuela, había llegado a Madrid para proseguir con su carrera profesional de periodista, en especial cursando un master sobre relaciones internacionales. En el seno de ese master estaba la realización de prácticas en distintas Organizaciones No Gubernamentales, por las que pudiéramos considerarla como mujer políticamente activa. Sin embargo, como toda su entrevista delataba, su máximo interés no era la participación en las esferas donde un colectivo se ordenaba y daba forma, sino su carrera profesional, dentro de una vida normalizada que vino a buscar a España y que en su Venezuela natal ella no podía tener. Su actividad política no la entendía como tal, sino como el desempeño profesionalizado de un trabajo más. Subsumida en la llana administración de las cosas, la burocratización de la política puede quedar reducida a una forma de ganarse la vida<sup>142</sup>, y no a la agencia que se propone intervenir en los ordenamientos por los cuales el ser humano se hace.

El escaso carácter político que tiene este tipo de perspectiva lo pone de relieve Rebeca. Rebeca en la República Dominicana, y desde su pertenencia a las clases acomodadas, ya se había hecho como mujer activa en un tipo muy profesionalizado de política. Ella participaba profesionalizadamente en la política en la medida en que tomaba distancia, y en la medida en que no participaba ‘con’, sino que participaba ‘sobre’. Así, cuando nos relata sus actividades pasadas en unos barracones de trabajadores en República Dominicana, está bien lejos de relatarnos los procesos

---

<sup>142</sup> Lo cual no quiere decir, obviamente, que uno no pueda ganarse la vida actuando políticamente.

participativos de toma de decisiones, la creación de lazos de solidaridad, las resoluciones y las reivindicaciones de su colectivo; lo que ella nos relata son actuaciones que ella, en su papel de profesional, realizó sobre quienes deberían de ser sus con-ciudadanos, pero que se convirtieron en la población ‘objeto’ de su actuación. Ella no actuaba con esa población, participando en los procesos de deliberación y de agencia, sino que actuaba profesionalmente sobre ella.

Cuando Rebeca llega a Madrid y consigue reestablecerse también, después de largos años de arrojamiento a la supervivencia, se retoma también de una manera profesionalizada. Hacerlo así implica adoptar una distancia respecto a la población ‘objeto’. Gracias a esa distancia, como ella reconocía en otra parte, era como se había dado cuenta de que ella no era ya una mujer inmigrante más, como ella había comprendido que ya estaba plenamente adaptada y re-hecha en Madrid y que ya no compartía nada o casi nada con esas poblaciones que ahora pasaban a ser objeto de sus actuaciones

De nuevo es manifiesto que esta actitud que ellas adoptan está muy lejos de ser una actitud individual y caprichosa. Ellas pueden actuar profesionalmente sobre poblaciones ‘objeto’, porque en el desarrollo de sus trabajos ellas son exigidas para trabajar profesionalmente. Esta es una de las faltas de que acusaba Cristina a los servicios sociales, a las asociaciones y a las ONGs madrileños: su elevado grado de burocratización e instrumentalismo. En su opinión, se daba poca cabida a que participaran en la ordenación de sus destinos a las poblaciones sobre las que se trabajaba; los procedimientos y la burocracia terminaban por carcomer cualquier otro tipo de energías participativas. Y Laura, de una manera reiterada, va a sufrir en su trayectoria participativa esa misma instrumentalización de su labor. A este respecto recuerda cómo ella junto a una compañera ofrecieron sus colaboración a una ONG para trabajar apoyando a unos niños. La ONG les prestaba el espacio, y ellas ofrecían su trabajo. Sin embargo, pronto se sintieron usadas y manipuladas por esa ONG que, en su necesidad de obtener la, por otra parte, escasa financiación municipal, se apropió de su proyecto y las relevó en el cargo. Así, reflexionaba sobre la escasa promoción participativa existente en las ONGs en las que algún día se vinculó, y la manera como ellas, como inmigrantes, seguían estando igual de aisladas, manipuladas y usadas que siempre. Sus críticas y sus experiencias nos ponen sobre aviso del exiguo calado

político y participativo que tienen algunas de las organizaciones que componen las políticas informales.

Esta circunstancia está íntimamente relacionada con aquella necesidad que señalé de los colectivos madrileños de establecer puestos de trabajo puente que mediaran entre las poblaciones inmigrantes y las establecidas. Dispuestos de esta manera, gran parte de los trabajos de mediación e integración, terminan siendo trabajos para la adaptación de los inmigrantes, esto es posiciones desde las que se intenta limar los problemas y los inconvenientes de una entrada discriminada de los y las inmigrantes, y sin acudir al inicial foco de la discriminación política. Al considerar al inmigrante como ser fundamentalmente económico, los puestos de trabajo creados para asistirlo lo que hacen es tenerlo como ente de necesidades, no como ser enteramente político. Así, las preocupaciones a que se ven contenidas las inmigrantes-trabajadoras sociales son las de la asistencia y provisión, no las de la activación y concienciación, de las poblaciones de inmigrantes. Y hay que añadir: esos puestos intermediarios de trabajo solicitan ese tipo particular de comportamientos de sus trabajadores, a expensas y en contra, la mayoría de las veces, del profundo compromiso de los y las trabajadoras en servicios sociales con las poblaciones inmigradas.

Otro tipo de participación en asociaciones informales y que está en buena medida reñida con una participación verdaderamente política es la participación en organismos de caridad y beneficencia. Aunque sólo pueda citarse una mujer que ha seguido estos caminos en su agencia política, esta posibilidad no puede quedar eliminada. No es de extrañar que esta agencia se cumpla a través de ciertos colectivos religiosos. Es larga la tradición de la caridad religiosa presente en algunas ramas del catolicismo. Así, esta mujer, Antonia, vino a Madrid habiendo participado políticamente de esta manera determinada en instituciones religiosas en su Argentina natal, y ahora también, en Madrid, continúa vinculándose a este tipo de instituciones para seguir desarrollando su actividad. Como reiteradamente he señalado, la sedimentación de los espacios y colectivos en la identidad de una mujer han acumulado en ella ciertos requerimientos de acción y de comportamiento que luego ella va a propender a reencontrar en el nuevo país, para reencontrarse a su vez en la agencia pasada. Obviamente su participación, tanto en Argentina como la que ahora desarrolla en Madrid, está lejos de ser política por una doble razón. En primer lugar considera su labor como una labor asistencial, por la cual una organización piadosamente concede

servicios y bienes a unas personas que, en lugar de ser sujetos de derechos, se presentan como los necesitados. En segundo lugar porque ha aprendido a asociar a esa necesidad cierto índice de vicio, de manera que termina culpabilizando a las poblaciones marginadas; así recuerda cómo es muy frecuente que los inmigrantes con quien trabaja, en la parroquia de su barrio, se aprovechen y saquen ventaja de su posición de inmigrantes, en lugar de buscarse la vida por sí mismos. Con esto da a entender que la discriminación se debe a la propia pereza.

Finalmente tampoco puede considerarse plenamente como agencia política la que tiende a desarrollarse a través de una participación que busca fundamentalmente el establecimiento de lazos de amistad, de intimidad y de cordialidad. Como nos recordaban Aristóteles y Arendt, la cosa pública está caracterizada por su misma pluralidad. Sin esta pluralidad humana la política como deliberación sobre las distintas opciones de ordenamientos para la buena vida, no sería necesaria; existiría una connatural coincidencia en los posicionamientos sociales y en los intereses, dentro de una comunidad unitaria. Si hay república y si hay política, esto es debido a que existe una multiplicidad de seres y grupos que deliberan y actúan sobre lo que puede constituir una siempre provisional buena vida. Por eso, lo que estaban buscando tanto Ana como Sabria no era tanto su participación política como su integración dentro de una comunidad identitaria donde queda fuera toda diferencia.

Ana pertenecía a una asociación creada con la finalidad de dar asistencia y sostener las prácticas que realizaba su minoritario grupo étnico en particular. Esta variante de participación estrecha del multiculturalismo, si bien es cierto que puede favorecer la aparición de voces que en el debate público quedarían silenciadas, en la medida en que termina en sí misma, en el afianzamiento de su mismidad identitaria, está clausurando la posibilidad misma de alcanzar dimensión política. La política, como Arendt recordaba, era ese 'inter' del 'interés', ese suelo medio que posibilita y que condiciona los distintos seres humanos puestos en relación.

Sabria, por su parte, no buscaba el reestablecimiento de una identidad étnica o cultural. Lo que ella buscaba era un ambiente de intimidad, donde fuera posible compartir su propio ser con otros. De ahí que, siendo una argelina moderna, en una Argelia desangrada, rechazara tajantemente abrir ese espacio intermedio que la podría poner en deliberación y acción conjuntas con las argelinas religiosas, rurales o incultas. Esto es así porque ella no estaba buscando la cimentación de un espacio donde, entre

todas, se pudiera llegar a la deliberación conjunta sobre la cosa pública; ella lo que buscaba era un espacio de la intimidad y la complicidad, algo muy alejado de la relación política.

Comprendemos así que las ocasiones para que estas mujeres terminaran desarrollando una subjetividad política plena son ciertamente escasas. No es desacertada la representación de sus trayectorias como una carrera permanente de obstáculos, primero hacia la consecución de la agencia, y luego hacia la de la auténtica agencia política. Sin embargo, a pesar de todas estas dificultades y de algunas corrupciones en los espacios participativos, como el instrumentalismo de buena parte del tejido asociativo, no faltan ejemplos de cómo se puede persistir en la reclamación de la personalidad política. Son posiciones en las que confluían multitud de tensiones, muchas de ellas deshabilitantes, que sin embargo saben mantenerse, esto es, contemporizarse y maniobrarse, de tal manera que se preserva la capacidad de decir y de hacer algo significativo y relevante para la ordenación de los espacios de acogida. Son ejemplos que nos enseñan la fortaleza de los comportamientos políticos a pesar de todas las vicisitudes vividas.

En ocasiones esas reclamaciones políticas dimanaban desde espacios poco concebibles. Con frecuencia, y contrariamente al estereotipo que suele mantenerse de esta religión, muchas de las reivindicaciones provienen de una vivencia sincera del islam. Así, Cherifa aparecía como exponente de la solicitud por la libertad de credo y pensamiento. Musulmana en un país que por inercia se mantiene católico, sus más importantes reivindicaciones consistían en poder aparecer tal cual era en público, sin suscitar la incomprensión o, directamente, la aversión. Ella vivía el islam y ‘voluntariamente’ deseaba llevar pañuelo, y protestaba contra toda forma de prejuicio que no se lo permitía o que la representaba como la ‘típica’ mujer musulmana sometida. Obviamente, este no es espacio para indagar en esa voluntariedad, o en los límites de una reivindicación política de raíces religiosas. Lo que sí está claro es que ella era parte del islam, y al reivindicar el islam, ella se reivindicaba a sí misma. Jalida sostenía una postura equiparable, al reclamar constantemente la dignidad que como persona le confería el ser hija de dios, y la exigencia de tolerancia y de comprensión que ese hecho implicaba. El islam aprendido en su Marruecos natal le inspiraba unas relaciones sociales abiertas y basadas en la tolerancia, dentro de las cuales se hiciera posible su ser musulmana, aquí en Madrid. Si estas dos mujeres no consiguieron materializar sus

reclamaciones, y se quedaron sin participar políticamente, esto no era debido obviamente al islam y a todos los sometimientos que entrañara, sino a la imponente con que cotidianamente sufrían el prejuicio, y que las dejaba confinadas en su aislamiento y en la debilidad. Por el contrario, su ejemplo nos demuestra que uno de esos espacios que confieren la seguridad necesaria para la reivindicación política, puede ser, bajo ciertas circunstancias, la propia religión.

Una forma muy particular de agencia política la mantienen quienes viven en la tragedia de haber inmigrado por unas causas políticas que les impedían mantener una vida privada en el anonimato, en los países de origen. Es la figura, reconocida legalmente o no, de la refugiada. El refugio, como señalaba Jamila, le estaba recordando constantemente que era un sujeto político anómalo, actuaba como estigma que la señalaba en su falta de normalidad política. Animal político sin cosa pública, la figura del refugiado se vive como la imposibilidad de haber podido constituir en origen esa normalidad en la que comenzar a cimentar los asuntos humanos. Por eso, Jamila como casi el resto de las mujeres argelinas entrevistadas, son irremediabilmente sujetos políticos impedidos de desarrollar unas vidas normalizadas en su privacidad.

Como vimos en estos casos en particular, lo que ellas no pudieron hacer en su Argelia desangrada por el terrorismo era precisamente eso: ser sujetos particulares y anónimos. No podían serlo porque la particularidad y el anonimato que constituía sus vidas había sido señalado por los islamistas como objetivo político prioritario. La modernidad que constituía su día a día era un escándalo político, dentro de la interpretación descabada del islam que quería hacer de un código una realidad omnicomprendiva. Ellas querían ser sujetos privados y particulares, tener derecho a vivir su normalidad. Pero inmediatamente el islamismo radical señalaba su normalidad como objetivo terrorista. En este sentido ellas eran la más patente constatación del fracaso de la Argelia de su tiempo, la demostración de que en su país la vida normalizada era un imposible.

Pero, al mismo tiempo, y como contrapartida, ellas no pudieron dejar de desarrollar respecto a su país una posición claramente política. Como respuesta, ellas querían reivindicarse en su más burda normalidad, en el hecho de querer ir a una cafetería y poder hacerlo, en el hecho de querer salir sin velo a la calle y no sentirse amenazadas, en el hecho de poder trabajar profesionalmente y no sufrir las censuras de algunos varones. Ellas eran sujetos políticos porque reivindicaban el derecho a dejar de

ser algún día político, porque en una situación de violencia generalizada, defendían un futuro donde sus vidas de mujeres autónomas e independientes fueran enteramente posibles.

Por eso, su entrada a España fue una entrada directamente política, aunque no se reconociera institucionalmente bajo la figura del asilo. Ellas habían sido arrancadas esencialmente de toda su realidad, de todo cuanto ellas eran, de aquella normalidad que cada vez era menos posible en Argelia. Y llegadas a España sin ser, su incorporación no va a poder dejar de ser un intento constante de recuperar toda aquella realidad que ellas mismas estaban siendo en Argelia. Como la propia Jamila me confesaba, los primeros años de su migración seguía viviendo más en Argelia que en la propia España, en su búsqueda constante de noticias, en su deseo por saber cómo estaba la situación de todo aquello que ella quería seguir siendo allá.

Como ella también me aclaraba, refugiada o no, las condiciones para el acomodo para ellas eran exactamente las mismas que para el resto de las inmigrantes. Sus vivencias de los espacios enajenantes, de los prejuicios y los estereotipos, eran tan profundas como las de cualquier otra mujer inmigrante. Sin embargo ellas venían esencialmente hechas por una fuerza todavía mayor; por la violencia política sufrida y que apunto estuvo de acabar con sus vidas. Así, si su deseo era el de poder llegar a ser ‘normalizadamente’, encontraron en Madrid los espacios en los que cumplirlo, aunque fuera de una manera discriminatoria. Algunas de ellas tenían familia, y, como Fátima me señalaba, ella no quería que sus hijas vivieran la misma imposibilidad vital que ella había sufrido. Por eso, si para ser agente político primero hay que ser agente, para poder llegar a ser de alguna manera agente, previamente hay que poder ‘ser’. En Madrid ellas vendrían a recuperar toda aquella normalidad que les permitiera simplemente ser, preservarse existiendo.

Lo que está claro es que, sin embargo, tampoco ellas podían ni querían despojarse de todo su ser precedente, aunque fuera doloroso, y comenzar como tábula rasa en los nuevos colectivos. Ellas ya venían hechas como sujetos duros, como substancias, y las substancias no pueden trocarse con un mero cambio geográfico. Como cosa hecha que eran, lo primero que habían de sentir era el desarraigo al haber sido arrancadas violentamente de todas aquellas condiciones de posibilidad, de todos aquellos horizontes, en cuyo seno encarnaron. Ellas eran una realidad amenazada, y ante la amenaza ellas salieron huyendo a otros países, a expensas de lo que pudiera pasar con

esa realidad que quedaba atrás. Aunque ya no estuvieran en Argelia, sin embargo se sentían todavía violentadas cuando recibían noticias de la violencia que se ejercía en el país, cuando sabían que otro de sus amigos había sido asesinado. Por eso lo que desarrollaron fue un velado sentimiento de culpabilidad hacia toda aquella realidad que quedó atrás y que constantemente estaba siendo menos posible. La responsabilidad que sentían hacia esa realidad, en definitiva, era la responsabilidad ante sí mismas, ante su génesis normalizada en otro tiempo y en otro espacio en Argelia.

Así, aunque su búsqueda de una vida normal en Madrid sea indirectamente una reivindicación política de la normalidad en que ellas no pudieron vivir en Argelia, tampoco dejaron de sostener una participación y una reivindicación política directas, por todas aquellas realidades dejadas atrás. Sobre todo porque de esta forma ellas se estaban reivindicando a sí mismas como seres posibles. Fátima llegó a España para dar conferencias sobre la situación de las mujeres en su país; llegó para dar testimonio de sí misma y de un totalitarismo que la estaba expulsando. Y Jamila y Khadila, con el tiempo conseguirían hacer una asociación de mujeres en la que reivindicar el proyecto político de su normalidad que, sin embargo, no podían desarrollar en su país. Así, su participación política estuvo en todo momento motivada y casi podría decirse, obligada, por los espacios violentamente abandonados en Argelia. Y esa violencia ingente, que estuvo a punto de eliminarlas, fue lo que paradójicamente permitió que enfrentaran esas otras violencias, mucho más sutiles, difuminadas y persistentes que en los espacios de acogida propendían hacia su des-habilitación y hacia su absorción en la inercia en la supervivencia.

Sin embargo el tipo de participación política que habrían de desarrollar en Madrid estaba lejos de ser franca. Aunque disfrutaran y elogiaron la normalidad en que ahora sí eran ya posibles, no dejaban de echar en falta todas aquellas vitales cuestiones que quedaban sin respuesta en Argelia. En la cotidianidad en Madrid, no dejaban de percibir que sus vidas políticas, de alguna manera, estaban siendo adulteradas. Como me comentaba la misma Jamila, en su país se estaban jugando cosas de vital importancia, su situación política era de verdadero estado (pre)fundacional. Así, hablando para el caso concreto de la reivindicación feminista, sentía que el feminismo europeo había perdido en parte el norte, enmarañado en reclamaciones secundarias, sobre todo si se comparaban con todo aquello que quedaba por hacer en países como el suyo. De ahí también el sentido de irrealidad e incompreensión que abatía a Fátima tan

pronto terminaba sus conferencias. Desde la normalidad ‘democrática’ a la que ella comenzaba a integrarse, se sentía incomprendida en toda aquella otra situación de emergencia y violencia vivida en Argelia. En Madrid no se podía comprender la situación de Argelia, porque las condiciones eran muy diferentes. No se comprendía, por ejemplo, la anulación de las elecciones ganadas por los islamistas en su país; no se comprendía que, para que en un futuro la paz y la democracia pudieran ser posibles, primero había que cancelar un resultado electoral que habría las puertas del poder a los extremistas. Con el tiempo, Fátima terminaría por hastiarse ante esa incompreensión vital para ella, y su proyecto de sociedad. Hechas en toda la complejidad de un país tensionado por muy diversos cruces de tradiciones, no se sentían comprendidas en medio de la normalidad democrática.

Sin embargo, muchas veces como una estrategia de sustitución, estas mujeres argelinas terminaron siendo abiertamente políticas en Madrid. A pesar de todas las traiciones a sí mismas que podía constituir el aceptar una normalidad que no las comprendía, al final esa era la única normalidad a su disposición, la única que se les abría para ser plenamente como mujeres profesional y políticamente activas. Por eso, como Jamila decía, si había una reunión de mujeres, le interesaba, si había alguna asociación política, le interesaba, porque en todas esas actividades se había hecho ya previamente en Argelia. Y todo este interés era capaz de mantenerlo a pesar de aquellos espacios deshabilitantes que, como una mujer inmigrante más, había de atravesar.

Otro de los espacios que puede llegar a requerir de las mujeres inmigrantes el desarrollo de su subjetividad política es el ya referido de aquellos puestos de mediación entre las poblaciones recién llegadas y las ya residentes. Las limitaciones que circunscriben este tipo de empleos son muchas: temporalidad de los presupuestos y, consiguientemente, de los proyectos y de los trabajos a ellos vinculados, competencia entre las mismas organizaciones, instrumentalización de los programas para la consecución de mayor financiación, carácter asistencialista de la prestación de servicios, etc. Sin embargo, estas limitaciones son ampliamente despreciables si se las compara con todos los caminos participativos que abren, por encima de ese conglomerado de puestos de trabajo enajenantes que se restringen a las mujeres inmigrantes.

En ese posicionamiento es como algunas de ellas han conseguido recuperar lo mejor de sí, esa parte de sus identidades a la que habían sido obligadas a renunciar en su llegada a Madrid. Así, por ejemplo, en uno de esos puestos de servicios sociales es

como, después de más de diez años de enajenación, Laura ha podido reestablecerse como mujer políticamente activa. Así, esta oportunidad ha posibilitado que ella desarrolle todas sus reivindicaciones políticas, muchas veces por encima de las limitaciones a que la somete ese puesto de trabajo. No es infrecuente encontrar en ellas una tensión constante, entre sus anhelos participativos que algún día fueron, y entre las limitadas posibilidades de acción que les ofrecen estos empleos.

Ahora bien, tampoco se pueden restringir los espacios de reaparición política a la existencia de estos puestos de trabajo mediadores. Y esto por una imposibilidad material: en unos colectivos volcados hacia la reproducción ampliada de la vida social, las oportunidades prestadas a la participación política son muy escasas. La política se convierte en un trabajo especializado más, con un cuerpo restringido de profesionales. No todas las mujeres inmigrantes pueden acceder a su subjetividad política a través de estos puestos de trabajo, porque estos puestos de trabajo son una excepción a (quizás requerida por) el resto de posiciones laborales enajenadas. Esta situación, por otra parte, no deja de ser una demostración de la superfluidad de la política como espacios donde se delibera y actúa sobre los ordenamientos que constituyen la buena vida, en un mundo donde las prioridades son la reproducción ampliada del circuito de las necesidades y las producciones sociales.

En este sentido de reto, era como quería contemplar la llegada de las mujeres inmigrantes a los sistemas políticos españoles. Ellas suponen un ejemplo de lo fácilmente que puede llegar a producirse la servidumbre política, en la que la persona es amoldada pasivamente por los espacios y los colectivos que la acogen, sin que se le haya presentado la oportunidad de que participe en su co-determinación. Y suponen también el contra-ejemplo de perseverancia en la agencia política, por encima de todas esas servidumbres vividas en la inmigración. Aunque muy puntualmente expresada, su agencia política en ocasiones es recia y también vigorosa. Es la agencia política que, después de todas las desposesiones sufridas, sigue sonando en sus voces, confrontándonos con la pobreza de nuestros sistemas políticos:

*‘A mí me preocupa lo que pasa en mi barrio, y me preocupa si viene un inmigrante, fíjate lo que te estoy diciendo, y ese inmigrante no es parte de ese proyecto de barrio. Pero me preocupa por mí, ¿eh?. Por mi propio egoísmo. Porque considero que si este inmigrante no se siente, no se siente y no quiere al barrio, no lo va a cuidar, no lo va a... Pero para que se sienta que lo va a cuidar, que lo va a apreciar y que lo va*

*a valorar, tiene que ser respetado, tiene que ser tratado en igualdad de condiciones'*  
(Laura, mujer peruana inmigrante).

### **10.3. LAS IDENTIDADES Y LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE LAS MUJERES INMIGRANTES EN LA COMUNIDAD DE MADRID.**

Llegados a este punto se puede decir que queda resumida una imagen más o menos completa de todos aquellos espacios que las mujeres inmigrantes deben de atravesar, en la consecución de su subjetividad política. En lo que antecede hemos observado los marcos y las prefiguraciones para desarrollar la agencia en general, y la agencia política en particular, que esperan y requieren a las mujeres inmigrantes. Sus agencias y sus identidades son inseparables tanto de estos marcos que pre-figuran su migración efectiva, como de todo ese ser acumulado en ellas y que en su llegada traen consigo. Ellas son esa historia activa de sedimentos, esas huellas vivientes, que todos y cada uno de los colectivos socio-materiales que han ocupado han depositado en ellas.

Sin embargo, según vimos también en el marco teórico, el sujeto político dista mucho de ser una reproducción directa y mecánica de aquellas incorporaciones vividas, es mucho más que un cuerpo dócil predispuesto a reiterar los discursos de saber y poder que calan en él. Si la identidad humana había que definirla de alguna manera, esa era su capacidad para tejer morfismos y comprenderse desde ellos. Las mujeres inmigrantes van a ser algo distinto que la involuntaria efectuación de los espacios sociales vividos. Ellas se van a maniobrar y se van a contemporizar significativamente, metafóricamente, esto es, a través de los tropos existentes que configuran su sentido material. Viviendo y encarnando esos tropos materiales van a poder interpretarse, bajo unas formas que, integrando la reflexividad y el distanciamiento, sin embargo no se agotan en ellos.

El mundo era significativo, y en virtud de ello, el ser humano podía llegar a hacerse significativo. La identidad va a ser así ese transcurso a través de los mundos materiales que se ofrecen como campos de posibilidades, de metáforas reales, para hacerse. Así, lejos de ser aquella inmediata efectuación, la identidad va a constituir una forma de (sobre)entenderse, un conocimiento implícito de sí y de los espacios socio-materiales donde ese sí se gesta, lejos de toda concepción apriorística de la agencia y del individuo.

Vimos prefigurado en el marco teórico, y confirmado en las historias de estas mujeres, las maneras como el ser humano terminaba constituyéndose radical y esencialmente por la alteridad. La misma idea del arrojamiento al mundo nos sugiere ese estado existencial de relativo vaciamiento de ser, y de la necesidad de prenderse al mundo para prenderse de ser. Aunque luego los hombres y mujeres pudieran reflexionar

sobre su propiedad, sobre su esencia, sobre su identidad, esa reflexión no era sino el pensar sobre la otredad inicial que había venido a ser acostumbrada, normalizada.

En este sentido, la presente investigación sobre las mujeres inmigrantes como sujetos políticos nos presta la oportunidad única considerar ese estatuto existencial básico del ser humano: su arrojamiento y su efectuación a través de su paso por la alteridad. La mujer inmigrante es la mujer que, por definición, se ve obligada a transitar la alteridad, a desplazarse a unos espacios distintos y otros a los que sedimentaron en su 'propiedad' en sus orígenes. Si el ser humano se hace en su incorporación y acostumbramiento a esa alteridad inicial, la mujer inmigrante es el epítome que nos permite reflexionar sobre los complejos mecanismos del 'gestarse humano'.

Todo esto implica que ese desplazamiento y esos viajes por la alteridad, por espacios material y significativamente siempre distintos, siempre diferentes, no deja de tener consecuencias para la manera como son vividos por las propias mujeres. Si la mujer inmigrante era la forma como ella se tejía tropológicamente por sus sucesivos viajes, la suya se convierte en la posición ejemplar de la manera como se urden y se tejen todas esas alteridades en la conformación de una identidad. Por eso, aparte de un examen de los espacios materiales vividos y atravesados en la migración, tenemos que atender a la manera como la mujer inmigrante va tejiendo las formas de su migración, y con ellas va construyéndose su propia identidad, aquel extraño y no esencial ser al que ella puede señalar y decir: 'yo misma'.

En este apartado final, intentaré observar las diferentes maneras como desde su posición arrojada en la migración, estas mujeres van abordando toda esa otredad que les sale al paso y que, en un futuro, acaso llegue a ser ellas mismas. Más allá de ese análisis aparentemente exterior de los espacios de la migración ocupados, aquí me intentaré situar en ese punto donde a las mujeres inmigrantes se les presenta la difícil tarea de hacerse un 'sí mismo' desde una situación de radical alteridad. El apartado tendrá dos apartados menores. El primero de ellos abordará las formas iniciales de la enajenación y de la pérdida de identidad, como consecuencia del acomodo a unos espacios y a unos colectivos diferentes de aquellos iniciales que sedimentaron en la mujer inmigrante, en su país de origen. Aquí se podrá ver cómo la ubicación y el engarce con unas posiciones 'otras', implican una desaparición y una pérdida de todos aquellos espacio materiales que hacían la identidad de la mujer antes de su migración. El segundo apartado, se centrará en los esfuerzos y en las formas como esa otredad es manejada en la

constitución de nuevas y precarias, aunque no menos esenciales e incorporadas, formas de la identidad.

Y aunque pudiera parecer que aquí nos separamos ya radicalmente de la reflexión política general que ha guiado la investigación, sin embargo no es el caso. Con esta parada en la constitución de las identidades, en las formas de manejar la alteridad, nos situamos justamente en el punto en que el sujeto aparece en su capacidad de maniobrarse y contemporizarse de una manera autónoma o heterónoma. La identidad está lejos de ser algo privado; por el contrario, es el punto político y colectivo bajo el cual la mujer inmigrante se ve capacitada o incapacitada para manejar activamente los espacios otros que la constituyen como sujeto. La subjetividad es ese punto donde la política aparece posibilitada o imposibilitada, donde los colectivos sedimentan en un irremediable ser pasivo, o en un abierto sujeto activo capaz no sólo de maniobrarse y contemporizarse, sino, además, de poder participar en la co-definición de los propios colectivos. El sujeto liberal era, por definición, un sujeto posesivo a priori, por eso era al mismo tiempo, y de forma ineliminable, un sujeto altamente ideológico. Este apartado aborda los procesos de agenciamiento, los procesos por los que el sujeto, contingente y políticamente, toma posesión de sí, o es confinado a su paciencia. Como estas mujeres nos demuestran, el camino hacia la posesividad es prolongado, y está lleno de contingencias y de percances. Hay un difícil proceso político hasta completar la posesividad que ideológicamente el liberalismo presuponía para todos los agentes.

### 10.3.1. La llegada a la alteridad, y la pérdida del sí.

Quizá la posibilidad existencial más predominante que hemos encontrado en las entrevistas realizadas ha sido la de la pérdida de parte de la identidad, como consecuencia de la ocupación y vivencia de unos espacios distintos a los que originariamente hicieron a las mujeres inmigrantes. El ser humano se hacía por la sedimentación de la alteridad inicial visitada en su propio ser, de forma que al hacerse acostumbrada, tal alteridad se convertía en su parte más íntima, en su más pura mismidad. Al sedimentar esa alteridad en la mujer inmigrante, y al replicarse las condiciones materiales de los colectivos que la sedimentaban en cierto sentido la identidad se hacía dura y persistente.

Para hablar sobre la persistencia de la identidad Bourdieu recurría a la fórmula de Spinoza del conato, entendido como perseverancia en el ser. Ya vimos como semejante fórmula significaba un pleonismo nominalista. Para explicar las persistencias identitarias, se las nombraba y se daba por zanjado el problema. Así se sugería el vacío retruécano de que el ser permanece, porque tiene la tendencia a permanecer. El marco teórico arriba sugerido, y que intento aplicar en esta investigación, espero que haya podido salir de este circunloquio nominalista. Ahora el ser permanece, la identidad permanece, porque ha sedimentado substancialmente en un cuerpo material, y porque ese cuerpo material sigue siendo requerido por todos aquellos dispositivos y espacios materiales que en su día lo encarnaron. La persistencia del ser y de la identidad ya no se explica por su nombre, sino por la propia materialidad del agente y de lo social.

El camino hacia la desposesión queda así teóricamente trazado de una forma clara. Con el abandono de los espacios que requerían de una cierta manera a la futura mujer inmigrante, que solicitaban una forma particular de su identidad, la mujer inmigrante va a abandonar también su propio ser, va a quedar arrojada si no de nuevo, sí de una manera más radical a la acostumbrada. Con los propios espacios desaparecen también las condiciones que requerían la propia identidad, todo ese cúmulo de expectativas y pre-figuraciones que estabilizaban la mismidad transitoria que eran las mujeres en sus países de origen. La mujer emigrante ve desaparecer así, repentinamente, todo aquel horizonte material de expectativas que estaba configurando su futuro, que estaba haciendo previsible y, en cierta forma seguro el avanzar de sus días.

Con la llegada a nuevos espacios, por definición, la mujer inmigrante va a quedar sometida a una serie de exigencias y requerimientos que no eran los que

configuraban su identidad, que son otros, a una serie de exigencias y requerimientos que van a obligarla precisamente a que olvide y entierre esa identidad, en definitiva, a una serie de solicitudes que la van a someter a una esencial desposesión de su 'sí', que fue quedando como un fantasma amenazado de olvido en su país de origen. El horizonte material que ahora comprende y restringe sus expectativas ha cambiado radicalmente, se sitúa en otra parte, en una parte que ella desconoce y a la que tendrá que ir acomodándose para recuperar su nueva identidad deslocalizada.

Ya tuvimos oportunidad de comprobar cómo el momento de la migración se presentaba como determinante a la hora de que la mujer emigrante pudiera prever su futura incorporación a los nuevos espacios. Era aquel el tiempo en que ella podía o no podía preparar los espacios futuros para que, en cierta medida, la esperaran como sujeto ya hecho y para, subsiguientemente, que ella no se encontrara perdida y sin identidad. Aquel era el punto fundamental en que la mujer urdía y preparaba activamente las figuras materiales de su acomodo, que evitaran en la medida de lo posible su enajenación. Así, podía buscar un puesto de trabajo que la demandara a ella en el mismo tipo de agencia que la venía conformando; podía activar aquellas relaciones sociales que la protegieran y la ampararan en los momentos más importantes de su tránsito por la alteridad; podía también pre-figurar su tránsito más material solucionando sus futuros problemas de vivienda. En suma, este era el tiempo cuando la mujer emigrante tenía la posibilidad de urdir las condiciones de su acogida, y escapar así su caída esencial. Y, según vimos, en ese tiempo de la migración estaba el germen mismo de su futuro, estaba gestándose la forma de su futura identidad, de manera que se preparase para una rápida y exitosa recuperación de sí, o para una duradera y dolorosa pérdida en la inacción.

En general las condiciones precipitadas bajo las que se producía muchas veces la migración evitaba justamente todo esto: tener el tiempo y ganarse los espacios necesarios para fraguarse una cómoda y fácil acogida. El desquiciamiento de las condiciones que estaban constituyendo a la mujer migrante en el origen, la pérdida de pie, en resumen, su hundimiento en la irrealidad, amenazaban con desquiciar, al mismo tiempo, las prolongadas condiciones de su futura identidad en otros espacios. Tan precaria y precipitadamente como se producía la salida, tenía lugar también la llegada.

Con mucha frecuencia la desposesión de sí misma no se producía desde un estado de autonomía a otro de heteronomía. No ocurría que la mujer inmigrante pasaba

de unos espacios originarios que la demandaban como sujeto activo a otros diferentes que estaban propendiendo a su enajenación y pasividad. En ocasiones sucedía que esa desposesión era desde dos regímenes de dominación distintos. Así, la mujer inmigrante podía ser hecha por sus colectivos como un ser pasivo, pero de una determinada manera, y ahora con su migración, era requerida también como ser pasivo, pero de otra manera diferente. La desposesión de su identidad se producía como una desposesión a través del sometimiento, por la sola razón de que los espacios que la tenían dominada y hecha pasivamente en su identidad pasada habían cambiado. Y aunque se mantuviera a través de esa dominación, la pérdida de *sus* espacios encarnados del sometimiento, se le presentaban como una desgracia.

Esto sucedía con algunas mujeres magrebíes hechas, en sus países de origen, por la cotidianeidad de sus dominaciones dentro de la unidad doméstica patriarcal. Así, Nadia y Cherifa habían sido requeridas por la modestia y por la penumbra de las obligaciones dentro del hogar doméstico. Ambas abandonaron tempranamente el espacio de los aprendizajes universalizantes y formalizados, la primaria, la secundaria y la universidad, y permanecieron dentro de sus casas, aprendiendo de su madre y de su padre qué futuro comportamiento se solicitaría de ellas como mujeres marroquíes. Las dos aprendieron así que sus vidas cobraban sentido en tanto que sostenedoras de la casa, en la medida en que permitieran la aparición pública de sus futuros maridos en relaciones fraternales, y en la medida en que criaran y cuidaran a sus hijos. Sus vidas eran así unas vidas en la heteronomía, hechas para el realce y la agencia de otros miembros del colectivo. Sin embargo, aquel no era solamente su horizonte de posibilidades encarnado, era, al mismo tiempo, su horizonte de posibilidades querido.

De esta manera, para ellas la migración va a ser una caída desde aquellos espacios vitales que configuraban su acostumbrado sometimiento. Nadia, repentinamente, va a ver cómo su marido, por un capricho, decide emigrar a España. Y ella, que estaba hecha para sostener la familia, ante el proceso de su ruptura, va a sentir desaparecer uno de los requerimientos más fuertes de su identidad. Como ella decía, a ella le habían enseñado que el lugar de una mujer era estar junto a su marido. Y ahora que su marido había emigrado a España, no encontraba su lugar como mujer. Por eso, inmediatamente decide emigrar y seguir a su marido, para exponerse a la amenaza de una serie de requerimientos que no la habrían inquietado en caso de que hubieran quedado en su Marruecos natal. Su mayor esfuerzo consistía en mantener en Madrid los

mismos vínculos que a ella la estaban haciendo como mujer dominada en la domesticidad en Marruecos, y evitarse, al mismo tiempo, cualquier tipo de contacto con esos otros espacios madrileños que pudieran suponer un atentado a su ser. En la pequeña aldea de la Comunidad de Madrid donde vivía, intentaron crear un colectivo que, al aproximarse lo máximo posible a sus colectivos marroquíes, los sustentara a ambos en sus identidades encarnadas.

No obstante, va a serles imposible no entrar en contacto con esas alteridades a las que sus cuerpos y sus comportamientos no estaban acostumbrados. Su marido va a ser encarcelado, y posteriormente deportado, por un problema de tráfico de drogas. En ese momento Nadia va a sentirse completamente arrojada y caída a unas exigencias muy otras respecto a aquellas que hacían su identidad en Marruecos. De repente ella va a ser, sin quererlo, la cabeza de familia: va a enfrentarse a la hipoteca de su casa, a un largo e insidioso proceso judicial, y a los ajetreos de un trabajo para el que no estaba preparada. Así es como ella se veía frente a una alteridad igualmente des-habilitadora, pero que la extraía y la enajenaba respecto de su originaria, acostumbrada y querida pasividad inicial.

El caso de Cherifa va a ser homologable. Cherifa, una generación más joven que Nadia, va a ser hecha, no obstante, por el mismo tipo de sollicitaciones de comportamiento y de acción. Tempranamente va a abandonar las instituciones escolares, y va a permanecer en su hogar doméstico aprendiendo detenidamente los desempeños que le correspondería ejercer en su función de sostenedora de un hogar. Sin embargo su horizonte de posibilidades se le trunca todavía antes de contraer matrimonio. Mujer hecha para hacerse de un sentido a través de un marido, sin embargo va a verse en Madrid trabajando de interna; la crítica situación económica de su familia paterna forzaba su rápida salida. Así va a ser como se derrumbe identitariamente los primeros meses de su estancia. Cobijada previamente bajo la protección paterna, y llamada a quedar cobijada a través de su futuro marido, no obstante va a quedar arrojada, ella sola, a unos espacios a los que no estaba acostumbrada. Recordará dolorosamente aquellos primeros meses, sus constantes llantos y cómo, en cuanto podía, regresaba a Marruecos por vacaciones para recuperar todo aquello que la había conformado. Y en Madrid va a esforzarse por retomar el futuro de su pasado que la esperaba en Marruecos, aquel marido que una pronta migración abortó; en Madrid ella va a casarse con un marroquí con el que precariamente rehacer aquel futuro que la

estaba esperando en su pasado en Marruecos. Sin embargo, al igual que ocurría con Nadia, Cherifa no va a poder evitar el estar expuesta a esa otredad que la descalifica, que la desquicia de su acostumbrado pasado de heteronomía. En Madrid se va a encontrar amenazada constantemente en su identidad musulmana, en su vestimenta, en sus costumbres.

Pero no sólo encontramos mujeres magrebíes para las que su migración ha sido la caída de una acostumbrada pasividad a otra nueva pasividad, ajena y amenazante. Así, Elena había pasado de vivir su modesta paciencia, al abrigo de su madre en Ecuador, a quedar expuesta a esa misma paciencia, pero en los nuevos espacios de la dominación de género en España. Fue maltratada en Madrid por su antiguo novio ecuatoriano, y quedaría embarazada de su nueva pareja española poco después. En Ecuador ella sobrevivía gracias a la bondad acostumbrada de otros, fuera del desarrollo de su agencia; a Madrid llegaría a seguir sufriendo su pasividad, pero ahora abierta a las amenazantes acciones de unos agentes desconocidos y que llegarían a maltratarla.

Sin embargo, cuando más evidente resulta la caída en la alteridad es cuando, desde una situación precedente de agencia y de participación política, la mujer va a configurar su migración por los espacios de la pasividad y de la servidumbre. En los anteriores casos se producía un viaje a través de la desposesión, que no hacía tan traumática la vivencia de las nuevas enajenaciones de la migración. Ahora sí existe propiamente una caída, desde un lugar de agencia a otro de paciencia y sometimientos. En estos casos, la mujer era demandada en el desarrollo de su acción y de su participación, en su país de origen; cuando llegue a Madrid va a ver cómo toda aquella identidad suya pasada, prendida de aquellos espacios, va a quedar suprimida por los nuevos y desconocidos requerimientos para la pasividad y la obediencia. Este es el momento en que se puede hablar de una verdadera ablación de subjetividades.

Quizá sea Laura quien de una manera más tristemente perfecta cumpla con esta desposesión y esta enajenación respecto a su identidad pasada. Ella en Perú había sido una activa sindicalista. Habiéndose formado en la universidad, pronto encontró un buen puesto que la exigía y la demandaba como profesional. Su paso al sindicalismo fue igualmente fácil y ‘natural’. Sin embargo, por una serie de circunstancias políticas y económicas se ve arrojada a Madrid a los únicos empleos disponibles para una mujer inmigrante como ella. Primero de una manera ilustrada, quiere vivir ese nuevo trabajo enajenante. Laura intenta ‘jugar’ a que es empleada del hogar, como ella señalaba. Sin

embargo, no va a tardar mucho en comprobar que con las identidades no se juega, sino que se viven y se encarnan, y se va a encontrar siendo, esencialmente, esa empleada doméstica, hecha instrumentalmente bajo la propiedad de los señores de la casa. Entremedias un cotidiano y muy efectivo proceso de desposesión y de pérdida de sí misma que, desde aquel acostumbamiento a la aparición y a la agencia política, va a traerla a querer desaparecer, como ella aseguraba, de la vista de todo el mundo. Los nuevos espacios donde ahora se incorporaba la estaban requiriendo como algo muy distinto a todo lo que ella hasta ese momento estaba siendo. Los espacios del empleo doméstico, de la discriminación y del prejuicio la querían como un sujeto pasivo y obediente. Por eso, como ella reflexionaba dolorosamente, en los peores momentos ni se le pasaba por la cabeza recordar todo lo que ella había sido en Perú; antes al contrario, intentaba olvidar su anterior identidad autónoma, para poder hacerse mejor a la pasividad y a la heteronomías como ahora era solicitada.

Esta situación va a ser muy extendida entre todas aquellas mujeres que, por ser previamente mujeres activas, van a incumplir esencialmente todas aquellas expectativas y aquellas demandas en la pasividad que los colectivos madrileños demandarán de ellas. Así, Rebeca, mujer de clase alta en República Dominicana y, en consecuencia, hecha a un elevado grado de la distinción y el preciosismo, sin embargo se va a encontrar completamente perdida y obligada a integrarse dentro de la indistinción de la mujer inmigrante en general, y de la dominicana en particular. Según reflexionaba, ella no venía desnuda, ella venía con 40 años, con dos carreras universitarias y con una dilatada experiencia profesional. Sin embargo fue obligada a despojarse de esa identidad pasada suya, fue obligada a perderse, para acomodarse después a las exigencias que la configurarían como señorita de compañía. Ana también tuvo que olvidar todo lo que había aprendido en la universidad, las condecoraciones recibidas, la distinción que la había hecho como un ser único e irremplazable, para pasar a ser una trabajadora del hogar más, completamente sustituible. Toda aquella dignidad suya era algo que tenía que guardarse debajo de la cama, como literalmente decía, para no sentirse peor, ahora que estaba incorporada al colectivo doméstico donde su patrona la explotaba cotidianamente.

La desposesión que Khadila experimentó fue igualmente ilustrativa. Ella, a pesar del creciente fundamentalismo islámico en su país, se había conseguido mantener como una mujer muy activa, siendo coordinadora de un importante laboratorio farmacéutico.

Su posición en Argelia, no sólo había sido de agencia, sino de clara reivindicación de su estilo de vida, en un ambiente que intentaba confinarla a la supervisión patriarcal. Y todo lo que el fundamentalismo islámico no conseguiría en su país, lo conseguirían los sutiles y ‘pacíficos’ espacios des-habilitadores madrileños. Cuando llegó al punto en que su vida y la de su marido estaban en peligro, se exilió a Madrid, como una inmigrante más, confinada a recluirse en los cuidados a los ancianos.

Con todas estas experiencias es ampliamente rebatible la idea de que las mujeres inmigrantes llegan a los países occidentales a encontrar una vida mejor. Esta es la feliz conclusión que intenta ocultar los resultados de unos procesos reales de incapacitación, que con mucha frecuencia despojan a las mujeres de sus más firmes y activas identidades. La emigración es la entrada en contacto con unos espacios desconocidos cuyas reglas de funcionamiento se desconocen y bajo las que, en consecuencia, es fácil quedar encadenadas. Por eso es un proceso ampliamente delicado que puede acarrear una pérdida de sí misma, y una posterior caída de estatus. Esto es lo que se va a producir la mayoría de las ocasiones. Con frecuencia las mujeres inmigrantes emigran para caer de estatus, para sufrir su desposesión en unos espacios que, además de extraños, les exigen unos comportamientos pasivos y obedientes.

Esto es muy evidente con el servicio doméstico. En sus países de origen, a muchas de estas mujeres ni se les habría pasado por la cabeza el llegar a trabajar como empleadas del hogar. El abanico de posibilidades que les prestaba su ubicación material no contemplaba esta opción, que, en ocasiones y para estas mujeres, caía por debajo de la mínima dignidad permitida. En sus países, en los espacios y colectivos que las vieron nacer, la familia, los vecinos, los compañeros, en su área de familiaridades, ellas no podía aparecer rebajadas trabajando como empleadas del hogar. Sólo podrían hacerlo, y solucionar así parte de las motivaciones que desencadenaron su migración, situándose en otro contexto no familiar, donde nadie acostumbrado las pudiera reconocer, ahora rebajadas en un puesto de trabajo que ellas consideraban como indigno. Así ocurría, evidentemente, con Cherifa, en Marruecos. Pero también sucede lo mismo con Jessica. Jessica llegó a trabajar como empleada del hogar en Ecuador, pero bien pronto lo dejó, porque, según decía, ella no había nacido para eso. Sin embargo, tan pronto como llegue a Madrid y pierda aquellos espacios de familiaridad que le recuerdan su caída, va a trabajar en el servicio doméstico, al comprobar que no existen muchos trabajos más disponibles para las mujeres inmigrantes.

Estas caídas ponen de manifiesto las paradojas de un sistema de dominación de género que, para permitir la liberación de ciertas mujeres, supone el enclaustramiento de otras diferentes y consideradas como lo suficientemente bajas como para aceptar las tareas del cuidado ajeno. Así es como Rebeca describía lo bajo que había caído en Madrid, al tener que emplearse en una casa, cuando ella en República Dominicana había tenido una mujer en su casa. Y También Khadila se acordaba en el momento de la entrevista de que ella también tuvo una empleada del hogar, y que ahora, en ese preciso instante, ella había quedado reducida a la misma situación.

Es cierto que ellas, al trabajar en el servicio doméstico en otros espacios a los natales, sí que pueden librarse de esa mirada evaluadora de lo digno y de lo indigno que mantenían sus círculos más familiares. En ocasiones, sin embargo, su situación se representa mejor como una forma del subconsciente, porque, efectivamente, las familias dejadas atrás sí que conocen que sus hijas se encuentran en Madrid trabajando en el servicio doméstico. Pero el conocimiento que puedan alcanzar es un conocimiento abstracto y sostenido en la distancia, no próximo e hiriente. En ocasiones incluso, estas familias que han quedado en el país de procedencia, y que conocen la grave caída de estatus de sus hijas, esposas, madres o amigas en Madrid, silencian y ocultan esta situación a los más amplios sectores sociales de los lugares de procedencia. Pero con todo, sí que queda un agente originario informado de todo el descenso de estatus sufrido: la propia mujer inmigrante que, como sujeto hecho y conformado en una escala de valores y en un sistema de comportamientos, no puede dejar sufrir cotidianamente su caída.

A veces estas mujeres buscaban premeditadamente ese efecto narcotizante que posee el trabajo frenético y sin descanso. Era una forma de olvidar lo que en otro tiempo ellas fueron, era una manera de prohibirse los tiempos y los espacios para suscitar el recuerdo de sus desaparecidas identidades. Jessica, Ana o Laura, en los momentos de mayor vacío identitario, cuando podían quedarse frente a frente con todo lo perdido, trabajaban más intensamente para evitarse el acceso a una dolorosa memoria. Sin ella, podían integrarse mucho más fácilmente en los dispositivos de la pasividad que representaban su empleo instrumental en las necesidades de otros.

Pero, como asimismo he apuntado reiteradamente, estos fenómenos de desposesión no significan una simple caída de estatus social. Lo más importante del suceso no consiste en que, en una jerarquía de valores sociales, las mujeres inmigradas

de repente se cuentan entre los miembros más denigrados del espectro. Lo importante es que la caída siempre es una caída material. Para comprenderlo, para entender que hay mucho más que una caída de estatus social, basta comparar las condiciones materiales de su existencia, cuando podían encontrarse participando políticamente en sus países de origen, o contando ellas mismas con servicio doméstico, respecto a cuando son ellas las que quedan integradas en un colectivo doméstico ajeno. Allí eran ellas las que decidían, las que participaban en los procesos políticos de toma de decisiones. Aquí, empezando por cosas tan sencillas como la vestimenta, ellas acaban siendo incorporadas al régimen de instrumentalidades puesto al servicio de las necesidades de otros.

Pero la más palmaria constatación de la dimensión material de estas caídas la tenemos cuando son ellas, físicamente, las que sufren las consecuencias de sus desposesiones. Sus identidades no es algo que ellas puedan quitarse y ponerse al antojo, preservándose independientes de las tareas que ellas actúan. Sus identidades son lo que actúan, están encarnadas en sus cuerpos, y no pueden dejarlas en el perchero de sus casas. Tan hondamente están encarnadas esas acciones en sus cuerpos mismos, que con demasiada frecuencia me he encontrado con que, ante estas caídas y desplomes identitarios, estas mujeres sufrían deterioros corporales manifiestos. Frente a la consideración de la personalidad como máscara, el sufrimiento pasado y vivido de estas mujeres ante su pérdida identitaria nos exige una consideración mucho más materialista de sus personalidades. La máscara sugiere la existencia detrás suyo de un rostro verdadero, aquel que acontece cuando se apagan las luces del escenario y concluye la representación. Pero para estas mujeres, como para el resto de agentes, la representación nunca termina, porque la llevan encarnada en ellas mismas. Así, sus deterioros experienciales son, al mismo tiempo y de consuno, sus deterioros físicos. Y Ana, Khadila, Rebeca o Jessica vivieron algo más que sus caídas de estatus, vivieron trastornos alimentarios, depresiones, anorexia, y abortos no provocados.

### 10.3.2. La vivencia de la multiplicidad identitaria.

No obstante, la situación de absoluto vacío identitario nunca llega a ser total. Estas mujeres no dejaron de venir hechas esencialmente de una manera muy determinada, y sólo muy lentamente irán acomodándose sus identidades, pero no para quedarse completamente vacías, sino para encauzarse por nuevos espacios y por nuevos comportamientos. La situación en la que ellas cambian una determinada manera de ser por otra distinta, más que de vaciamiento, cabe caracterizarse como de precariedad. En la precariedad identitaria, ellas nunca podrán decir que son entera y unívocamente de una manera determinada, como quizá sí pudieran hacer en sus espacios y tiempos originarios. A partir de su migración quedan abiertas definitivamente a la multiplicidad de seres.

Su situación viene a ser bien compleja. Por un lado, ellas no pueden quedar completamente vaciadas, porque ellas son ya un ser encarnado, un ser hecho de acuerdo a las tendencias de acción, comportamiento y pensamiento inscritas y requeridas por los colectivos de origen. Lo que sucede, después de su migración, es que dejan de presentarse las circunstancias, los espacios y los colectivos que exigen y requiere la actualización de ese ser incorporado que ellas son. Así, ellas no pueden comportarse con su 'naturalidad' pasada, simplemente por el hecho de que los colectivos que exigen sus acciones son ahora extraños. De ahí que la plenitud de su ser, que antes era cotidianamente efectuada, se tenga que presentar ahora, de forma necesaria, como memoria distanciada. Son los momentos del recuerdo en que ellas se ven actuar naturalmente en sus pasados espacios.

Esa es la misma situación del desarraigo: la sensación de haber sido desterradas, de haber sido arrancadas de los espacios y de la materialidad que un día las conformó esencialmente. Esa era la peculiar forma del vaciamiento que hacía que Jalida estuviera preguntándose constantemente a qué tierra pertenecía, y que hacía que, al regresar de su tierra Marruecos, por período de vacaciones, dijera sentirse como una niña arrancada de los brazos de su madre; que le hacía a Cherifa regresar tan pronto como podía a Marruecos, a la casa de su padre; que le hacía recordar a Khadila su pasada vida plena como profesional en un laboratorio; que le forzaba las lagrimas a Laura cada vez que se ponía en contacto por teléfono con su casa, con todo aquello que ella había sido apenas unos meses atrás en el lejano Perú. Estas mujeres inmigrantes no quedaron vaciadas identitariamente, porque habían sido hechas corporalmente de una determinada manera;

lo que sí vivían era el desplazamiento y la distanciaci3n de ese ser suyo, ante las obligaciones de los nuevos espacios.

Un conocimiento que sus tentativas por recuperarse no dejan de transmitirnos, es la imposibilidad de una entera reapropiaci3n del tiempo y del ser pasados. La naturalidad, la realidad que ellas eran, provenía de la entera confluencia de su ser con el resto de seres que componían sus colectivos; de esta forma ellas quedaban, de alguna manera, en sintonía y armonía con el resto de agentes que integraban sus espacios. Sin embargo, conforme pasa el tiempo en la propia migraci3n, cada vez es más difícil recuperar esa sintonía que componía la naturalidad pasada. No sólo ellas, como vamos a ver a continuaci3n, han comenzado a cambiar esencialmente, por incorporarse a nuevas realidades; sucede también que sus espacios de origen han cambiado esencialmente, borrando cada vez más su necesidad de ellas. Si una vez ellas se hicieron necesarias en sus países de origen, porque sus contextos estaban acostumbrados a sus agencias, con el paso del tiempo esos mismos contextos y espacios han aprendido a olvidarlas, y a sustituirlas. Su casa ya no es la que era, ya no est3 en ninguna parte, solamente en la distancia del recuerdo y la memoria.

La situaci3n de desarraigo se hace todavía mayor cuando la forma como estas mujeres han salido de su tierra les ha hecho contraer alg3n tipo de deuda con ella. Esto vimos que ocurría con las mujeres argelinas entrevistadas. Ellas se habían hecho, como la que más, esencialmente en sus espacios, y tuvieron que salir precipitadamente de ellos. En algunos casos, como los de Fátima o los de Khadila, ellas eran casi completamente su vecindario, sus calles, su ciudad, todos aquellos amigos y familiares suyos, de forma que la salida precipitada signific3 también el abandono súbito de toda aquella parte integrante de su ser. Ante la amenaza del integrista islámico, ellas tuvieron la oportunidad de salir y ponerse a buen recaudo; pero esa opci3n no se les presentaría a todos aquellos que participaron en su génesis esencial. Todos aquellos que quedaron, y que ellas eran, siguieron bajo la amenaza de la violencia cotidiana y, de alguna manera, abandonados por ellas.

Es así como estas mujeres argelinas decían sentir una permanente deuda hacia todo aquello que dejaron atr3s, y que formaba parte esencial de ellas. En primer lugar, esa deuda era una deuda consigo mismas. Por eso ellas vivían más interesadas en lo que seguía ocurriendo en Argelia, con esa parte fundamental de sí que qued3 atr3s, que en lo que pasaba en España o en Madrid una vez ya migradas. La forma en que vivían la

imposibilidad de recuperarse en todo aquello dejado atrás alcanzaba extremos angustiantes. Cuanto más sentían que se habían traicionado en lo dejado atrás, más firme les aparecía la amenaza que las sacó del país, y que les seguía impidiendo retornar. La deuda contraída se les hacía impagable, lo que explica en parte sus fuertes tendencias participativas desarrolladas en Madrid, y que les ayudaron a superar todas esas tensiones des-habilitadoras existentes en los nuevos colectivos. Todo lo que pudieran hacer por recuperar en Madrid la memoria de lo que se estaba materialmente olvidando en Argelia, era poco. En sus charlas y conferencias, a través de los eventos que organizaban sus asociaciones, ellas se esforzaban por revivir, en Madrid, todos aquellos espacios materiales que un día las hicieron esencialmente como mujeres modernas, pero que con el enconamiento del islamismo radical fueron progresivamente desapareciendo. Ellas ya no estaban allí para cuidar de todo aquello que tiempo atrás había coadyuvado a su propia gestación, ahora que un proyecto totalitario de sociedad estaba suprimiéndolo. Ellas no podían más que defender en la distancia esos espacios materiales que íntimamente eran.

Sin embargo, con no llegar a ser tan extrema, existen otras formas similares de deuda contraída con los espacios de origen. En bastantes ocasiones, estas y otras mujeres sienten quedar obligadas por todos los agentes que, en unas situaciones quizá cada vez más difíciles, ellas dejaron atrás con su decisión de emigrar. Así vimos cómo esa deuda se les podía figurar tanto a Cherifa como a Jalida bajo el aspecto de una madre. Con su migración ellas se sintieron arrancadas de la seguridad de sus hogares. Pero también la deuda se puede contraer con los descendientes, y se producen también los casos en que la vida de la madre toma la forma del sacrificio por las vidas de las futuras generaciones. El caso extremo de esta vivencia es el de Ana. Ella, dentro de su universo cristiano, había contraído un pecado acaso irremediable al ser madre soltera. Desde ese hecho primigenio, el resto de su vida se le va a presentar como una manera de expiar su culpa. Su migración va a significar el intento de ser alguien en la vida, lo que para ella significa, fundamentalmente, el asegurar y garantizar que aquel hijo al que, desde su cristianismo, no pudo darle un padre, tenga un futuro mucho mejor que el suyo. En una parte muy importante ella vive por él, para que no le falte nada, para que pueda ir a la universidad y alcanzar una posición que le evite los sufrimientos que ella sí está asumiendo por él. Pero también esta situación ocurre con Jessica, con Sarai, y con Rebeca. El desarraigo no se vive así de una sola parte, de parte de la propia mujer que

deja los espacios en los que ‘naturalmente’ concordaba. El desarraigo se vive también de parte de los que quedan atrás y hacia los cuales estas mujeres sienten una fundamental deuda.

Por todas estas necesidades, ellas no han dejado de fraguar los vínculos con sus espacios de origen, vínculos que pudieran mantener esa parte trémula de su ser que desaparece. Llamadas telefónicas, envíos de dinero, visitas por vacaciones, son otras tantas formas por afincarse en la tierra, por insuflarse de ese ser pasado que huye. Sin embargo también son otras tantas formas de comprobar que esa deseada recuperación es cada vez menos posible, son otras tantas oportunidades para comprobar que esa tierra suya va olvidándolas lenta pero inflexiblemente con su propio crecimiento. Ellas ya no están allí para ir acompañándose con todos los cambios que lentamente ocurren en sus espacios originarios, y, por eso mismo, para continuar siendo, ‘naturalmente’, conforme a ellos. Ellas van a sufrir un doble proceso de distanciamiento. En primer lugar se distanciarán identitariamente cuando, en la migración, dejen atrás los espacios con los que sintonizaban. Esa será su distancia geográfica. Pero vivirán una segunda distanciamiento, cuando comprueben que esos mismos espacios han cambiado también, y que ya nunca más podrían recuperarse en ellos. Ahora ya no existe ni siquiera el emplazamiento donde encarnaron, que retrocede y se conserva en la forma de la vaga memoria. Con el propio crecimiento y evolución de los espacios que un día abandonaron, ya no hay lugar real al que ellas pudieran volver para recuperarse en sus identidades pasadas.

Muchas de ellas confiesan ese sentimiento de que ya no pertenecen a aquellos espacios con los que de una manera ‘natural’ concordaban en su pasado. Jalida que dice sentirse arrancada de los brazos de su madre, cada vez que regresa a Madrid de sus vacaciones en Marruecos, también sabe y es consciente de que ya tampoco tiene madre. En Marruecos ella ya no podría vivir, según añade, ya no concuerda enteramente con todo lo que sus espacios implican. Lo mismo le sucede a Lila; si alguna vez fue posible en Marruecos, cada vez lo es menos dado el giro fundamentalista que ella aprecia en aquellos espacios, cada vez que retorna por vacaciones, y que le impiden desarrollarse como esa mujer moderna que ella desea ser. También esto es lo que constataba Laura cuando regresó a su Perú natal, después de unos años en Madrid. En este tiempo ella había vivido en la desposesión de tener que encarnar la naturaleza de una empleada del hogar, de tener que enfrentarse a silenciosos prejuicios. Pasados unos años decide

regresar a Perú, y fue con la idea de tantear aquellos espacios suyos pasados para poder quedarse y recuperarse en alguna medida. Sin embargo, sus espacios ya habían cambiado, y forzaban en ella, que también lo había hecho, un sentido de extrañeza. Como ella decía, su casa ya no era su casa, su familia se había acostumbrado a prescindir de ella, y también sus relaciones. Tristemente comprobó que su lugar en Lima había desaparecido, porque Lima había cambiado, y fue esta conclusión la que la resolvió a permanecer ya definitivamente en Madrid como inmigrante.

En ocasiones el precario y primer plan de la migración contempla una breve estancia en otro país con el que ganar dinero para regresar a instalarse ya exitosamente en el país originario. Sin embargo, los planes eran planes encarnados, por eso van cambiando según se van incorporando y se van desincorporando los colectivos. Todo proyecto vital está sustentado por las condiciones materiales desde las que se genera, y aquellos, eran proyectos hechos en las condiciones hipotéticas y siempre momentáneas de lo que alcanzaban a intuir desde sus países de origen. Una vez en Madrid, estas mujeres van a ir amoldando sus proyectos a las condiciones de las nuevas realidades que, dado su carácter ampliamente precario y des-habilitante, las forzaron la mayoría de las veces a ampliar los tiempos de residencia y a cambiar los propósitos iniciales.

Es así como el proyecto más o menos corto de estancia en un país extranjero, fue modificándose por las realidades de ese mismo país, y convirtiéndose cada vez más en una migración permanente. El proyecto del viaje, insuficientemente vinculado con las futuras realidades madrileñas, habrá de mostrarse ampliamente irreal, apenas aterricee y se plasme sobre ellas. Y los cortos y medios plazos se prolongan cada vez más, por las nuevas exigencias generadas por las nuevas realidades vividas. Así les sucedió a Cristina, a la propia Laura, a Jessica, pero también a Fátima y a Lila. Todas ellas salieron de sus países sin la idea de emigrar, pero la retardación y densificación de sus proyectos por las nuevas realidades hizo que ellas, cada vez de una forma más decantada, fueran efectivas emigrantes. Y aquel aterrizaje de los originales proyectos y planes en las nuevas realidades es lo que va forzando sucesivamente sus reacomodos progresivos, en un perpetuo contacto y en constantes tanteos con las realidades entre las que se desarrollan los planes migratorios, siempre momentáneos.

Una de las razones por las cuales los proyectos van alargándose es por las dificultades no previstas. Otra, quizá más importante, consiste en el poso identitario y esencial que va dejando en las mujeres inmigrantes su contacto con las nuevas

realidades. Al llegar a Madrid y vincularse con Madrid, por muchos abrigos que intenten interponer para salvaguardar su identidad, estas mujeres no pueden dejar de hacerse madrileñas. Es imposible que el contacto cotidiano con nuevas realidades, con nuevos vecindarios, formas de comportamiento, de empleo, de relaciones, etc., no terminen por encarnar esencialmente en ellas. Esa encarnación tan inexorable como imperceptible, es la que evitaba también que en algún momento se produjera el vacío identitario. Al mismo tiempo que la antigua identidad, tal cual era, comienza a modificarse, otros nuevos rasgos identitarios se adquieren y se incorporan, llegándose a esa situación de multiplicidad ya señalada. El que cualquier proyecto de vida sea siempre un proyecto encarnado hace que los primeros propósitos se vayan modificando con las sedimentaciones esenciales sufridas, que cambien las finalidades, los objetivos, las escalas de valor, los comportamientos. Así desaparecen antiguas metas y otras nuevas, que ya han encarnado, las substituyen.

Estas nuevas identidades adquiridas y que fuerzan un cambio en las mujeres inmigrantes, les hace sentir en su regreso y en sus contactos con sus orígenes que ellas tampoco ya pertenecen a aquello dejado atrás. Y aunque, por ejemplo, Fátima mucho tiempo después siga considerándose enteramente argelina, sabe que ya no podría volver a Argelia, aunque la situación se pacificara, porque también ha quedado troquelada por la alteridad vivida en Madrid. También estas otras realidades han hecho mella en Jalida, y en Sarai, en Lucía, en Jessica, en Cristina y en Laura. Y ellas, con su propia transformación vivida, y quizá con la comprensión de las paralelas transformaciones que han ocurrido en sus espacios de procedencia, saben ya que su regreso ‘natural’ a sus países de origen no es posible.

La esencia humana estaba hecha por su tejerse en la incorporación a una alteridad inicial, y si en su momento las mujeres entrevistadas se hicieron en sus colectivos nativos, ahora, poco a poco, van a ir haciéndose a las nuevas realidades vividas. Así, la migración de estas mujeres se juega en una serie de acostumbramientos y de desacostumbramientos, de cercanías y de lejanías, que va tejiendo la complejidad de su identidad múltiple. Pero, según estamos observando, su identidad múltiple responde fundamentalmente a la ocupación, y a la encarnación, al mismo tiempo, de espacios materiales bien concretos. Son los momentos más oportunos en que se puede señalar cómo estas mujeres van maniobrándose y contemporizándose esencialmente por los distintos colectivos materiales a que pertenecen.

Así la identidad de las mujeres inmigrantes es muchas veces la multiplicidad de tensiones materiales que viene a confluír en su ser, la diversidad de espacios que convergen en ellas. Sarai es un ejemplo de ello, pero también Jessica, o Lila y muchas otras. Sarai había emigrado a Madrid para satisfacer los requerimientos de consumo de su familia rural en Marruecos. Para eso había entrado a trabajar como interna. Sin embargo, mientras estaba asentada en Madrid, con su familia en Marruecos, sentía cómo incumplía los requerimientos que también la habían conformado como ama de casa musulmana. En su posición se debatían las tensiones entre un proyecto de mejora económico, y las tensiones que le imponía la familia tradicional patriarcal a la que pertenecía. Esa vivencia alternativa y múltiple de esas otredades, de los espacios laborales españoles, y de los espacios domésticos marroquíes, era la que determinaba la complejidad de su identidad, y la forma como se fue haciendo, contemporizándose y maniobrándose por esas contradictorias exigencias.

Con Jessica pasó algo similar. Ella también llegó a Madrid para poder labrarle a su propia familia un futuro en Ecuador. Sin embargo veía que, conforme se prolongaba el tiempo intentando ella satisfacer esa exigencia familiar, progresivamente se iba sintiendo distanciada y desacostumbrada de su propia familia, hasta el punto que podía estar trabajando para invertir en una familia que, por la distancia, ya no sintiera como suya. Por su parte, Lila, desde joven fue cada vez convenciéndose más firmemente de que su futuro como mujer moderna estaba fuera de la sociedad marroquí, que ella interpretaba como marcadamente machista. Con esa intención llegó a Madrid, a hacerse plenamente por los nuevos colectivos. A pesar de su deseo decidido de hacerse por los nuevos colectivos, sin embargo ella sigue señalando que se siente profundamente marroquí, y también se siente llamada por esa otra materialidad marroquí que ella fue, por su familia, que le pide que regrese por vacaciones, por el puesto de trabajo que allí dejó por una excedencia que ahora en el momento de hacer la entrevista estaba venciéndose. Y su vida, como el de casi todas las inmigrantes entrevistadas, se presenta como ese complejo entrecruce de tensiones de acción y comportamiento a veces contradictorias y contrapuestas.

En ocasiones las nuevas incorporaciones tienen consecuencias claramente negativas para el desarrollo de la agencia y de la autonomía de las mujeres, según he señalado. Pero también a veces la des-habilitación no le llega a la mujer inmigrante exclusivamente desde los nuevos espacios vividos; es frecuente que todas aquellas

deudas antes examinadas terminen por hacer de los colectivos de origen unos colectivos parásitos respecto a la situación que la mujer está viviendo en la migración. Esto ocurre cuando, de alguna manera, la mujer emigrada se siente compelida a sustentar y apoyar, no sólo económicamente, a sus colectivos dejados atrás, familiares sobre todo, y cuando estos colectivos terminan cediendo a la pasividad, y acostumbrándose a que sean ellas quienes trabajan. Cuando esto sucede, como en el caso de Cherifa, la mujer emigrada queda prisionera además de la inacción de los espacios y los agentes dejados atrás, pero que la condicionan fundamentalmente.

Sin embargo, la vivencia de la alteridad que representan los nuevos espacios abiertos en la migración, aunque desde cierto ángulo de visión implique la sumisión a tendencias des-habilitantes, desde otra perspectiva también supone nuevas aperturas vitales. Esta es la referida polisemia de los espacios ocupados. Sólo desde la alteridad, desde la ocupación de un espacio ‘otro’, puede producirse la apertura de las mismidades apremiantes y opresivas. Como he señalado, no hay autonomización hacia ninguna parte. Para poder escapar a las restrictivas reglas y comportamientos de un espacio, es preciso que se presenten otros espacios colindantes dentro de los cuales hacerse de otra forma distinta. La migración supone, de esta manera, tanto una oportunidad para acentuar y agravar las pasividades iniciales, como para evitarlas. Cómo se desarrolle en esa encrucijada la agencia de la mujer va a ser vital para explicar el resultado final.

Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que el arrojamiento a la otredad que supone la migración es tan fundamental que la mujer inmigrante nunca vuelve a ser la misma. Arriba hemos visto cómo la pretensión de algunas mujeres inmigrantes, y de sus colectivos de inmigración, era reconstruirse la trama de relaciones y vinculaciones que las hicieron tal cual eran en sus países de origen, pero ya instaladas en el nuevo país de inmigración. Esa era la estrategia de la segregación, del ghetto. Pero incluso cuando esta estrategia se consiguiera con cierto éxito, como hemos podido comprobar que sucedía en determinadas aldeas de la Comunidad de Madrid, o incluso en la propia Madrid capital, el ghetto siempre se erigía gracias a su relacionalidad y vinculación con los más amplios colectivos de la sociedad madrileña. La mujer en cuestión, de una forma cotidiana, y a través de los gestos y las actividades más superfluos, había de visitar esos otros espacios que jamás habría encontrado en su país natal. Desde su salida al barrio de compras, sus visitas a los centros de servicios sociales, su vinculación al

centro educativo de sus hijos, su trabajo remunerado, sus contactos con el entramado legal, son todas ellas otras ocasiones para una reconstitución esencial.

Incluso en una situación tan cerrada a priori como la que vivía Nadia, que había hecho su migración y su visita de alteridades a través de la migración de su marido, no dejan de aparecer esos puntos comunicantes de desterritorialización hacia nuevas actividades y nuevos comportamientos. Ellos dos, instalados en una aldea de la Comunidad de Madrid, habían conseguido hacerse de un colectivo marroquí que recreara el mismo tipo de relaciones existentes en Marruecos, y que los conformó esencialmente. Así es como Nadia, en Madrid, permaneció en la casa, constituyendo ese sustento material y emocional de los otros, su marido y sus hijos. Sus relaciones eran las relaciones que anteriormente había podido establecer el marido, y su vida se reglamentaba y se distribuía a través de las decisiones y de la agencia del marido. Sin embargo, y esto, con ser obvio no deja de tener consecuencias, ella ya no estaba en la complejidad de Marruecos. Ella vio cómo, con la detención y deportación de su marido por tráfico de drogas, se convirtió de repente en cabeza material de la familia. Con su marido ‘deprimido’ y sin poder trabajar, ella tuvo que erigirse en la sustentadora material de todos los miembros de su familia. En lugar de derrumbarse, comprendió que debía de ser fuerte, porque de ella exclusivamente pasaban a depender ahora los hijos y sus mejores futuros a desarrollarse en Madrid. En sus palabras se combinaban muy paradójicamente la efectucción de la ideología patriarcal sobre la debilidad de la mujer, y al mismo tiempo la demostración de una gran entereza y coraje. La llegada a esos otros colectivos que eran Madrid representaba, al menos, la aparición de esa contradicción y la posibilidad de una revisión de los términos de su tradicional dominación.

La influencia en la propia identidad de esas alteridades que se viven con la migración es ya abierta y decidida en aquellas mujeres inmigrantes que no constituyen su mundo de espaldas y en contra de los nuevos colectivos. Para ellas, la visita de esas alteridades con la inmigración significó la oportunidad para rehacerse de una forma distinta a aquellos sedimentos iniciales que acaso implicaran la subordinación y la pasividad. Esto puede ocurrir cuando los trastornos que provoca la migración ayudan a revisar un modelo demasiado acostumbrado de relaciones patriarcales. Es muy frecuente encontrarse con la necesidad de realizar ajustes sobre previas formas de relación hombre-mujer, discriminantes para la mujer. Eso es lo que le ocurrió a Cleo,

cuando con su migración a Madrid se demostró que era capaz de vivir sola e independientemente de su vinculación a una pareja varón. La migración le sirvió como piedra de toque para demostrarse su propia valía, y desde entonces la pareja ya no se le presenta como una isla de seguridad existencial, sino simplemente como un compañero en el común despliegue de agencias. Es lo que también le sucedió a Cherifa, cuando desde los nuevos espacios laborales en Madrid, se hizo de un sentimiento de seguridad y de dignidad suficientes como para pasar a criticar a su marido por su desidia y holgazanería. Con su duro trabajo y las dificultades de su integración, ella puede observar el escaso esfuerzo que en ese sentido realiza su marido. Pero es también lo que le sucedió a Sarai cuando, al emigrar primera a Madrid, se significó como ese valioso punto de paso a través del cual debía de pasar el resto de la familia para emigrar también, y al dejar a su marido en Marruecos encargado de la crianza de sus hijos, subvirtiendo la distribución tradicional de las tareas entre géneros.

Pero hay otros espacios que los de género que también contribuyeron a reajustar las identidades primeras, aunque fuera como una consecuencia favorable de la precariedad cotidiana. Eso sucedería con la revisión de antiguas creencias y formas de comportamiento religiosas que propendían a la pasividad y a la subordinación de estas mujeres. El hecho de verse arrojadas a la necesidad cotidiana, en un mundo ‘desencantado’ difuminó en gran medida los prejuicios y las susceptibilidades religiosas que, por término general, acababan aprisionando la libertad de estas mujeres. A Jessica la religión la expulsó a la dureza de la vida. Su familia adoptiva, profundamente religiosa, no podía permitir que ella fuera madre soltera apenas llegada a la mayoría de edad, y la expulsó de su seno. A Jessica, la dureza de la vida le ayudó a expulsar de sí cualquier superstición religiosa. Así expulsada al mundo del trabajo, con una incipiente familia, con la migración, ella aprendería a ser tremendamente pragmática con los principios que rigieran su vida. Desde entonces, como ella misma me señalaba, extrajo la paradójica conclusión de que, como no podía vivir sin pecar según los preceptos de los curas, prefería prescindir de los curas y de las misas, para poder ir viviendo. Algo similar le ocurrió a Cristina cuando, desde cierto rigorismo moral y religioso, aprendió a relajar sus formas éticas hasta hacerlas coincidir con los deseos y requerimientos de su vida. Sus anteriores exigencias morales, vivificadas por la figura de su madre, le habrían impedido convivir con la pareja sin contraer matrimonio religioso, y someterse a todas sus demandas. En Madrid, lejos de aquellas exigencias y de aquella figura materna,

pudo reajustar sus propias obligaciones morales, cohabitar con el hombre del que se enamoró, y mantener en sus manos las riendas de su relación.

De igual forma estas mujeres, con su migración, habrían de ponerse en contacto con ciertas formas básicas de organización muy distintas a las existentes en sus colectivos de origen. La mayoría de las entrevistadas señalaron como una nota muy característica de los espacios madrileños su orden y su eficiencia, en comparación con lo que sucedía en sus países de origen. En Madrid encontraban la normalidad, esto es, la previsibilidad de las condiciones que enmarcaban sus vidas, y la posibilidad de proyectar, dentro de esas condiciones, sus horizontes vitales. Esto no es para nada baladí, cuando recordamos que muchas mujeres emigraron precisamente por el hecho de haberse visto convulsionadas por la violencia y la anormalidad de sus países de origen. Sobre todo para las mujeres argelinas, pero también para Cleo, desde Colombia o para Mónica desde Venezuela, era cada día más difícil prever el marco de las condiciones que iba a regular los movimientos por cada una de sus jornadas. Como Khadila decía en la entrevista, a veces le era incierto en Argelia el hecho mismo de que pudiera regresar sana y salva de su trabajo, por la noche.

Cuando la vida misma se hace incierta, la llegada a unos colectivos normalizados, ordenados, previsibles y moderadamente eficientes se convierte en el descubrimiento de una agradable seguridad. Estos son los aprendizajes que de una manera más decidida habían incorporado las mujeres argelinas, era esa normalidad y ese orden los que habían venido buscando. Y Madrid y España para ellas puede convertirse en una escuela de aprendizajes políticos básicos para el modelo de colectivo que ellas continúan deseando para Argelia. Según me señalaba, Jamila había aprendido en Madrid unas formas de comportarse y organizarse que a ella le gustaría comunicar a su país, Argelia, para volver a ser posible de nuevo allí, como mujer autónoma, independiente y ‘moderna’, una vez superado el integrismo islámico. A pesar de las dominaciones y las discriminaciones, estos aprendizajes componen esa otra parte fundamental de las ganancias vitales de la migración, más allá de las económicas y monetarias que muchas veces se señalan, y que constituyen un fundamental reajuste de sí mismas y, posiblemente, de aquellos otros espacios de sus países de procedencia, con que ellas siguen comunicando. Estas mujeres se están también abriendo y haciendo por esa previsibilidad y normalidad de los espacios madrileños, algo muchas veces fundamental considerando la situación de sus contextos de procedencia.

Pero, ¿cómo se vive esa pertenencia a espacios y contextos muy distintos, y sometidos a una serie de requerimientos también muy diversos? ¿Cómo viven desde sí mismas, estas mujeres inmigrantes, su efectuación y acomodo por muy variadas articulaciones y por muy variados sistemas de requerimiento de acción?

En muchas ocasiones la contradicción vital que ha supuesto y supone la migración se mantiene en un nivel no resuelto. El nivel de contradicción que puede soportar una vida es infinitamente mayor al nivel de contradicción que soporta la lógica, y esto porque los criterios de evaluación y de demandas suelen venir inscritos en cada uno de los espacios socio-materiales correspondientes. Esto hace que a las mujeres inmigrantes, y al resto de actores, no se les aparezcan contradicciones en el desarrollo de sus acciones, porque cambian los escenarios de evaluación de sus comportamientos. Así, acciones tuyas que en apariencia pudieran suponer una clara contradicción, no son contradictorias en absoluto, porque los marcos de referencia que las van a evaluar cambian con su sucesivo desempeño. Sin embargo, ellas, en las formas del (sobre)entenderse, sí pueden llegar a señalar cierto estilo gobernando su identidad, por encima de la existencia de aquellas contradicciones. Es cuando ellas, en su migración, toman partido por uno de los múltiples espacios y formas de comportamiento disponibles, para señalar una identidad propia, lo cual no conlleva que no dejen de actuar y comportarse, contradictoriamente, en los otros espacios reflexivamente censurados.

La actitud que hacia sí mismas toman estas mujeres, más acá de la constatación de la complejidad de sus comportamientos y actitudes, pasa, así pues, tanto por un total rechazo, como por una total aceptación de la otredad visitada con la migración. Las mujeres inmigrantes que no llegan a contemplar sus propias multiplicidades se señalan, de esta manera, exactamente de la misma forma como eran antes de su migración, o bien se identifican a todo punto con la alteridad que la migración representa.

El primer extremo lo componen quienes piensan que la migración poco o nada ha añadido a su propia personalidad, y que ellas continúan siendo las 'sí mismas' que eran en sus países de procedencia. En este extremo se sitúan fundamentalmente las mujeres magrebíes que no han participado políticamente en su llegada, y que han buscado guarecerse reproduciendo los vínculos y los espacios que las hicieron en su identidad pasada antes de la migración. Se trata, específicamente, de Nadia, de Cherifa y de Sarai. Ellas tres señalaban cómo, a pesar de esa migración, mantienen punto por

punto sus identidades pasadas, algo que se les aparece como posible gracias a la consolidación de lazos con otros compatriotas marroquíes. En esos círculos, incluidos y posibilitados por la trama general de las relaciones que los vincula a los colectivos madrileños, ellas pueden celebrar sus tradiciones, sus ritos y recuperar el tipo de comportamiento que las hacía en Marruecos. Arriba hemos visto cómo las tres no dejaban de verse afectadas por esa otredad vivida en su migración que son los colectivos madrileños. Sin embargo, esas acciones ‘otras’ desarrolladas en el trabajo, en su contacto con la administración, o en las múltiples relaciones dentro del barrio, consiguen quedar en la periferia identitaria, y a veces ser olvidadas, en virtud precisamente de la segregación conseguida. Así es que su migración sólo se les presente como problema, esto es, la alteridad siempre aparece como todos los inconvenientes que se les presentan para mantenerse inalteradas e idénticas en la reproducción de sus personalidades.

El segundo extremo lo componen aquellas mujeres que vienen a identificarse inmediatamente con esa alteridad que es la inmigración, de forma que tienden a olvidar y preterir esas identidades pasadas que, por haber encarnado en ellas, tampoco pueden eliminar por completo. Y es que aquí hay que introducir una salvedad importantísima en la tónica que ha gobernado el presente capítulo. Hasta ahora se ha supuesto que la migración, por cuanto supone siempre el paso a unos espacios ‘otros’, diferentes a aquellos que requerían a la mujer en su país de origen, implicaba un proceso de desposesión y de precarización identitaria. Pero esta presunción se apoyaba en una premisa de partida, que no es enteramente cierta: que la identidad de la mujer inmigrante, y del resto de los actores, se agota en su afincamiento y en su vinculación a los espacios ocupados. Así, la identidad sería casi enteramente el espacio encarnado.

Sin embargo, como vimos más arriba en el marco teórico, y en varios momentos de los análisis, tan importante en la definición de las identidades o más que el momento de la territorialización, era el momento de la desterritorialización. La territorialización era el impulso a arraigarse, a sentirse, como diría Jalida, en los brazos de una madre. Sin embargo, en las identidades examinadas también son frecuentes precisamente los impulsos contrarios, las tendencias a desterritorializarse, a huir de unos emplazamientos vistos como demasiado absorbentes y opresivos, para encontrar otros territorios identitarios más libres y permisivos.

Este hecho nos posibilita un tipo de comprensión fundamental para el caso particular de la migración. En ocasiones la migración se presenta precisamente como eso, como la huida de los espacios que han configurado a la mujer opresiva y monolíticamente, y como la búsqueda de otros nuevos espacios donde ella pudiera hacerse de otra manera más libre. Si el momento de la desterritorialización ha de encontrar una de sus figuras paradigmáticas, lo hará, sin lugar a dudas, en un determinado tipo de migrantes. En las entrevistas realizadas son varias las mujeres que han realizado sus migraciones guiadas por ese impulso de desterritorialización y de desafincamiento.

Precisamente han sido estas mujeres las que de una manera más decidida han tendido a aceptar identitariamente la alteridad de los nuevos espacios, y a olvidar el poso de su personalidad heredado de aquellos espacios originarios que ellas, en cierta forma, repudiaban. Para ellas la migración, con ser difícil, no es ese suplicio que para otras representaba perder sus identidades primigenias, porque estas mujeres realmente lo que querían era perder unas identidades asfixiadas en sus espacios de origen. Cuando para la mayoría la desposesión significaba ese momento de vaciamiento o precarización identitaria, de pérdida de pie y de inseguridad, para estas pocas mujeres la desposesión se convertía en la deseada pérdida de sus identidades atrofiadas. Y el contacto con las nuevas realidades no se les presentaba ya como la inclusión en un marco de requerimientos amenazantes para los comportamientos adquiridos en el origen, sino precisamente como esa oportunidad que tanto deseaban de ser de otra manera, como ese futuro y promisorio horizonte de posibilidades, como la posibilidad de un nuevo origen.

En este otro extremo se sitúan Sabria, Lila o Ángela mujeres todas ellas que, llegado cierto punto de sus vidas, padecieron la claustrofobia de sus horizontes vitales cerrados. Desde bien pronto tanto Sabria como Lila comprendieron que, tanto en Argelia como en Marruecos, cada vez iban a tener menos oportunidades para ser las mujeres independientes y autónomas que ellas querían ser. Por eso que no se vieran sino en otro lugar que las posibilitara según sus intenciones, y se diseminaron por el punto de fuga de su migración. Ángela, después de largos años de lucha contra la dictadura de Pinochet, consiguió en Chile ganarse la vida que tanto había perseguido. Sin embargo pronto se sintió asfixiada por todos sus requerimientos que entrañaba, por la profundidad con que se producía su troquelado y su posicionamiento en sus espacios familiares, laborales y políticos. Por eso aprovechó la primera oportunidad que se le

presentó, bajo la forma de una beca a desarrollar en España, para fugarse hacia esas futuras alteridades en que contemplarse más abiertamente. Desde esa decisión que todas ellas tenían de salir de sí mismas y de los espacios que las habían hecho, desde su opción de descentrarse y de perderse identitariamente, fue como llegarían a aceptar de una forma más decidida la otredad que eran los espacios de la migración en Madrid.

Esto es lo que sucedía con quienes, a la hora de reflexionar sobre su identidad, se veían obligadas a simplificar toda la complejidad de sus actuaciones en un asequible estilo vital. Sin embargo, tampoco deja de ser frecuente el caso de aquellas mujeres que enfrentan directamente su encarnada multiplicidad identitaria. En el momento de realizarse las entrevistas ellas eran capaces de asistir lúcidamente a la sucesión de los cambios que había sido sus vidas. Ellas podían sentar pie en la diversidad de los espacios atravesados, para reflexionar sobre sus vidas múltiples, pero confluyentes. Así, cada espacio era la sede para erigir otra interpretación, que entrelazar con el resto de los espacios e interpretaciones, en la constitución de sus identidades complejas. Ellas eran un cruce de interpretaciones, en el seno de las cuales se contemplaban en su diversidad, en todas las facetas de las alteridades que habían conseguido encarnar. Ellas son las primeras espectadoras lúcidas de sus vidas y de sus condiciones. Así, cada uno de los espacios vividos supone para ellas una nueva oportunidad para contemplar la difícil pluralidad que las integra.

Así ocurre con Fátima. De una forma casi obligada, Fátima se había desarrollado bajo las condiciones que posibilitaran su compleja reflexión identitaria. Mujer moderna hecha en la complejidad argelina, progresivamente fue obligada a observar cómo el integrismo islamista iba censurando y aniquilando toda aquella complejidad en el seno de la cual nació. Hasta un punto tal que la complejidad pasada de su país, que ya no era posible por las violencias fundamentalistas, había de guardarla en su memoria, y desde esa memoria poder contemplarse como sujeto. Ella, y ya no su Argelia reducida, era ese paradójico pasado en que el islamismo y la modernidad podían convivir. Esa confluencia de espacios diversos habría de ensancharla en el momento de su migración. Iría primero a Túnez país hermano que habría de cobijarla a ella y a su familia árabes. Sin embargo pronto comprendió que esa identidad suya como mujer árabe no le era tan valiosa en Túnez como intuía. Más bien al contrario. Como mujer argelina, ella y su familia eran sospechosos por toda la violencia que podían encarnar, y así se vieron sometidos a una serie ininterrumpida de pesquisas por parte de los vecinos y, sobre

todo, de la policía. Luego en Madrid encontraría esos espacios de la normalidad y la calma en los cuales ella al final podía vivir como mujer moderna, pero no como mujer moderna y argelina, porque justo en esa normalidad a ella le era harto difícil explicar las circunstancias de la violencia en Argelia. Así, hasta cierto punto, ella era toda esa imposibilidad conjuntada de espacios contradictorios. En Argelia no podía ser moderna. En Túnez era negada cómo árabe. En Madrid no podía explicar hasta qué punto era argelina. Y, ante la falta de un espacio común donde poder explicarse, albergaba en sí misma todas las tensiones que la explicaban como identidad múltiple.

Cleo iría también ubicando a lo largo de su migración los espacios que la explicaran como identidad. Cleo fue creciendo en Colombia como una negación y como una conminación; como la negación a la violenta muerte de su padre, y a las amenazantes circunstancias que la habían deparado, y como la conminación a encontrar otro lugar desde el que aclarar esos violentos precedentes de su identidad. Cleo no podía en Colombia ganarse el espacio desde el que explicarse la violencia cotidiana que en su día le arrebató a su padre. Para ella y su familia, en esas mismas circunstancias, era peligroso recordar y revivir esa muerte. Por eso Cleo, desde joven, se sintió necesitada de un espacio otro, normalizado y no violento, al que poder acudir para interpretar y conjurar ese pasado suyo que permanecía bajo una forma inconsciente. Su migración fue exigida, en parte, por esa misma necesidad, por la obligación de ganarse una distancia y una paz desde las que interpretar y elucidar su vida pasada en el centro de una violencia demasiado cotidiana y próxima. Así, llegaría a Madrid no sólo para comprobar qué estaba siendo ella, en aquel pasado, como colombiana, sino también, según decía, para ver lo difícil que era ser colombiana en un mundo discriminante y a veces hipócrita. Desde entonces ella vive en esa tensión interpretativa, en su ser colombiano pasado de la violencia, en la distancia desde Madrid, que le permitió recuperar sosegadamente su infancia, en la normalidad que implica esa distancia y que le permite estar comprometida políticamente sin sentirse amenazada, pero también en la discriminación de ser colombiana en un mundo demasiado discriminante.

Finalmente Martina también vive su dispersión por los espacios socio materiales y su alteridad como una oportunidad para articular el complejo juego de las miradas desde el que interpretarse. En Santiago de Chile había conseguido trabajar en lo que siempre había deseado, en la promoción cultural. Sin embargo, le desanimaba el comprobar qué escaso espacio existía en su sociedad chilena, volcada en una espiral

agotadora de trabajo y consumo, precisamente para la cultura, el arte, y la reflexión. Cuando llegue a Europa de viaje, primero a Alemania y después a España, a su paso va a salir ese otro espacio desde el que contemplar su ser chileno, pero también todo lo mucho que de europea, acaso universal, tenía. Primero en Alemania y luego en España, en Madrid, había podido comprender efectivamente cómo podía ella quedar atrapada en la espiral de trabajo y consumo en Chile, pero también la falta de referentes culturales propios que caracterizaban a su país, y la forma como siempre se había mirado con admiración hacia el exterior. En Madrid ella va a ver lo chilena que era, precisamente en esa paradójica identidad de falta de identidad y de admiración hacia los referentes ajenos. En Madrid también comprobó, en un espacio multicultural como Lavapiés, lo universal también que ella era, y todos los referentes culturales que podía compartir con muy variadas gentes; con amigos de muchas partes del mundo, compartía libros, películas y aficiones. Y también en Madrid pudo comprobar lo excesivamente provinciana que a veces podía llegar a ser su en otro tiempo tan adorada Europa. En ese cruce de espacios, de miradas y de complejidades, ‘desparramá’, como decía ella, Martina se hacía y se interpretaba en su auténtico ser nómada.

Lo que estas mujeres nos muestran, pero también todas aquellas otras que se interpretaban de una manera mucho más unilateral, es la forma activa de hacerse, más allá de la mecánica efectuación por los espacios ocupados. En la migración, en el encuentro con las alteridades, no puede dejar de existir ese momento en que las diferentes experiencias se van tejiendo y articulando en los morfismos que una mujer es. Es posible que los morfismos sean las muy acostumbradas formas de vida con que venía ya hecha, y que para ello ella tenga que alejar o que reinterpretar todas aquellas experiencias perturbadoras de la migración. Es posible que la mujer llegue como un explícito deseo de componerse de una manera diferente a la que venía siendo, y que para ello tenga que hacerse en nuevos relatos materializados por los nuevos espacios de acogida. Pero también es muy posible que la mujer resida a la vez en todos los mitos materializados que ha ido viviendo, y que se entienda en la complejidad de su anudamiento. Ahora bien, como aprendimos a concluir con Merleau-Ponty, el ser humano podía llegar a significar porque primero el mundo se le presentaba como significante. Estas mujeres podían tejer sus identidades porque el mundo les iba ofreciendo sus metáforas posibles para ser.

Lo que tenemos que tener siempre en cuenta, y es aquí donde la dimensión política de la subjetividad alcanza su máxima expresión, es que para hacerse tejedoras de morfismos, y tejedoras de sus propias identidades, primeramente deben darse las condiciones materiales oportunas para ello. También lo hemos visto, no eran escasas las ocasiones en que veíamos a las mujeres inmigrantes completa y esencialmente perdidas, desposeídas. Ellas no sólo habían sido arrebatadas de su anterior ser e identidad, como consecuencia de su caída en una alteridad dificultosa, sino que también habían sido arrebatadas de las condiciones para recuperar las riendas de sus personas, aunque fuera ya en otra parte. En su caída a unos espacios socio-materiales ampliamente discriminantes, en la vivencia continua de la explotación económica, del prejuicio social, de la dominación de género, lo único que alcanzaban a desear era desaparecer como sujetos, huir de toda la vista pública para buscarse una privacidad, de la que a veces incluso carecían, y desmoronarse esencialmente. Bajo unas condiciones materiales de heteronomía no se les presentaban las oportunidades necesarias en primer lugar para aparecer públicamente, y sólo después para significarse como personalidades específicas y únicas. Ellas habían sido alojadas políticamente en el espacio de la necesidad existencial, donde no hay ya margen de maniobra ni de temporización. En esas condiciones ellas sólo podían ser presas de los procesos de reproducción social ampliada, reducidas a una pasividad más.

Solamente cuando los espacios ocupados se presentan como abiertos, cuando su necesidad se trueca en contingencia y la imperiosidad de las condiciones en horizontes de posibilidades es cuando las subjetividades pueden comenzar a tejerse y a componerse. Cuando la necesidad reina, y los 'otros' ya han tomado la decisión por una, no queda más remedio que ser unilateralmente como sujeto pasivo. Por el contrario, cuando las condiciones socio-materiales no se presentan cerradas, sino dispuestas a una común co-determinación, es cuando el agente en general, y la mujer inmigrante en particular, pueden hacerse autónomamente a su través. La mujer inmigrante no podrá recuperar jamás las riendas de su propio ser, y comenzar a componer autónomamente su propia identidad, si no ha recuperado previamente el mundo donde se hace esencialmente. Sólo bajo de co-determinación de los espacios donde ellas se hacen como seres encarnados y densos, sólo cuando las mujeres inmigrantes puedan participar en la organización de los colectivos que las están conformando esencialmente, esto es, únicamente bajo los requisitos de una ordenación política republicana, es como estas

mujeres podrán componerse como personalidades autónomas. Una vez que interpretamos al ser humano como arrojamiento a la alteridad, a la materialidad de unos colectivos extraños, la recuperación de sí sólo podrá conseguirse a través de la participación en la organización de esos colectivos de que se forma parte. Y esta recuperación de sí en la alteridad, en la exterioridad de un colectivo, no implica ninguna necesidad dialéctica; implica solamente la política, la constitución de repúblicas donde las condiciones para ser sujeto queden abiertas a la deliberación y a la acción comunes de los libres e iguales.

## CONCLUSIONES

En la investigación que aquí concluye, he intentado ofrecer un replanteamiento de la subjetividad política, que pudiera hacer visibles políticamente a muchas mujeres inmigrantes que de otra manera permanecerían confinadas en la invisibilidad. La situación del sujeto y de la agencia política había sido tema recurrente de reflexión en las diversas escuelas de la filosofía política. Sin embargo, según se concluyó en el marco teórico, en caso de asumir las concepciones que tanto el liberalismo como el republicanismo albergaban sobre el ciudadano y el sujeto político, las mujeres inmigrantes permanecerían en la más absoluta obscuridad al no haber alcanzado a posesionarse de sí mismas, a priori que ambas escuelas sostenían.

El liberalismo, bien fuera bajo sus planteamientos normativos, bien en su funcionamiento cotidiano en nuestras democracias liberales, tiende a omitir todas las situaciones previas a la constitución del sujeto político, y en las que muchas de estas mujeres podían quedar relegadas. Por todos los a priori que supone, por su asunción de un sujeto hecho y que posee un área de privacidad inviolable, por su llamamiento a la libertad individual y a la no intromisión en los asuntos particulares de las instituciones políticas, por su idea de la representatividad de los intereses propios, que pueden ser defendidos fielmente por otro, por los celos con que considera el vínculo constituyente de lo humano, el liberalismo implica la interposición de una serie infinita de velos, que impiden considerar y explicar qué sucede con todos aquellos individuos que no se han podido posesionar, que no aparecen como sujetos, y que se encuentran más acá del hecho político. Las mujeres inmigrantes, miradas bajo el prisma del liberalismo político, a lo sumo podrían aparecer como detentadoras de unos derechos de la persona reconocidos formalmente que, sin embargo, por extrañas circunstancias no alcanzaban a practicar casi nunca.

El republicanismo, por su parte, si bien evitaba considerar apriorísticamente lo humano, de manera que no hubiera la realidad hecha e incuestionable del individuo político, sin embargo mantenía ciertos a priori ‘por defecto’. Con su insistencia en que lo humano se obtenía en la participación en los asuntos colectivos de la polis, en la deliberación y en la acción de los libres y de los iguales, dejaba sin embargo de examinar qué sucedía con ese antes de la polis, con los espacios particulares de las necesidades físicas. En la formulación de Arendt ese espacio era el espacio fatal de la necesidad, el que esclavizaba al hombre con todo las exigencias de la reproducción

biológica de la vida, y el que, en consecuencia, hacía irremediables e inextirpables las dominaciones que se pudieran producir para su subsanación. Lo privado era el mundo de lo necesario, donde no cabía la deliberación y la acción comunes de la política. Esta concepción había de mostrarse inaceptable aplicada a unas mujeres inmigrantes que las más de las veces se encuentran presas de las necesidades ajenas, al descuidar y, en cierta medida, confirmar las dominaciones que ellas sufrieran en la subvención de esas necesidades. El republicanismo, al desconsiderar los fenómenos que se desarrollaran en los ámbitos privados, estaría descuidando a las mujeres inmigrantes confinadas en su interior. Ahora bien, sin embargo había que conservar del republicanismo el principio de auto-legislación, por el cual la polis no se podía considerar legítima hasta el momento en que todos sus miembros participaran en la deliberación y en la acción conjuntas sobre su constitución y ordenamiento.

Debido a estas deficiencias, intenté buscar otra concepción de lo político que hiciera visibles, y al mismo tiempo ilegítimas, todas esas dominaciones que se venían produciendo en la esfera privada. Después de transitar parte de la tradición sociológica y de las diversas doctrinas post-humanistas, llegué a una concepción de lo político que quizá sí permitiera analizar todos aquellos procesos de posesionamiento políticos de otra forma ocultos. Desde entonces lo político viene considerándose como un problema de organización de los colectivos semiótico-materiales que están conformando esencialmente a todos los agentes enrolados en ellos. El mundo, la realidad, la ontología, pasaban ahora a ser igualmente políticos, abiertos a procesos contingentes de ordenación que, a su vez, estarían efectuando las diversas esencias de los participantes. Recuperado aquí el anterior principio de auto-legislación, se llegaba a una situación en que cualquier colectivo no se podía considerar legítimo hasta que estuviera permitiendo a todos los agentes, que esencialmente se estaban conformando en su interior, participar en sus procesos contingentes de ordenamiento. En el momento en que el agente se hacía por su arrojamiento radical en unas articulaciones contingentes, el disponer de sí significaba el participar en el ordenamiento de ese colectivo que lo estaba haciendo.

Esta fue la concepción que me permitió vislumbrar la manera como políticamente podían estar constituyéndose muchas mujeres inmigrantes en los campos de la privacidad, que antes aparecían ocultos. Las mujeres que antes podían quedar desconsideradas, retenidas en la esfera de lo privado, ahora aparecían en un primer término, cuando se consideraban los procesos políticos de su posesionamiento como

sujetos políticos. El propósito mismo de la investigación empírica consistía entonces en descubrir los procesos políticos por los cuales las mujeres inmigrantes alcanzaban su agencia política, pero también en descubrir todos aquellos otros, igualmente políticos, que las retenían más acá esa agencia.

La investigación tuvo que retroceder, sin embargo, a los momentos anteriores a la migración. Al considerar ahora a la mujer y todas sus tendencias de acción configuradas y requeridas materialmente por los colectivos de que formaba parte, todo su pasado previo se convertía en fundamental a la hora de comprobar la particular y contingente esencia política con que llegaban hechas a Madrid. Lo que ellas fueran a actuar en Madrid, en parte estaba configurado por todas las tendencias de acción que hubieran incorporado en sus colectivos anteriores, en sus países de origen. Su misma diversidad como mujeres políticas, más allá de la uniformización estadística o legal, venía así explicada por los distintos y particulares regímenes de ordenamiento en los que ellas se hicieron. En el análisis pudimos comprobar así las muy variadas formas como las futuras mujeres inmigrantes se hicieron por los espacios latinoamericanos y por los espacios magrebíes. A este respecto, no fueron escasas las restricciones que tuvieron que vencer, a la hora de poder constituirse como mujeres independientes y autónomas.

Su incorporación en los colectivos domésticos en ocasiones las hacía en unos comportamientos pasivos, y sometidos al varón. En este sentido intenté repasar en las entrevistas cómo ellas también habían atravesado los colectivos sociales más generales, los económicos y laborales, los que establecieron circunstancialmente con sus parejas, o los propiamente políticos. De esta forma se alcanzaba entera comprensión de cómo ellas se iban haciendo sujetos, y de la manera como, ya en Madrid, ellas tenderían a prefigurar los caminos de su incorporación. Al repasar su pasado pudimos comprobar las vías muy diferentes como luego ellas habrían de desplegar y de remodelar sus agencias en general, y sus agencias políticas en particular, en su llegada a la nueva sociedad.

Ahora bien, en aquel repaso a los condicionantes que las hicieron como sujetos, era frecuente encontrarse con una situación de cercenamiento de opciones vitales, de manera que la migración fuera haciéndose cada vez más y más presente. La posibilidad de desarrollar plenamente los horizontes vitales como habían encarnado, era cada vez más y más exigua en el marco general de las condiciones de sus países de origen. Por eso, si querían perseverar en el ser como habían sido hechas, o incrementar las

posibilidades de su agencia y su autonomía, cada vez les iba siendo más clara la necesidad de la migración. Su ejemplo venía así a desmentir la figura de la inmigrante económica. Ellas no llegaban atormentadas por el hambre, no migraban por una cuestión de supervivencia, esto es, ellas no venían para mantenerse en la vida, sino para buscarse una buena vida. La inmigración es así una inmigración política, en la medida en que busca una mejor configuración de los condicionantes que están haciendo la propia vida. Y en contra de la imagen que se alimenta sobre la inmigrante, ellas nos demostraban que su migración venían requerida por una gran capacidad de agencia: por la decisión de cambiar radicalmente los espacios que las estaban haciendo y de experimentar vitalmente consigo mismas.

Pero para explicar el éxito o el fracaso de su futuro acomodo, era fundamental estudiar el momento mismo de la migración. En efecto, en las entrevistas se pudo comprobar cómo ese es el momento clave cuando los distintos colectivos que estaban haciendo esencialmente a la mujer se tejían y se combinaban, abriendo futuras opciones para ser. La mujer migrante estaba haciéndose y venía requerida por los colectivos de su país de origen. La migración para ella suponía un salto existencial, el cambiar radicalmente las condiciones que la posibilitaban a ella como ser. Por eso, el tiempo mismo de la migración era fundamental, porque en él la mujer podía prepararse o no las condiciones futuras de su ser, era en ese tiempo cuando ella podía tejerse activamente su propio futuro o, por el contrario, era el tiempo cuando ella, habiendo perdido toda agencia, podía verse caída a sufrir las desposesiones y dominaciones de los futuros espacios. El que en ese momento de la migración ella pudiera ir visitando sosegadamente los tiempos y espacios de su futuro acomodo, el que se pudiera ir maniobrando y contemporizando detenidamente por los nuevos espacios, reteniendo y ejecutando siempre su agencia, era fundamental para no verse caída y arrojada durante largos años en la inercia por la supervivencia, en unos colectivos madrileños ampliamente enajenantes.

Porque, como pudo comprobarse en la investigación, la forma como políticamente esperaban los colectivos madrileños a las mujeres inmigrantes tendía mayoritariamente a forzar su confinamiento en la pasividad y en la servidumbre. Los caminos de su entrada implicaban ya un cúmulo de discriminaciones: si llegaban regularmente, el mercado laboral las confinaba a los puestos de trabajo donde ellas quedaban por extendido apresada en las necesidades ajenas, encuadradas dentro de los

regímenes de apropiación de unos otros. En el servicio doméstico, en empresas de limpiezas, en la hostelería, como cuidadoras, las mujeres inmigrantes venían a subvenir las necesidades de una sociedad que se consideraba tan moderna como para haber llegado a liberar a sus propias mujeres ‘nacionales’. Así, a los muy variados regímenes de dominación patriarcal se venían a superponer diversos regímenes de discriminación racista. Pero si su entrada era irregular se veían presas de todas esas discriminaciones, con el añadido de que, además, se les prohibía aparecer legalmente en los espacios donde mínimamente ellas pudieran entrar a negociar las condiciones de su existencia.

A esta serie de discriminaciones económicas se añadían otras discriminaciones sociales, bajo la forma de prejuicios directos o indirectos. Como pudimos ver, desde los contactos más esporádicos en el espacio público de la calle, hasta cuando ellas intentaban hacerse de una vivienda, siempre tenían la impresión de ser desmerecidas y rebajadas en su condición humana, lo que reforzaba su sensación de debilidad identitaria. Pero tampoco tendría una influencia muy decidida en su activación como agentes su paso por las diversas relaciones familiares y de pareja que pudieran desarrollar en Madrid. En ocasiones la discriminación era indirecta, obrada de consuno con el mercado laboral madrileño: así, las mujeres eran las más susceptibles de poder ‘flexibilizarse’ para trabajar en todo momento, en sus trabajos remunerados, y en sus trabajos en el cuidado de sus familias, maridos y niños. En ocasiones la discriminación era directa, y continuaba las discriminaciones que en sus países de origen estaban sufriendo de sus maridos, o llegaban a instalarse en unas relaciones con españoles no demasiado habilitadoras.

El camino hacia la agencia política en Madrid estaba sembrado de una gran cantidad de obstáculos. Por muchos vínculos que pudieran trabar estas mujeres, antes de la migración, el grueso de los colectivos madrileños venían a obrar sobre su existencia una clara ablación política de posibilidades de ser agentes en general, y agentes políticos en particular. Esos colectivos mayoritariamente tendían a apresarlas en una ‘inercia por la supervivencia’ en la que eran solicitadas como sujetos pasivos encuadrados en la reproducción ampliada de la vida social. Las opciones que tenían para participar en la definición de sus condiciones de vida eran muy escasa o nulas. Y si en alguna oportunidad teníamos enfrente algún caso afortunado de una mujer con una clara agencia y voluntad política, esto era debido a su gran fuerza de resistencia, a su empeño

encarnado a no dejarse hacer, al tesón con que buscó y se hizo los muy exiguos espacios que la requieran a ella en el desempeño de su agencia.

Era en este sentido en el que quise proponer que la llegada de las mujeres inmigrantes constituían un verdadero reto para las instituciones políticas españolas y madrileñas. No porque ellas fueran a suponer ninguna amenaza, sino justamente por lo contrario; porque su ejemplo nos manifestaba lo sencillo que era quedar presas de unas condiciones enajenantes, porque ellas nos demostraban lo fácilmente como nuestros colectivos se hacían unos colectivos ilegítimos, que imposibilitaban a muchos de sus efectivos miembros a participar en sus procesos de ordenamiento y constitución. Como pudimos ver en el apartado dedicado a la subjetividad, muchas mujeres inmigrantes no podían tomar las riendas de sus vidas, de sus identidades, porque eran incapacitadas políticamente para tomar las riendas de los espacios que condicionaban sus vidas. Como mantenía el republicanismo, la libertad individual sólo podía producirse bajo un régimen de libertad política. Solamente cuando nuestros colectivos permitieran a las mujeres inmigrantes co-definir los espacios que las estaban conformando esencialmente a ellas, les estarían permitiendo convertirse en sujetos libres y autónomos; sólo entonces el ordenamiento de nuestros colectivos podría considerarse un ordenamiento legítimo. Las mujeres inmigrantes son un reto, porque someten a prueba el verdadero calado democrático de nuestras democracias formales.

**ANEXO:**

**HISTORIAS DE VIDA**

## **BLOQUE PRIMERO:**

### **MUJERES LATINOAMERICANAS**

#### **GRUPO 1: MUJERES LATINOAMERICANAS CON MÁS DE CINCO AÑOS EN MADRID CON PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

##### **1.1.1. CASO PARTICULAR: LAURA.**

Laura es una mujer peruana de 44 años. Lleva 14 años en España y con el paso del tiempo y mucho esfuerzo de su parte ha conseguido desempeñar una participación activa en los espacios sociopolíticos. Ella ejemplifica el caso de una larga y dilatada trayectoria hacia la implicación social en los espacios de acogida de nuestra comunidad. Mirado su caso desde la lejanía, se puede afirmar que su propensión a la participación se vio abortada momentánea, pero traumáticamente, por su emigración a nuestro país, pasando los años inmediatos a su llegada por una serie de experiencias dolorosas de desposesión política. Su paso por bien determinados nichos laborales concursó hacia una despolitización general de su vida, tanto en los espacios de la propia Economía, como en los más generales de vinculación con nuestras sociedades. Las tramas que la acogieron le retiraron gran parte de su capacidad encarnada de agencia.

Laura era una mujer hecha en el seno de la efervescencia participativa popular del Perú de los años 80. Tiene tres hermanos, todos varones y mayores que ella. En su proceso de formación va a tener mucha relevancia el ejemplo que le brindará su madre, comerciante en un barrio popular de Lima. La madre de Laura, desafiando en cierta medida los roles tradicionales de género, va a estar más implicada en la actividad socio-económica que el padre, ella va a ser la encargada de organizar a los comerciantes de su gremio, en el barrio donde vivían, para ir solucionando problemas cotidianos a todos presentes. Aunque fuera una mujer sin preparación escolar, la madre de Laura tuvo el arrojo de ocupar exitosamente los espacios públicos para conseguir la supervivencia en un contexto precario y de dificultades. Como Laura nos cuenta:

*'(...) ha sido una mujer que no ha tenido acceso a la educación. Pero sin embargo se ha hecho a sí misma, ¿no? Entonces yo creo que eso ha permitido tener, ser para mí un referente de una mujer que con sus herramientas, ha tenido que ir siempre a contracorriente para buscar mejores condiciones de vida (...) Entonces eso ha sido para mí, me permitió abrir mi campo, ¿entiendes?'*

Las primeras vinculaciones de Laura a sus colectivos fueron, asimismo, colectivas. Ella va a ir formándose como sujeto político gracias a su inserción en unos espacios sociales donde sólo tendrá que tomar y mantener antiguas trayectorias de implicación. A este respecto el camino que se abrió en el pasado su madre, le dejó a Laura su *campo* de la participación pre-abierto, el mundo participativo de Laura estaba pre-figurado por la participación pasada de otros agentes que le van a servir de modelo.

Evidentemente esos espacios que su madre ocupó, y que Laura retomará y revivirá no son los espacios de la política formal, son los espacios informales de la auto-organización de un barrio popular en Lima, caracterizados y acompañados por un saber y un conocimiento igualmente informales e implícitos. Evidentemente en semejantes contextos de pobreza y delincuencia el sujeto político se conforma no gracias a su distanciamiento y autonomía, sino a una profunda implicación que lleva a conocer los más mínimos entresijos de los colectivos de referencia. No es desde la clausura del sujeto y su libre decisión como en aquel barrio se dirimían las cuestiones de organización colectiva, sino desde una imbricación tanto más exitosa cuanto más polifacética e intensa fuera. No existía el problema de cómo entender la solidaridad social, partiendo de individualidades previas, sino explicar y practicar esa misma solidaridad que siempre estuvo allí. Laura nos describe así el colectivo de su barrio, y el importante punto de paso que ocupaba su madre:

*'(...) este era un barrio bastante empobrecido, entonces, pues te permite ver esa solidaridad entre un grupo que de cara al exterior te asusta, ¿entiendes? Porque tú no entiendes cómo pueda haber una solidaridad rara en el sentido de decir, mira, pues si estamos robando, no a la tía María, porque la tía María... ¿entiendes? O si a alguien le había faltao algo, alguien en una esquina o tal, pues venían y le preguntaban a mi madre, oye, pues me han dicho que el fulanito de tal y tal, que se ha llevao. Entonces ella empezaba a preguntar, oye, que quién le ha robado a mi amiga (...) Y un poco de pronto aparecen las cosas, ¿no?'*

Evidentemente en esos espacios no primaba ni la lógica de la argumentación y la decisión, ni tampoco la lógica publicitaria de la política, ambas desvinculantes, sino un sutil sentido práctico que guía cautamente los movimientos de los agentes políticos, y que causa rareza y miedo desde el *exterior*.

Sin embargo, la aparición de Laura en el colectivo de su barrio no siguió miméticamente los pasos que su madre le marcara. Cada agente, siempre constituido en virtud de su inserción es, sin embargo, un agente siempre nuevo, que marca un nuevo origen, modesto. Estos son los momentos de la agencia, cuando a la en todo momento pasividad de la situación, se le añade un novedoso y activo movimiento de re-vinculación.

La madre de Laura había sido un ejemplo de participación informal para ella. Ella le había preabierto unos espacios de acción de difícil acceso para una mujer peruana. En este sentido la madre de Laura ya había mostrado y demostrado su agencia política, su capacidad de acción, de empezar de nuevo y de re-abrir posibilidades en unos espacios restringentes. Laura va a retomarla, pero, como nuevo acontecimiento, va a retomarla activamente, reconstituyendo(se)la. La madre de Laura había roto con la tradicional segregación de género de los espacios público y privado, había asumido un papel activo que el padre no desempeñaba tanto. Sin embargo esto sucedía de puertas afuera.

De puertas adentro, el reparto tradicional proseguía y la mujer seguía siendo la encargada de las tareas domésticas. La madre tenía mucha responsabilidad en la casa, como tradicionalmente venía sucediendo, pero, sin embargo, tenía poco tiempo en ella porque su trabajo de comerciante así se lo exigía. El sentido encarnado y perseverante de los colectivos hacía que, si bien la madre de Laura no podía ocuparse ella misma de aquellas tareas, fueran sin embargo otras mujeres, la abuela y bisabuela, las que lo hicieran, reviviendo, al mismo tiempo, otro de los rasgos tradicionales de las familias peruanas, su

naturaleza *extensa*. El arrojamiento de la madre de Laura a los colectivos que la constituyeron vino marcado, como todo arrojamiento, por ese doble y contradictorio<sup>143</sup> movimiento de reiteración e innovación. Como mujer ella seguía asumiendo la responsabilidad sobre las tareas domésticas; sin embargo pudo abrirse un nuevo espacio de participación social.

Estos antecedentes pre-figuraban las trayectorias que esperaban a Laura misma, y que ella habría de actualizar de acuerdo, asimismo, a ese contradictorio movimiento de reiteración e innovación. Por un lado esos espacios, dejados así por la madre, esperaban que Laura se incorporara, algún día, al espacio público del trabajo, y también de la educación. Su madre la había abierto este campo. Por otro lado, demandaban también su asunción del rol tradicional de género, de forma que fuera especialmente ella la que asumiera las tareas domésticas de la casa

Como la madre de Laura trabajaba fuera, y no podía ocuparse de las tareas domésticas, en un principio esas tareas fueron desempeñadas por esas otras mujeres, la abuela y la bisabuela. Pero conforme crecían sus hermanos mayores, fueron ellos asumiendo este tipo de responsabilidades, aunque, se puede decir, por fuerza mayor. Se sabía o intuía en el núcleo doméstico que a ellos no les correspondían naturalmente, y que un accidente, que ellos fueran mayores que Laura, hizo que las ejercieran por el momento. De acuerdo al pasado de organización de los colectivos familiares, los hijos sólo podían desempeñar tales tareas como un *extra* a su natural papel de agentes públicos. Es el *extra* de la bondad, como Laura recuerda:

*‘A ver si me explico. Quizá lo de ellos es, ellos qué buenos son, porque ellos ayudan. No, o sea, qué buenos hijos son porque fíjate tú lo que, lo que hacen, no? Mientras que lo mío era, ni bueno ni malo, simplemente era, ¿entiendes? Era lo normal, era lo normal. Pero sí, para ellos era, (...) ¡mira qué buenos hijos tienes! Porque van a hacer la compra, porque limpian la casa, porque tal’.*

Ese *extra* que no correspondía intrínsecamente a las funciones del hijo en aquel barrio popular de Lima de los años 80, hacía que la casa se fuera manteniendo, a la espera de que llegara una nueva mujer, Laura, a desempeñar esas tareas que ahora sí, le pertenecían propiamente. La casa estaba esperando, literalmente, que Laura como mujer asumiera su cuidado. La madre a su cabeza, aunque hubiera abierto para ella el acceso al espacio público de la participación socioeconómica, estaba efectuando paradójicamente el momento de reproducción del colectivo en el espacio privado.

*‘Entonces es paradójico, ¿no? Porque ella lo que quería a lo mejor era, frente a esa carencia, delegar de alguna forma esa responsabilidad en mi, ¿no? Y que yo fuera ya, al ir haciéndome mayor y tal, la que vaya asumiendo esas tareas, ¿no?’<sup>144</sup>.*

---

<sup>143</sup> Contradicciones bien reales, como me relataba Laura. El hecho de que la madre ocupara buena parte de su tiempo en el espacio público, afuera, generaba tensiones con su papel tradicional de encargada de la casa, exigido por la anterior generación en el colectivo, por la abuela: *‘Sí, por ejemplo, las relaciones de mi madre y tal han creado muchos conflictos, o sea, sí. No, de cara a mi abuela, por ejemplo, era como la que tenía descuidada la casa’.*

<sup>144</sup> Y al igual que antes la madre de Laura sufrió en su reactualización las tensiones de la organización del colectivo doméstico pasado, desde la generación de la madre de la madre de Laura, ahora va a ser Laura misma la que se encuentre en esa posición conflictiva. Con estos saltos generacionales, con la aparición de un nuevo actor y su inclusión en los pasados colectivos, es como se ponen en movimiento esas luchas y tensiones encarnadas de las reactualizaciones.

Ahora es cuando Laura va a reivindicar la reorganización del colectivo doméstico, y la apertura activa de nuevas posibilidades. Si su madre fue un nuevo origen al abrirse el espacio de la actividad económica y vecinal, ahora ella va a intentar ser un nuevo origen al exigir otro reparto de las tareas domésticas. Es en esos momentos cuando Laura se actualiza como agente político activo, en sus pequeñas y concretas luchas:

*'(...) pues claro, llegaba mi hermano por la noche, ya ellos como eran los estudiantes mayores, entonces ya era yo la que tenía que intentar atenderles. Era, como eso no ha sido, ¿cómo te puedo decir? Ha sido siempre una lucha constante, porque como yo ya me había criado en otro aspecto, de que sean ellos los que a su vez limpiaran, organizaran y todo, pues yo decía, ¿y por qué no?. Pero sí que ha sido una lucha constante'.*

Aquí, más allá del camino abierto por la madre, Laura tenía que abrirse su propio camino. Sin embargo en esos esfuerzos de reorganización de los colectivos nunca hay victorias totales. En el caso concreto de la discriminación de género que vivió Laura, antiguas exigencias persistían, como la necesidad de que el grupo doméstico controlara y vigilara a la mujer, a ella misma. Así, cuando adolescente Laura solicitaba salir afuera con motivo de alguna fiesta de una amiga, siempre tenía que hacerlo acompañada de un hermano<sup>145</sup>. Al mismo tiempo, cuando se producían de su parte la apertura de nuevos espacios de acción, las nuevas formas de vinculación seguían discriminándola respecto a los varones. Esto es así con la educación. Si bien Laura ya no estaba destinada como su madre, en tanto que mujer y en tanto que perteneciente a las clases populares, a abandonar pronto el sistema educativo, y pudo acceder a la universidad, su acceso va a reproducir cierta desventaja respecto a sus hermanos. Mientras que el colectivo familiar invertía decididamente en la educación de los hijos, no tanto así sucedió con Laura:

*'Yo creo que uno de sus grandes objetivos de los dos ha sido que todos hiciésemos una carrera. Quizá el tema que se priorizara más una formación que otra. Por ejemplo, todas sus energías en cuanto inversión económica y al, quizá favorecían más a mis hermanos hombres, ¿entiendes? ¿Por qué? Porque por ejemplo, a mi hermano mayor, él ingresó en una universidad particular, y sus energías eran sostenerle una carrera en una universidad particular, mientras que a mí, a lo mejor no era tanta, ¿entiendes?'.*

Así pues tenemos a Laura intentando abrirse nuevos espacios de agencia, y aprovechando en parte los que le abriera su madre. La tenemos ya en la Universidad estudiando psicología, y participando en un movimiento estudiantil, justo en el momento en que, gracias a su hermano mayor, comienza a trabajar en un centro con poblaciones marginadas, primero en prácticas, luego a tiempo completo, pasos fundamentales hacia una mayor independencia, que la hagan *'dueña de mi vida'*.

Sin embargo las luchas por conseguirla no van a concluir en ese período. Aunque abierto ya a la presencia de mujeres, el mundo laboral que se encontró Laura en Perú las admitía, pero en tanto que

---

<sup>145</sup> Nos dice Laura: *'O el control de los hermanos hacia la mujer, ¿no? O sea, el control en el sentido de con quién salías, a dónde ibas, la obligación que tenían que tener ellos de acompañarme a las reuniones, a las fiestas, ¿no? O el hecho de que como tú eres la mujer, tú no puedes salir sola, ¿entiendes? (...)* Entonces yo tenía que ir siempre con un cuidador, ahí al lado'.

personas sexuadas dentro de una misma lógica de la posesividad. Laura fue víctima de acoso sexual, un acoso sexual no escandaloso, sino completamente naturalizado, enteramente normal dentro del mercado laboral concreto donde entró a trabajar. Así lo vivió ella:

*‘Pero además es algo que está como naturalizado, que es lo que más te llama la atención. Porque tú dices, jolines, pues ahora resulta que para que a mí me cambien de este puesto de trabajo, y me envíen al otro, pues tienes que pasar por el aro de acostarte con alguno de ellos, ¿entiendes? (...) O para que no te castiguen, porque allí se daban mucho los destaques. O sea, un día podías estar en un puesto de trabajo, y al otro día salir una resolución jefatural, pues enviándote a lo mejor a una ciudad remota, como me pasó a mí’.*

Laura vivió la amenaza de ser destacada, el puesto de trabajo público que tenía permitía que fuera vista como susceptible de ser poseída por un superior varón bajo la amenaza de un particular ‘destierro’. Nuevamente su persona era el punto de encuentro de tensiones sociales, en particular de aquellos espacios desde los cuales tanto su madre como ella fueron reclamándose márgenes de actuación, dignidad y justicia, y aquellos otros patriarcales que tendían a perpetuar la dominación sobre aquellas mujeres peruanas. En su caso, los primeros sedimentaron en su persona tan fuertemente, que la interpretación que dio a su situación fue clara: injusticia.

*‘Totalmente injusto, totalmente injusto que toda tu vida laboral esté pendiente de que, primero, te comportes bien, en el sentido de no poder reivindicar nada. Que te tengas que quedar las horas que te tengas que quedar, porque le apetece a tus jefes que te quedes a determinadas horas, y luego pues que tengas que pasar por ese aro de decir... Y que además todos lo saben’.*

Esa normalidad hacía muy difícil que Laura pudiera denunciar la injusticia vivida. Una injusticia normalizada se vive en la privacidad, no es una injusticia pública, como tal. Así que la estrategia de Laura fue de desvío indirecto. Sin espacio posible para denunciar la injusticia frontalmente, hubo de hacer uso, nuevamente, de ese sentido práctico posible en determinados espacios sociales, consistente en intentar maniobrar entre las vinculaciones que le permitieran evitarla. Uno de esos vínculos que se le ofrecía por aquel entonces era el de sindicarse.

*‘Me dijeron, hazte del sindicato y como saben que estás en el sindicato, no te van a acosar. Y entonces era la estrategia de las mujeres que no queríamos participar de esas dinámicas laborales. Así que me hice sindicalista. Empecé a participar’.*

Laura como agente real, venía caracterizada no como un agente independizado a priori de los vínculos sociales con la facultad de decidir libremente, sino que era su inserción en esos mismos vínculos lo que le permitía maniobrar y contemporizar situaciones y lógicas diversas a la búsqueda de una independencia vinculada. Su agencia política no era la del distanciamiento, sino la de la encarnación en situaciones múltiples a la búsqueda de cierto margen de maniobra.

Aquí podemos pensar que su decisión de entrar en el sindicato era puramente instrumental, podemos verla como un agente distanciado de los papeles y funciones que le corresponden desempeñar, a la búsqueda de su objetivo. Laura quería evitar ser acosada en el puesto de trabajo, y para ello, como agente libre, decidió usar el medio del sindicalismo. Sin embargo ocurre lo contrario. Lejos de usar el

sindicato con vistas a un fin, Laura *se hizo* sindicalista, encarnada y esencialmente, para obtenerlo. En ese maniobrar por las vinculaciones constituyentes no hay distancia posible; siempre se obtiene esa distancia, vinculándose nuevamente por otro espacio, en el sentido identitario del *'hacerse'*. La distancia del acoso la obtuvo, así pues, no usando un papel más, sino siendo, esencialmente, ese papel, el de sindicalista.

Lo cual, para el caso concreto en que se encontraba Laura, significaba situarse de lleno en medio de nuevos espacios de acción, la sindical, en un período de *'muchos procesos de huelga, por mejoras salariales y tal, al cual yo apoyaba siempre'*. Así es como Laura vendría a hacerse como sujeto político en el sentido tradicional de las políticas formales en su país, de una manera igualmente sustantiva. Con esto hay que entender que Laura, para maniobrar en estos nuevos espacios dentro de los cuales se había incluido escapando del acoso en el puesto de trabajo, había de aprender sus reglas concretas e implícitas de funcionamiento. Otra vez, Laura se va a sentir en la necesidad de sumergirse y hacerse en función de estas nuevas reglas, que en su caso concreto venían marcadas por un claro sectarismo. Como ella nos informa, su sindicato venía caracterizado no por una lucha corporativa a favor de los trabajadores, sino por la lucha intestina de las facciones políticas.

*'En vez de ser una lucha descarnizada frente a la patronal, la lucha era entre nosotros, por el poder, pero unas luchas totalmente sucias, sucias en el sentido de difamación, de descalificación, de concertar cosas con la administración para tratar de neutralizar la participación del sindicato'*.

Sin ese saber práctico de un entrenamiento dentro de las tramas que constituían su sindicato, Laura tenía la sensación de ingenuidad, de inconsistencia: *'(...) entonces, el encontrarme una realidad de este tipo, decía, y cómo, cómo me sostengo, simplemente quería irme a mi caso y me olvido de todo y se acabó'*.

Así pues, Laura no tuvo otra opción que la de *ser* agente sindical. Siempre volcada dentro de la trama de las acciones, no existía distancia posible desde la que desplegar un instrumentalismo insustancial. No tuvo otro remedio que ser *esencialmente* sindicalista, según las reglas del sindicalismo en su contexto: *'vas tomando responsabilidades frente al grupo, y dices, bueno, si estoy aquí, pues vamos a seguir para adelante'*.

En esta nueva etapa en la que Laura va a ser sindicalista, en un difícil contexto de concertación laboral, Laura va a descubrir también cuáles eran las reglas de género en los sindicatos. Vemos que Laura acudió al sindicalismo para evitar un caso extremo de subordinación de género en el puesto de trabajo. Pero dentro del sindicato va a encontrar igualmente nuevas realidades de discriminación por el mero hecho de ser mujer. El sindicato estaba *'muy adaptado a las necesidades de los varones. Porque, por ejemplo, todas las reuniones se hacen fuera del horario de trabajo, tan de noche que (...) te tiras hasta el día siguiente allí, en la..., encerrada en las reuniones; y si no hubiese sido porque era soltera...'*

Ahora bien, como Laura señalaba también, esto sucedía siempre y cuando la política sindical se encuadraba dentro de los márgenes de cierta normalidad. En esas condiciones son los hombres los que encuentran las facilidades para la actuación, y las mujeres siguen manteniendo un papel secundario. Pero la situación social a la que se está refiriendo Laura era especialmente excepcional. Los sindicatos estaban en una postura de huelga prolongada, reclamando subidas salariales. En ese contexto se producen una

serie de despidos masivos, como forma de amenaza para los trabajadores que se mantenían en la huelga. Es el momento cuando la normalidad política se rompe, y suben a escena las necesidades básicas, cuando las capacidades de los varones dejan de ser válidas y se redescubren nuevas capacidades de agencia de las mujeres sindicalistas. Como magníficamente me relató Laura:

*‘Porque yo creo que el varón en aquel entonces no tenía la... o sea, no estaba acostumbrado a sufrir sobre su propia piel tanta presión, ¿no? Porque sí, él es el que más habla, el que habla más alto, y tal, y que lo solía conseguir. Pero ya cuando ni hablar más alto, ni cuando hablar más surte efecto, ya pierdes absolutamente rumbo, ¿no? Y sin embargo las compañeras sí, se organizaba, cuando había... venían los policías, los antidisturbios y tal, eran las compañeras las que salían allí y las que realmente rescataban a los compañeros’.*

En el momento en que cesaba el tiempo retórico de la argumentación, de la palabra y el logos, y aparecía el momento de la acción a través de la resistencia, las capacidades concretas de los sindicalistas varones peruanos cedían paso a las de sus compañeras<sup>146</sup>. Ante los despidos y las suspensiones de sueldo fueron Laura y sus compañeras las que se organizaron para intentar paliar las situaciones críticas de sus colectivos. Eran acciones que, como Laura reconoce, venían marcadas por un claro asistencialismo, pero detrás subyacía una capacidad de organización, y una auto-comprensión como agentes, antes vedadas para las mujeres:

*‘Entonces el ir ahí permitió a la mujer romper con ese tipo de roles primero, que antes era traumático, ¿no? (...) El varón tenía mucha vergüenza de hacer ese tipo de, no, no lo tenía dentro de su visión, pues lo permitía. Y ahí la mujer se organizaba (...) Pues entonces alrededor de eso se generó todo una, todo una dinámica muy interesante. O sea, yo te hablo desde el tema del sindicato’.*

Son estos tiempos duros, pero que Laura relata con cierta nostalgia. Durante esos años pudo completar el camino de independencia que le había trazado su madre, con sus propias experiencias de participación socio-política. Sin embargo la cuerda se acaba de romper, y la presión desde el sindicato aparece anulada cuando desde el gobierno se comienzan a planear los despidos masivos dentro de la administración pública, y cuando, por añadidura, comienza a descabezar el movimiento sindical incluyendo a alguno de sus más destacados dirigentes en importantes puestos gubernamentales. La estrategia consistía en que se ofrecía a los empleados la renuncia al puesto, a cambio de 1.000 dólares, como decía Laura, *‘te compraban el puesto’*, a sabiendas de que poco tiempo después tendrían que dejarlo igualmente, pero sin compensación. Laura decide aceptar la propuesta. Mientras tanto había conseguido terminar sus estudios en psicología, y había encontrado pareja, un compañero de trabajo también despedido.

Este hecho, el que Laura tuviera pareja decidió en parte su futuro. Como ella señala, si hubiera seguido sola, se habría podido reintegrar al mundo laboral, aunque fuera en el negocio de comerciante de su madre. Pero ahora ya existía un inicio de familia de por medio, y la estrategia de repliegue privada,

---

<sup>146</sup> Evítese todo sentido esencialista en la interpretación. Ni Laura, ni yo con ella, estamos argumentando que la acción política del Hombre fuera a través de la palabra, y la de la Mujer a través de la resistencia por las necesidades. Simplemente que en aquel momento que ella vivió, para las mujeres y hombres concretos y sindicalistas, esto sucedió así.

hacia sí y el negocio su madre no era más posible. Ahora Laura era miembro de una nueva situación familiar, que imponía un proyecto común. Entonces la idea de la emigración toma cuerpo, súbitamente, ante unas condiciones generales de rechazo en el país, sumergido en una aguda crisis económica, y ante unas condiciones personales de inestabilidad.

Laura y su pareja deciden venir a España. En un principio Laura había pensado en ir a Chile, pero por aquel entonces, en 1.990, ella ya tenía unos compañeros de trabajo que habían viajado a Madrid, que le facilitaban su asentamiento. La existencia de estas redes de emigración va a ayudarle a decidir su opción, al mismo tiempo que le ayudarían en su incorporación, intercambiándose el dinero suficiente como para comprar los billetes, y justificar que su viaje era simplemente por turismo.

Y comienza la aventura migratoria para una mujer que en su país había tenido un importante papel de activismo político. A la incertidumbre generada por la descomposición vivida en su país de origen, se sumó la incertidumbre vinculada a un proceso migratorio tomado de la noche a la mañana. Como puente, únicamente unos compañeros de trabajo que acababan también de llegar, y un proyecto que en esas circunstancias no podía ser demasiado realista, y que les hacía concebir su llegada a España como un período breve de supervivencia, seguido de un más profundo y satisfactorio anclaje.

*‘Al comienzo tú te lo tomas como un reto. Tu motor es decir, bueno, pues yo creo de que eso lo vamos a poder asumir. Pero claro, una cosa muy distinta, cuando tú e lo formulas en la mente, ¿entiendes?, a cuando te toca vivirlo. O sea, hay un divorcio increíble, ¿no?’*

Es en este momento de la llegada cuando en la vida de Laura tendremos la oportunidad de comprobar el enorme desfase existente entre la situación económica y la situación socio-vital, motivado todo ello por unas condiciones de llegada difíciles. Nuestros colectivos que la recibieron estuvieron obrando sobre ella, no quizá unos procesos de exclusión económica, pero sí unos agudos mecanismos de exclusión social, de enajenación, y de anulación política. Es más, Laura señala cómo su situación económica era mucho mejor que la situación que había vivido jamás en Perú. Ella encontró inmediatamente trabajo en el servicio doméstico. Su marido, que había venido un tiempo antes, encontró trabajo en un bar:

*‘Por aquel entonces el empleo era mucho más fácil, empleo de servicio doméstico, ¿no? (...) Y ya tenía, pues eso, pues por decirte, entorno a cien mil pesetas él, y cien mil yo, y claro, para nosotros era muchísimo dinero. Ponte a pensar del equivalente de aquel entonces era 25 dólares que ganábamos con todo el tema de la hiperinflación, pues era muchísimo. Pudimos pagar, esa... alguna deuda pequeña rápidamente, y empezó nuestro itinerario aquí’.*

Quizá sí Laura y su pareja estuvieran ganando más dinero que el que podían imaginarse en su país, pero, ¿qué se sucedía por encima de la supervivencia económica, más allá del umbral donde comienza el campo de lo propiamente humano, el campo de lo socio-político?

En primer lugar podemos revisar la naturaleza de las tareas que como trabajadora tenía que realizar Laura. La concepción liberal del contrato de trabajo afirma que existen entes previos a toda relación contractual que pueden intercambiar bienes y servicios con independencia de la dignidad de sus personas. En este sentido, el contrato de trabajo es un llano intercambio equitativo por el cual el

trabajador vende fuerza de trabajo, y a cambio recibe un salario del empleador, manteniéndose ambos en una situación de igualdad. Pero, ¿se puede vender la fuerza de trabajo, sin menoscabo para la dignidad trabajador contratante? El caso del servicio doméstico es un caso extremo desde el que analizar si el trabajador vive un proceso de expropiación esencial en la venta de su fuerza de trabajo, un caso extremo para comprobar si la Economía es solamente Economía, y no Economía Política.

En un momento determinado Laura está trabajando en dos casas, en una de ellas estaba dada de alta en la Seguridad Social, no en la otra, y decide pedir en ella que también le dieran de alta, para que reconocieran sus derechos como trabajadora. Así es como Laura nos relata la respuesta que recibió:

*‘El marido me dijo que no, que no me iba a dar, que no, que no podía, ¿entiendes? Entonces ahí me harté de que bueno, sí, muy bien, un trato aparentemente amable y tal, pero no era considerada una trabajadora con derechos. Empezando por que él ni lo iba a pagar. Simplemente tenía que darme el DNI (...) O sea, ahí sí que para mí era una discriminación clara, ¿no? Te quiero, te necesito aquí, pero sin tener yo ningún compromiso contigo como trabajadora. Eso es muy fuerte’.*

En esta casa, por encima de las obligaciones económicas, Laura se encontró con una falta de reconocimiento legal absoluto, su empleador no le quería dar la oportunidad de aparecer como sujeto de derechos.

Pero también tuvo que vivir ella la extraña situación del trabajo doméstico, consistente en tener que trabajar en una unidad doméstica, y en aspirar a no ser considerada instrumentalmente en auto-sostenimiento del oikos, en aspirar a retener su dignidad como fin en sí misma, y no como medio para la supervivencia de esa unidad. En una situación estructural semejante, es muy difícil escapar a esa misma instrumentalidad, y posesividad enajenadas. Una vez adentrada en el terreno de lo propio de otros (su hogar, su núcleo doméstico), es muy difícil mantener el estatuto de autonomía individual, y no ser considerada una propiedad más dentro de ese espacio doméstico. Laura sufrió esos intentos por parte del colectivo doméstico ajeno de considerarla como una propiedad más:

*‘Mientras que las clases medias, muchas veces te tratan de eso, hay de los que te tratan igual, el otro te ve y dice, yo aquí aprovecho y por fin tengo un empleado, me doy el lujo de tener una empleada, ¿entiendes? Y te pongo a que hagas de todo, ¿no? Me cuidas al niño, y de paso me friegas y todo excelente’.*

Evidentemente para ser propiedad de los otros, de los amos de la casa, tiene que pasar previamente por un proceso de des-apropiación de sí misma, de enajenación de personalidad política, de sometimiento, donde lo que están en juego son exclusivamente relaciones de poder y de dominación:

*‘Claro, ¿dónde están los límites, entiendes? Porque tú dices, vale, yo entro y limpio una casa. Coges la aspiradora y tal, pero el arrodillarte para quitar esa mancha de ese rincón, ¿es tarea tuyo o no es tarea tuya, entiendes? Ese tipo... son tan sutiles las cosas, que no, en principio dices, ah, pues mira, yo te lo limpio, pasas la aspiradora y todo lo que haga falta. ¡Pero ya de ahí a ponerte de rodillas...! Y que te exijan que no, que te pongas allí porque esa es la única forma en que va a salir esa mancha (...) Es un tema de poder, ¿entiendes?, es un tema de poder, puro y duro’.*

Por el ejercicio de ese poder se intenta que un agente con capacidad de resistencia y de decir: no, se convierta en delegado de otro, sometiéndose al acoplamiento instrumental de la unidad doméstica.

Pero esa desposesión no se vive exclusivamente dentro del colectivo doméstico de otros, también se vive fuera del mismo. Al igual que no había distancia entre el trabajador, Laura, y el tipo de fuerza de trabajo que se le pedía que realizara, el arrodillarse para quitar una mancha, en la composición de nuevas formas de esclavismo, tampoco la habrá entre la identidad y los papeles representados. Porque la tarea servicio doméstico, acababa encarnando en Laura, y haciendo de ella, estuviera donde estuviera, una empleada del hogar. Ante estos procesos lentos pero profundos de incorporación, no es posible mantener la distancia auto-interpretativa: se acaba siendo lo que se hace. Ella no podía jugar con sus identidades, porque las representaba materialmente y toda ella se encontraba apresada y siendo definida por esa misma materialidad. Así recordaba con dolor:

*‘La primera semana, pues bien, yo jugaba, jugábamos al papel, ahora vamos a decir, ¡ah!, como un teatro, hoy me toca ser empleada del hogar. Entonces entrabas a la puerta de la casa y asumías el papel. Incluso, incluso te generaba gracia, ¿no? Como una anécdota, ¡ah!, pues fíjate. ¿Sabes? Que esas son tus defensas. Pero a medida que va pasando el tiempo, te vas dando cuenta de que de ese papel no vas a salir nunca. O crees que nunca vas a salir, ¿entiendes? Que ya se ha convertido en tu medio de vida.’*

Ese sentido profundo de encarnación de las tareas y los papeles, hacía que tanto Laura como sus compañeras, salidas del teatro del servicio doméstico, no pudieran desprenderse de sus caretas, hacía que continuaran atrapadas en aquella desposesión que significaba ser empleadas del hogar. Incluso en los momentos suyos, en el día en que libraban del trabajo y podían reunirse Laura y sus compañeras para dedicarse a sí mismas, el servicio doméstico las atravesaba esencialmente, convirtiéndose en el tema de conversación:

*‘(...) pues eso, que te contaban qué estabas trabajando, cómo lo hacías, y la otra te decía, no, ¡esto lo tienes que hacer de esta forma!, o yo con mi, en la casa donde yo trabajo, pues se van aquí o se van allá, ¿sabes? Ese tipo de cosas es lo que te cuentan. O yo lo hago mejor, yo soy mejor trabajadora, y por eso nos prefieren (...) Es como que pierden su individualidad y toda su conversación ira entorno a sus patrones’.*

Durante un buen número de años, Laura no tuvo tiempo más que para hacer lo básico y fundamental que asegurase la subsistencia de su propia familia. Pasaba largos periodos en que compaginaba dos empleos en el servicio doméstico, uno de ellos la ocupaba de 8 a 4 de la tarde; el otro la ocupaba de 5 a 9. Le dejaban el tiempo indispensable como para hacer la comida para el día siguiente. Su marido, trabajando en el bar, no llegaba hasta por la noche también cansado.

Entre tanto nació su hijo, lo que supuso una nueva reducción del tiempo ya de por sí escaso con que contaba Laura. Cuando el niño tuvo 8 meses, Laura se reincorporó al trabajo, y parte de lo que ganaba lo destinaba para pagar a alguien que pudiera quedarse con él, en una nueva distribución de tareas que la mantenía en un umbral semejante de la supervivencia del que era muy difícil escapar: *‘tengo el tema del niño, empiezo nuevamente a trabajar, con todo lo que implica el trabajo y el niño, o sea, que no*

*tenía tiempo pa na. Corriendo siempre de un lugar para otro, mi marido igual, metido en ese mundo, y de ese mundo es imposible salir’.*

Y la discriminación de género no cesó al abandonar Laura su país de origen. Si bien algo más indirectamente, de nuevo aquí volvió a sufrirla, a través de la estructura del mercado de trabajo en nuestro país. El marido, en el bar, era el que tenía un trabajo más fijo, menos flexible. Al llegar el niño, fue Laura la que tuvo y pudo flexibilizar su tiempo de trabajo, para hacerse también cargo de él, y de las tareas vinculadas al cuidado, ocupando entonces una estresante jornada de trabajo. Aquí no había discriminaciones directas, nadie le dijo a Laura que ella era la que tenía que dedicarse al cuidado; fue la propia segregación por género del mercado laboral la que obró en este sentido: *‘él llegaba a las 9 y las 10 de la noche, y yo llegaba a las 6, con lo cual el tema del niño era yo, ni más ni menos. O sea, que no había más, ¿entiendes?’*

A esta situación de supervivencia forzada por el trabajo, hay que añadir tres agravantes que venían a imposibilitar aún más que Laura participara en la definición de las condiciones de existencia de los colectivos dentro de los cuales ella se iba haciendo.

El primero, bien directo y material: los problemas relacionados con la vivienda. La estrategia que siguieron la marca así Laura: *‘Llegas igual a casa de un amigo. Ese amigo... ahí logras estar uno o dos días, luego te buscas una habitación compartida, que ya al estar mi marido aquí ya lo iba mirando y tal, nos íbamos a una habitación compartida’.* Habitación que va a estar marcada por las mismas condiciones de la explotación. Generalmente, y es lo que le sucedió a Laura, al no tener papeles tuvieron que acabar alquilando esa habitación a un compatriota peruano, en la forma de subarriendo, que aprovechaba las circunstancias para subir el precio y ganar a su vez algún dinero. Esa situación de indefensión generaba unas situaciones de hacinamiento, que se veían agravadas los fines de semana. Los inmigrantes con que compartía piso Laura, marcados por unas condiciones políticas de trabajo degradantes, hacían igualmente degradante el único tiempo libre de que ella podía disponer para sí misma: los fines de semana. La casa, el espacio donde marcar la frontera de la privacidad y poder apropiarse de sí, se le hacía insufrible a Laura:

*‘Como mi marido trabajaba los fines de semana, entonces yo me encerraba en mi habitación. Comía, estaba un rato, y me dedicaba a dormir. Dormía, dormía, dormía. Intentaba no levantarme. Cuando me levantaba y veía ahí a la gente tirada en el suelo, que tenía que pasar por encima, iba al cuarto de baño, y era una cosa tremenda, ¿sabes? (...) Y yo supongo que esas personas, por sus propias frustraciones, pues venían, salían desesperaos de estar internos un fin de semana, y su única, y les ganaba la nostalgia, la añoranza y tal, y pues nada, a beber como cosacos, ¿no? Y también caían en un mundo, en un nivel de vida que no era el suyo, ¿no? Era como deteriorarse. Y con algunas amigas era cuando quedábamos y nos íbamos a comer afuera, incluso comíamos en el parque (...) Salíamos y nos sentábamos a comer, porque no queríamos entrar. O sea, no querías ni entrar ahí y tampoco tenías un lugar donde poder llegar, ¿entiendes?’*

Sabida es la necesidad de encontrar un espacio, en el sentido más material del término, donde encontrarse mínimamente a sí mismo, donde poder apropiarse de sí y ganar una identidad. Laura estuvo durante años sin encontrar ese sitio donde ganarse, para luego aparecer políticamente. De ahí que, como

ella afirmaba, sus primeros momentos estuvieran marcados por una invisibilidad esencial: *‘o sea, tú quieres ser invisible para todos. Y llegar de tu trabajo y ser invisible también. O sea, yo creo que buscas la invisibilidad’*.

De esta manera, nuestros colectivos estaban destinando políticamente unas condiciones de llegada que tendían a la aniquilación identitaria de Laura. Sin un espacio donde aparecer, prohibiéndosele la voz pública, incluso cancelándole todo acceso a la privacidad, Laura quería ser invisible, quería desaparecer.

Afortunadamente cuando consiguieron ahorrar lo suficiente y obtuvieron la regularización, Laura y su pareja pudieron hacerse de un piso exclusivo para ellos. Al menos desde entonces Laura pudo encontrar un espacio donde acomodarse, pues era de su propiedad la decisión sobre las reglas y los comportamientos que lo regulan: *‘O sea, que ya ahí poco a poco nos fuimos estabilizando, en cuanto a nivel de vivienda. Te marca mucho, o sea, el pasar de una situación así a un lugar que es... tú lo puedes controlar como tuyo. Es una cosa impresionante. Porque, pues puedes respirar, puedes entrar al cuarto de baño cuando quieras, no tienes que... ¿sabes?’*. Aspecto espacial y material de la identidad que no por insuficientemente señalado, deja de ser importante.

El segundo agravante es el de la vivencia de las imágenes que nuestras sociedades alimentaban respecto a los inmigrantes. Sea como quiera, bien por un cambio en el carácter y las formas de sociabilidad en España respecto a Perú, bien por un caso claro de racismo y prejuicios, la sensación que aparecía en Laura era de rechazo. Esta actitud forzaba la suficiente desconfianza como para que Laura pasara largos años evitando todo contacto social: *‘Yo pasaba, vamos, volando en el portal. Hola, buenos días, buenas tardes, buenas noches, ¡plum!, y me encerraba en mi casa, y ese era mi mundo’*. No se había labrado todavía ese espacio moral de la confianza, indispensable para aparecer públicamente, en esa situación de rechazo vivido su respuesta era molestar lo menos posible.

Laura reconoce que con el tiempo, y con el trato ella pudo ir superando esas barreras, muchas veces imaginarias, muchas veces reales, que le hacían sentir el rechazo. Aquí su hijo ocupó un papel muy importante, puesto que le sirvió como una herramienta de comunicación, como un vínculo con que socializarse. El hecho de que hubiera de sacarlo a dar paseos por el parque la situó en el espacio y en las circunstancias propicias para entablar conversación con otras madres. El niño era una herramienta de acceso a los otros antes inexistente. Este hecho comenzó a hacerse tanto más evidente cuando el hijo comenzó a ir al colegio, y comenzó a tener amigos; en este momento Laura pasó a ampliar sus relaciones con los profesores y con los padres de los compañeros de su hijo.

Sin embargo Laura sabe que fuera de esos espacios que se han conseguido acostumbrar a ella, el prejuicio y la discriminación vuelven a reactivarse. La gente en su barrio ya la conoce, aunque sólo sea de vista, hecho que ha generado cierto clima de confianza o de coexistencia. Sin embargo, cuando Laura sale de su mundo, vuelve a darse de bruces con el primer rechazo<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Afirma Laura: *‘Entonces todo el circuito está hecho de una forma que yo no soy consciente, de que pueda existir un rechazo. Al contrario, digo, qué majos que son, qué amables que son y todo. Pero salir por tu propia cuenta, y coger el autobús, y coger el metro, digo el tren, para ir a otro lugar, ¿no? A lo mejor puede ser que lo note, ¿entiendes? Ahora más que antes. Sí que se está notando’*.

Curiosamente esa sensación de estar siendo rechazada en cuanto inmigrante, en una situación de inseguridad, de falta de espacio desde el que consolidarse, hizo que Laura intentara renunciar a su propia realidad de inmigrante. Bastante estaba ya sufriendo ella la discriminación real como inmigrante, como para que además se lo recordaran, como para además tener la sensación de estar alimentando y dando vida a la condición de paria. En sus propias palabras:

*‘Además, yo creo que los primeros años uno no quiere saber nada de ser inmigrante, o sea, ya lo vives en carne propia como para estar en un lugar que te recuerden quién eres. Además huía del resto, o sea, no quería caer dentro de los propios estereotipos de la sociedad de acogida. Yo no quería ser vista igual que el otro, que era igual que yo, ¿entiendes? No quieres que te vinculen, ni que te vean igual que el otro’.*

De ahí que sintiera un profundo recelo hacia las reuniones de peruanos en el parque del Retiro, o que evitara las discotecas latinas. La única posición que le dejaban libre nuestras sociedades, la de paria, estaba tan denigrada que ni ella misma estaba dispuesta a ocuparla. Con ello ocupaba una posición todavía peor, la última posición en el espacio de la cosa pública, el de la invisibilidad, el de no ser nadie, ni siquiera una paria.

Por último Laura sufrió el agravante de carecer de la escapatoria de un posible retorno. Como ella reconocía, si por ella hubiera sido, habría vuelto a Perú en los primeros meses. En realidad, todo en su situación estaba forzando ese retorno, a aquel lugar en descomposición que ella acababa de dejar, de absoluta incertidumbre económica, pero en el cual, y en cierta medida, ella podía ser ‘alguien’:

*‘Ponte a pensar, ese primer año, viviendo en las condiciones donde vivía, donde no veía a mi marido hasta por la noche, sola por completo, yendo de una casa a otra y de ahí viajando sola en el autobús con mil y una anécdotas que ya no la cuento. Cuando llamaba por teléfono es que no podía ni levantar el teléfono, y me salían las lágrimas desesperadamente. Yo lo único que quería era volverme. Yo estaba enajenada por completo’*

¿Y por qué no volvía? Porque su propio espacio en Perú donde ella podía ser alguien la estaba rechazando, su propia familia. Como ella continúa relatando: *‘Pero, ¿qué pasa? Mi familia me decía, hija, no te vengas, porque aquí las cosas están peor (...) claro, eso no lo iba a tolerar mi familia. El que dirán, es que eso significa un fracaso, ¿entiendes? El haber logrado, o sea, con todo el esfuerzo que les había significado para ellos una hija profesional que estaba trabajando como profesional, volver a trabajar como dependiente de ellos, era un fracaso que no lo podían tolerar, ¿entiendes?’*

Porque mientras tanto Laura se sentía pertenecer a otro espacio, justo en la otra orilla del océano, en el cuál ella se había hecho, que creía reconocer, y al cuál ella creía poder volver a reencontrarse con su vida pasada. Pero mientras ella estaba aquí, en Madrid, su propio espacio en Perú no dejó tampoco de cambiar, de desestructurarse, hasta un punto que se le hizo irreconocible. En ese momento, Laura ya no tenía ningún lugar en el mundo desde el que ser sujeto. Laura volvió a los cuatro años de estar en España, y encontró con desolación que no tenía ya tampoco su lugar en su casa en Perú:

*‘El choque que tienes es tremendo, porque esos recuerdos que tú alimentas en todo este tiempo y tal, pues ya nada es igual, y tu cama no es tu cama, y tu habitación no es tu habitación, ni tu casa es tu*

*casa, ni tus cosas son tus cosas. O sea, ellos también han seguido su vida, también se han adaptado sin ti, ¿entiendes? O sea que, no, como que no tienes un lugar definido, ¿no?'*

Ni Perú ni su casa volvieron a ser los mismos, no podían albergarla con la naturalidad con que la habían albergado cuatro años antes, en el momento de emigrar a España. Laura se encontraba ya sin un espacio concreto donde reencontrar su personalidad.

Pero no sólo su familia le impedía regresar a Perú; también la comenzaba a atar a Madrid. Laura se hizo un punto de paso imprescindible para la emigración de buena parte de su familia. Su hermano llegó al segundo año, en parte también expulsado de Perú, al haber sufrido otro de esos destaqués que cercenaban las vidas normales. Laura pasó a ser para su hermano un punto de anclaje, convirtiéndose poco a poco en un vínculo que era necesario conservar en Madrid. A su hermano recientemente le ha seguido una sobrina, dado la extensión de la familia peruana, y de la familia de Laura en particular. En esa situación Laura se siente comprometida moralmente hacia los miembros de su familia. Su posición aventajada no genera solamente relaciones de hecho, Laura no es únicamente un vínculo físico para que otros miembros de su familia emigren, sino también un sostén moral, integrándose en una vinculación de deber. Así, desde el punto de vista del colectivo familiar, puede decirse que Laura ha sido el elemento pionero en la adaptación y el sufrimiento de la adaptación a un nuevo contexto como Madrid, y desde ahí ha venido a facilitar nuevas adaptaciones ya no tan traumáticas, de otros familiares suyos. Nuevamente, según ella misma confiesa, este papel no está exento de exigencias de género:

*'Y el salir del país era un paso más, era algo que no, que era doloroso, pero que no, se esperaba de mí eso, decir, pues mira, de todas, por decirlo, la más, eso, la más arriesgada, la más emprendedora, o sea, que de alguna forma también se reproducía lo mismo que mi madre. De decir, bueno, pues ésta es la más arriesgada, la más emprendedora y tal. Y era lo que se esperaba. Entonces de ahí que se deslizara nuevamente la responsabilidad de decir, bueno, pues ahora que estás ahí, ayuda a tus hermanos a que... Y eso fue. Entonces asumí el papel de madre nuevamente'.*

Así pues, bien porque se le aconsejara explícitamente no regresar a su país, bien porque con el tiempo y las nuevas migraciones de sus familiares Laura se hubiera convertido en un punto a la vez real y moral de adaptación a nuestro país, las posibilidades de movimiento, huida o liberación estaban bien restringidas. Laura tenía que permanecer en Madrid en aquella situación de inexistencia política básica.

Y esto en su particular caso, en una persona que había incorporado considerables potencialidades de acción política, tanto a nivel formal como informal. En este punto se hace tanto más necesario considerar el pasado participativo de la inmigrante en cuestión. Porque los procesos de exclusión y discriminación no se ejercen sobre elementos idénticos, sino que se producen sobre agentes que habían venido participando más o menos, que venían encarnando más o menos expectativas, es decir, se producen sobre sujetos esencialmente diferentes en virtud a sus diferentes pasados. Las inmigrantes, a este respecto, no son personalidades dóciles, dispuestas a ser ubicadas en los distintos ensamblajes de la adaptación-discriminación, sino que son elementos duros, substancias hechas aunque maleables, en virtud de sus muy distintos pasados y de los muy diferentes colectivos previos a los que pertenecieran.

Pero además, el depósito de pasado que estos agentes son, viene caracterizado por el poder auto-interpretativo de sus situaciones, poder que con mayor o menor dificultad me transmitieron en las entrevistas. Por este hecho son capaces de mirarse retrospectivamente, y de evaluar ese mismo depósito que son, en función de los requerimientos de los nuevos colectivos. O para el caso concreto de Laura: ella bien sabía qué persona era, en función de los espacios de su pasado donde había obrado, también qué nuevos espacios estaba ahora en España llamada a ocupar, asimismo sabía las expectativas que estos nuevos espacios esperaban de ella, y, finalmente, cuánto de provecho podía extraer de las antiguas experiencias aplicadas a los nuevos espacios:

*‘Mi otro compañero que viene después, también había sido delegado sindical de su base. O sea, ¿sabes? Que éramos gente que habíamos sido muy activos y muy reivindicativos, y muy, y sin embargo todo ese tiempo, para nosotros, ¡olvídate!, ¡olvídate! Ni se nos cruzaba por la mente. Es más, lo veíamos como una amenaza y un obstáculo, ¿sabes? ¿Voy a pensar yo en que, en querer ganar más?’.*

En resumidas cuentas, como agente con capacidad auto-interpretativa, Laura tenía que autocensurarse, automutilarse como actor político, a la vista de unos espacios que la desposeían desde el instrumentalismo, el prejuicio y la discriminación. Durante largos años había tenido que reprimir las potencialidades adquiridas en la búsqueda de una invisibilidad pública que no molestara.

Sin embargo, los sociales son espacios caracterizados no por una causalidad mecánica, sino posibilista, de ahí la tan referida ambivalencia de sus fenómenos. En otras palabras, la realidad de las sociedades españolas que cayó sobre Laura, con ser represiva, no era ninguna jaula de hierro, ninguna carcasa impenetrable. Laura llevaba en sí un germen de participación socio-política que la mayoría de espacios atravesados en Madrid tendieron a reprimir. Sin embargo siempre era posible transitar otros lugares que pudieran reactivar y canalizar a Laura como sujeto político.

Y esto desde lo más básico. Ya vimos la liberación que le supuso a Laura el poder hacerse, junto a su pareja, de una vivienda propia desde la cual poder buscarse y, eventualmente, desplegarse. Al menos en ella Laura encontraba un espacio no ajeno, que ella misma regulaba, dotándose de una privacidad. También vimos cómo su hijo terminó siendo un cauce posible de reconexión activa con los mundos que hasta entonces la mantenían apresada. En los escasos ocho meses que estuvo medianamente liberada, después de tenerlo, pudo encontrar la oportunidad para buscar otros espacios donde moverse por encima del umbral de la supervivencia. Como ella nos refería:

*‘Pero es que más que pedir ayuda, yo en concreto, yo es investigar el entorno, porque ahora sí que tienes tiempo. Y tu herramienta es el niño, o sea, las cosas como son’.*

Con su niño pudo contactar con una organización de peruanos, y con varias asociaciones religiosas, y en ese momento en que tras largos años consiguen cierta estabilización y confianza, se dan las condiciones suficientes para replantearse desde otra perspectiva el proyecto migratorio: *‘Y ya empiezas a pensar que necesitas crecer, que no te puedes quedar ahí’.*

Sin embargo el tránsito a la participación, dadas las condiciones de inicio, es igualmente largo y dificultoso. Laura continuó teniendo presentes los impedimentos del trabajo, del cuidado del niño, la desconfianza causada por la vivencia del prejuicio, el recelo a meterse dentro del rol de inmigrante, todas

aquellas circunstancias que la habían marcado en sus primeros años en Madrid. Con el tiempo, encontró un curso de capacitación profesional, en el INEM, que ella esperaba que en un futuro le pudiera abrir otras puertas que no las del servicio doméstico. Pero el curso era por la mañana, no tenía con quien dejar al niño, y duró quince días. Igualmente pensó en sacarse el carnet de conducir, pero nuevamente no encontraba con quién dejar al niño en las horas de la academia, y terminó renunciando.

Un tiempo después se vinculó a una asociación de servicios en una ciudad de la periferia de Madrid, desde la cual pudo ir poco a poco aceptando y replanteándose lo que significaba ser inmigrante, sobre todo por el asunto de los papeles y de los derechos. Esta experiencia, aunque acabara frustrada, le fue muy importante a Laura:

*‘Bueno, sí, fue un punto de apoyo muy interesante, fue un punto de eso, para plantearme cosas, para reflexionar sobre mí misma y sobre nuestra situación, pues eso, para empezar a salir, para socializarte nuevamente’.*

La experiencia fue frustrada porque Laura no estaba conforme con el papel de usuarias que se les daba a las inmigrantes. Este paso es muy importante, pues significa que al menos Laura había alcanzado un punto en que todos sus esquemas encarnados previos de la participación se reactivaron para hacer posible de nuevo la evaluación sobre lo que es conveniente o no. El sujeto político discriminante que Laura fue, y que siempre vinculadamente, le permitió en Perú ir maniobrando y acompañando espacios, de nuevo revivía en su vinculación a esta asociación y en el juicio que le deparaba.

Insatisfecha con el escaso papel activo que la asociación le deparaba, Laura hace los suficientes contactos, enlaza con los suficientes sujetos políticos, como para intentar conjuntamente, y ellas por su cuenta, constituirse en una asociación propia, que superara las insuficiencias que ella había encontrado en la anterior, que devolviera a sus miembros el pleno potencial de agentes activos. Pero las restricciones de tiempo continuaban, los espacios desde los cuales Laura se ganaba la supervivencia seguían siendo demasiado pesados:

*‘Pero nuevamente yo me desvinculo por ese mismo tema, el tema del niño, que yo estaba en esa ciudad, y ellas estaban en Madrid, que era difícil reunirse y tal, sé que se empezaron a andar y esto. Pero igual, o sea, es que el resto de las compañeras que tenían mucha motivación y muchas ganas les va ganando la vida, ¿entiendes? O sea, que no se participa porque no pueden, porque tienen que trabajar, porque tienen su familia. O sea, el tema de género, sobre todo para la mujer (...)’*

El principal problema que se encontraba Laura para participar era que, dada las muy restrictivas condiciones políticas de supervivencia que se encontró, la participación era un lujo, un añadido, un excedente<sup>148</sup>. Así pues, Laura regresa al anonimato y a la invisibilidad del estar trabajando todo el día, del huir de la mirada de sus vecinos, del ocuparse del cuidado de su niño, aunque ya tiene demasiado presente lo que en otro momento fue en Perú, y las posibilidades existentes de actualización de su ser político en Madrid.

---

<sup>148</sup> Laura nos cuenta: *‘Era, claro, era estar sobrecargada, o sea, encima de que tienes que trabajar, encima de que tienes la responsabilidad del niño o de tus hijos, encima de que tienes que hacerte de la casa, ¡encima voy a hacer vida social! ¿Sabes? Es que era tremendo’.* Es decir, en una situación de sometimiento, es muy costoso el esfuerzo para dejar de estar sometida.

Así, tras un breve período de inactividad, y gracias a los vínculos ganados en las asociaciones que ella consideraba asistencialistas, deciden crear otra asociación en su propia ciudad del extrarradio, como base social de otra ONG existente con anterioridad. Sin embargo, aquí viene sus más amargas quejas sobre la instrumentalidad que guía a algunas de las ONGs españolas, en su persecución de proyectos y presupuestos:

*‘Que te manipula, porque nuestras situaciones no habían variado en absoluto. O sea, seguían igual, igual de desintegraos, con más presencia para poder hablar, pero sin ningún tipo de poder de control, ¿entiendes? (...) Porque siempre nos van a usar, cuando viene fulanita, o el alcalde, o la concejala y tal. Entonces para justificar sus proyectos. El tema de la participación social y ciudadano yo creo que es un tema muy pendiente de las asociaciones aquí en España’.*

Muy al hilo de sus críticas al asistencialismo de las asociaciones, lo que Laura y sus compañeras reivindicaban era la propia esencia de lo político: el alcanzar capacidad de decisión sobre los colectivos que la estaban determinando. Esta no iba a ser la última experiencia fracasada de participación de Laura. En otra ocasión Laura y otra compañera deciden comenzar con una experiencia de apoyo extraescolar con niños inmigrantes, en el seno de otra ONG. Y recuerda cómo en principio les facilitaron todos los recursos, un espacio y material para que pudieran desempeñar gratuitamente su participación. Pero también cómo indirectamente supieron que esta misma ONG estaba utilizando sin su consentimiento el proyecto que ellas había echado a andar, para conseguir financiación extra, lo que motivó su enfado y renuncia. Y aquí Laura mira a aquella compañera suya a quien le habían hecho perder su oportunidad política, y que ya se había quedado perdida en la no participación:

*‘Y ahí sigue ella, su vida no se ha transformado, es una pena. Es una mujer que tenía mucha... O sea, yo creo que si la hubiesen aprovechado adecuadamente... Pero ahí sigue ella con su vida, sus hijos, su trabajo, al contrario, desencantada. Si en ese momento le hubiesen dado las posibilidades hubiese podido despegar, ¿sabes?’.*

Sobra decir que entre todas estas experiencias, tanto la propia Laura como las compañeras con quienes intentaba comenzar a participar, seguían ocupadas largas horas en el servicio doméstico, en aquellas situaciones en las que una patrona le exigía arrodillarse para quitar una mancha. Y como nos referencia esta última anotación de Laura, muchas se quedaron en el camino, y prosiguen ocultas en los espacios de la supervivencia.

Laura, en cambio, fue creándose el empeño necesario como para seguir intentándolo. Cuando menos, por frustrantes que pudieran ser sus experiencias, aunque se sintiera utilizada por unas organizaciones en cierta medida extrañas, el aparecer mínimamente en los contextos de la participación le dio la satisfacción de recuperar una parte muy importante de sí, hace tiempo olvidada. Ahora iba encontrando esos espacios de la aparición pública, desde donde afianzarse para contar con una voz; había hecho pié sobre la participación:

*‘Yo trabajaba, ¿eh? O sea, yo trabajaba en una casa, por la mañana me iba a trabajar en una casa y tal, y dos veces por semana me iba a una ONG, a dar el voluntariado este, o a prepararnos para cuando teníamos que hacer alguna actividad. Pero me permitió tener un círculo de relaciones sociales,*

*que es eso, ¿no? Que había compañeras que eran psicólogas de aquí, y me decían, Ana, mira, pues no es difícil, vete aquí, ¿sabes? Y eso a mí me dio entusiasmo, me empujaron (...)*

Actualmente, desde su posición de trabajadora dentro de los servicios sociales, ha podido recobrarle como profesional y como sujeto político, después de más de diez años de invisibilidad en los que tuvo que autocensurar su persona. Desde su posición y su trayectoria es como ahora puede interpretar todo el difícil camino recorrido hacia la actividad política:

*‘O sea, primero que no estamos de prestao, ¿eh?, pero no porque estemos de prestao en esta sociedad, sino que donde tú estás, tienes que construir tu vida, aunque estés diez años y luego te vuelvas, ¿entiendes? Si tu colegio no te gusta, decirlo, si tu instituto no te gusta, decirlo. Si tu barrio tiene problemas, decirlo. Pero para eso te tienes que sentir segura’.*

Y puede alcanzar a interpretar lo que puede ser un colectivo, déjesenos interpretar, republicano:

*‘A mí me preocupa lo que pasa en mi barrio, y me preocupa si viene un inmigrante, fíjate lo que te estoy diciendo, y ese inmigrante no es parte de ese proyecto del barrio. Pero me preocupa por mí, ¿eh? Por mi propio egoísmo. Porque considero de que si ese inmigrante no se siente, no se siente y no quiere al barrio, no lo va a cuidar, no lo va a... Pero para que se sienta que lo va a cuidar, que lo va a apreciar y que lo va a valorar, tiene que ser respetado, tiene que ser tratado en igualdad de condiciones’.*

### 1.1.2. CRISTINA, ÁNGELA, REBECA.

Es evidente que, aunque situemos a Laura como ejemplo de lo que es una mujer latinoamericana que tras largos años de permanencia en nuestro país ha conseguido acceder a la participación, su caso no agota toda la categoría. Por otra parte, aunque su trayectoria guarde similitudes con las de sus compañeras que a continuación resumiremos, sin embargo conserva toda su particularidad si pensamos que en la combinación de todos los espacios que la originaron, sólo era posible un punto de entrecruzamiento: ella misma. Con estas salvedades intentaré ahora completar la trayectoria de Laura con la de otras tres mujeres entrevistadas para alcanzar una visión más o menos ajustada a las mujeres latinoamericanas que llevan más de cinco años en nuestro país, y que participan activamente.

#### 1.1.2.1. Contexto sociopolítico de origen:

A la luz de las entrevistas realizadas, y como en un principio cabía suponer, el contexto sociopolítico de origen es de vital importancia para entender cómo luego, en el futuro de la emigración, va a desarrollarse la reactivación política de las mujeres entrevistadas. Cuando estas mujeres llegan a nuestro territorio no dejan su pasado encerrado en el armario de su casa, como si fueran todas ellas equivalentes; antes al contrario, lo traen consigo mismas, encarnado en sus diferentes identidades.

Ya hemos visto cómo, en el caso de Laura, su participación ‘iniciática’ vino marcada por el modelo de su madre, que cumplía un papel muy activo en un barrio popular de Lima, así como por su implicación en los sindicatos. De forma similar, la participación de las otras tres mujeres referidas, en sus países de origen, va a determinar en gran medida los futuros intentos de participación en nuestras sociedades.

En este sentido, quién más se va a aproximar a Laura es Ángela. Ángela es una mujer chilena, que lleva nueve años en nuestro país. En Chile, Ángela estuvo implicada desde el inicio en todo el movimiento asociativo informal de su barrio, teniendo como modelo ya no su madre, sino su padre, que era dirigente vecinal a finales de los 60, y primeros de los 70. Estos años, puede decirse, constituyen para Ángela el trasfondo mítico de su participación. Ángela comienza a participar muy pronto, a los diez años, en unos campamentos de verano promovidos por la Iglesia Católica que luego le llevarán a enrolarse en la Juventud Obrera Católica, en un momento de amplia politización de la organización, donde, según recuerda, eran muy frecuentes las manifestaciones y marchas solicitando mejoras sociales y educativas. Movilización que va a concluir con el acceso al poder de Salvador Allende, como culminación de un proceso en que la utopía parecía estar al alcance de la mano. Sin embargo el golpe de estado de Pinochet aborta cualquier esperanza. En aquel tiempo Ángela ya ha contraído matrimonio con un dirigente de izquierdas en una de las agrupaciones que más duramente sufrió la represión del dictador.

En este sentido, puede decirse que el golpe, si bien truncó la materialización de las aspiraciones participativas de Ángela, no consiguió truncar esas mismas aspiraciones; Ángela tuvo que reconducirlas de acuerdo a las nuevas circunstancias creadas, y para ello encontró un campo muy fecundo en la Educación Popular. Esto va a estar modelando en todo momento las tendencias políticas de Ángela, su íntima y muy profunda vinculación con los movimientos populares, a través de su educación. Trabajó así en un jardín infantil en una de las numerosas tomas de tierra por parte de los sectores populares, en las

afueras de Santiago, y más tarde en un Hogar Escuela en un barrio igualmente popular. Amparados por la Iglesia, Ángela consiguió encontrar en estos centros un pequeño reducto como espacio de educación alternativo a los valores autoritarios en expansión en el resto de colegios de la dictadura. Dada la fortaleza ideológica y tradicional de la Iglesia, se conseguían crear bajo su cobijo pequeños núcleos de socialización en otros valores, aunque esto llevara implicado que, a su vez, estos núcleos estuvieran también reglados por un tipo de reglas de funcionamiento no demasiado democráticas, como Ángela tendría ocasión de percibir. En definitiva, en momentos de ligera presión política, los destacados dirigentes eclesiásticos que estaban al frente de estas instituciones, y que ante los medios públicos aparecían como luchadores de las libertades, asumieron, realmente, un papel cesarista que terminó por arruinar el sentido profundo de la Educación Popular con la que Ángela se sentía muy identificada. Ángela tuvo que pasar por dos experiencias fracasadas de Educación Popular bajo los auspicios de la Iglesia, para que señalara lo difícil que era compatibilizar tutela eclesial la cuestión social<sup>149</sup>.

Junto a estas experiencias más profesionalizadas, Ángela no dejó de participar en otro tipo de movilizaciones más informales, como en las convocatorias de manifestaciones ante el Palacio de la Moneda para protestar contra las torturas, o en la formación de ollas populares después del terremoto que azotó Santiago. En todo momento añadía a su participación un amplio sentido de lucha de clases.

Cristina es una Peruana, residente en Lima, que vive unos procesos de crisis económica y de movilización social parecidos a los de Laura. Sin embargo, su forma de implicarse políticamente va a ir mediada siempre por la revitalización de tradiciones culturales. En un contexto donde la opción de clase era difícil tomarla, Cristina entiende que la cultura es un buen medio indirecto de acceder a la concienciación de las poblaciones desfavorecidas, y en ese sentido no va a dejar de participar en las asociaciones de cultura andina<sup>150</sup>, siempre de una manera directa e informal.

A este respecto es significativo la distinción que marca entre este tipo de movilizaciones más informales y las formales como los sindicatos. Está claro que su interés va a recaer sobre las primeras, como formas más sinceras y radicales de reclamación, frente a una mayor normalidad en el funcionamiento de los sindicatos. Como ella recordaba, en su centro de trabajo había participación sindical, pero *‘allí las cosas se mueven de otra forma, ¿no?. O sea, tiene el respaldo de su sindicato y todo eso’*.

Decantarse por la cultura andina significaba para Cristina decantarse por un tipo de cultura extra-oficial, por un espacio alternativo de disidencia que venía a representar no tanto un tipo de opción o consumo cultural más, como pudiera ser entendido en nuestros contextos, sino por un tipo de opción vital esencial<sup>151</sup>. Tanto es así, que una de las razones por las que decidió emigrar junto con su pareja a España,

---

<sup>149</sup> Según señalaba: *‘Bueno, ahí aprendí que en la curia son solidarios entre ellos, y que nunca van a estar con los trabajadores, ni con la gente que trabaja. Primero se arreglan entre ellos. Que el trabajar con las órdenes religiosas es como trabajar con un ejército, ¿me entiendes?’*.

<sup>150</sup> Como Cristina expresaba: *‘Porque pensábamos que a través del arte la gente también podía concienciarse de lo que pasaba allí, ¿no? Como, sí, pensábamos que el arte era una pedagogía para enseñar al pueblo, y tal’*.

<sup>151</sup> Extraigo sus palabras de la entrevista: *‘(...) a raíz de eso conocí un poco el mundo más allá de lo formal, el mundo andino, la tierra adentro, me identifiqué mucho con eso, y de hecho, hasta ahora. Sí, es una forma diferente de ver la vida’*.

era precisamente las consecuencias derivadas de la toma de partido por esa misma cultura andina. Estando claro que esta reivindicación era algo más que la reivindicación de las danzas que Cristina representaba, alguno de los miembros del grupo cultura de Cristina fueron perseguidos políticamente, en un tiempo en que *‘las leyes ya no te garantizaban nada’*.

Finalmente Rebeca es una mujer de la República Dominicana marcada por un contexto inicial de participación algo diferenciado respecto al resto de mujeres de la categoría. Ella va a tener un contacto particularizado con los sectores populares en los que, las otras tres mujeres, estaban plenamente implicadas. Su posición va a venir marcada por un esfuerzo de distinción social, cultural y económica respecto de esas mismas clases y sectores, de forma que se podría decir que su vinculación con ellos era siempre vertical y profesionalizada. Socialmente, pues, como ella nos recuerda, *‘Yo había enviudado, estaba muy bien casada, muy bien casada’*. Culturalmente, cuando recuerda cómo ella no tenía nada que ver con las otras dominicanas que se dedicaba a cantar y bailar la, en su opinión, muy poco reputada bachata<sup>152</sup>. Económicamente cuando nos comunica los que eran sus ingresos mensuales que, por aquel entonces, sobrepasaban los dos mil dólares mensuales.

Este esfuerzo sostenido y encarnado de diferenciación social, no de implicación, tuvo como consecuencias en ella un tipo de relación profesionalizada, no democratizante, con los sectores populares. Ella era la encargada de la coordinación de un proyecto de promoción social en las plantaciones de azúcar, y en el relato de las actividades realizadas siempre subyace una intención de descripción objetiva de los resultados, no de activación participativa desde dentro. Así, cuando Ángela contaba cómo se producían los procesos de autogestión de las ollas populares, Rebeca va a dar una lista de los logros obtenidos: *‘Puse 99 bombas de agua. Pusimos letrinas, recuperamos muchísimas casuchas, hicimos desinfección de cucarachas, de chinches y cosas. Hicimos un trabajo de educación de la población tremendo. Hicimos bodegas populares. Hicimos una clínica rural (...)’*.

Más allá de esta participación sociopolítica considerablemente profesionalizada, la vida social de Rebeca, con ser amplia, no va a estar caracterizada por unos objetivos políticos concretos, como podrían ser los de las otras tres mujeres estudiadas, sino que sus objetivos van a verse reducidos a la mera sociabilidad. Su extracción social de una clase alta, va a hacer que fomente y participe de ese tipo de reuniones más o menos íntimas donde se privilegia el vínculo por el vínculo, y que quedan resumidas en el *‘tomar café’*:

*‘En la zona donde yo vivía había muchas maestras. Entonces todas las tardes nos juntábamos a tomar café en cada casa, en una casa diferente. La señora de la casa, la profesora, la compañera, la vecina, la amiga, ponía el café, y nosotros llevábamos galletas, mantequilla, dulces, cosas. Y entonces todos los días lo hacíamos en una casa distinta, del mismo sector’*.

Una forma de sociabilidad en la que conjuntamente con estas reuniones de amistad íntima preciosista se entremezclaban las estancias de relax en el mar, el comer fuera, o la pertenencia a clubes literarios. Evidentemente estas formas de participación van a determinar una personalidad muy distinta a aquellas cuyos contextos inmediatos de crecimiento vienen resumidos por la participación directa en muy

---

<sup>152</sup> Son sus palabras: *‘La bachata, en esa época, en República Dominicana, y en mi círculo en que yo me movía, eso era de puticlub, de zonas muy, de centro de prostitución de la gente más marginal’*.

distintos órdenes. Van a determinar que buena parte de la relación de Rebeca con el mundo se produzca a través de la distinción, a través de la contemplación recelosa de lo popular:

*‘Es que yo no venía del campo, como la mujer rural, no, yo tengo dos carreras universitarias, y yo era esposa de una persona que era una persona importante en República Dominicana. O sea, mi nivel, yo no venía de abajo, me entiendes? Yo no...’*

Vemos, pues operar esa lógica de la distinción, del ‘yo no...’. Y mientras que para el resto de las mujeres ubicadas en esta categoría la participación socio-política va a ocupar un lugar preponderante en la definición de sus identidades, no ocurrirá así con Rebeca, más preocupada por la recuperación de ciertos referentes culturales, algo completamente congruente con la forma como Rebeca se construía su identidad, diferenciadamente. Hemos visto que Cristina había sido hecha desde una opción personal más próxima a la vivencia del arte. Pero incluso en ella, la opción artística de recuperación del folklore andino estaba íntimamente vinculada con un posicionamiento a todo punto político, sin que se pudiera explicitar dónde comenzaba un campo, y dónde terminaba el otro. Algo muy diferente sucede con Rebeca, para quien es esa recuperación de esos referentes culturales distinguidos, por sí misma, lo que le va a ocupar, en la perseverancia en su identidad.

#### 1.1.2.2. Las formas de la partida.

Otra de las notas que van a explicarnos los cauces seguidos por estas mujeres en su migración va a referirse a la manera, más o menos traumática, más o menos reflexionada, más o menos forzada, de la decisión de emigrar. Aunque la temporalidad extensa hubiera operado en ellas, y años de prácticas participativas hubieran sedimentado en la constitución de las identidades de estas mujeres, encarnando su nivel de expectativas, los momentos previos e intensos de la migración instauran el privilegio decisorio de la temporalidad corta. De como fueran, y de cómo los distintos colectivos se hubieran combinado para estas mujeres en los momentos cruciales de la partida, va a depender, en gran medida, de nuevo la temporalidad larga de los largos años del proceso de adaptación. O en otras palabras; dependiendo de qué posibilidades, desde los distintos colectivos, se hubieran podido granjear estas mujeres, cuando el tiempo de la decisión apremia, va a depender una incorporación más o menos fructífera a los nuevos espacios.

En el caso de Laura que acabamos de considerar, puede apreciarse la manera en que la concatenación de acontecimientos previos a la emigración termina por pre-condicionar en parte la forma efectiva que ésta va a presentar. Su caso puede venir marcado por la inminencia: nos la encontrábamos recién casada en Perú, agotada la estrategia de supervivencia privatista que consistiría en buscarse por sí misma una salida en su país, sufriendo la presión de su familia, habiendo vivido un largo y extenuante proceso como sindicalista de negociaciones colectivas. Al mismo tiempo algunos de sus compañeros estaban recién emigrados a nuestro país, lo que significa que le podían facilitar la llegada, pero en sus momentos más superficiales, con un mínimo de apoyo económico y un techo donde llegar; más allá de esto Madrid y sus espacios se presentaban en unas dinámicas y unas lógicas de funcionamiento difíciles de imaginar y de difícil acceso. De forma que puede decirse que la precipitación del viaje impidió a Laura

y a su marido tejer las redes necesarias para evitar la caída en nuestro país. El golpe fue duro y sus consecuencias se extendieron casi por diez años.

De Cristina puede decirse algo parecido. Quizá ella no viviera la presión de la familia, ni la urgencia vital ante un despido del puesto de trabajo. Sin embargo, la situación en el Perú de finales de los 80 y primeros de los 90 no era fácil para nadie, máxime cuando ella y su marido habían tomado tan manifiestamente una posición política contraria a la oficial, y comenzaban a ver e intuir las persecuciones políticas. Ella, al igual que Laura, va a contar con ciertas redes ya establecidas en Madrid, pero su naturaleza era igual de precaria, no le van a granjear una vinculación en profundidad con las nuevas realidades intentadas.

De hecho Cristina tiene la posibilidad, en los primeros momentos de su llegada, de vincularse en el mismo tipo de actividades culturales que ella estaba realizando en Perú. Sin embargo esta oportunidad termina por no ser más que una reverberación de la realidad recién dejada, un inestable puente de acceso a nuestro país, sin el suficiente anclaje en nuestra realidad. Como ella recuerda:

*‘La amiga que nos trajo, en ese tiempo, estaba conectada con una ONG, que hacía cosas con Cultura Andina; lo que pasa es que cuando llegamos esta ONG estaba ya como en un proceso mal, ¿no? Como de disolución y tal. Algunas se hicieron, pero medianamente así. Se intentaron también a nivel asociativo vincularse al comienzo con algunas organizaciones, pero el tema económico primaba mucho, ¿no?, y empezó el tema de buscarse la vida en lo que hubiera. En los primeros años trabajar en todo lo que haya’.*

Aquí quizá no fuera una falta de predisposición y preparación para continuar la trayectoria de participación, como nos señala Cristina; aquí lo que falta es una preparación de los espacios de apoyo económicos, que le permitieran a ella y a su marido empelar su tiempo y sus energías para algo más que la llana supervivencia. Así es como se adentraron a ese ‘lo que hubiera’, es decir, a aquellos puestos de trabajo precarios y que propendían a aprisionar el tiempo y las identidades de esta pareja recién llegada durante cinco años. Cinco años en que Cristina, al igual que Laura, mantenía siempre en mente el pensamiento de que *‘esto no es para mí, yo aquí no encajo en ningún lado’*, ante la ausencia radical de espacios que complementaran las solicitudes de su identidad previa.

Rebeca va a vivir una forma de salida de su país similar a la que vivieron tanto Laura como Cristina, marcada por la inmediatez. Sin embargo esta inmediatez es aquilatada por la elevada posición social de Rebeca, y por el mantenimiento de un elevado nivel de vida y expectativas. Su situación vital en República Dominicana se había visto deteriorada por varias circunstancias. Una lejana en el tiempo, la muerte de su marido, que aportaba la mayoría de los recursos económicos al hogar, y que la dejó con cuatro niños criándose entre elevadas expectativas<sup>153</sup>.

Así fue como Rebeca comenzó a trabajar como coordinadora de proyectos de promoción social en un área deprimida de República Dominicana, en una muy buena posición social que le permitía continuar dentro de su mundo de elevadas expectativas. En concreto, el proyecto era de co-financiado, dentro de un programa de cooperación internacional. Los réditos de su trabajo eran bien elevados:

---

<sup>153</sup> Léase, por ejemplo, la ‘necesidad’ de que estos niños se educaran en colegios privados.

*‘Me pagaba la empresa 2.400 Euros, y me pagaba la ONG otro tanto. Además yo ganaba unas dietas semanales que con la terminación del proyecto se fue mi dieta, se fue mi recursos, se fue mi vehículo, y se fue todo’.*

Efectivamente, el proyecto va a terminarse. La ONG internacional va a retirarse de la financiación, ante diferencias con la empresa dominicana, y va a dejar parte del programa descabezado. A esta circunstancia hay que añadir dos crisis; por un lado la crisis económica de los años 80 que penetró gran parte de Latinoamérica, también a la República Dominicana, y que tuvo como consecuencia la férrea aplicación de medidas neoliberales de ajuste; por otro lado, van a sucederse en el país diversas catástrofes naturales, huracanes, que cortaron los circuitos normales de la supervivencia a través del mercado, y llevaron la carestía a la vida de Rebeca.

Ahora bien, hay que saber situar ese tipo de carestía, precisamente en aquella vida de Rebeca dominada por las altas expectativas. En todas las vidas, la carestía es una circunstancia trágica, pero más todavía en una vida dominada por la realización cotidiana de la diferenciación social:

*‘No había leche enlatada, no había fruta, no había productos, no había nada. Tú podías tener tu dinero para comprar, pero en los mercados no había nada. Y lo poco que quedó en los supermercados, en poco tiempo se agotó. Entonces yo me vi allí tan desesperada, teniendo que estar llamando a Puerto Rico, a mi cuñada, que me mandara leche, que me mandara pañales, que me mandara cereales, que me mandara compota de fruta, porque yo tenía niñas pequeñas... me superó’.*

Hay que entender correctamente el sentido de desesperación y superación por las circunstancias que vivió Rebeca. Para ella, y su forma de entender lo que era un mínimo vital, las dificultades se convirtieron en una catástrofe, en una completa pérdida de referentes dentro de una normalidad, en la incertidumbre sobre el futuro. Varias veces reconoce que la situación le sobrepasó. Quizá otras personas hechas en situaciones diferentes no hubieran accedido a ese punto en que se pierde pie de las crisis. Ella sí lo sintió, y eso fue lo que la situó en una aceleración temporal desde la que era hartamente complicado preparar su futura migración. En aquel tiempo Rebeca tenía una prima viviendo en España, de cuya vida aquí apenas tenía noticias, pero que se le presentó como el único sostén al que aferrarse. Así relata Rebeca su decisión:

*‘Por la situación que estaba viviendo de carencias, tan brutal... Entonces me dijo, yo le dije, pues mira, me lo pienso y te llamo. A la semana siguiente la llamé. Le dije, mira, que de verdad, que me voy contigo. Y dice, lo único que necesitas son 1.000 dólares para entrar. No me lo pensé, no me lo pensé. Puedes estar seguro que si me lo hubiese pensado un momento no hubiese venido’.*

Es decir, ante la pérdida absoluta de apoyos, Rebeca va a vincularse al único apoyo que ella veía alzarse en su horizonte, su prima. Si se lo hubiese pensado un momento, si hubiera examinado qué vida le permitiría ese apoyo en nuestro país, de manera que pudiera anticipar su vida aquí, no hubiera venido. Pero, en esas circunstancias, no quería siquiera preguntar. Y Rebeca se lanza de unos espacios en los que ella había perdido toda esperanza y apoyo, a otros espacios donde el único apoyo que va a encontrar va a constituir un ataque frontal a la identidad que había estado haciéndose en República Dominicana. De un contexto donde ella se había hecho en la distinción, y que repentinamente se le derrumba, va a venir a

arrojarse a otro contexto definido por una indistinción en unos niveles muy bajos de consideración social. Así lo recuerda ella:

*‘Cuál es la sorpresa de que cuando yo llego aquí, el único trabajo que podía hacer era servicio doméstico. En la categoría que fuera, aquí en este país se le llama servicio doméstico a todo (...) Y para mí eso era brutal. O sea, ¡yo trabajar en servicio doméstico, cuando en mi país yo tenía servicio doméstico!’*

Así, la forma en que Rebeca ha de tomar la decisión de venir a Madrid, la forma en que se le presenta el único apoyo en un derrumbe simultáneo de todos sus anteriores apoyos, sin apenas preparación ni exploración, va a decidir la manera en que ella va a transitar por nuestras sociedades durante un buen número de años: haciendo servicio doméstico en un atentado constante a su personalidad, a las formas sociales vividas y encarnadas que la constituyeron en República Dominicana.

El tiempo de las tres decisiones de estas tres mujeres va a quedar resaltado en comparación con el que caracterizó la decisión de Ángela. Tanto el que vivió Laura, el de Cristina o el de Rebeca vinieron representados por un fuerte desanclaje material con los espacios donde sus vidas se venían desarrollando, y la necesidad subsecuente de buscar precipitadamente nuevas conexiones, esta vez encontradas en nuestro país, desde las que proseguir proyectando sus vidas y futuros; esa misma precipitación vino a influir en la escasa profundidad y calidad de los nuevos vínculos encontrados, lo que motivó que las tres, con intensidades diferentes, tuvieran que transitar espacios de descualificación política. Este no va a ser tanto el caso de Ángela.

Ángela va a vivir durante casi veinte años de dictadura militar en Chile, unas presiones semejantes de expulsión a su vigoroso activismo político. Sin embargo tales presiones representaron más bien lo contrario para ella, otras tantas fuentes de compromiso y de permanencia en el país. Cuando finalmente Pinochet fue derrocado, Ángela se encontraba en una posición muy satisfactoria en Chile, con más libertades, trabajando en la educación de mujeres de clases trabajadoras, y reconocida profesionalmente; ella sentía que tras largos años de lucha, se encontraba ante *‘un premio que me daba la vida’*. Sin embargo en 1.994 recibe una beca para venir a España para perfeccionamiento de educadores, y entra en contacto con nuestra realidad. En España va a conocer al que en el presente es su pareja. Sin embargo se le concluye la beca, y regresa a su país.

Sin embargo, el haber tomado distancia respecto a sus espacios en Chile, le hace comprender los elevados requerimientos a que sometían a su persona; requerimientos profesionales y también familiares. Entonces es consciente de lo que todas esas demandas en Chile le exigían, y de las dificultades que tenía entre ellas de tomar un nuevo camino, por así decir, exclusivamente de crecimiento y desarrollo personal. En España, durante esos seis meses, recuerda, *‘era la primera vez que era yo (...); viví para mí. Es una cosa, un sentimiento de libertad lo que aprendí aquí. Entonces bueno, volver allí me significó un choque fortísimo’*. Sin embargo, regresa a su posición que hasta antes de su venida a España tanta satisfacción le estaba reportando. Vuelve a pedir otra beca de tres meses en España, y se reencuentra con su pareja española; en ese tiempo más lazos se van fraguando con nuestras realidades, y más lazos se van debilitando con las realidades de su Chile natal. Pero la beca se le vuelve a terminar y regresa de nuevo a Chile, ahora con el compromiso de volver definitivamente a España. En Chile de nuevo, vuelve a

vincularse satisfactoriamente, y sus dudas respecto a la emigración a España son cada vez mayores, hasta el punto de que su pareja aquí tiene que acudir a Chile para terminar de convencerla, y venir los dos a Madrid, cosa que finalmente sucede.

Ángela está trabajando los primeros meses en el negocio de su pareja española, en unas tareas tan rutinarias que contrariaban ampliamente todas las actividades participativas que ella había venido siendo durante toda su vida en Chile. Inmediatamente comprende que tiene que reemprender su participación socio-política, ahora en España, si quiere preservar esa parte tan importante de su personalidad, y tras algunos conflictos con su pareja, tras un corto período de tiempo, consigue re-vincularse en España con espacios participativos que hoy la tienen igualmente satisfecha.

Las enseñanzas del caso de Ángela, en comparación con los casos de las otras tres mujeres entrevistadas son manifiestas. Ella no se vio compelida a abandonar precipitadamente su país; antes al contrario, los momentos en que se fue fraguando su decisión de emigrar eran, según sus propias palabras, los más felices de su vida. Esto significa que tiene los apoyos y el tiempo necesarios para madurar una decisión. Además, su contacto con nuestras realidades fue extenso y profundo, antes de su venida definitiva. En las dos becas que disfrutó pudo conocer de primera mano las posibilidades que nuestras sociedades le ofrecían, y compararlas con lo que estaba viviendo en Chile. Finalmente, uno de esos vínculos que trabó, su pareja, le preparó el recibimiento y la incorporación lo menos traumática posible a Madrid. Aún con esas, su llegada fue conflictiva porque no se encontró inmediatamente inmersa en la participación que ella había sostenido en Chile durante toda su vida, pero contaba con los suficientes apoyos y conocimientos como para luchar para granjearse, al cabo de unos meses, esos espacios que la devolvieran a la primera línea de la agencia política. En resumidas cuentas, el caso de Ángela nos enseña cómo un contexto normalizado de decisión, donde no hay una manifiesta expulsión, y desde el cuál puede comenzar a trabar vínculos con su futura vida en otros espacios sociales, le ayudó enormemente a no tener que pasar por los espacios enajenantes de la migración. Ella vivió las formas de la partida necesarias para no perderse como el sujeto político que siempre había sido.

#### 1.1.2.3. Las llegadas y las pérdidas de identidad.

En cualquier caso en que un agente hecho esencialmente en unos espacios sociales determinados, es arrancado o los abandona, y es arrojado en otros espacios sociales dominados por otro tipo de sentidos prácticos y reglas, hay que suponer un momento de enajenación. Los espacios sociales de procedencia han precipitado, se han encarnado en la ontogénesis de un agente particular, que lleva en sí las fuerzas y los modos de operar de esos mismos espacios: esa es su mismidad. Cuando los deja y pasa a reconstituirse en otros muy distintos se ve traspasado radicalmente de otredad, siente cómo ya no están esos requerimientos que conformaron su actuar encarnado, y que, de alguna manera, está disconforme con los nuevos espacios sociales; es una pieza mal encajada. En estos momentos su antigua identidad se ve contrariada, y tiene que ir adaptándose, re-encarnándose en las nuevas formas de producirse lo humano donde, tras la inmigración, pasa a situarse.

Aquí estamos hablando de mujeres que en sus países de origen consiguieron hacerse exitosamente como sujetos políticos, de agentes cuyos espacios sociales primeros les solicitaban una inclusión activa por su parte. Venimos repitiendo que la forma como se afronta la inmigración depende sobremanera de cómo la inmigrante viniera constituida, esencialmente, en sus colectivos de origen. Esto significa que las mujeres que en esta categoría estamos estudiando son mujeres con una esencia bien determinada y marcada, son mujeres que tenían incorporadas fuertes tendencias a la participación y que van a incorporarse a unos espacios donde se va a alentar todo, menos su participación política. Su pérdida de identidad, va a ser muy considerable. Sin lugar a dudas, su tránsito por la otredad va a ser un tránsito (político) de descualificación política; los colectivos madrileños van a forzar sobre ellas una auténtica amputación de lo verdaderamente diferenciador de lo humano: la actuación en la cosa pública.

Pero ellas no se dejan despolitizar, antes al contrario, ellas caen en unas circunstancias necesarias que les van a quitar la capacidad de maniobrarse y contemporizarse en sus colectivos de pertenencia. Acabamos de ver que, sobre todo para las experiencias de Laura, de Cristina y de Rebeca, existen unos momentos donde ellas son pacientes más que agentes de la descomposición de los espacios sociales que terminan por situarlas ante la emigración a nuestro país. En esas circunstancias les resulta muy difícil afianzarse y conocer los nuevos espacios de incorporación; más bien se ven obligadas a caer en ellos, a dejarse rehacer dolorosamente por una otredad descualificadora. Esto significa primeramente que existe un doble desfase entre dos tipos de expectativas que se dan en ellas, y los nuevos espacios donde van a situarse.

En primer lugar existe un desfase entre las expectativas que ellas se imaginaban, o alcanzaba a imaginar sobre su papel en nuestros colectivos, y las expectativas que luego alentaban realmente nuestros colectivos hacia ellas. En segundo lugar existe un claro desfase entre las expectativas encarnadas en los espacios sociales de origen, y las expectativas que nuestros colectivos albergaban sobre ellas.

Ya vimos con Laura que ella decía venir a Madrid con su marido a probarse, a superar un reto. Sabía que, evidentemente, los primeros tiempos en los colectivos madrileños no iban a ser fáciles, pero confiaban tener la suficiente fortaleza y margen de maniobra como para ir vinculándose los espacios que les permitieran un tipo de vida más satisfactoria. Así es como la vimos intentar representar el papel de empleada del hogar como momento transitorio y hasta cierto punto anecdótico hacia una más efectiva implicación. Finalmente el teatro y los papeles desaparecieron, los plazos se prolongaron, las encrucijadas vitales de ser se cerraron, y Laura se encontró, efectivamente, siendo una empleada del hogar. Así se produjo un desfase de expectativas, entre las expectativas imaginadas sobre Madrid, y las que finalmente se encontró. Este desfase vino a hacer más sangrante un segundo desfase de expectativas, el que se producía entre su agencia incorporada en Perú, y su paciencia exigida en España. Laura tuvo que amputarse deliberadamente su agencia política para que su incorporación a nuestros colectivos fuera 'exitosa', y esto durante casi diez años.

Algo similar va a suceder con las otras tres mujeres entrevistadas, que venían desde contextos sociales participativos. Cristina también vino en cierta medida expelida por los espacios sociales donde se hizo, que estaban en un acentuado proceso de deterioro. Sin embargo trató de informarse bien de lo que se

podía esperar de ellos en España, caso de que emigraran. Para ello le preguntó a una amiga que acababa recientemente de venir a Madrid:

*‘No, esta amiga, como era muy cercana, pues sí, nos dijo las cosas tal cual eran en esa época, ¿no? (...) La verdad es que yo no me sentí engañada, porque yo le pedí a ella que fuera muy realista, y sí, en ese sentido... Lo que pasa es que sí, es una cosa que a uno le cuenten y otra cosa es ya vivirla’.*

Cristina sabía que al venir a España sería muy difícil encontrar trabajo en su profesión, y que tendría que coger, en los primeros momentos, los trabajos descualificados que se le fueran presentando. Lo que no le quitaba la esperanza de ir poco a poco escalando y encontrando unos espacios que le permitieran una mayor participación social. Sin embargo, como acababa de decir, una cosa es que su amiga le contara la realidad, y otra cosa era vivir esa realidad, que le iba quitando progresivamente aquellas esperanzas. Como ella decía, *‘uno hace planes, y el que tus sueños se vayan así rompiendo, pues es duro, ¿no?’*

En su caso se da un hecho añadido, vinculado a sus expectativas imaginadas, que va a agravar su inserción en nuestro país. Y es que su decisión de venir no implicaba venir para asentarse definitivamente. En la ‘prueba’ se incluía la posibilidad de que si aquí no conseguían una vinculación exitosa, las circunstancias en su país mejoraran lo suficiente como para poder regresar a reemprender su vida en Perú. La imaginación de la posible evolución de los colectivos peruanos hizo que se despreocupase por buscar todos los cabos con que ligarse a los nuestros. Cristina, cuando podía hacerlo, desestimó homologar su título en nuestro país, porque quizá se regresase a Perú en breve:

*‘Si, no, no, no me interesé en hacer eso, porque yo pensaba volver, entonces no, me descuidé muchísimo. En esos años se convalidaba, se homologaba el título automáticamente (...) Ahora se ha complicado más. Ahora te mandan hacer un examen de casi toda la carrera’.*

Y por las expectativas imaginadas de evolución de las sociedades peruanas es como perdió la oportunidad de homologar el título, cerrándose en parte las puertas a aquellos espacios sociales españoles que vinieran a esperar de ella lo que en Perú había estado siendo, un sujeto políticamente activo.

Entretanto tuvo que ir acomodando su ser a las expectativas de pasividad que de ella requerían los colectivos madrileños. Entró a trabajar en una fábrica, donde estuvo cuatro años empleada, con trabajadores maduros y que sostenían sobre ella como peruana ciertos prejuicios discriminantes:

*‘(...) nosotros al final teníamos que entender de que con ellos no nos podíamos comunicar, como por ejemplo con nuestros compañeros de universidad. Eran gente sencilla, que teníamos que adaptarnos a sus registros, como en todos sitios. Pero sí que cuesta, porque a veces escuchas cosas que te sorprenden o que te desilusionan’.*

No solamente Cristina tuvo que incorporar una vida cuyos ritmos y actividades sólo permitían la supervivencia, sino que como peruana, además tenía que enfrentarse a ciertos prejuicios que la discriminaba. Y lo peor de todo es lo que ella añadía a continuación: *‘A la larga uno aprende que eso es normal, pero claro, en esos momentos sí cuesta, y sí’.* Es decir, a fuerza de vivirlas, la incapacidad y la discriminación se terminan por normalizar, y Cristina aprende en determinados momentos a callarse.

En el caso de Rebeca, ya vimos que ella ni siquiera se atrevió a preguntar a qué nuevos contextos habría de incorporarse. Rebeca apenas si se formó expectativas previas sobre lo que iba a ser su llegada a España, que en determinado momento le sirvieran de mediación. Su salida de República Dominicana, y su llegada a España, fueron tan bruscas que pasó inmediatamente de unas expectativas reales, las que la permitían a ella en República Dominicana, y que estaban desmoronándose, y las que la pre-figuraban en su llegada a España. Así, según vimos, se encontró repentinamente ante el hecho de que, si bien ella en su país había mantenido servicio doméstico, ahora en España era ella la que sería una empleada del servicio doméstico.

Pero en su constitución como sujeto activo había primado antes la práctica de la diferencia que la participación política directa. Así pues, su paso por la otredad en nuestro país va a venir marcada por su paso por unos espacios sociales que niegan lo que ella perseveró por ser en su país, República Dominicana, alguien que no venía del campo, ni de estratos populares, alguien con cultura, una persona distinguida, bien casada. Son muy llamativos a este respecto sus relatos cuando sus primas la llevaban a los lugares de reunión de las dominicanas, donde *‘estaban allí todas como locas, ¡uuuuu!, voceando, cantando, bailando, moviéndose como baila la dominicana, sensual. Y sobre todo bailando bachata. ¡Uy!, para mí eso fue terrible, yo me puse a llorar (...) Ellas se movían en un mundo, yo me movía en otro mundo, en otro mundo distinto’*.

Su identidad ni era un papel que ella representara, como nos recordaba Laura, ni un traje del que pudiera desprenderse:

*‘Cuando uno viene a este país, por muchos estudios que tú tengas, por mucha experiencia que tú tengas de trabajo, aquí no eres nadie<sup>154</sup>. Es como si viniéramos como desnudos. Pero por el amor de dios, yo vengo ya con, con casi 40 años, con dos carreras universitarias, con una experiencia de trabajo, con una experiencia de vida, yo eso no, no es un vestido que me lo puedo quitar y dejar allí y venir desnuda. O volver a ponérmelo. No, eso va contra mí misma, hasta la muerte’*.

A este respecto la reactivación de su personalidad en República Dominicana va a producirse desde aquellos espacios sociales en nuestro país que soliciten de nuevo su diferencialidad respecto a la masa homogénea de la inmigración. Por eso, será de valía para ella el que, a pesar de emplearse en el servicio doméstico, lo haga ‘limpiamente’, como señorita de compañía de un matrimonio influyente, y no ‘suciamente’, como señora de la limpieza. Y que el marido de la casa la comprendiera su valía, su diferencialidad: *‘me trató con mucha distinción, con mucha educación, con mucho cariño. Me comprendía (...) Cuando llegaba alguien me presentaba, “mira, tenemos una señorita dominicana, que es profesora y tal”*’.

En cualquier caso su precipitación a unos espacios que estaban negando su distinción no dejó de provocarle unas tensiones radicales que le causaron anorexia: *‘yo me moría de hambre por dentro, mi estómago me gritaba hambre, pero yo no lo podía pasar por aquí’*. Lo que nos cerciora cómo la negación de la identidad, como identidad encarnada, nunca deja de tener consecuencias corporales.

---

<sup>154</sup> Manténgase esto en mente: *‘aquí no eres nadie’*. Justo la misma percepción que alcanzó Laura, cuando descubría la dolorosa anulación identitaria a que se veía forzada en su vinculación a los espacios sociales madrileños.

Finalmente el paso por la alteridad para Ángela va a ser el menos traumático de los cuatro que constituyen esta categoría. Como ya observamos, la forma en que Ángela compuso su viaje le permitió trazarse los suficientes lazos como para que la llegada se produjera menos como precipitación y caída que como recibimiento. Tanto es así que su pareja española no sólo la recibió, sino que tuvo que ir a buscarla a Chile. Desde España, había establecido previamente vínculos que la estaban requiriendo en su particularidad.

Además, ese paso no va a dejar de ser ambivalente. Ángela comenzó a trabajar en el negocio de su pareja, y las tareas mecánicas que tenía encomendadas repelían esencialmente las tendencias participativas incorporadas que había venido desarrollando durante el resto de su vida en Chile. De ahí que tuviera que luchar desde el colectivo de su pareja, y del negocio de su pareja, para abrirse otros espacios participativos donde recuperarse. Así fue como Ángela se adentró en el mundo de las ONGs.

Así las cosas, la migración de Ángela no se produce tanto bajo el deseo de reconstruirse una mismidad, como el de perderse en una alteridad. En Chile ella estaba perfecta y satisfactoriamente incorporada a los colectivos que la venían constituyendo, ella era feliz con sus hijos allá, y con su trabajo. En Chile, *‘era yo la, el centro de, el peso de la familia lo tenía yo’*. En Chile era un sujeto perfectamente centrado, absolutamente *‘sí mismo’*. Pero acaso una identidad no soporte una inclusión en sus circunstancias tan exacta, acaso necesite salir de sí a otra alteridad, para encontrarse de nuevo en ella. Esto es lo que le sucedió a Ángela. En su venida a España, en su descubrimiento de nuevas posibilidades de ser, es como ella vio nuevas oportunidades de encontrar su yo, liberándose de los lazos que la reclamaban desde Chile. En España, *‘viví para mí. Es una cosa, un sentimiento de libertad que lo aprendí aquí. Entonces bueno, volver allí me significó un choque fortísimo. Porque claro, todo el mundo de mi familia querían... Que me hicieron una banda, una banda así presidencia, así, una cosa así, para el día de la recepción, para colocármela y decir que yo asumía el poder de la casa otra vez. Fue tan sintomático que yo dije: ¡no!, ¡no quiero!’* Es decir, en su identidad se daban los dos tiempos, el de la identificación, el de la necesidad de una mismidad donde encontrarse, señalarse y decir: ahí estoy yo. Pero también el tiempo de la alteridad, de la desterritorialización, del escaparse por puntos de fuga, para buscarse en nuevos espacios. Y así, Ángela nos apuntaba y nos exigía otra concepción ambivalente de la identidad, ya no entendida exclusivamente como mismidad.

#### 1.1.2.4. La recuperación en otros lugares de las identidades políticas.

A la postre estas cuatro mujeres consiguieron recuperarse en los nuevos espacios como sujetos políticos, consiguieron reactivar las tendencias participativas que traían consigo en su venida a España. Sin embargo su recuperación no se produjo bajo la forma de un volver a un original mítico que ellas hubieran sido, bajo la forma de una recuperación *‘idéntica’* de las identidades pasadas. Su enfrentamiento a veces traumático con las alteridades de nuestros colectivos va a hacer mella en ellas y, en el momento en que se recuperen, va a provocar que esa recuperación sea ya en otra parte distinta de lo que fueron. En el ínterin habrán encarnado las alteridades vividas, en el proceso siempre en marcha de la búsqueda y dispersión de sus identidades.

Así, por ejemplo, dejamos a Cristina en la fábrica donde trabajaba, aprendiendo la normalidad de los prejuicios que sobre ella mantenían sus compañeros. Ella, no obstante, va a saber hacerse entender, va a intentar ser un agente activo en las relaciones con sus compañeros, de manera que ellos también, con el trato diario y el mostrarse de Cristina, terminen por cambiar sus preconcepciones. El paso del prejuicio a la amistad se produce: *‘en ese transcurso de tiempo poco a poco sí que se fomenta una amistad. Amistad hacia esas personas, nosotros vamos dándonos a conocer, ellos también, sí, se hacen unas relaciones de compañeros interesantes’*.

Es más, si en esa fábrica había alguien que luchaba por mejorar de condición, que tenía una percepción de los horizontes de posibilidades más abierta que el resto, esa era Cristina y sus compañeras peruanas. A fin de cuentas, aunque dolorosamente, ella encarnaba mejor que sus compañeros el tipo de identidad flexible, capaz de adaptarse en la búsqueda por mejores condiciones, lo que finalmente le llevaría a conseguirlo, mientras que sus compañeros españoles habrían de permanecer trabajando en la fábrica. Sin embargo, como hemos señalado, el paso por la fábrica y por algún espacio similar donde Cristina tuvo que trabajar, no va a quedar en el olvido. La memoria de estas experiencias va a inscribirse en su propia personalidad, Cristina ha tenido que *‘aprender a ver la vida de otro lado’*, a comunicarse, entender y vivir entre *‘gente muy sencilla’*.

La forma como Rebeca se reencontró a sí misma con el tiempo también es muy interesante. Ya hemos visto cómo su forma de participación venía definida por una distinción clara respecto a las poblaciones con las que trabajaba, en la forma del profesionalismo. En su país, más que implicarse en procesos horizontales de toma de decisiones, su participación había consistido en ser coordinadora de programas, en una clara división del trabajo a realizar. Así, una de las maneras como Rebeca podía volver a sí, en España, era recuperando profesionalmente esa distancia y esa distinción, respecto de la masa indiferenciada de inmigrantes a la que, a partir de ese momento de auto-recuperación, ella dejaba ya de pertenecer. Rebeca, para recuperarse, tenía que salir de las reuniones con sus primas y el resto de dominicanas, donde ella sin quererlo era una más, para enfrentar desde fuera esas poblaciones y sentirse alejada de ellas. Así es cómo Rebeca accedió a esa distinción:

*‘Y fue a raíz de un trabajo que hice. Yo hice unos cursos sobre prevención de enfermedades en población inmigrante. Entonces tuve que hacer 120 horas de trabajo de calle, con gente inmigrante. Y me di cuenta en ese, cuando estaba haciendo mi, la memoria para presentarlo, porque tenía que hacerlo... Escribiendo la memoria me di cuenta de que mí... algo había cambiado en mí para ver las cosas desde otra perspectiva. Entonces en ese momento me di cuenta de que yo realmente estaba integrada (...) Comencé como a sopesar lo que tenía aquí, lo que había dejado. Todo lo que me importaba, lo que había conseguido’*.

Rebeca había encontrado una pareja con quien estaba viviendo, había traído sus hijos, y estaba trabajando puntualmente en una ONG. Fue haciendo un trabajo en España sobre población inmigrante, haciendo una memoria sobre la inmigración dominicana y latinoamericana, cuando comprendió que ella ya no pertenecía a esa masa, que ella también había echado raíces aquí. Y a partir de ese momento, todo lo que ella había sido en República Dominicana volvió a tener un espacio en su vida conseguida en Madrid. Fue en ese darse cuenta cuando Rebeca se interesó por recuperar aquellas señas culturales que en

su país le habían dado un estatuto de distinción. En aquel entonces, *'era cuando estás saliendo del caparazón, entonces comienzas a ver que sí que hay una cosa detrás y que puedes recuperar, y que son tuyas, y que tú quieres y que yo quiero tenerla, y que quiero volver a leer a Juan Box, a leer a Balaguer, a leer a Jesús Carván (...) Comencé a pedir a mi país cosas que había dejado atrás, como libros...'* Habían tenido que pasar, *'doce años para que yo puede sentir y hablar sin dolor'*.

Y también ella habría de reencontrarse en otra parte de lo que era en República Dominicana. Sin ir más lejos, tuvo y pudo relajar cierto rigorismo moral de procedencia católica que allí en República Dominicana mantenía. Aquí pudo, por ejemplo, convivir con su pareja antes del matrimonio mientras ella tanteaba si sus hijos en República Dominicana se iban adaptando favorablemente a la nueva situación familiar en España.

En cualquier caso, una vez superados en duros años los inconvenientes de la participación, ahora Rebeca se siente lo suficientemente fuerte y afianzada como para representar un camino y un modelo que anime a las demás inmigrantes recién llegadas. Ese reencontrarse detrás de las dificultades ha creado en ella un sentido de fuerte autoestima. Lo que ella intenta con la mujer recién llegada es: *'acogerla, apoyarla y volver a decirle a esa mujer, mira, saca todo lo que tengas dentro y tira para adelante, y que haga... que se miren en nosotras para salir del servicio doméstico, que hay que sacrificarse, hay que volver a estudiar, hay que participar'*.

Finalmente vimos que el caso de Ángela era el menos traumático de re-apropiación de sí misma a través de la alteridad. La forma como accedió a nuestros colectivos le permitió tender los suficientes vínculos como para evitar una estéril travesía a través de la supervivencia. Sin embargo también hubo de luchar contra su propia pareja y hacerse reivindicar en su personalidad participativa para poder disponer del tiempo necesario como para encontrar los espacios donde aparecer. Fuera de esa aparición, ella se sentía: *'una esclava, trabajando a tiempo completo, sólo para pagar la seguridad social y atender la casa'*. Una vez que los encontró, pudo reactivar sus pasadas tendencias de acción, recuperándose en lo que siempre había sido: un sujeto político. En su caso, y en todos los demás estudiados, lo importante es esto, que los reconocimientos no se consiguen formal y contractualmente, no basta con que se le reconocieran legalmente ciertos derechos para pasar a convertirse en sujeto político. Antes al contrario, el momento del reconocimiento iba ligado íntimamente a la práctica de la lucha por aparecer en los espacios que, verdaderamente, dan la naturaleza de sujeto político efectivo.

Lo que nos queda completamente claro después de haber revisado someramente sus historias de vida es que, en los cuatro casos, la participación política aparece siempre como un añadido, por encima de las preocupaciones inmediatas de la supervivencia. Aunque en sus países se hubieran formado como agentes que participaban en sus colectivos en la definición de las propias condiciones de vida, en su llegada a los colectivos españoles van a comprobar cómo se les obliga a renunciar a semejantes aspiraciones en la organización política de la economía.

Ya vimos cómo era un exceso para Laura. Además de todas las tareas que tenía encomendadas para la reproducción del hogar doméstico, suyo y ajeno donde trabajaba, y que ocupaban la totalidad de su tiempo, ella sentía que su impulso incorporado a la participación era un añadido, que la definía

esencialmente en Perú, pero que aquí en España tuvo que abandonar. De ahí las muchas intentonas abortadas de vincularse a los espacios participativos antes del éxito final.

Aunque la misma Ángela no lo contemplase como tal, el colectivo íntimo donde se integró, su relación de pareja y el negocio de su pareja, tenían sus afanes participativos como otro exceso tan desmesurado como gratuito. Así nos contaba Ángela la falta de entendimiento que originaban sus demandas en su pareja: *‘Eso me generó muchos conflictos con mi pareja, porque él no podía entender que yo regalara mi tiempo a otros y no se lo regalara a él, y a su trabajo. No, no lo entendía. No aceptaba además que yo estuviese trabajando, que tenía que trabajar para él’*.

Cristina señala cómo, incluso cuando consiguió estabilizar su situación en sus demandas inmediatas, de trabajo y afectivas, sin embargo notaba que le faltaba algo que hiciera que encajara definitivamente en nuestros contextos. Le faltaban las experiencias participativas. De ahí que fundara una asociación con unas amigas y que buscaran el tiempo donde no lo había para poder reactivarse como sujetos políticos. Sin embargo sigue siendo muy difícil para ella conseguir una dedicación exclusiva dentro del asociacionismo que la saque definitivamente de una vida sumida exclusivamente en la supervivencia: *‘todavía lo que gano en estas cosas no me permite una tranquilidad y tal, pero ya me voy organizando mejor, y sobre todo hago cosas que me motivan, ¿no?’*. Mientras tanto tiene que proseguir empleada en trabajos descualificados y enajenantes, para completar los exiguos salarios que consigue con la participación socio-política.

Algo similar sucede con Rebeca. Rebeca es una mujer que exitosamente ha recuperado su papel activo en los colectivos que la acogen, volviendo a ser un sujeto político. Sin embargo hay que situar la posición social desde la que puede ser sujeto político. Nuestros espacios sólo le permiten serlo como cónyuge liberada de un empleado de banca. A mi pregunta de si con sus actividades en las asociaciones obtenía suficientes recursos como para sobrevivir ella contestó: *‘No, no, no, no. Los recursos... Mi casa, los recursos son de mi marido, trabaja en un banco, gana bien, no es que sea una maravilla, pero mi casa está sustentada en los, en los recursos de mi marido. Mis recursos son como, es casi un extra’*. Hay que elegir: o la mujer se dedica a cosas serias y gana dinero, o se apoya en los recursos de alguien (¿una pareja?) que la libere para dedicarse a superfluidades, a la participación política informal. En cualquier caso parece muy difícil conciliar ambas cosas: una seriedad derivada de la profesionalidad, y una participación política informal que deje de ser vista como una superfluidad, bajo el paradigma de la caridad.

Lo que estas mujeres inmigrantes nos trae a la vista es una cosa muy clara: el subdesarrollo político de los colectivos madrileños. En este sentido la inmigración en general, y la inmigración femenina en particular se muestran como un claro reto. Pero no un reto porque sometan a unas tensiones irrefrenables nuestros estados liberales. Sino más radicalmente, un reto porque nos delatan la pobreza de los colectivos políticos madrileños, porque nos vienen a mostrar cómo, en nuestras sociedades, es facilísimo asumir un papel de servidumbre, en la llana reproducción de la supervivencia y las necesidades.

No es de extrañar que estas mujeres, en su relación y contacto con la realidad sociopolítica española, lo primero que vengan a señalar es la atonía de su normalidad. Laura recordaba la efervescencia

participativa que vivió ella a finales de los años 80, el amplio sentido de movilización que caracterizaba a sus contextos, una movilización, eso sí, las más de las veces espoleada por verdaderas necesidades básicas insatisfechas. Cristina es todavía más explícita a este respecto:

*'(...) lo veo así como muy puntual, veo que la participación democrática aquí, pues sí, el voto cada cierto tiempo, pero cada vez veo menos gente en las asociaciones de vecinos, o en las ONGs que se han convertido así en muy burocráticas, ¿no? Que la gente da su dinero, ¿no? Pero que no participa así de asambleas, o no da su opinión, ¿no?'*

Como señala ella, no hay apenas tiempo para la participación y la discusión; la cuestión puramente económica de la producción y el consumo agota el resto de posibilidades. Así, es en la opinión y en las experiencias encarnadas que estas mujeres traen consigo, como nuestros sistemas políticos se encuentran ante un verdadero reto en sentido positivo, es así como la inmigración puede convertirse en un medio para replantearse la calidad y profundidad de nuestros sistemas sociopolíticos.

#### 1.1.2.5. Participación y relaciones de género.

Finalmente, una de las notas ubicuas subyacentes en la carrera participativa de estas mujeres ha sido los obstáculos sexistas que frecuentemente han tenido que superar. Mucho se ha señalado sobre las implicaciones de género que atraviesan la participación política, y se ha identificado al Sujeto Político como un sujeto claramente masculino. En la experiencia de las cuatro mujeres entrevistadas encontramos importantes implicaciones que nos hacen entender vías problemáticas y concretas de ser sujetos políticos por encima de generalizaciones.

La experiencia de Laura nos enseñó muchas cosas. En primer lugar nos enseñó una forma bien particular de acceder a la subjetividad política hasta ahora bastante ignorada. Nos enseñó cómo las actividades de su madre le sirvieron de ejemplo en su posterior participación e implicación en las políticas informales. Su madre constituía para ella un importante agente que ganaba tanta más relevancia cuanto más vinculada se encontraba en el vecindario. Precisamente esas vinculaciones eran las que le permitían acceder a conocimientos a veces implícitos sobre la realidad del vecindario, y además, le permitían acceder a un mayor número de posibilidades combinatorias, le abrían en vez de cerrarle el campo de la maniobra y la contemporización en su actuar y re-vincularse. Si esta forma de hacer política que encarnaba su madre era formal o informal, era masculina o femenina es una pregunta que está obviamente de más; sus únicos propósitos eran los de contemporizar y profundizar su vinculación a los colectivos para alcanzar el suficiente margen de maniobra que le permitiera la actividad política, cosa que conseguía exitosamente.

Lo que nos permitía comprobar el caso de la madre de Laura era cómo a través de ella se controvertían, pero también se reproducían las relaciones de subordinación de género. Su ejemplo fuera de casa, como representante de los comerciantes del vecindario, servía como un fuerte modelo que Laura tenía como referente para protestar y luchar contra los tradicionales roles de género. Sin embargo, dentro de la casa, la madre de Laura le exigía que ella siguiera al cuidado. En este momento es cuando Laura hubo de reivindicar la igualdad real y efectiva, más allá del ejemplo de su madre. De puertas adentro de la

casa se acababa el modelo de su madre, y Laura tiene que retomar la lucha para hacerse con espacios de agencia y autonomía.

Posteriormente en su carrera laboral y sindical habría de constatar en persona cómo ambos mundos estarían señalados y atravesados por relaciones de género, pero no bajo la forma de un Sujeto Político Masculino Abstracto que se impusiera, sino bajo la forma de concretas, cotidianas, ambiguas y siempre controvertibles relaciones de poder. Si ella sufrió acoso en su trabajo, no fue porque el Sujeto Masculino tuviera la propiedad sobre el Sujeto Femenino, sino porque en los trabajos concretos normalmente dominados por los hombres, éstos parecían contar con el poder de beneficiarse sexualmente de ciertas mujeres concretas, sometiéndolas a concretos chantajes. En el orden de cosas reinante en el colectivo laboral de Laura, existía el sentido práctico de que ella podía ser susceptible de ser acosada sexualmente, so pena de ser destacada. Sin embargo ella tuvo la capacidad de acción suficiente como para ‘maniobrarse’ por otros colectivos y evitar el acoso, pudo vincularse al colectivo ‘sindicato’ desde el cual resistir y luchar, entre otras cosas, por las redefiniciones de los roles de género.

También en el sindicato Laura sintió la dominación de sus compañeros varones, en el momento en que tocaba hablar más alto y más fuerte. Dentro de una normalidad así, una mujer como Laura se suponía que había de poner los cafés o de efectuar roles administrativos. Además Laura nos contaba cómo ella podía participar en su condición de soltera, dado que no tenía cargas familiares. Pero fuera de esa normalidad, cuando fue el tiempo en que no valía ya hablar más alto y más fuerte, sino solamente resistir ante los despidos masivos, fueron las mujeres, entre ellas Laura, las que fueron ocupando los puestos directivos, en la organización y subvención colectiva de las necesidades, pero también, y esto es importante recalcarlo, en la defensa de derechos salariales y sindicales.

Pero Laura va a seguir sufriendo la discriminación de género en su venida a nuestro país. Como mujer es la candidata ideal para el empleo doméstico, al asumir las tareas domésticas que casi siempre venían siendo asumidas por las mujeres y que ahora, mercantilizadas, continuarían siendo desempeñadas por mujeres. Nuestros colectivos le presuponían una predisposición al cuidado y a la reproducción de los hogares con todas las cargas de invisibilidad y sometimiento que ello supone. Pero también ella va a ser la encargada de soportar la reproducción de la fuerza laboral de su propio hogar. Aquí, según vimos, se entremezclaba la propia segregación sexual del trabajo en nuestro país: al asumir ella como mujer trabajos flexibles, es la que mejor puede disponer sus horarios para atender a su recién nacido niño, dado que su marido, por asumir un trabajo ‘típico’ masculino, llegaba demasiado tarde a casa. Reproduciendo vida fuera, y reproduciendo vida dentro, Laura va a tener muy difícil alcanzar el espacio de libertad y autonomía vinculadas que le permita co-decidir dentro de los colectivos que la determinan, va a tener muy difícil alcanzar el rango de sujeto político.

Sin embargo, y de ahí la ambivalencia sociológica de todo fenómeno, por su papel de cuidadora de su niño, Laura va a tener una posibilidad de conexión social mucho mayor que su marido, encerrado en la rutina del trabajo. Gracias al niño-herramienta va a ser como Laura llegue a contactar con asociaciones religiosas o con el complejo de relaciones que van a formar su colegio, abriéndose así espacios futuros de participación. Tras muchos esfuerzos donde nosotros hemos de ver otras tantas aspiraciones de agencia,

Laura va a conseguir contemporizar el cuidado doméstico, el cuidado ajeno como empleada del hogar, y se va a vincular a espacios de co-determinación política desde donde hoy sigue actuando.

El caso de Rebeca viene determinado por la profesionalización de sus actividades socio-políticas y cómo se vinculó a ellas según su situación matrimonial. Rebeca comenzó trabajando como maestra en un colegio, en un tiempo donde no parecía mostrar demasiado interés participativo, más allá de sus relaciones sociales preciosistas con el resto de sus compañeras de trabajo en las reuniones de café. Sin embargo pronto se casó y tuvo hijos, entrando en unas relaciones matrimoniales propias de las clases adineradas, resumidas en la expresión ‘casarse bien’. Esto le significó alcanzar una buena posición social, y dejar su trabajo para dedicarse a la crianza de sus hijos, aunque, como ella nos recordara, contaba con servicio doméstico en el que a priori podría haberse descargado de su papel presupuesto de cuidadora. No obstante enviudó pronto, y el dinero de la pensión no le alcanzaba para mantener su familia, en el nivel de expectativas esperado. Esto fue fundamental para que accediera a su profesionalización como sujeto político. Comenzó a trabajar como coordinadora de un proyecto de promoción social en un área deprimida de República Dominicana. Con ese pasado suyo, su participación, sin embargo, no podía desarrollarse horizontal y democráticamente, tenía que producirse bajo la diferencia respecto a las poblaciones *sobre* las que trabajaba.

Rebeca accedió a nuestro país a través de uno de los escasos caminos abiertos a las mujeres inmigrantes: el servicio doméstico. Si bien no lo hizo en la forma de limpiadora, lo hizo en otra forma también muy ‘generizada’, bajo la forma de ‘señorita de compañía’, como mujer culta y distinguida que el marido de la familia podía exhibir ante sus amistades, y que la mujer de la familia podía utilizar como amortiguador en sus frecuentes depresiones nocturnas. Para entender la generización de esta posición que Rebeca adoptó, baste pensar en la posibilidad de que fuera un hombre el que la ocupara, en la posibilidad del ‘señorito de compañía’. A pesar de toda la distinción que Rebeca pudiera obtener por esta vía, se encontraba en la más absoluta penumbra pública.

Es interesante comprobar cómo Rebeca pudo salir de ella por la intercesión de otro hombre, el que es su pareja actual. Lo conoció al mes de llegar a España, pero no será hasta bastante tiempo después cuando instaure una familia con él y con sus hijos que Rebeca se traería de República Dominicana. Asentada de esta manera, y con el aporte económico mayoritario y fundamental de su marido, va a ser como con el paso del tiempo Rebeca pueda volver a participar en el mundo asociativo, pero bajo la forma de un extra, como un suplemento prescindible al aporte principal del marido que sigue siendo el sostenedor de la familia. De modo que Rebeca puede participar en los espacios públicos sobre la base de que es su marido el que aporta el dinero a la casa. Esto motiva que, a pesar de la implicación política de Rebeca, la estructura tradicional de la división de trabajos tanto fuera como dentro de casa se mantenga. Sigue habiendo un hombre de la casa, y sólo como extra es como Rebeca puede desempeñar su actividad política. De puertas adentro se mantiene la división de tareas. Como Rebeca reconoce:

*‘Si, no, mi marido fantástico, porque mi marido, si hay que barrer, barre, lo único que mi marido no hace... bueno, no lo dejamos, que somos cuatro mujeres, y no es verdad que le vamos a dejar hacer cosas. Porque entre mis hijas y yo nos distribuimos bien las cosas de casa’.*

A pesar de los años en que Rebeca estuvo trabajando profesionalmente como coordinadora de aquel proyecto en República Dominicana, parece que su actividad política viene mediatizada primeramente por sus relaciones de pareja. De cómo sea su situación matrimonial temporal, depende su entendimiento de la actividad política. Por eso es que en la actualidad sigue entendiendo su participación como un extra al mantenimiento de la casa, y de puertas adentro sigue imbuida en la división discriminante de las tareas domésticas.

En el caso de Ángela es por entero evidente que su profunda e intensa participación ha tenido siempre que lidiar con las tareas del cuidado que una distribución subordinante de tareas domésticas le encomendaba. Aunque Ángela se casara con un miembro de una organización de izquierdas durante la dictadura de Pinochet, todo el progresismo terminaba de puertas adentro. Cuando Ángela se queda embarazada con 18 años es ella la que tiene que dejar el trabajo y dedicarse a criar a su hijo. No entraba por la cabeza de su marido el compartir las tareas domésticas. Esto es todavía más acuciante cuanto que Ángela había tenido un papel muy activo en las organizaciones católicas de izquierda. Con el tiempo consigue compatibilizar la crianza de su hijo y un trabajo participativo, pues se hace educadora popular de una escuela donde podía tener, al mismo tiempo, a su niño. La participación, sin embargo, sigue contando con el condicionante primero del cuidado, algo que queda demostrado cuando consiguen un piso en propiedad y deben de abandonar el vecindario donde trabajaba Ángela, no pudiendo ya compatibilizar participación profesionalizada y cuidado de su hijo. Como ella recuerda, *‘dejé esa, esa escuela infantil, y seguí al cuidado de mis hijos. Con mayor frustración, porque después de estar trabajando, sirviendo, qué sé yo’*.

Por diversas circunstancias el matrimonio termina disolviéndose, pero el fin del matrimonio no implica del fin de la desigual distribución de tareas; casi lo acentúa, al quedar los hijos como responsabilidad casi exclusiva para la madre. El padre compra su liberación con una pensión mensual que, eso sí, abona religiosamente. Ángela intenta reciclarse estudiando, al mismo tiempo que entra en otro proyecto participativo en otra escuela donde compatibilizar la crianza de los niños con el trabajo de participación. En esos años Ángela está: trabajando en el desarrollo de un programa de Educación Popular; criando a sus hijos; estudiando para obtener el título de maestra; manteniendo una casa. Sin embargo, a pesar de que el marido extinguiera su relación matrimonial con Ángela, todavía quería tener algo que decir:

*‘Tuvimos muchos problemas por eso, porque él no quería que yo trabajara, que yo dejara a mis hijos en manos de otra persona. Y yo pues decía que no, bueno, si no los dejo en manos de otra persona, tenía que ser con él o conmigo, pero no sólo yo. No, nunca vio eso’*.

Es más, un tiempo después Ángela y su ex-marido volvieron a intentarlo, pero sus exigencias eran demasiado onerosas para Ángela: *‘Él después volvió, volvimos a intentarlo, pero él no, no colaboraba en nada. Además no le gustaba que yo estudiara, ni que hiciera otra cosa. Total que ahí se fue definitivamente de la casa y no volvió más’*. Decisión que delata la profunda implicación identitaria de Ángela con la participación política, en un contexto donde era muy difícil ser madre soltera. Sin embargo estos conflictos van a constituir para Ángela una clara lección de pragmatismo, a la que recurrirá cada vez que sus posibilidades participativas queden menguadas. De nuevo tendrá que recurrir a esas enseñanzas

cuando, ya en España, de su nueva pareja le exija que renuncia a sus aspiraciones participativas para dedicarse a él y a su casa. Ángela no va a consentir en la renuncia.

En definitiva, lo que podemos aprender de estas cuatro difíciles pero exitosas experiencias participativas es la intercesión decisiva de las relaciones de género en la constitución de la agencia política, de formas muy distintas. De manera que se ven ante un entramado denso de impedimentos cuya naturaleza no obedece a más causas que el que ellas sean mujeres. Desde la discriminación en la propia casa, la discriminación en la educación, la discriminación por el reparto a priori de los roles sociales, la discriminación-acoso en el trabajo, la discriminación en las asociaciones políticas, pasando por la discriminación en las relaciones de pareja, o la discriminación en la distribución de las tareas asociadas con el cuidado, hasta discriminación por un mercado de trabajo segregado sexualmente, estas mujeres han tenido que superar una verdadera carrera de obstáculos en pos de la obtención de la agencia política. Ha sido atendiendo a estas formas concretas de efectuarse la discriminación como podemos explicar sus trayectorias. La discriminación sexista se produce siempre según muy concretos y materiales dispositivos de sometimiento; nunca a través de conceptos generales como el Patriarcado.

## **GRUPO 2: MUJERES LATINOAMERICANAS CON MÁS DE CINCO AÑOS EN MADRID SIN PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

### **JESSICA, LUCÍA**

Con esta categoría de mujeres latinoamericanas que, llevando más de cinco años en nuestro país, no desarrollan actividad política alguna, trataré de examinar una particular situación de acomodo a nuestras sociedades en la que la no participación política no pueda ser ya explicada por la inminencia de la llegada de las mujeres. Como pudimos comprobar con las mujeres latinoamericanas con más de cinco años y que al final sí que se incorporaron a ámbitos participativos, ellas tuvieron que pasar por un prolongado espacio de tiempo para reactualizar tendencias participativas previamente encarnadas en sus países de origen. Con la categoría que aquí analizo, el factor tiempo quedará descontado en la explicación de la no participación de las mujeres latinoamericanas.

Para hacerlo presentaré dos casos elegidos de acuerdo a su participación o no en sus contextos de origen. Así, veremos cómo Lucía se formó como sujeto en Ecuador en unos campos que la perfilaron como una mujer eminentemente pasiva y que acumulaba en sí misma una proyección al futuro de escasas expectativas. Jessica, por el contrario, sí que se formó en Ecuador como una mujer activa, y en algunos momentos llegó a participar políticamente en sus contextos de origen, aunque en Madrid no alcanzara esta dimensión de la agencia. Ambas son un ejemplo de cómo las persistentes tendencias des-habilitantes de los espacios madrileños pueden recluir a una mujer inmigrante en una prolongada pasividad política.

#### **1.2.1. La formación en los contextos de origen.**

Lucía nació hace cuarenta años en una pequeña ciudad ecuatoriana, en el seno de una familia, numerosa y tradicional. Por encima de la normalidad supuesta a la familia ecuatoriana, la de Lucía se extendería por los pequeños meandros de las más verídicas desviaciones. Y es que el padre de Lucía murió cuando ella era joven, y quedó una casa de diez hijos con el sustentador principal desaparecido. Esto contribuyó a reformular de raíz las posibilidades anteriormente abiertas. Si su familia disfrutaba de una relativa holgura económica, la desaparición del padre significó una recomposición de expectativas. La madre, perteneciente a una generación tradicionalista, siempre estuvo al cuidado de la casa, y su formación no le iba a permitir dejar de estarlo. Las tareas del sustento habrían de repartirse por el resto de miembros del colectivo familiar, principalmente entre los hermanos mayores de Lucía, que inmediatamente lo dejaron todo y se pusieron a trabajar para poder aportar recursos.

Este hecho fortuito vendría a señalar una desviación respecto del futuro del pasado alimentado por la familia de Lucía en formación. A Lucía, si el padre no hubiera muerto, le podría esperar acaso una vida universitaria y un futuro más abierto del que luego ella efectuará. Como parangón, Lucía situaba a la familia de sus primas que pudo cumplir por la normalidad supuesta un futuro mucho más prometedor.

Lucía tenía en sus primas el modelo de lo que hubiera podido ser ella, en caso de que no hubiera muerto su padre, y todas sus opciones vitales hubieran quedado drásticamente reducidas. Como ella recordaba:

*‘Mis primas, ellas sí estudiaron, y ellas son profesoras de la universidad, allá. Pero como nosotros no estudiamos...’*

La familia de sus primas va a permanecer así, en el imaginario de Lucía, como ese espejo en el que ellos no se podrían mirar jamás, más que en el reino de lo que hubiera sido posible. La temprana muerte de su padre, y la renuencia de la madre a salir al espacio público en busca de trabajo, marcó la precipitación de los hijos desde ese espejo ideal hacia las reales vidas de la estrechez económica y la falta de oportunidades laborales. Los diez hijos, uno detrás de otro, iban dando los pasos no necesarios, pero sin embargo cumplidos, del mantenimiento de la familia, la creación de la propia, y el relevo dejado al siguiente miembro.

Tener estudios en Ecuador significaba tener abiertas las puertas a los puestos de élite. Lucía y sus hermanos, sin haber podido acceder a la universidad, se vieron de pronto confinados a la estrechez que marcaba la supervivencia diaria. En un contexto de inactividad económica en el país, fueron saliendo adelante gracias a ese autoempleo de intercambio de pequeños servicios, que evita que las poblaciones en Latinoamérica no se desangren por entero. Sus hermanos se hicieron conductores, y pudieron comprarse un vehículo que utilizaban como taxi. Una hermana de Lucía puso una peluquería. La propia Lucía y su hermana mayor, se dedicaban a confeccionar ropa para las clientas del vecindario, y establecieron el improvisado taller en su propia casa.

Pero el haberse encontrado con la imposibilidad de acceder a la universidad significaba mucho más que carecer de estudios. Lucía encontraba clausurado al tiempo un espacio desde el que crearse como ser autónomo proyectante, se encontró fuera de un denso nodo de relaciones socio-materiales que abrían múltiples espacios y expectativas por donde hacerse. De esta manera la adolescencia de Lucía fue desarrollándose en un mundo angosto que terminaría por configurar lo que ella iba a esperar en un futuro de sí misma y de lo que la rodeara.

Lucía dejó pronto los estudios porque su familia no se podía permitir pagar su colegio, y se vio confinada al estrecho marco de la casa de la madre, dominada por las formas que ella sostenía de interpretar la vida. Lucía no atravesó esos otros espacios desde los que iniciar una ruptura generacional tajante, no tuvo ante sí esa alteridad, desde la que contrarrestar la alteridad de la madre que, poco a poco, iba siendo ella misma. Así, desde que dejó el colegio a los catorce años, y hasta que se puso a trabajar como modista, pasó un periodo de tres años en los que simplemente estaba en la casa, haciéndose en un *‘sin hacer nada’* que, evidentemente, iba achatando al tiempo sus posibilidades de ser una mujer activa, recluida en el ámbito familiar. Este hecho va a definir que sus formas futuras de sociabilidad sean fundamentalmente familiares, y que le sea difícil explorar las relaciones con sus pares.

A lo sumo Lucía iba los fines de semana a un pueblo donde vivía la familia de su cuñada. Siempre dentro del ámbito doméstico, y de los extensos aledaños de la familia ecuatoriana, acudía allí a visitar a una hermana de su cuñada que, con la misma edad que ella, constituía uno de sus escasos *otros* de complicidad e intimidad. En la calma y el tradicionalismo de un pueblo ecuatoriano, Lucía encontraba

su alter con la que salir, ir a la piscina y pasear. Pero su tránsito a través de esta compañera al final era un tránsito a través de sí misma y de lo que ella estaba viviendo en su propia casa. Su amiga, esta hermana de su cuñada, también *'estaba estudiando antes, pero luego ya estaba en su casa'*. Así que sus viajes no se dirigían hacia un 'otro lugar' sino hacia sus mismos espacios reiterados en un pueblo vecino más pequeño. Al mismo tiempo ella estaba desarrollando esa forma de relacionarse eminentemente familiar que le iba a evitar en un futuro acceder a las posibilidades que los inicialmente extraños pudieran ofrecerle.

Sin embargo Lucía estaba tan absolutamente confinada en el núcleo materno que evitó sin quererlo el paso a veces amargo de la mujer ecuatoriana a través del hombre ecuatoriano. En la clausura de su casa Lucía tuvo difícil exponerse a la vista y solicitudes de un marido con quien iniciar su propio proyecto familiar. Estando en la casa, sin hacer nada, cada día que pasaba era un paso pequeño pero seguro hacia su soltería, y se negaba ese otro espacio de la alteridad del marido, muchas veces desgraciado y subordinante. Ella no estaba sola: otra hermana más pequeña que ella al final acabaría también soltera. Y esto hay que situarlo dentro de las prácticas y mentalidades en sus ciudades ecuatorianas, que forzaban ese mismo paso subordinado de la mujer por el varón. Las exigencias, sin embargo, no se les hicieron dramáticas y se encontraron en una situación de desvinculación respecto a las relaciones de género que pudieran acaso restringirlas directamente a la servidumbre. La inexistencia de relaciones directas con el otro sexo en el caso de Lucía, comparada con la situación de la propia Jessica, o con la situación de Elena que veremos más adelante, va a suponer a la postre una liberación para emprender futuros proyectos vitales.

Porque Lucía después de esos tres años de reclusión familiar, en que dejó la enseñanza y permaneció en su casa, sin hacer nada, va a instalarse como modista en el vecindario donde vive. Este paso supone ya un avance discreto respecto a la posición que estaba constituyendo a su madre de ama de casa; sin embargo bajo la forma en que se produce, en la penumbra del autoempleo, ejercido en el ámbito doméstico, tampoco termina por imponerse como una tentativa que promueva la definitiva activación de Lucía como sujeto. Nuevamente la forma relacional que impone es la de la cercanía y la proximidad domésticas. Lucía consigue sus clientes a través de esa red de conocidos que la fue viendo crecer, ampliada sin duda por un igualmente cercano boca a boca. Ella hacía sus encargos *'en el barrio. Sí, sí, sí. Pues ya me conocían, y unos los avisaban a los otros, y vuelta, y así iban, sí.'*

Entretanto, en ese sucederse de los hermanos, que iban asumiendo la aportación de recursos a la casa a la espera de conformar sus propios núcleos familiares, se iba produciendo la emigración paulatina de alguno de ellos. Principalmente a Estados Unidos. Allá marcharon tres hermanos mayores suyos y una hermana, a continuar sus trayectorias bajo unas formas que reactualizaban esas bajas expectativas vitales, aunque mejor remunerados. Sus hermanos prosiguieron con el negocio del taxi, aunque ya en un país diferente. Y ellos, conjuntamente con algún otro conocido de Lucía también emigrado, constituyeron para ella el modelo que supone esa particular estrategia de supervivencia que es la emigración. Así, desde bien temprano, la migración estaba entre las opciones más familiares con que encarar el futuro, Lucía tenía pre-figurado desde bien temprano ese camino que posteriormente la traería a Madrid.

En estas circunstancias se encontraba Lucía, trabajando en uno de esos múltiples negocios de autoempleo que retienen por encima de la supervivencia a gran parte de las poblaciones latinoamericanas. Conduciéndose por una lógica que no era la de la racionalidad económica, sino simplemente la de la supervivencia. La situación vivida, conjuntamente con los ejemplos que para ella representaban sus hermanos en Estados Unidos, la hacían fácilmente propensa para comenzar ella misma un bien determinado tipo de viaje migratorio. Solamente tenía que coadyuvar un detonante para que la decisión se realizara. Ese detonante fue la crisis económica en Ecuador que culminaría con la dolarización del peso.

Así, el único objetivo vital que tenía Lucía, el de mantener el hogar materno en unos niveles de mínimos, comenzó a hacerse día a día más difícil: *‘las cosas estaban muy caras, valían mucho, y lo que se ganaba seguía igual, sí. Y ahora también sigue igual, sí’*. La crisis económica hizo de Lucía una de esas muchas migrantes que formaron el contingente migratorio ecuatoriano que continúa hasta nuestros días. Para ella lo fundamental es que no podía sacar su familia adelante. Poco más necesitaba analizar de la situación global que vivía su país, que se dispersaba en la nebulosa de una tan vaga como generalizada interpretación: *‘en Ecuador no te compensa, no hay trabajo. Hay trabajo pero es poquito el sueldo. Por esos políticos que se cogen el dinero. El país es pequeño, pero es rico. Y ellos como no administran bien...’* Y ella prosiguió con la ya tradición familiar de emigrar como fórmula para sostener transnacionalmente su hogar disperso.

Ahora bien, nuevamente es preciso mantener a la vista el tipo de sujeto que fue Lucía en su país, y que llega a Madrid a primeros de 1.999. Todo este pasado que aquí he intentado resumir y explicar, va a conformar la tendencia que prefigure los canales específicos que la van a esperar. Aunque sea tan inmigrante como cualquier otra, su especificidad encarnada va a hacer que en Madrid ella vaya a ser una inmigrante bien particular, que llame a determinadas puertas y que vaya a ocupar unos espacios y unas funciones propias bien diferentes. Porque las propensiones incorporadas por Lucía en su constitución como sujeto van a determinar que ella actualice aquellos espacios sociales en Madrid concordantes con ella, aquellos espacios nuestros que soliciten una inmigrante pasiva, con un escaso y muy reducido horizonte de expectativas, y cuyos únicos vínculos deseados sean aquellos indispensables para mantenerla en la supervivencia.

El caso de Jessica va a ser bien opuesto al de Lucía, aunque termine engrosando la misma categoría de inmigrante latinoamericana que tras mucho tiempo en España sea incapaz de articularse como sujeto político. Su identidad como experiencias servirá para enseñarnos a matizar y controvertir esa imagen prejuiciada que muchas veces se encuentra detrás de la empleada doméstica latinoamericana. Acabamos de enfrentarnos a los ejemplos de estas otras mujeres latinoamericanas que tras mucho tiempo en España sí consiguieron al final reactivarse como sujetos políticos. Todas ellas habían participado considerablemente en sus países, tenían estudios universitarios, y llegaban a nuestro país como sujetos eminentemente cultos y cualificados. Un mal tránsito hizo que ellas, durante bastantes años, estuvieran enclaustradas en la inercia por la supervivencia, teniendo que ocupar incluso puestos de servicio doméstico. De forma que podía decirse que eran empleadas domésticas equivocadas, mujeres a las que nuestras formas de dominación políticas impusieron unas vidas próximas a la servidumbre, pero que en ‘esencia’, no había nacido para ese tipo de vida.

Sin embargo, con Jessica vamos a presentarnos ante una mujer en apariencia nacida para ese tipo de vida de empleada doméstica, pero que sin embargo desmiente muchos de esos prejuicios que la rodean. Jessica, en efecto no tuvo profundas experiencias participativas en su país de origen, ni estudios universitarios, ni cualificadas experiencias laborales, de manera que se podría concluir que Jessica constituía el sujeto oportuno para esas particulares vías de la pasividad y la servidumbre que en España se conocen como 'servicio doméstico'. Sin embargo el ejemplo tanto de su pasado, de su presente, y de sus aspiraciones futuras la constituyen como un sujeto bien activo que no se entrega a la situaciones impuestas y que, dentro de la angostura de las posibilidades que se le ofrecen, intenta maniobrarse para ampliar sus limitados contornos.

Jessica es otra mujer ecuatoriana que vivió otra situación familiar anómala, fuera de la recta pero inexistente ideología sobre la normalidad familiar en su país. Su madre murió bien pronto, apenas nacida ella y supuso el contraejemplo de la situación familiar de Lucía. Con Lucía el hogar doméstico permaneció, aún a falta del supuesto cabeza de familia que aportaba los recursos económicos; con Jessica el hogar se disgregó al desaparecer el sostén vinculador que representaba la madre. Si una familia sin padre podía mantenerse, llegando a acuerdos precarios con el tejido económico circundante para permanecer dentro de la supervivencia, la familia de Jessica, sin el elemento aglutinante de la madre se disolvió. El padre de Jessica no sabía cómo hacerse cargo de su familia, y tuvo que dejar a su hija pequeña, la misma Jessica, con sus padres, los abuelos paternos. Poco después asesinaron al padre de Jessica, por '*problemas con alguna mujer, algo así*'. Jessica apenas si conoció a su padre, y no tuvo casi relación con sus hermanos, repartidos igualmente por otras extensiones en una familia ecuatoriana.

Así es como Jessica se encontró instalada en la normalidad de una familia desestructurada. Y fue a vivir a casa de sus abuelos paternos, donde todavía permanecían muchos de los hermanos de su padre. Ellos, los tíos y tías paternos, ejercieron sobre su madre, la abuela de Jessica, una muy temprana presión para evitar todo tipo de favoritismo hacia ella. Temiendo que Jessica tuviera parte de una herencia que los tíos creían que no le pertenecía, obraron sobre ella una discriminación que la hacía vivir en estado de desigualdad y servidumbre constante y habitual.

*'Porque incluso, yo para poderme vestir, yo ya trabajaba. Porque mi abuela no me apoyaba, porque sus hijos le mandaban... ellos le controlaban el dinero. Entonces yo trabajaba lavando ropa. Cuando ya fui señorita, estudiaba y lavaba ropa, para yo así poderme ayudar'.*

De esta manera los tíos de Jessica le hacían sentir cualquier prestación del cuidado como un favor al que ella en principio no tenía derecho, sino que se entregaba bajo la forma de una dádiva. Los tíos de Jessica le repetían que sobrada herencia estaba ella ya recibiendo con su educación. Así es como Jessica respondía lavando la ropa a sus tíos y primos, en una situación nada igualitaria. Desde luego este contexto familiar donde Jessica se desarrolló, iba a crear en ella un sentido de lucha en medio de las adversidades que posteriormente, cuando dejara el hogar de sus abuelos, iba a llevar ya incorporado. Jessica, a diferencia de lo que ocurría con Lucía, no podía quedarse en casa sin hacer nada, a Jessica su propia familia quería hacerle sentir que su familia no era propia, y le impulsaba a una actividad y a una sobrepuja constantes. Tras muchos años en esa familia, Jessica va a desarrollar un sentido muy claro de la lucha individual por la vida, que la activará como sujeto:

*‘Yo la verdad es que eso de la herencia no me va ni me viene. Si me daban bien, y si no... yo, yo lo que para mí, es que yo tenga mi trabajo, y yo ganármela, nada más’.*

En un contexto generalizado de dificultades, Jessica no contaba con el reducto protector de la familia que la consintiera en unos mínimos de supervivencia, porque su propia familia desestructurada actuaba como fuente de más dificultades; así es que Jessica desarrollara ese particular aprendizaje del ‘ganármela’, de enfrentarse activamente a las condiciones circundantes.

El clima moral en que Jessica vivió en su familia adoptiva fue igualmente difícil. Ella pudo acudir a la secundaria en un buen colegio católico, sirviéndose de una de esas escasas prestaciones que a regañadientes le concedían sus tíos. El clima de un catolicismo riguroso va a dominar en sus primeros años. Como ella lo relata:

*‘Nosotros a las 6 de la tarde de rodillas, rezando el rosario, todos los días. Y al sentarte a una mesa a rezar. Al levantarte rezando, al irte, cuando te despedías para irte al cole, a la escuela que se llama, arrodillarte y pedir la bendición a tus padres. Sí. Entonces cuando yo era niña, yo hacía, pues yo lo hacía todo’.*

Sin embargo, el mismo hecho de no encontrar un fácil acomodo en su familia, va a hacer que Jessica no se incorpore tan fácilmente a las prácticas y mentalidades religiosas heredadas, sino que su resistencia mantenga su ejecución en la forma de la espera. Y es que en esa familia adoptiva suya, señalada por un exagerado rigorismo católico, Jessica va a atravesar la descalificación y el ridículo de ser madre soltera. Fruto de una mala experiencia, y de la particular neurosis de la mentalidad religiosa de su familia, su paso por ese otro espacio de las relaciones de pareja va a deparar un embarazo que problematice todavía más el futuro de Jessica.

En ese contexto de fuertes presiones familiares, Jessica va a verse obligada a dejar el hogar adoptivo. Rodeada de un rancio clima religioso, ahora sus tíos van a tener la excusa definitiva para alejarla de la familia: *‘Mi error fue haber sido madre soltera. Entonces, una vez que yo fui madre soltera, tuve que buscarme la vida. Porque era muy mal vista en mi familia. Yo tenía que alejarme, tuve que alejarme de mi familia. Me alejé. Tuve que dejar la casa’.* En ese momento Jessica estaba yendo a la secundaria, a un buen colegio católico. Tuvo igualmente que dejarlo, ante las primeras evidencias de su embarazo, truncándose así también su educación.

Con el padre desaparecido y Jessica, apenas adolescente, con su hija, tuvo que empezar a ganarse la vida, en lugar de entregarse a ser dominada por la situación. Había ya aprendido a defenderse ante las adversidades, su familia hasta ese momento venía siendo para ella el primer foco de problemas. En su caso, la vivencia de una desestructuración familiar no conllevó la pasividad en su constitución, sino todo lo contrario, la resistencia y la lucha, entre otras cosas porque no tenía dónde guarecerse pacientemente. Después de la temprana muerte de su madre, este otro incidente conformaría un nuevo punto de inflexión en la constitución de las normalidades donde Jessica iba creciendo. A partir de entonces tuvo que entrar en una dura lucha con la vida misma, de la que ya no podría descansar más.

Ante la presión de los tíos varones va a ser nuevamente una mujer la que venga en su ayuda, su hermana, conformando así uno de los muchos núcleos femeninos que posibilitan el cuidado en

Latinoamérica. Su hermana va a quedarse con su hija, y ella va a salir a trabajar. Primero lo hace como interna en una casa, pero en toda su infancia y adolescencia había acumulado una escala de valores y dignidades que la harían bien pronto rechazar el trabajo: *‘Estuve en una casa unos tres meses, y de ahí ya me salí, porque no era lo mío, ¿sabes? No me sentía bien estar de interna en una casa, quería otro trabajo’*. Finalmente encuentra otro empleo estable en el que ha de aguantar largas jornadas de trabajo.

Gracias a su entrada en el mundo laboral, por penoso que fuera para ella, Jessica iba a reconfigurar el sentido de su catolicismo, adoptando de nuevo posiciones activas en la conducción de su vida. Ya vimos el rigorismo religioso que vivía dentro de su familia, que ella simplemente mantenía aplazado, debido siempre a esa constitución suya como sujeto activo y resistente. La dura realidad con que se encuentra, con una hija y en un espacio laboral descualificante, va hacer que pronto se replantee el sentido de aquel catolicismo rigorista. Entonces comienza a ser religiosa ‘a su manera’, desarrollando un pragmatismo acorde con su papel de sujeto activo: *‘pero ya una vez, cuando salí a trabajar, a eso de los 20 años, comencé a ver la vida de otra forma. Todos los domingos a misa... Dije: ¡no! ¿Para qué voy a estar viniendo a misa, si estoy pecando? Entonces yo no lo cumplo a rajatabla’*.

Comparando su caso con el de otras inmigrantes latinoamericanas comprobamos cómo la inserción en espacios y lógicas sociales no conlleva una sobredeterminación de las prácticas, siempre y cuando se encuentren otros espacios y lógicas que transitar hacia otras identidades. Así, como veremos, Elena, otra mujer ecuatoriana, va a venir profundamente marcada por una religiosidad deshabilitante; su caso se diferencia del de Jessica no en la intensidad de las enseñanzas y las prácticas incorporadas, sino porque Elena no encontró esos otros espacios sociales desde los cuales matizar o contrarrestar unas exigencias religiosas que la confinaban en un papel de fardo pasivo.

Jessica va entonces a encontrar al que definitivamente será su marido. Su marido es de un pueblo cercano a la ciudad donde vive ella. Él es conductor, pero se encuentra desempleado; ella sí está trabajando, pero debe dejarlo todo para ir con el marido a su pueblo, aun a costa de sufrir una caída de estatus. En su país es normal que sin discusión la mujer vaya donde esté el marido. De esta forma, cuestiones sentimentales obscurecían un profundo sentido político de ordenación de los colectivos: *‘Entonces dejé mi trabajo por seguirlo a él. Porque en mi país siempre... La mujer tiene que seguir al hombre. Yo tenía trabajo, pero él no tenía. Entonces dices, bueno... esas cosas del amor’*. Jessica era bien consciente de que el colectivo familiar anómalo que ella con su hija formaban, tenía que someterse a concesiones si quería entrar en los cauces de un colectivo familiar normal, a través de su futuro marido, que así aceptaría como propia una hija que no era suya. El tránsito tampoco fue sencillo. La familia del marido no aceptaba su situación de madre soltera. Sin embargo aquí ella supo desarrollar su función activa para hacerse valer ante sus ojos, con esa perseverancia en que se hizo: *‘(...) la familia de parte de mi marido sí, su madre, y unos hermanos, sí, sí, sí. Siempre mi suegra me lo, me lo recalaba, que llegara con mi hija. Pero total, será que yo sé vivir, no lo sé, pero total, terminó queriéndome. Siempre me ha gustado a mí ganarme la vida. Entonces a ella eso le gustaba de mí’*.

La culminación de la normalización tan perseguida por Jessica venía figurada en la consecución de su propia casa. Había conseguido ya normalizar su familia, y ahora quería ese espacio en propiedad que es la casa, desde el cual afianzar su identidad. Al encontrar trabajo en el pueblo de su marido,

intentará ahorrar el suficiente dinero como para comenzar a comprarse una casa propia, iniciándose así, para ella, una nueva etapa de agencia. Entretanto Jessica tiene dos hijas más.

A estas circunstancias proclives a la activación de Jessica como sujeto va a concurrir una especial sensibilidad por las cuestiones de género. En primer lugar Jessica va a declarar haber tenido suerte en su segunda experiencia con un hombre. Si de su primera relación ella salió como madre soltera, en su segunda encontrará comprensión; no solamente su marido admitirá a la hija de su anterior relación, sino que además consentirá con que ella trabaje y con que mantenga el grado de agencia que ella había alcanzado, algo bastante inusual, según el resultado de las entrevistas. Tanto es así que la animará incluso a que se incorpore a un grupo de mujeres que estaba organizando la parroquia de su pueblo. Allí Jessica encontrará el espacio necesario como para vincularse y trabajar alrededor de los problemas comunes a las mujeres de su pueblo:

*‘Primeramente hacer que la mujer se de cuenta, se valore como mujer, porque la verdad que en mi país a la mujer se la golpea, se la maltrata. Gracias a Dios a mí no me tocó un hombre así, porque yo, desde el principio, lo he tenido claro, de que la mujer no es un objeto. Pero te diré que es muy difícil trabajar con mujeres, sí, porque no podían ir a las reuniones, porque sus maridos no las dejaban, y todas esas cosas... Sí, sí, era difícil’.*

Además, dada la pluralidad constituyente de toda institución, Jessica también subo buscarse aquellas parcelas dentro de la iglesia católica que concordaran mejor con su activismo. Ya vimos su rechazo al catolicismo rigorista heredado; sin embargo ese rechazo no motivó un rechazo total y frontal a todo lo relacionado con la Iglesia Católica, sino que Jessica supo manejarse por aquellos campos del catolicismo que la promovieran como sujeto activo. Se mostraba contenta por el hecho de haber encontrado cierta apertura en los grupos eclesiósticos que las apoyaban. Según lo recuerda:

*‘Pero en eso nos patrocinaban, nos ayudaba la curia. La curia. Como ya últimamente es como algo ecuménico, entonces pues ya no se miraba tanto la religión (...) entonces pues también se les daba un poco la Biblia, para que lo vieran desde el punto de la mujer, para que ellas puedan aprender de que una mujer sí vale. Ellos apoyaban económicamente, apoyaban ellos, sí, sí. Entonces con eso fue, un poco también lo económico. Sí, porque si tú les vas a hablar de biblias y de cursos, pues no van’.*

Así es como por un breve período de tiempo Jessica participó muy activamente en este grupo de mujeres organizado por la parroquia de su pueblo. La Iglesia Católica siempre particularizada en ese grupo que ella encontró, favoreció que ella diera por primera vez una dimensión política a su participación y a su perseverancia por co-definir aquellos colectivos por donde se iba conformando. Jessica llegó a ser la tesorera, pero pronto hubo de dejar el puesto.

Porque poco después Jessica y su familia ya normalizada van a encontrarse ante una nueva dificultad de origen internacional: la crisis económica que vivió Ecuador con el cambio de siglo. El siguiente estadio en la auto-consecución de su identidad era para Jessica el obtener la propiedad de la casa. Pero su marido estaba en paro, y la situación económica del país empeoraba por momentos. Y al haberse hecho hasta el momento como sujeto activo, fue ella la que dio el primer paso, dentro de la familia, en la planificación del proyecto migratorio.

Así pues, aunque posteriormente estas dos mujeres estuvieran en nuestro país engrosando las listas de las mujeres inmigrantes pasivas, y recluidas en puestos des-habilitante como el sector doméstico, sin embargo su pasado encarnado nos obliga a verlas de manera muy diferente. Si puede decirse que la pasividad de Lucía concordaba con la pasividad que luego habría de sufrir en el sector doméstico en Madrid, no sucedía lo mismo con Jessica., que en su país consiguió hacerse activamente de una trayectoria vital exitosa. Así, Jessica no llegó a Madrid a proseguir por sus caminos de la pasividad y la inacción, sino que fue forzada a ellas por las discriminaciones sufridas en la migración.

### 1.2.2. El acomodo.

Lucía había vivido en su núcleo doméstico el aprendizaje de ver migrar a sus hermanos a Estados Unidos, constituyendo unas redes familiares extendidas y dispersadas en el espacio. Cuando Ecuador entra en el período de crisis económica tiene ante sí un modelo posible de adaptación a través de la desterritorialización que no tendrá más que activar. Sin embargo, ella decide venir a España aprovechando el hecho de que una conocida suya peruana iba también a partir y que, al tener a su madre ya viviendo en nuestro país, le favorecía medianamente la recepción. El contacto previo que Lucía tenía con la realidad madrileña era muy limitado, pero dado que la intensidad de su vinculación siempre había sido bastante superficial, no necesitaba saber mucho más. Algunos conocidos en Ecuador le habían dibujado un cuadro bastante general de cómo era la vida en nuestro país. Sus hermanos habían emigrado también. Sólo le bastaba que una conocida le deparara las primeras facilidades para la incorporación, para que ella decidiera venirse: *‘De repente lo pensé. Como esta chica estaba viniéndose, entonces yo le dije que yo me venía con ella, y fue así de rápido’*.

De hecho la relación que tenía tanto con ella como con su madre era más bien escasa. La suficiente como para que le prestaran a ella la ayuda en la llegada. Lucía llegó con visado a la casa de la madre de su amiga, y estuvo únicamente el tiempo necesario para encontrar un trabajo de interna. Tiempo después, Lucía ha perdido el contacto con esta compañera de viaje suya y con su madre. Tampoco se preocupó demasiado en buscar trabajo, porque lo que ella quería era contar con las máximas facilidades posibles para adaptarse: *‘Cuando recién venimos, bueno, sí, para que nos hagan, para, como no tienes trabajo, como no conocemos nada, lo que queremos es colocarnos pronto, sí’*.

La forma como Lucía encontró trabajo fue así rápida y sencilla, fruto de una combinatoria fácil y superficial de posibilidades. En la casa de la madre de su amiga llegó la noticia de que una mujer española estaba buscando una chica para trabajar en la casa. Allí estaba Lucía, que aprovechó rápidamente la oportunidad. Aquella casa donde entró a trabajar es donde todavía trabaja, seis años después, en esa forma de atravesar silenciosamente las realidades que la caracteriza.

De ahí que diga estar perfectamente en la casa, sin molestarle el hecho de vivir en el mismo lugar donde trabaja, quizás porque en su más reciente juventud también sucedió así. Dice encontrarse bien, tiene cuarto propio con televisor. Dentro de lo posible, ha tenido suerte. Su patrona no es demasiado exigente; tiene las tardes libres y ella aprovecha para salir a pasear, quedar con una amiga para ir al cine,

o se queda en casa viendo la televisión. Los domingos también los tiene libres, y a veces queda con sus hermanas que un tiempo después la siguieron y se vinieron también a Madrid.

Sus cometidos no son demasiado pesados; simplemente llevar la casa, hacer la compra, la comida, la limpieza. Su patrona no parece someterla a esos ejercicios de poder y ostentación tan recurrentes dentro del servicio doméstico, aunque la forma como concibe el trato con ella pudiera dejarlos ocultos. En efecto, ella entiende esa relación de una forma poco exigente. Preguntada sobre si siente esa presión racista en el trabajo su respuesta es rápida: *‘No, yo no me he encontrado con eso, no, no. Algunos dicen que sí, sí. Algunos dicen que los jefes les dan de comer aparte, separado, pero a nosotros no, igual. Sí. No, no me he encontrado con gente así, que son...’* Si en un momento pudiera reflexionar sobre sus derechos, parece que se mostraría satisfecha por el sólo hecho de poder comer con la patrona. La patrona es una mujer mayor, soltera y con pocos familiares. Lucía está cubriendo ese déficit que tiene ella de compañía, y así se adentra en un tipo de relaciones sentimentales que trasciende por mucho la mera relación contractual y mercantil.

Vemos que Lucía está contenta con su patrona, porque ésta parece cumplir un mínimo de respeto hacia ella. Lucía se termina por decidir cuando considera cómo su patrona le ayudó a regularizar su situación, a hacer del simple visado un permiso de trabajo. Su situación es casi de completa satisfacción: *‘Para mí sí, se me hizo fácil. No, no he tenido, en eso no, no voy a decir que no es cierto. He tenido suerte, porque me entré pronto y la señora que es muy buena no... Y enseguida me hizo los papeles, entonces no, y bien’.* Aquí Lucía expresa una gratitud que se ha encontrado con cierta frecuencia en las entrevistas realizadas, y es que la normalización y regularización de un intercambio más o menos equitativo con el empleador es contemplado no como un derecho, sino como un gesto de bondad ante el cual se adquiere un compromiso.

En todo este tiempo Lucía va a proseguir con esa reducida forma de vinculación con las sociedades por donde se hace, a través de lazos familiares. Lucía no deja de ser un agente activo en los modestos colectivos que la acogen; así, en esa función, es como sirve de punto de anclaje para que sus hermanas en Ecuador vengan con ella a Ecuador. No deja de ser significativo que las tres hermanas que llegan a nuestro país sean las que no tienen compromisos matrimoniales en Ecuador, como si representasen un excedente liberado para constituir una particular hermandad femenina que, más allá de las fronteras, ayuda a la madre y la hermana menor que permanecieron en su tierra. Lucía es soltera, y las dos hermanas que la siguieron, una es también soltera, y la otra es viuda y sin hijos. Como ya apuntamos más atrás, esta circunstancia evita que las tres se vean entorpecidas por las cargas familiares a la hora de encarar la estrategia adaptativa de la migración. Entre todas ellas instauran una comunidad de solidaridad bien combinada con las exigencias laborales que vinieron a cumplir;

Es más, no sólo han constituido una alianza familiar más allá de las fronteras, en Madrid, sino que además pretenden proseguir con la reunificación, y traerse a los dos miembros femeninos *excedentes* que faltan, la madre y la hermana pequeña. La hermana pequeña, en el momento de la entrevista, estaba ya por llegar, a la espera de que se encontrara un contrato de trabajo, también en servicio doméstico, que favoreciera su llegada regular. La madre se encontraba dubitativa, pero las tres hermanas instaladas en

Madrid la estaban presionando para que recompusieran juntas, en otro país, un hogar que se hacía difícil en Ecuador.

Y no es gratuita la afirmación de que Lucía, junto con sus hermanas, se caracterizan por mantener una estrategia familiar adaptativa de escasos horizontes de expectativas y vínculos sociales. Cuando Lucía llama a Ecuador, lo hace para hablar básicamente con su madre y con su hermana; allá ha ido perdiendo todo contacto con las escasas amistades que tenía. En Madrid, el tiempo que tiene libre, como vimos, lo emplea para pasear, quedar con sus hermanas o ver la televisión.

Ella dice tener conocidos aparte, pero cuando se le interroga si les puede participar intimidades, enseguida duda y sólo alcanza a identificar a una amiga: *‘Íntimos no, no. Casi no tengo nada, de conocidos así, sólo, no casi nada, poco. Una chica sí, es de Ecuador. Es parienta, o sea, mi hermana está casado con el hermano de ella, que están en Estados Unidos. Con ella sí cuento para... o sea, sí’*. No deja de resultar significativo que esta amiga tenga con Lucía lazos también familiares. El círculo de vinculaciones hace eco constante dentro de las paredes de la familia.

Esta superficial y estrecha forma de vincularse queda de nuevo en evidencia cuando Lucía responde si conoce bien Madrid. Lucía lleva más de seis años en nuestra ciudad, y dice salir con frecuencia de paseos, pero matiza que se queda casi siempre por el barrio, y le resulta complicado señalar aquellos lugares fuera del vecindario que más le agradan. Duda y responde que en general le gusta Madrid: *‘Me quedo por aquí cerca, sí. Madrid lo conozco poco. De repente... a museos he ido poco... ¿qué mas...? Bueno, sí, me gusta todo’*.

Ahora bien, el hecho de que Lucía sea incapaz de señalar las que parecieran necesarias vinculaciones para acoplarse a una nueva realidad, no significa que ella no se sienta integrada y acostumbrada a esa realidad. Dice no querer regresar a Ecuador, porque ya está hecha a su vida en Madrid, al transporte y al orden, aunque esa vida en Madrid esté compuesta de pequeñas y modestas expectativas y vivencias. Su identidad viene fuertemente estructurada por la hermandad familiar, y el resto de realidades Lucía las atraviesa con pie ligero. De esta manera Lucía ha proseguido en nuestro país las formas de personalidad y de inserción que llevaba en Ecuador. Al vivir allí en un día a día familiar, poco exigente, no ha tenido demasiadas dificultades para incorporarse de la misma manera a nuestro país.

Jessica, al contrario que Lucía, sí que había formado con esfuerzo una familia normalizada en Ecuador, y por tanto su decisión de emigrar venía condicionada por su posición en este colectivo, en un grado tal, que su intención primera era venir a España para ahorrar y poder hacerse de una casa propia en Ecuador donde establecerse. No constituía, por tanto, parte de esa población *excedente*, sino que estaba profundamente arraigada y vinculada, en espacios que trascendían el puramente familiar; ya vimos cómo estaba inserta en el mercado laboral y cómo, por ejemplo, había comenzado con decisión a participar en el mundo asociativo de mujeres. Ante tan grado de vinculación, la decisión de desterritorializarse implicaba una fuerte capacidad de deliberación sobre la propia vida y su conexión con los espacios donde venía desarrollándose, capacidad que ella se había ido haciendo según su expresión del *‘ganarse la vida’*.

De hecho, lo ideológicamente atípico de su situación fue que decidiera ella emigrar, que tomara la delantera sobre la composición de la decisión. Ideológicamente porque todas las evidencias muestran

que son muchas más la mujeres que los hombres latinoamericanos que toman la iniciativa de emigrar. Como ella señalaba, su marido estaba mucho más apegado a la tierra, y, sobre todo, a las hijas: *‘Me vine yo primera, porque mi espo... un poquito más de arranque soy yo. Mi esposo no (...) Además él... yo quiero a mis hijas, pero par él su vida son sus hijas. Julián adora mucho a sus hijas, y en una de esas le va a dar n infarto, y se termina todo. Entonces mejor, la que mejor venga, Jessica, ella es mejor’*.

Decide venir a Madrid, sumándose a esas redes de amistades y familiares que inician una migración colectiva. De Ecuador partió su cuñado hacia España, por encontrarse aquí su pareja, y Jessica decide venirse con ellos a probar suerte, hipotecando parte de su tiempo futuro con un préstamo. Sin embargo cuenta con pocos más apoyos, de manera que en los primeros meses hubo de exhibir una gran capacidad de agencia para perseverar en su acomodo: *‘así mes y medio me pasé sin nada, porque me vine sin dinero, sin dinero, sin dinero. Pero yo aquí vengo a hacer amistad, entonces me conozco con más gente de allá, como yo estaba en un comercio, y había gente muy conocida de mi marido. Entonces aquí, dicen, oye, que aquí está la mujer de, de Julián, ayudémosle, démosle’*.

Después de dos malas experiencias laborales, donde acudió por unos días al trabajo y fue despedida sin cobrar su salario, entró a trabajar también de interna con una familia enriquecida. Allí habría de comprobar en sus carnes la peculiaridad del trabajo doméstico donde se establecen relaciones mucho mas que contractuales, donde se termina comprando cariño y afecto. Tal es así que después de más de dos años y medio, Julián, el marido de Jessica decide venirse, y la señora de la casa se enfada con ella y dice que todo trato termina ahí, porque la quería con exclusividad absoluta: *‘Ella todo. Pero ya, que yo esté sola. Viene mi marido, y dice, hasta aquí, terminamos. Y me decía, hasta aquí se terminó todo. Era egoísta. Me quería para ella sola. Me quería un montón, no tienes idea de cómo ella me quería’*. Por fortuna Jessica tenía la suficiente experiencia de actividad acumulada como para resistir a esta forma de chantaje, y persistir en la decisión adoptada.

Entre tanto los plazos se había alargado. El año o dos años que Jessica se había planeado pasar en España se prolongan. El primero año lo tiene que dedicar a pagar la deuda contraída en Ecuador para poder pagarse el pasaje. Después intenta ahorrar el dinero suficiente como para comprarse unos terrenos en Ecuador donde construir la futura propiedad de sí, y para satisfacer el consumo del resto de su familia, al estar en marido en una situación de paro prolongada. En todo ese tiempo, Jessica iba sufriendo el rigor de la adaptación, a un mismo tiempo mental y físicamente. Lo que hacía era *‘trabajar, trabajar y trabajar. El domingo que libraba me dedicaba a cuidar mayores. Porque para mí, trabajando yo me olvidaba de todo, me puse delgadísima, delgadísima, porque era porque yo pensaba mucho’*. Como ya veremos en el caso de otras mujeres, cualquier desarraigo social lleva implícito siempre un desarraigo físico, a veces manifestado en el estrés, la anorexia, los problemas alimentarios, la falta de sueño. Jessica era un cuerpo desgajado de un haz de relaciones que la componían, y como tal, había de sufrir el deterioro de semejante desincorporación.

Es más, Jessica vino a hacer aquí en España, lo que en su momento no pudo hacer en Ecuador, trabajar en el servicio doméstico. Se recordará como allá decía que semejante trabajo no era lo suyo. En España tenía que cambiar su patrón de susceptibilidades ante un claro límite a su agencia de desvinculación-vinculación. En efecto, aquí terminaba su papel activo, cuando llegaba al límite donde a

una mujer inmigrante como ella sólo se le permitía un tipo de trabajo descualificante. La realidad madrileña, políticamente construida en pequeñas pero reiteradas acciones, le está de una manera constante cerrando a Jessica el campo de posibilidades donde ella pueda hacerse de otra manera, en unas formas soterradas de sometimiento. La naturalización que produce la costumbre hace que el estado de cosas sea aceptado: *‘Es que aquí, a eso venimos. Porque mira, aquí vienen bastantes... entonces yo tengo que trabajar en lo que hay, si aquí venimos a trabajar (...) Entonces, ¿a qué venimos a hacer?... a esto, a cuidar mayores, a cuidar niños, a hacer las cosas de casa, a eso’.*

Sin embargo, Jessica había acumulado ya suficientes años de lucha contra las circunstancias vitales adversas como para volverse precipitadamente. Todo ese tiempo vivido en Ecuador la había constituido como una mujer activa en sus vinculaciones por los distintos colectivos, había aprendido a resistir en su búsqueda de una creciente autonomía vinculada. Con esa educación, en sentido físico del término, traída consigo, será como porfíe en permanecer y buscar nuevos espacios que hicieran posible el sostenimiento de su familia. Ese espíritu de lucha la confirmaba como un agente sumamente activo: *‘Entonces yo decía, ya, terminé de pagar mi deuda, y me decía mi marido, pues vente si no. Y le decía, mal no estoy, porque me trataba bien la señora. Yo le digo, mal yo no estoy. Y si he venido, tengo que venirme por algo. No me voy a ir de nuevo con la mano vacía. Entonces yo decía, tengo que hacer algo. Entonces yo ya me compré mi terreno, mi parcela, lo llaman ustedes aquí’.*

Pero, en una de esas múltiples paradojas vitales, en tanto Jessica estaba intentando arraigarse desde España en Ecuador, con la compra de los terrenos donde establecer su definitiva residencia familiar, aquí en España siente como con el paso del tiempo y la distancia su propio arraigo con su familia comienza a debilitarse. Así Jessica se encontraba ante la paradójica situación de que en un futuro pudiera establecerse con una familia de la que ya se encontrara emocionalmente desvinculada, en la casa conseguida en Ecuador. De trabajar, trabajar y trabajar al final conseguiría olvidarse de todo, incluso de los motivos que la había traído a Madrid. Ella comenzó a sentirse cada vez menos cerca de su marido, con quien había decidido la migración como solución común del colectivo familiar, y no tuvo impedimento en contárselo a él: *‘Porque aquí... La verdad, se destruyen parejas. La distancia. La distancia. Entonces mi marido veía que yo ya me... La verdad te digo, la verdad te digo, yo ya me estaba así. A mis hijas no, qué va, nunca, pero ya como si... ya me estaba desencariñando de mi marido, algo así. Yo le dije la verdad. Mira Julián, la verdad es que yo no sé qué me pasa, pero yo tampoco quiero perder a... a lo que es mi familia’.*

Su identidad, hecha por la rutina de la pertenencia a los colectivos ecuatorianos, entre ellos el familiar, estaba empezando a ser substituida, de manera apenas perceptible, por una nueva trama de experiencias y espacios cotidianos. El peso de la vivencia presente comenzaba a sedimentar en ella, desplazando las anteriores incorporaciones. Desde una posición de autonomía, sin las necesidades inconscientes encarnadas, Jessica hubo de pararse en medio de esa rutina que la estaba desarraigando, y solicitar conscientemente la complicidad de la otra parte para que se pudiera mantener la relación de pareja. Esta es la razón de que el marido llegara casi a los tres años de haberse venido Jessica, representando el papel sentimental que habitualmente representara la mujer: *‘Entonces una vez que ya él*

*se decide a venir, dice, Jessica, yo me voy. Dice, antes que se pierda nuestro hogar, y tenemos tres niñas... Me dice, Jessica, yo me voy, me voy y tú me coges allá'.*

En ese momento Jessica había sabido resistir a las presiones de su patrona y sostiene el deseo de reunificación en España. Ahora bien, su vida parece estar jalonada de errores encontrados retrospectivamente. Este era el tiempo de su tercer error vital. Primero había sido madre soltera; un poco más tarde había marchado a la localidad del marido, perdiendo su trabajo y su seguridad alcanzada; finalmente, ahora venía a traer consigo a su marido y un poco más tarde a sus niñas. Resultaba extraño escucharla hablar en semejantes términos, pero cuando ella hablaba de error, aunque fueran decisiones que la constituyeran íntima y sentimentalmente, lo hacía desde el punto de vista de su autonomía y de su saber valerse por sí misma. Esos tres pasos que le dieron una hija, un marido, y el mantenimiento de un hogar, cuando ella los consideraba según la estabilidad económica conseguida, se presentaban como pasos en falso: *'el error fue que mi marido se viene (...) Y aunque se gana aquí, pero así mismo se gasta. Es que se va, porque una tiene aquí ya los hijos, cuando una está sola, una ahorra, pero cuando ya vienen los hijos...'* Desde el punto de vista de su autonomía económica, ella había aprendido a considerar que a veces los lazos familiares eran una carga, hasta el punto de sentirlos como *'errores'*. De esta forma vino primero el marido, y ambos se colocaron de internos en otra familia acaudalada, ella dedicándose a la casa, y el marido haciendo de conductor. Pero cuando llegaron las hijas, de nuevo los dos tuvieron que buscarse un nuevo acomodo donde poder reunir físicamente a su propia familia.

En esta búsqueda de un espacio que considerar propio, volvieron a encontrar serias dificultades. Jessica y su familia, cuando intentaron sencillamente hacerse de un lugar donde estar, sintieron cómo nuestras realidades los iban rechazando. Tardaron más de un año en encontrar ese espacio donde ubicarse como elementos corporales y significados. En un principio Jessica me confesó no haber encontrado síntomas explícitos de racismo. Pero cuando reflexionaba sobre todos los problemas que hubieron de superar, en la consecución de la vivienda comenzaba a dudar. Nadie les quería alquilar una vivienda, sobre todo cuando los posibles caseros descubrían que tenían hijas pequeñas

Así, en ese tiempo tuvieron que llegar a acuerdos con la cerrazón de nuestras realidades a aceptarlos como núcleo doméstico en igualdad de condiciones. Consiguieron alquilar dos habitaciones en un piso compartido, mientras tanto, gracias a la complicidad de una propietaria latinoamericana; sólo así, ella podía hacerse cargo de la difícil situación que se les podía presentar. Pero esta situación sólo podía ser de compromiso, porque como familia, ellos necesitaban un espacio propio donde resguardarse, cerrando la puerta de su identidad. No podían compartir el piso, y los problemas de convivencia se repetían: *'Y hasta el día de hoy, compartir piso es lo más duro, porque una persona tiene su forma de vida, cada persona es un mundo. Teníamos que compartir el baño y todo. No, no, no. Eran un poco drásticos, querían que las niñas anduvieran de puntillas, que no hicieran nada, y es niñas, son niñas'*.

Tras bastante tiempo consiguieron vencer los prejuicios generalizados que compartían los propietarios, y lo hicieron fuera del nivel de generalización, con su aparición concreta. Nadie quería alquilarles un piso, porque en principio, y hablando en un plano abstracto, eran una familia ecuatoriana, y además con niños pequeños. Ellos tuvieron que trabajarse otro plano de aparición, efectivo, donde darse a conocer y desmentir los prejuicios sostenidos de antemano. Una amiga de Jessica iba a dejar el piso que

estaba alquilando, y le comentó al propietario que conocía a la familia de Jessica que querían alquilarlo y que no iban a dar problemas. El propietario se mostró reticente, hasta que identificó la generalización prejuiciada ‘familia ecuatoriana y con niños’ con la concreción que era la familia de Jessica. Así lo recuerda Jessica: *‘Sí, es que el señor tiene un local allí mismo, entonces el señor conocía a mis hijas. Como mis hijas compran por ahí, siempre me dicen, los señores de la tienda... Dice: ¿usted es la de las niñas gorditas? Sí. ¡Uy, qué educadas que son, y qué niñas tan buenas! Y así, entonces las conoce. Entonces pues el señor ya nos conoce dos años. Y dando gracias a eso, el señor nos alquiló el piso’.*

Ahora Jessica y su familia tienen su propio espacio, un lugar donde vivir y desde el que proyectarse hacia la incorporación a los colectivos madrileños. Ocupando este lugar es como ante sus ojos contrasta todavía más acentuadamente su transitoria ubicación precedente: *‘y ahora estoy contenta, porque sé que no tengo..., si quiero cantar, canto, si quiero... Es que es algo muy privado, es algo que tú haces lo que quieres, no tienes que, que... Yo al menos, yo soy un poco así, que no me gusta así, parece que si hago algo, estoy abusando de la confianza, soy un poco... sí, sí’.*

Lo que también es significativo es que ya reunida la familia en el domicilio propio, Jessica consiga liberarse de las cargas domésticas, pero descargándolas en otra mujer, su propia hija. Jessica tuvo una hija a edad bien temprana. Ahora es esta hija mayor, que ya alcanza la veintena de años, la que tiene que hacerse cargo de las otras hijas menores del matrimonio, de 8 y 12 años. Además ella también acababa de tener un niño y, como su madre Jessica, también había sido madre soltera, en una reproducción de situaciones y acontecimientos un tanto alarmante. Y si Jessica consigue incorporarse al mercado laboral, es a costa, nuevamente, de otra mujer, aquella hija que tuvo, y que ahora asume las cargas del colectivo doméstico. Como Jessica señala: *‘Y yo tengo la ayuda de mi hija mayor. Esa es mi ayuda fenomenal, porque imagínate, si tú, si yo no la tuviera a ella, y a esta hora a la que voy a llegar... mis hijas, todos los días, pues... no trabajaría. Ella es muy madura, muy madura, y pasa en casa todo, mi hija se pasa allí, con el niño, sí, sí. Entonces por eso es que yo trabajo así’.*

Jessica pudo encontrar una casa a la que retirarse con su familia, gracias a que rápidamente supo manejarse por el espectro laboral, dado su esencia de sujeto activo. Salida de interna junto a su marido, va a entrar a trabajar de limpieza en una discoteca. Allí vive en una situación de cuasi-explotación, trabajando muchas horas y ganando muy poco dinero. Sin embargo su forma activa de comportarse pronto le granjea relaciones en la misma discoteca; en el momento de realizar la entrevista, Jessica había dejado el trabajo, y se encontraba limpiando en casa de unas chicas de las que se hizo amiga en la discoteca. De igual forma se ha buscado otros empleos con que completar su jornada y sus ingresos, y ha podido trabajar en un servicio estatal a las personas mayores.

En definitiva, aunque atrapada dentro de los estrechos límites laborales y existenciales que se les concede a las mujeres inmigrantes, Jessica ha sabido proseguir en ese espíritu de lucha ante las adversidades que tan pronto aprendió en su familia. Jessica ha continuado siendo un agente activo en busca de aquellas vinculaciones que le permitieran a ella y a su familia un mayor grado de autonomía, desmintiendo los presupuestos sobre la pasividad de la mujer inmigrante situada en el servicio doméstico.

### 1.2.3. La insistencia en la no participación.

En el momento en que superamos la visión esencialista del sujeto, tendemos a perder todos los atributos inherentes a los agentes encontrados, que proporcionaban sencillas explicaciones. Cuando vemos construirse localmente a los sujetos, en su inserción en las distintas tramas sociales, los atributos ya no son dados por supuestos, y hay que pasar a explicarlos nacidos según las trayectorias por esas mismas tramas. Ahora ya no existe la fácil salida de señalar que una mujer no participa porque *es* una mujer ‘apolítica’. Ahora hay que explicar esa situación a través de los mecanismos que cotidianamente están configurando en ella la no participación. Desde una perspectiva de radical arrojamiento del ser humano en sus colectivos, deberemos observar detrás del ejercicio de la agencia tanto aquellas articulaciones que están propiciando que las mujeres se muevan como sujetos activos, como las articulaciones que están impidiendo su agencia, bajo los parámetros políticos de la pasividad. O, en otras palabras, en el caso de las mujeres latinoamericanas que no participan políticamente después de largo tiempo, hay que intentar localizar aquellos espacios que podrían estar obstaculizando su posibilidad siempre abierta de participación.

Con este enfoque evitamos al mismo tiempo la mirada fatalista, aquella que supone pensar que una vez hechos los sujetos, sus tendencias de acción serán siempre las mismas. Lo que vendría a suceder más bien es la existencia de unos contingentes y abiertos espacios semiótico materiales que estarían actuando constantemente un tipo particular de sujetos y no otros, con la posibilidad de localizar tendencias participativas hasta en los casos de mayor bloqueo.

Este caso extremo de imposibilitación de la participación podría ser el representado por Lucía. Según hemos señalado anteriormente, Lucía vive hecha en una proyección temporal por los colectivos sociales de muy bajas expectativas y sin apenas margen para maniobrase por ellos. La visión esencialista concluiría que Lucía es una mujer hecha para la no participación política. Pero nosotros debemos, sin embargo, buscar aquellas articulaciones que, operando persistentemente sobre ella, están abortando la posibilidad abierta de su participación. O, en otros términos, Lucía puede haber sedimentado como sujeto no participante; sin embargo habría que buscar por qué colectivos está transitando, de manera que están cercenando sus tendencias políticas en todo momento. Así, Lucía bien pudiera ser una mujer activa políticamente, de no ser por la constante presión que ejercen sobre ella sus circunstancias para cancelar su agencia.

Hasta aquí hemos señalado no pocas instancias que la venían a hacer como sujeto proyectado temporalmente hacia el futuro sobre escasas y superficiales expectativas. Los espacios que la hicieron no le abrían un abanico suficiente de posibilidades futuras como para que ella desempeñara autónomamente esa elección vinculada que significa la acción, y esa elección vinculada que pretende co-determinar el colectivo que la recibe, que significa la acción política. Este particular estudio de micro-sociología nos mostró cómo a Lucía se le cerraron las puertas de la universidad, y de los posibles mundos que abre la universidad; por el contrario, Lucía permaneció simplemente en la casa, siendo sobredeterminada por el espacio casi unívoco de la familia tradicional ecuatoriana. Cuando Lucía salía de su casa, era para ir a casa de una amiga de la familia, que se dedicaba igualmente que ella a estar en la casa, en una pequeña localidad de las inmediaciones.

Como vimos también, no todas las vinculaciones eran posibilitantes, no todos los espacios posibles abrían siempre nuevos haces de opciones que ser. Algunas vinculaciones y espacios los cercenaba, como, para la mujer ecuatoriana las más de las veces, las vinculaciones directas de género de la pareja. Lucía no ocupó ese otro espacio, no se vinculó a él, y así pudo mejor decidir, emigrar a España, en el momento en que la situación en su país era cada vez más difícil. Porque, como intentamos defender, a pesar de lo recortado de su horizonte de posibilidades, Lucía no deja de tener la posibilidad de escapar de la mecánica necesidad, no deja de poder decidir sobre su partida a España y a intentar una nueva vida.

Pero esa nueva vida la va a seguir haciendo Lucía bajo un mismo estilo a como se le hizo su vida en Ecuador. Aquí en España su forma de vinculación será igualmente poco profunda y caracterizada por una pasividad que va dejándole poca capacidad de contemporizarse. Apenas llegada se coloca de interna en una casa en la que sigue seis años después, y de la que apenas sale en su tiempo libre. Cuando sale va a dar paseos por el barrio, o vuelve a quedar con sus hermanas que la siguieron en el proceso migratorio. Tiene escasa conciencia de sus derechos, y se considera suficientemente respetada si puede comer junto con su patrona. En definitiva, Lucía lleva incorporadas unas formas de entender y practicar los vínculos semiótico-materiales, que la hacen poco proclive a ser un agente activo, en primer lugar, y un agente políticamente activo en segundo.

Pero su trayectoria no deja de sugerir accesos claros de la agencia que luego, por el tipo particular de sus vinculaciones, quedarán en estado de simple promesa. Así por ejemplo su decisión de emigrar a nuestro país supuso una trayectoria elegida que podría haberle abierto a Lucía gran cantidad de posibilidades de ser. La forma estrecha como terminó vinculándose por nuestros colectivos las acortó.

Pero sobre todo Lucía habría de obrar como agente activo en el momento en que se erigió como punto de enlace para la migración de sus hermanas. Sin estar en su horizonte próximo el actuar sobre los colectivos que la recibieron, del trabajo, de la participación, de la vecindad o de las relaciones de amistad, llevando aquí una estrategia meramente adaptativa, lo que sí intentó y consiguió fue traerse a España parte del colectivo que ella fundamentalmente era en Ecuador, el colectivo familiar. Y obró en consecuencia convenciendo a sus hermanas para que vinieran un poco después que ella a Madrid, y les facilitó su igualmente ligero y superficial acomodo. Y de la misma forma estaba obrando en el momento de la entrevista para traerse a su hermana menor y a su madre, de manera que ellas pudiesen establecer en España ese exiguo pero fundamental colectivo que les era propio, el de la domesticidad. Lucía fue así un actante que atrajo hacia los colectivos madrileños aquel otro colectivo donde ella pudiera sentirse cobijada y segura, su propia familia.

Tampoco pueden dejar de encontrarse momentos de agencia política en su trayectoria en Madrid. Uno de ellos se produce en su puesto de trabajo. Vimos cómo Lucía tenía una bien exigua concepción de los derechos propios, lo que le hacía contentarse con su reclusión en la domesticidad ajena de su patrona, y achacar a un gesto de bondad el que ella le ayudara en la legalización de su posición. Sin embargo, como cualquier situación donde se sitúan varios agentes humanos, la suya era una posición dialógica, aunque asimétrica. Tanto su patrona como ella eran seres con capacidad de logos, de la palabra desde la que evitar la férrea necesidad de la servidumbre. Ella no podía dejar de ver que después de tantos años sirviendo en la misma casa su salario apenas había aumentado, y también tenía la capacidad de hacérselo

ver a la contraparte e iniciar un asimétrico proceso de negociación. No obstante, debido a la asimetría de posiciones en la efectuación del logro, la patrona se enfadaba cada vez que Lucía sacaba a colación el tema, y Lucía terminaba callándose molesta. Lucía estaba intentando co-definir la situación del colectivo de la domesticidad ajena dentro del cual ella estaba inserta.

Pero incluso dentro de esta forzosa silenciación, Lucía no dejaba de tener otras posibilidades de presión, aunque sólo fuera la amenaza y el proyecto de abandonar ese colectivo laboral, e insertarse en otro. De esta forma, movida por el descontento de no sentirse valorada, estaba proyectando en el momento de la entrevista abandonar el trabajo y tantear otras posibilidades futuras por donde hacerse. Cuando menos, Lucía retenía la opción última de la agencia: la retirada desde una vinculación opresora y des-habilitante.

Pero incluso en el asunto de su legalización, que ella interpretaba debida a la bondad de su patrona, no se descuidó en su estar en nuestro país, antes al contrario, consciente de la importancia que podía tener el estar regularizada, le propuso a su patrona la legalización de su trabajo. Supo actuar a su debido tiempo, para incluirse en nuestros colectivos de una forma mucho más favorable para ella. Y es Lucía la que está intentando que en la reagrupación de su familia en España, de la cual ella es la principal responsable, su madre y hermanas se incorporen aquilatadas por una situación de legalidad.

En resumen, aunque pueda decirse con justeza que Lucía está vivificando el estereotipo de la empleada doméstica fundamentalmente pasiva, y abierta hacia escasas posibilidades, no deja de ser un agente obstinado en hacerse de las mejores condiciones de vida, en el modesto espacio que considera propio y que es su familia de Ecuador. En la reconstrucción en España de los vínculos familiares ella es un agente de primer orden. En el resto de vinculaciones por los espacios españoles ha sido hecha, y se reproduce, como sujeto condescendiente, aunque mantenga siempre una capacidad política de sentido negativo, al poder retirarse de los colectivos que le son desfavorables.

Jessica era una mujer que tampoco había accedido con el paso del tiempo a ejercer una participación en España. Su caso, sin embargo, no puede resumirse como de pasividad y cortedad de expectativas, porque Jessica desde edad bien temprana, y también en su venida a España, se ha hecho como una mujer particularmente activa y pertinaz, en la búsqueda de mejores posibilidades donde asentarse. Pero el que Jessica sea una mujer activa, no implica que sea una mujer políticamente activa. En su caso veremos la fundamental diferencia entre ambos estadios, entre la lucha privada por conseguirse unas mejores condiciones de vida, y entre la lucha pública por co-definir en términos de conveniencia o justicia aquellos colectivos de que forma parte esencial.

Y es que ella, desde bien niña, ha tenido que enfrentarse con difíciles contextos irreversibles o que ella consideraba irreversibles, de forma que ha aprendido a emplear estrategias fundamentalmente adaptativas. Sin ir más lejos su madre y su padre murieron bien pronto, acontecimientos de necesidad que cambiaron absolutamente su trayectoria esperable de vida. Sobre ambas muertes no cabía co-determinación política, simplemente se producían, y había que contar con las nuevas reglas de juego que imponían. Más adelante habrá de enfrentarse a una familia adoptiva que en bloque alimentaba recelos ante ella. Aunque hubiera podido intentar cambiar los términos de los envites, su débil posición y la fuerte

posición del resto de la familia hacían que también viera la situación como no-política, y lo único que le quedara hacer fuera adaptarse y resistir.

A estos dos acontecimientos vividos como necesarios, fuera de la contingencia de la política, podemos añadir varios más, como el haber sido pronto madre soltera, el haber tenido que dejar su vida para incorporarse a la de su marido, o, ya en España, el sentirse dentro de unos cauces bien delimitados de posibles trabajos. Estos hechos, que con ser contingentes, se le presentaron a Jessica como forzosos y necesarios, le abrirían las puertas a una estrategia meramente adaptativa: las condiciones de su existencia estaban dadas, no cabía deliberación y acción sobre ellas, de manera que lo único que podía hacer era manejarlas y contemporizarlas lo mejor posible. Lucía estaba conformándose como un sujeto eminentemente activo, quizá como ninguno otro; sin embargo no contemplaba que su agencia pudiera dirigirse hacia la redefinición de los espacios atravesados, sino, a lo sumo, hacia la redefinición de su trayectoria dentro de ellos. Lucía era un sujeto activo, pero no un sujeto políticamente activo. Su margen de acción casi siempre ha consistido en moverse dentro de marcos sociales que ella consideraba inamovibles.

Sin embargo, su no acceso a la agencia política, no debe de llevarnos a minusvalorar su decidido paso en términos de agencia. Lucía, en lugar de entregarse a la fatalidad de los acontecimientos, de ceder a la fuerza del destino, ve las situaciones por las que pasa como situaciones abiertas y que se pueden llegar a contemporizar de una forma más favorable para ella y su familia. De esta forma ella es la primera en labrar su propia suerte, caso contrario a como pudimos contemplar en otras entrevistadas, atrapadas en la profecía que se autocumple de su propia pasividad e inacción.

Ya vimos que hubo un momento en que el tipo de su agencia se acercó más a la agencia política: cuando entró a formar parte, en la localidad de su marido, de un grupo de mujeres que luchaban por mejorar y reivindicar la figura de la mujer. En este tiempo de su vida, ella contemplo una situación como injusta, el sometimiento de la mujer al marido, y luchó dentro de sus posibilidades por cambiar los términos de esa relación hacia una mayor igualdad. Sin embargo pronto hubo de dejar Ecuador, con motivo de la grave crisis económica que atravesaba.

En España el sentido de su agencia va a reproducir esa adaptación y movimiento por unos colectivos que no alcanza a contemplar como removibles. Desde el momento en que activa sus relaciones ecuatorianas en busca de ayuda, su paso por los distintos trabajos, su búsqueda de vivienda, la reagrupación de su familia, son todo acciones que ella emprende con un alto grado de actividad, pero que distribuye siempre dentro de unos márgenes que ella considera determinados y que no lucha por remover.

Al haberse hecho como sujeto activo, Jessica va a tener un gran sentido de la sociabilidad, que le permitirá ir haciendo y deshaciendo relaciones en busca de mejores conexiones para ella. Así lo hizo con sus patronas que siempre daban buenas referencias de ella, con los clientes de la discoteca que luego la emplearían en su casa, en el cuidado de ancianos por el cual consiguió después una ampliación de su contrato, en la difícil búsqueda de vivienda, sabiendo granjearse una amistad que venía a priori enviada por los estereotipos.

Pero siempre hay que mantener las apreciaciones en su justa medida. Tanto durante los primeros años en España, cuando ella todavía tenía a su familia en Ecuador, como luego después, cuando consiguió traérsela consigo, su vida se había resumido como ella decía, en el '*trabajo, trabajo y trabajo*'. El objetivo era reasentar y normalizar definitivamente una situación familiar que tiempo atrás, cuando ella era madre soltera, repudiada por su familia de adopción, aparecía como altamente improbable. Como signo de todos sus esfuerzos estaba la consecución de una casa en propiedad, donde satisfacer las funciones del consumo y de cierta moralidad proveniente de un catolicismo atemperado. Es decir, actividades todas dentro del ámbito de la reproducción de la vida, pero mucho más acá de la definición de hombre como animal político. Jessica echaba algo en falta aquel tiempo breve en que pudo participar en la asociación de mujeres en Ecuador, pero según señalaba, en las condiciones presentes desestimaba por entero la posibilidad de retomar su participación:

*'Sí he querido participar, sí he querido, porque aquí también hay grupos feministas, y todas esas cosas, pero ya te digo, a mí la verdad es que es falta de tiempo (...) Es que no hay tiempo, no hay tiempo. Que los gastos de la casa, que agua, que calefacción, que comunidad, estudios, el cole, es que hay, es que es eso que más a mí. Es que hay que pensar en todo, en todo'*.

Como se puede comprobar, todas ellas actividades vinculadas con la reproducción de las condiciones sociales de existencia, no con su co-determinación política. Ahora bien, al no esencializar a los sujetos, tampoco se esencializan las responsabilidades. Lo anterior no equivale a individualizar la culpa en Jessica, para atribuirle su falta de interés por lo político. Antes al contrario, la responsabilidad se reparte, que no difumina, a través de todos aquellos espacios sociales que la fueron haciendo como agente empeñado en sus objetivos individuales y privados de supervivencia.

Estos espacios terminan por superponerse unos con otros generando una visión naturalizada e inamovible del mundo compartido, siempre contingente. Instalados en ese mundo, a los agentes sólo les resta mirarse con recelo unos a otros, en la búsqueda privada de sus objetivos, según el modelo liberal. Así, desde su estrategia adaptativa y privatista, Lucía no deja de ver con recelo al resto de inmigrantes, a quienes culpabiliza por los problemas de su acomodo político: *'Hay mucha gente que no quiere trabajar, que no le gusta el trabajo. También ya no pueden hacer nada, porque en verdad ha gente que no hace nada para buscar trabajo'*.

Resumiendo, podemos comprobar con los casos particularizados de Lucía y de Jessica cómo la no participación no tiene que explicarse a través de la esencialización de los sujetos y a través de conferirles atributos fijos y estables, sino más bien atendiendo a cómo colectivos bien concretos van obstaculizando sus tendencias participativas potenciales de una forma silenciosa, continua, y bien variada. Como hemos podido comprobar, ambas vidas se desplazan bajo una misma tónica, dentro de las cambiantes circunstancias sociales. Así, esas vidas hechas en la no participación han encontrado continuidad en los colectivos madrileños que, condenándolas a una lucha constante por la supervivencia, las prosiguen sometiendo a la inexistencia política.

### **GRUPO 3: MUJERES LATINOAMERICANAS CON MENOS DE CINCO AÑOS EN MADRID CON PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

#### **ANTONIA, MÓNICA, CLEO, MARTINA.**

La situación de las mujeres inmigrantes que llevan escaso tiempo en la sociedad madrileña y que no participan políticamente puede explicarse, efectivamente, por las pocas oportunidades que han tenido para acostumbrarse a los nuevos ámbitos participativos que pudieran estar a su alcance. Sin embargo, existen mujeres inmigrantes que, a pesar de estar muy recientemente instaladas en nuestros espacios, sí que han alcanzado a desarrollar sus tendencias participativas. En su caso, habrá que mostrar cómo, a pesar de la variable temporal, ellas han llegado, en cierta medida, pre-dispuestas a la participación, según las tendencias acumuladas en su identidad. Y es que, como estoy intentando demostrar a lo largo de esta investigación, no sólo son importantes para estas mujeres los espacios de las sociedades de acogida que las constituyen, sino que son fundamentales asimismo los espacios que ellas transitaban en sus países de origen, y que terminaron por sedimentar en su identidad, política o no.

De esta manera, con la misma variedad de historiales, estas mujeres van a venir a nuestro país con tendencias participativas incorporadas que les van a forzar a no permanecer a la espera y en paciencia, sino que sabrán maniobrar y contemperarse por los espacios sociales de acogida, al tiempo que intentarán, en la medida de sus posibilidades, intervenir en su co-definición. Por eso, si algunas de las mujeres que no participaban parecían vivir en el haz de la ambivalencia que las dejaba en situaciones aparentemente cerradas y sin salida, estas mujeres parecerán vivir en su envés, justo allí donde se abren las opciones y posibilidades vitales que ser. En lo que sigue tendremos la oportunidad de explorar cómo se formaron sus vidas en los colectivos de origen, y cómo ese ser prefiguró el sentido de su incorporación activa a los colectivos madrileños.

#### **1.3.1. La constitución como sujetos: lucha contra la descontextualización.**

El rasgo común que van a compartir estas mujeres y que quizá determinará la manera activa como intentarán incluirse en nuestro país va a ser su lucha contra la desubicación que vivían en sus propios países de origen. Acostumbradas a llevar las riendas de su vida, no soportarán una situación de descontextualización en su país de origen, es decir, no tolerarán la amputación de sus márgenes de maniobrabilidad; de ahí que vayan a decidir venirse a nuestro país con la finalidad de proseguir preservando esa capacidad de moverse desde una libertad vinculada, y que sus aspiraciones, incluso en los primeros tiempos de su acomodo, sean siempre las de ganarse y trabajarse esa libertad para sus vidas. Ahora bien, esa lucha contra la descontextualización va a desarrollarse en tres espacios diferenciales. Cleo y Mónica, en sus respectivos países, van a buscarse en el terreno propiamente de la política. Martina lo hará en el terreno sociocultural, mientras que Antonia lo hará en el económico.

Sin embargo, hay que matizar mucho esta afirmación de que tanto Cleo como Mónica van a hacerse en la búsqueda de un terreno político. Más bien habría que afirmar que ambas buscan el terreno de la normalización de la política.

Cleo es una mujer joven colombiana que lleva tres años en nuestro país en el momento de la entrevista. En su crianza influyó grandemente la situación política que vivía su familia. Su padre era un conocido líder de izquierdas que fue asesinado hace más de 15 años por motivos políticos. Ella era muy joven por entonces, pero en lo que había sucedido con su padre vino a condensarse traumáticamente la anormal situación política que vivía su país, demandándole en todo momento una explicación, una comprensión que superase su perplejidad: *'Entonces fue más una motivación para aprender, para estudiar'*.

Su núcleo familiar intentó sobreponerse a lo sucedido, conscientes del peligro que entrañaba el tomar partido en una situación de conflicto bélico. La vía fue un intento de normalización, en un contexto donde tanto la memoria como la situación presente vivida la impedían. Su madre viuda decidió comenzar otra relación de pareja para ello: *'(...) desde el día que murió mi padre dijo: nunca más. Y la pareja de mi mamá, que no es, no tiene nada que ver con la política, con nada. Es un hombre muy normal y corriente'*. Y la propia Cleo va a esforzarse por soterrar las reclamaciones políticas presentes en su vida bajo la imagen del fantasma de su padre: *'cuando mi padre murió el rechazo fue total a participar en cualquier tipo de proselitismo'*.

De esta manera las convulsiones pre-políticas que vivía su país venían a introducirse dramáticamente en el seno de su familia, bajo la forma de un padre muerto y de un anhelo de normalidad que permitiera el logos, la expresión no violenta de las preferencias de organización del propio colectivo. Desde joven Cleo va a desarrollar una fuerte conciencia política, y lo que buscará será situaciones normalizadas donde ella tenga cabida. Y la Colombia donde Cleo se desarrolló era un espacio prepolítico, marcado por la necesidad y su violencia, y el espacio humano donde es posible la perduración y la memoria: *'(...) soy consciente de que el hambre acosa. Y que cuando tienes hambre, y tienes seis hijos por educar, si la vida te obliga, coges un arma y te haces guerrillero o paramilitar. Si las circunstancias te obligan'*.

Una de las cosas que más van a intranquilizar a Cleo no es sólo que sea imposible obtener un espacio de normalidad política, sino que incluso la violencia que vive su país se convierte en normalidad y en connivencia con la muerte: *'te gustaría que al encender el televisor, pues vieran otra cosa que no las masacres diarias, y asesinatos diarios, no la corrupción diaria, no la, todo el problema colombiano que es constante, y que te vuelve insensible, realmente insensible. Yo allí estoy tan acostumbrada a tanta violencia, que luego dices: hombre, sí, es terrible. Pero no te asombra'*.

La universidad va a ser un campo propicio para manifestarse. Cleo tiene la fortuna de acudir a una universidad privada, donde el nivel de conflictividad socio-político queda más atenuado. En las universidades públicas, radicalizadas en uno u otro sentido, ella no siente la seguridad de expresarse, porque *'hay mucha infiltración guerrillera y paramilitar. Y muchas veces no sabes con quién te estás metiendo. Puede que el director del grupo que a ti te guste esté metido en la guerrilla o en los paramilitares, y no te estés dando cuenta. Entonces se corre un riesgo muy grande'*. En su universidad, el

pago actúa como un amortiguador a las tensiones violentas y dentro de esa pacificación era posible encontrar un reducto de paz donde uno, por expresar sus opiniones, no era objetivo partidista. Es más, en su universidad Cleo va a ejercer de elemento concienciador de sus compañeros, ante la atonía en que ella aseguraba que vivían. Ahora bien, Cleo sabía y reconocía que la paz que ella vivía en su universidad no era lo normal en la convulsa Colombia.

Ese entre-olvido que va a suponer tanto la nueva familia normal, como la pacificación de su universidad va a verse derruido tan pronto como las realidades violentas vuelvan a asomarse a la vida de Cleo, en el ejercicio de su profesión. Cleo había estudiado periodismo, y como periodista concienciada intentará tener presente en su actividad las cuestiones políticas. Cleo va a entrar a formar parte de un colectivo de por sí bajo sospecha en un contexto de violencia y guerra: los periodistas. Y esto desde un primer momento, pues las prácticas de su carrera las va a desarrollar en una asociación de periodistas que trabajaban por reivindicar su propia seguridad. Por su mano pasaban las denuncias de los periodistas amenazados, a modo de traducción directa de la violencia extendida por todo el país.

Así, Cleo va a ser plenamente consciente de que la normalidad política requerida para el ejercicio de su profesión será imposible de conseguir en Colombia: *‘Cuando tú tienes que ir a cubrir una noticia, te das cuenta de que no hay manera de ejercer la profesión, porque te amenazan tres grupos: te amenaza la guerrilla, te amenazan los paramilitares y te amenaza el mismo ejército’*. Evidentemente Cleo, en ese afán de aprender y conocer, nacido de la muerte de su padre<sup>155</sup>, no va a poder tener otra mirada en el desarrollo de su profesión que la eminentemente política, Cleo no podrá dejar de transmitir los acontecimientos vividos como son, directamente políticos. Y va a ser ese anhelo por un espacio cercado a la violencia, por un espacio de paz desde el que comenzar a establecer la cosa pública, el que le lleve a emigrar a nuestro país.

Mónica va a representar un caso muy similar al de Cleo, una variación en esa misma búsqueda de estabilización política. Cleo la ansiaba para poder tomar ella misma partido político y constituirse como agente; Mónica la va a buscar simplemente para poder llevar una vida sin sobresaltos. Mónica es venezolana, y le ha tocado vivir el enfrentamiento intestino que desgarró su país en dos bandos irreconciliables, suscitados por el amor o el odio a la figura de Chávez. Su vida era una vida normal; había crecido en una familia de clase media, había ido a la universidad y se disponía a ejercer su profesión también de periodista en el momento en que Chávez sube al poder. Hasta el momento el país vivía en una normalidad bipartista que tenía el correlato de la exclusión de grandes masas de la población: *‘tú podías exponer tus puntos de vista, opinar, pero nunca había, pues simplemente una discusión política, pero ya. Ibas a votar cuando te tocaba. Mucha gente, sí es verdad, que no votaba, que no se preocupaba por el tema político. Y a raíz de Chávez fue que empezó todo’*.

Lo que empezó fue la dolorosa aparición de esas masas de la población desmovilizadas en el hasta entonces terreno excluyente de una política enviciada. Chávez, con mucho de populismo, consigue canalizar políticamente las necesidades de esas masas, para derribar la existente cosa pública que las

---

<sup>155</sup> Cleo asegura: *‘porque desde pequeña me di cuenta de que en Colombia había una realidad que no entendía. Fue muy complicado, porque mi padre murió cuando yo tenía once años, con lo cual me obligué a entender algunas cosas. Y eso efectivamente marcó el rumbo de mi profesión’*.

mantenía excluidas. A partir de entonces una virulencia participativa derivaba con una frecuencia cada vez mayor en situaciones de violencia prepolíticas que acabaron por crear una sociedad escindida. Como canalizador de una situación de extrema exclusión, Chávez dio entrada en el terreno político a un odio hasta el momento soterrado, y que en adelante corroería la propia esencia pacífica de lo político: *‘Y ese odio es probable que ya existiera, sí, latente, como pues... creo yo que puede existir, por lógica, entre un pobre, que odia a un rico, porque él no tiene y tú tienes. Pero él lo despertó, pero de una forma que ha logrado que los venezolanos nos odiamos los unos a los otros’*.

Desde ese momento la vida de Mónica va a situarse en la propia convulsión que sacude a su país. Al igual que Cleo, Mónica es periodista, y aunque no viviera una adolescencia tan marcada que despertara una clara conciencia política, no puede permanecer impasible en su profesión ante el sectarismo reinante. Las constantes manifestaciones, los asesinatos, linchamientos y amenazas van a producir una situación que descontextualice sus tendencias incorporadas a desarrollar una vida en la normalidad. Finalmente, el miedo va a desquiciarla de su propia realidad. Mónica va a trabajar en un medio de comunicación privado opuesto a Chávez, y va a ver crecer entorno a ella una situación de amedrentamiento insostenible: *‘(...) a veces iban a visitar a los medios, directamente, formas de amedrentamiento. Cuando yo me vine, hace un año, había seiscientos y tantos ataques contabilizados contra los medios de comunicación. De agresiones a periodistas en la calle, de agresiones a los medios (...) Que entraban a las emisoras y destruyeron todo, canales de televisión completamente destruidos, todo, equipos’*. Finalmente decide dejar Venezuela cansada de la extrema politización de la vida cotidiana, según sus palabras, o, para ser más exactos, cansada de una situación prepolítica de violencia, anhelante de normalidad

Antonia es una mujer Argentina, ronda los cuarenta años, lleva tres en Madrid, está casada y tiene una niña. Ella en Buenos Aires vivió el drama de la caída de la clase media, con la crisis del corralito. Quizá como muchas otras mujeres y hombres, Antonia se acostumbró a llevar una vida sin demasiadas estrecheces, con un nivel de vida holgado y disfrutando de cierto reconocimiento profesional, según la idea del *‘ganarse la vida’*.

*Yo sé que si yo no trabajo, no como, y si yo no lucho por salir adelante, no me lo van a hacer, no me lo va a hacer nadie por mí, ¿entendés?*

Aquí el ganarse la vida significa luchar activamente por progresar individualmente dentro de la propia sociedad. No es un mero ganarse la vida, en el sentido de la supervivencia, sino un ganarse la vida que pretende conservar, ante todo, ese acusado acento de actividad, de consumo y de medro. De esta manera, como miembro de la clase media, Antonia va a formarse como un sujeto eminentemente activo, sobre todo de cara a obtener beneficios personales, pero sin desmerecer, como veremos, la solidaridad y la participación con y por los demás.

Bajo esos mismos parámetros de vida de clase media formó su familia. Aunque tanto ella como su marido trabajaran quizá excesivamente, eso es algo de lo que ella nunca se quejó. Dentro de su normalidad estaba el trabajo duro y la recompensa del consumo, que le permitían a Antonia estar por encima de ese umbral de la supervivencia..

Sin embargo a Antonia vendría a sorprenderla la grave crisis económica que asoló a Argentina a comienzos de la década del 2.000, y que restringiría sus expectativas profesionales. Se puede decir que el contexto en que se crió la había hecho a largas jornadas laborales fuera de casa, y a una situación familiar moderadamente próspera. Ese contexto cambió repentinamente, con una bajada de los salarios, el secuestro de los ahorros, y el comienzo de una oleada de despidos. Ella, sin embargo, como sedimento de los antiguos espacios sociales de mediana prosperidad, proseguía encarnando esas tendencias del *'ganarse la vida'*, en una nueva situación que ahora ya no se lo permitiría.

No obstante, ella no lo llegó a pasar excesivamente mal, el desplome de sus hábitos de consumo y trabajo no fue desmesurado: *'o sea, nosotros no no podemos quejar, o sea, yo tengo mi casa, tenía mi auto, Miguel tenía su moto, o sea, si vos decís que estábamos mal, no estábamos mal'*. De manera que ella se percataba de la grave situación del país más por las noticias de otros que por las propias malas experiencias, por alguna vecina, por la madre de Miguel, su esposo. Todos ellos ejemplos que significaban un empeoramiento de esa vida que Antonia se hizo, y a la que no estaba dispuesta a renunciar: *'claro, por ejemplo, de los colegios privados, pasas a los colegios públicos. De mandar a tu hijo a un club a hacer un deporte, se tiene que poner en un club de barrio, donde no hacen nada. De, de comprar ropa de marca a comprar...'* La crisis de la clase media argentina, al menos tal y como la vivió Antonia, no era una crisis de supervivencia, sino de calidad de vida.

Pero lo que ella no iba a permitir era que en un futuro su situación holgada y la sensación de ser dueños del propio destino se vieran amenazados por una acentuación irremisible de la crisis económica. Antonia era un sujeto activo por antonomasia, que volcaba sus energías en el desempeño de su trabajo y en el consumo, y sabía que la situación de su país la podía reducir a la inacción. De ahí que decida emigrar. Ella lo expresa muy gráficamente con el término del *'dejarse'*: *'Entonces es como decir: no. Yo no me dejo, yo tengo la oportunidad de no dejarme, porque hay gente que no lo pudo hacer. Entonces si vos tenés... fue algo como decir, bueno, preferimos ir y ver, y no haberme quedado con la duda, y decir, ¡uy!, pudo haber sido y no fue!'*.

Lo que la lucha por no *'dejarse'* significa es la lucha por no dejarse reducir a la pasividad y la paciencia, una vez que se ha disfrutado del premio de una vida ganada a pulso. El contexto de los espacios sociales y económicos argentinos conducían de manera irrefrenable a esas situaciones de desidia vital, de desempleo y de carencias, justo lo contrario contra lo cual se constituyó Antonia como agente. Ella se había ganado su vida y la de su familia, y ahora ella no iba a permitir que la situación argentina no se lo permitiera. Los cambios producidos en la sociedad argentina terminan por descontextualizar los hábitos que ella había incorporado anteriormente, Antonia se presenta como un sujeto descontextualizado, y su lucha será por escapar de aquí para volver a vincularse ya en nuestro país.

Finalmente Marina va a vivir una descontextualización no laboral ni tampoco política, sino sociocultural. Martina es una joven mujer chilena que lleva dos años en nuestro país. Estudió periodismo en Santiago de Chile y siempre le gustó la variante cultural de su profesión. Durante la carrera formó parte de grupos de voluntarios que acudían a prestar ayuda a los barrios de chavolas, y cuando terminó se involucró en varios proyectos culturales. Colaboraba con varios medios de comunicación e instituciones internacionales, preparando artículos, clasificando archivos. Su vida en Chile era más que satisfactoria,

pues se dedicaba a lo que ella siempre había querido dedicarse, podía moverse de salas de teatro a cines y exposiciones. Así relata ella una de sus múltiples actividades: *‘Hacia la página de actividades para un periódico internacional, y era guay, porque eso era más que nada una agenda de los eventos que habían en la semana. Y guay, porque yo iba al cine gratis, al teatro gratis, ¡jajajaja! Entonces yo ahí, en mi salsa y tal’*.

De hecho, ya muy joven había desarrollado un espíritu bastante activo. Sus padres fueron muy jóvenes cuando la tuvieron; la dictadura de Pinochet apenas daba sus primeros pasos, y su crianza siempre fue conflictiva, dado el contexto autoritario que vivía el país, y que calaba hasta la educación sus padres le daban. Martina no aceptaba ciertas imposiciones, hasta el punto de irse del hogar tras repetidas discusiones a vivir con una tía suya, mucho más abierta. En esas idas y venidas fue cuando desarrolló ese espíritu de libertad, que le llevaría a dejar definitivamente el hogar paterno nada más acceder a la universidad, cumplida su mayoría de edad. Desde muy joven supo lo que era valerse por sí misma, y se formó un ánimo inquieto y de resistencia.

Sin embargo ella era consciente de que los espacios que le permitían la libertad deseada eran bien escasos. Tuvo que dejar su familia porque en su seno no la conseguía<sup>156</sup>. En la universidad donde estudió se enfrentó con un grupo de compañeros desmovilizados y pacientes; solamente un pequeño grupo de amigos le permitió encontrar su lugar para expandir sus inquietudes aprendidas. Su sociedad la veía como una sociedad aún marcada culturalmente por una larga dictadura, que valoraba el esfuerzo en el trabajo y la frugalidad en la vida privada, que veía mal sus múltiples salidas y sus deseos de proyección cultural, y en la que, además, funcionaba todavía un sistema arcaico de segregación clasista<sup>157</sup>. En otras palabras, ella quería llevar una vida de calidad, no económica, sino de participación cultural, que en su país estaba censurada:

*‘La calidad de vida es, por ejemplo, en Chile se trabaja, porque la gente, claro, hay curro, pero la gente está muy presionada con el curro que tiene. Luego está el rollo de que la salud y la educación allá no son públicos, son privados (...) Entonces es estresante, porque la gente está currando, currando y currando, y luego el tiempo de ocio es un tiempo mal visto, porque es una pérdida de tiempo laboral. No, no hay muchos espacios para la diversión y para la cultura’*.

El suyo era un país donde para mantener un nivel de vida aceptable la gente tenía que estar en dos y tres trabajos a la vez, durmiendo apenas, con *‘poco tiempo para reflexionar’*. Desde jóvenes se les inculcaba una vida sumamente competitiva, que iba del sistema educativo al propio ámbito profesional, y que dejaba escasos resquicios para todo lo demás, es decir, para lo que Martina comenzaba a valorar como propiamente vida.

---

<sup>156</sup> Martina me contaba: *‘(...) mis papás era como, a ver, hoy mismo fuiste al cine, mañana al teatro, y el miércoles qué vas a hacer y tal. Y yo, pero joder, hombre, me estás retando, pero qué te importa que yo salga, o sea, yo respondo con mi responsabilidad’*.

<sup>157</sup> *‘No sé, en Chile hay un rollo con las clases superfuerte. O sea, tú en Chile, siempre te preguntan el apellido. Hay muchos, hay muchos, alemán, inglés, muchos extranjeros de colonos, qué sé yo, papapa, pero también hay otros que son autóctonos, que son de indígenas y tal, y esa gente, o sea, es increíble, pero por tu apellido te segregan, no te dan un trabajo (...)’*

El movimiento cultural en Santiago, justo aquello que a ella le merecía la pena y que disfrutaba, estaba ahogado por un empeño desmedido en el trabajo: *‘pero de repente iba a ver una obra increíble, y el aforo estaba a la mitad’*. Y siempre que ella intentaba desarrollar su labor de dinamización cultural, sentía toda la pesadez e inmovilismo de la sociedad de Santiago lastrada por el trabajo desmesurado. Así, llegó a poner con unos amigos una empresa de promoción cultural, pero no cuajó el intento dadas las suspicacias de la gente a cuya puerta llamaron: *‘y no pudimos trabajar con nadie, porque la gente se negaba. O se sentía que les estábamos quitando algún puesto de trabajo’*. Al punto que únicamente podía realizar sus desempeños en colaboración con organismos internacionales.

Sin embargo, Martina no va a salir del país luchando contra el sentimiento de descontextualización que la iba penetrando. Martina simplemente decide viajar a Europa, España y Alemania, un verano, y regresar para retomar su profesión en Santiago. Sin embargo un poco antes había solicitado una beca en nuestro país, y cuando está a punto de regresar de su viaje, recibe la noticia de que se la han concedido. La beca es de tres meses, durante el verano, y la enfrenta con la misma perspectiva, terminarla y regresarse a Chile para reintegrarse en su trabajo. Pero tanto el viaje como estos tres meses que se pasa en España suponen una tentación para ella. Madrid, ya lo veremos, representa para ella todo aquello de lo que Santiago carece. Ve nuestra capital como una ciudad cosmopolita, dinámica y con una amplia variedad de eventos culturales. Así que decide prolongar su estancia hasta hoy, fecha en la que no tiene nada claro que quiera regresar a Chile.

Así, el caso de Martina no supone como los tres analizados anteriormente un esfuerzo y una lucha por salirse de unos espacios que la mutilaban, a la búsqueda de otros donde vincularse y actualizar los hábitos incorporados. Martina viene a Europa de turismo, y en este caso puede decirse que Europa le sale al camino y ella no hace más que cambiarse al sendero que le marca, insertándose en nuestra ciudad. Ella era consciente de la descontextualización que vivía en su propio país, como profesional de la cultura en una sociedad que censura la cultura. Sin embargo su descontextualización era sólo relativa; allí tenía los espacios donde sí podía actualizarse como sujeto socio-culturalmente activo: un reducido grupo de amigos, las colaboraciones con los organismos internacionales. Va a ser, así pues, su toma de contacto con otro contexto que, esta vez sí, genéricamente va a permitirle como sujeto activo, lo que termine por decidir su marcha del país. Y su paso por Madrid no a ser al mismo tiempo muy importante a la hora de reinterpretar la situación cultural en su país. Una vez aquí, Martina tendrá un espacio desde el que mirar en perspectiva los propios espacios con los que cotidianamente tenía que batallar. De la comparación es de donde extrae fuertes conclusiones para permanecer.

En resumen, de los cuatro casos analizados se puede colegir que existía para estas mujeres una situación en mayor o menor grado incómoda, que no cumplía con los hábitos y tendencias incorporados, y que ellas eran como sujetos. Y que ante esta circunstancia, antes que entregarse a situaciones que las llegaran a dominar, y las transformaran en algo que ellas no querían ser, antes de *‘dejarse’*, ellas pusieron de su parte lo suficiente como para emigrar en busca de los nuevos espacios donde poder llevar la vida que son. Así es como partieron a nuestro país para desarrollar las querencias que, nacidas en sus respectivos países, sin embargo no podían desplegarse con entera satisfacción.

### 1.3.2. El acomodo a los nuevos espacios.

Las mujeres que ahora tenemos ante la vista podrían constituir un caso concreto de mujeres expulsadas de sus territorios. Sin embargo su expulsión no es la expulsión de la supervivencia, que caracteriza a otras mujeres; su expulsión se realiza en un segundo grado, ellas no vienen expulsadas de sus territorios, trayendo la necesidad tras sí como losa que lastre su incorporación a nuestras realidades. Antes al contrario, Antonia por ejemplo decía no estar pasándolo demasiado mal en Argentina, en comparación al resto de sus compatriotas, pero ella prefería no dejarse. Martina se sentía privilegiada en Chile, trabajando en promoción cultural, lo que siempre quiso hacer. Los casos de Cleo y Mónica quizá vengan a significar una mayor presión para dejar el país; sin embargo ellas vinieron para poder llevar una vida normalizada, practicando su profesión, sin que ello implicara que su supervivencia tanto en Colombia como en Venezuela se encontrara en situación de peligro.

En conjunto, todas ellas tenían una posibilidad de ser efectuada en su propio país de origen, la opción del regreso estaba mucho más presente, conformando una especie de colchón de seguridad en caso de que su experiencia migratoria no marchara del todo bien. Lo que ellas se propusieron, entonces, fue probarse y abrirse nuevas posibilidades vitales en nuevos espacios sociales. De ahí su alto nivel de activación en tanto que sujetos: lejos de dejarse llevar por las circunstancias, por las pesadas lógicas de los colectivos donde crecieron, vinieron con el empeño de abrirse otros campos de posibilidades para ser, que manejarlos y contemporizarlos, en la búsqueda de unas condiciones de libertad donde crecer como sujetos. De esta manera, su vinculación a nuestros colectivos no va a venir marcada por la lógica de hierro de la necesidad, del ‘te adaptas o te adaptas’, sino que va a producirse en la forma de la conexión metafórica, de las tentativas significativas en un proceso abierto de vinculaciones y negociaciones con las formas de la vinculación.

Asimismo, esta forma de conexión va a implicar, al menos en primer término, otros decursos temporales. Estas mujeres no se sienten ya movidas por una estrategia perentoria de adaptación, a la manera del todo o nada, que podría imponer unas exigencias de planificación y previsión muy extendidas en el tiempo. Antes al contrario, a lo que vinieron a nuestro país fue a tantear posibilidades, a buscar una adaptación flexible a nuestros espacios, por lo que su proceso de negociación con ellos está permanentemente abierto. Su vinculación es, así pues, de la manera del corto plazo, flexible, en la más extendida conformación de una vida autónomamente vinculada. Ellas vienen a dar(se) una oportunidad a (en) los espacios que nos conforman. Por el momento, no son tanto emigrantes, cuanto nómadas, el momento en ellas de la desterritorialización pesa más que el contrario de la territorialización. Y hay que decirlo, esta forma de vincularse a nuestros espacios les facilita mucho mejor el acceso a la agencia política, por cuanto ellas son las que manejan la decisión de incorporarse a los diferentes colectivos que conforman nuestras sociedades, y bajo qué términos hacerlo.

El caso más claro de todos quizá sea el de Martina. Ya vimos cómo Martina ni siquiera sale de su país para Europa con la intención de emigrar. Ella simplemente decidió pasar acá las vacaciones y regresarse a su vida en Chile. Desde niña había dispuesto de un ánimo flexible. Acostumbrada a dejar el hogar paterno, y a huir a casa de su tía, ella fue desarrollando desde niña una gran facilidad para la sociabilidad. En la propia universidad siempre estuvo participando en actividades de todo tipo,

relacionados con sus propios estudios o de promoción social. Como profesional, va a estar siempre manejándose entre múltiples proyectos, combinando los tiempos y sus preferencias. De esta forma, su llegada a España va a producirse bajo la misma guía de la flexibilidad entre múltiples alternativas. Una de ellas fue la beca que solicitó y que se la terminaron concediendo. Con ella pudo prolongar su viaje otros tres meses, e ir conociendo un poco más los espacios que le ofrecía Madrid, sin olvidar tampoco su vida en Santiago de Chile. Martina ya tenía varios amigos viviendo aquí en Madrid, lo que, unido a sus satisfactorias experiencias con nuestra ciudad, fue vinculándola más férreamente a la posibilidad de alargar su estancia:

*‘Me quedé porque, bueno, yo tengo aquí amigos, amigos que tenía desde Chile, que se habían venido (...) Y me quedé porque era, o sea, era una ciudad cosmopolita, con mucho rollo con la cultura, la tolerancia, como todo un rollo que me encantó, y dije, nada, me quedo, me quedo, y empiezo a buscar curro o algo así, y poco a poco, con los amigos, haciendo contactos (...)’.*

Su forma aprendida de ir ensayando caminos hizo que encontrara uno en nuestro país que en principio la atraía más que aquellos otros que estaba probando en el suyo. Se recordará la manera como se encontraba descontextualizada en Chile. Empeñada en un trabajo cultural teñido de diversión, los contextos generales de su país no le permitían entregarse por completo a su propio desarrollo. Es llamativa su posición, por cuanto no vino huyendo de una precaria situación económica en busca de trabajo con el que prosperar, sino todo lo contrario, vino huyendo de la estresante vida laboral chilena en busca de una mayor tranquilidad que le permitiera disfrutar de su propia vida: *‘yo venía de una cosa de que tengo que estar acá, y trepar, y subir, y ganar dinero, no, yo fue como... Yo me quedé y fue todo como un relajo personal, que ahora lo voy digiriendo, ¿sabes?’.*

Así, a Martina no le iba a importar el venir aquí a Madrid para trabajar en la hostelería; el descenso laboral que suponía pasar de desempeñar el periodismo cultural a trabajar de camarera no le preocupaba, porque no vino buscando una mejor economía, sino, precisamente, huyendo de la economía. Aunque le gustara el trabajo que allí desempeñaba el ritmo laboral frenético le impedía darse el tiempo que ella misma necesitaba, un tiempo que ha venido a encontrar aquí. Sabe sin embargo que no quiere terminar su vida como camarera, pero después de ese tiempo relajado que se ha tomado, comenzaba ya a tantear esas otras formas de vida aquí que complementarían su vida personal con su vida profesional. Ante todo el primer paso era conseguir los papeles, cosa que ya intentó en su antiguo trabajo en un restaurante, pero que por desidia de los jefes no pudo llegar a conseguirse. Una vez que los tenga pretende volver a esa vida suya profesional que tenía en Santiago, pero aquí en Madrid, hacer algún master, postular a becas.

Así ella ha estado viviendo dos años, a lo largo de los cuales ha trabajado lo suficiente como para vivir esa tranquilidad que buscaba<sup>158</sup>. Ha ido haciendo contactos y ha mantenido siempre abiertas las puertas de varios trabajos. Y tampoco deja de tener sentido para ella aquello de que la buena suerte hay que buscársela, puesto que su propia personalidad como sujeto flexible, adaptable y muy activo, le ha ido propiciando tener un abanico de trabajos entre los cuales ir eligiendo. No se puede decir que no enfrentara dificultades, pero su forma de ser que se hizo en Chile, y que se trajo y reafirmó en Madrid, le ha

---

<sup>158</sup> Como ella decía, *‘yo aquí no me he matao’.*

permitido ir sorteándolos en el mantenimiento de su libertad. Y en el momento de la entrevista Martina parecía haber llegado a un tiempo en el que comenzaba a replantearse su futuro a más largo plazo. Había llegado el momento de auto-interpretarse después de esos dos años, para proyectar un nuevo tipo de vinculación más profunda, que superara esa sensación primera suya de estar de turismo: *‘yo hasta hace unos meses atrás, yo claro, me sentía todavía como, como turista, o como, y nada, ya tengo la conciencia y la realidad que estoy acá, que tengo que normalizar mi situación, porque estoy sin papeles, entonces tengo que ver eso de los papeles’*.

Pero aunque no haya hecho balance, todo ese tiempo pasado en Madrid le ha servido para establecerse otro espacio en su vida desde el que mirar dialógicamente aquellos que estaba viviendo en Santiago, y alcanzar una más compleja visión de las situaciones que le han rodeado y en las que ella se ha conformado. Así, gracias a su venida a nuestro país se ha hecho manifiesta la forma de vida y de trabajo en Chile, al mismo tiempo que su contacto con la cultura popular, en las fiestas de la capital, le ha llevado a comprender una especial forma identitaria de ser chilena, dominada por la ausencia de referencias propias, un continuo mirar hacia fuera y una sensación de desarraigo: *‘Es que allá no hay fiestas de barrio, no existe eso que hay acá. Yo aluciné con eso, lo encontré increíble, guapísimo, de cómo se mantienen las tradiciones (...) Y te vas dando cuenta cuando más grande, que no tienes arraigo, que no tienes, o sea, una identidad con lo que realmente es tuyo, porque no sé, Chile es un país muy especial’*.

Al tiempo que va aprendiendo a perfilar los contornos de lo que son nuestras sociedades, a ver en sus penumbras, y a matizar aquella imagen que más que de España, tenía de Europa antes de venirse, cuando la miraba con anhelo. Y descubre así esas otras realidades que no son las del desarrollo, las de la tolerancia y el multiculturalismo que ella elogiaba, y que la habrían de hacer pasar por malos momentos.

En resumen, los movimientos de Martina hay que ubicarlos más allá de interpretaciones causales de expulsión/atracción, para comprenderlos como una lógica de los tanteos significativos, a través de los cuales ella se va abriendo campos de posibilidad donde poder manejarse a sí misma como sujeto autónomamente vinculado. Martina se forjó una identidad secundada por pequeños círculos sociales, pero que mirada desde la sociedad chilena general quedaba claramente descontextualizada. Y más que sentirse expulsada desde ahí, en su llegada a España va a hacer lo que venía haciendo toda su vida; granjearse las suficientes posibilidades y espacios vitales como para no encontrarse encerrada, e ir desplegando libremente su personalidad. Y ello en un tiempo que no es el ya el de la planificación en la forma: *‘todo o nada’*, sino en un proceso flexible de adaptación del cual ella es plenamente consciente: *‘sí, claro, crecimiento personal, y sí, como algo de la vida. En estos momentos soy así como una batidora, tututu, que estoy un poco desparramá. Pero tampoco sé muy bien qué vaya a hacer, tampoco tengo algo tan estricto, ni una meta así en el futuro como para decir, pa, voy a hacer esto, y después, voy a estar aquí, y no. Superflexible, demasiao, ¡jajaja!’*.

La llegada de Antonia también va a oscilar alrededor de los mismos ejes de la prueba de nuevos espacios sociales, que la recuperen en su ser, una vez amenazada ella y su familia en el modo del *‘ganarse la vida’*, allí en Argentina. Ya vimos que Antonia y su familia, ante el riesgo futuro de perder sus condiciones de vida, deciden no dejarse y venirse a España. Antonia y su núcleo doméstico también viajaron a Madrid en un punto muy avanzado al umbral de la supervivencia. Lo que se dirimía era llevar a

su hija a un club deportivo privado, o a uno municipal, comprar ropa de marca, o comprar cualquier tipo de ropa. Como su situación en Buenos Aires era moderadamente holgada, tampoco vivían en la presión de irse inmediatamente y a la desesperada, en una cerrazón de posibilidades: *‘entonces era como decir, bueno, total entre ver y probar, digamos que conocer, estamos solos, los tres’*. Su venida fue igualmente momentánea y enteramente abierta, sin la presión por acomodarse desde el primer instante: *‘O sea, nosotros dijimos, bueno, vamos y vemos, y el tiempo dirá si es para establecernos. De hecho, cuando vos tenés tus cosas, estás abierto a... Si tenés ganas te volvés, no es cerrarte’*.

Asimismo Antonia se había hecho en un contexto móvil, donde la lucha por la propia vida y el afán de independencia estaba en un primer plano. Como ella recuerda desde el mismo comienzo de la entrevista, la suya nunca fue una situación de especial arraigo en su país, porque, como recuerda, había que contar con que su país estaba nutrido con la inmigración. Sin ir más lejos, sus abuelos son españoles e italianos, y como ella recuerda, *‘ (...) es normal. A ver, nosotros nos criamos con pasodobles y con tarantelas. Entonces si vos escuchás aquí... a mi no me... extraña. Canciones de cuna. Hay por ahí dichos que, que entonces vos decís, con razón. Por ejemplo. Mis abuelas eran de llamarte mamá, papá. Como llaman acá. En Argentina no, es ma, pa, o viejo, vieja. Entonces que vos decís, ya sé de donde viene (...)’*. Así, los referentes de la alteridad, en la forma del pasado de unos abuelos inmigrados a la Argentina, siempre estaban presentes en la infancia de Antonia. Ella sólo tendría que recuperarlos en su venida a España y hacérselos de su identidad, en una repropiciación en la que intervenían varias generaciones. Esos abuelos y abuelas cuyas hacían las veces de memoria colectiva de la migración y el viaje, que a ella la determinaron en una identidad móvil.

Al mismo tiempo la infancia de Antonia va a venir marcada por la independencia y la autonomía. Su familia, a diferencia de la de su esposo, va a permitirle desde joven mayores niveles de responsabilidad, exigiéndole y demandándole que se constituya como un sujeto activo. Su propia madre se divorció siendo muy joven, de modo que su familia no vivió el peso de la autoridad del rol paterno, y sí el de la responsabilidad: *‘o sea, mi mamá se divorció joven, así que vos decís, el rol paterno, nosotros no. Porque mi papá se divorció de todo, ¡jajajaja! Así que nosotras es como que tenemos eso de empujar para adelante’*. Y será en parte esa autonomía y responsabilidad las que vayan a estar detrás de muchas de las decisiones que la configuran como agente activa.

Ahora bien, la migración de Antonia va a producirse no individualmente, sino bajo los términos del colectivo de su familia. En este sentido, como sucede con todos los colectivos, hay que entender los acontecimientos sobre los demás miembros al mismo tiempo como acontecimientos propios, dentro de su porosa unidad. O en el caso de Antonia; no se puede decir que viajara primero su marido, y luego ella le siguiera con su hija, sino que en el viaje de su marido iban ellas dos, por cuanto los tres se co-pertenecían en la constitución del colectivo de su familia. Y en las múltiples combinatorias que se pueden producir, no hay que ver desplazamientos individuales, sino estrategias colectivas de redefinición de fronteras.

Esto es evidente en múltiples puntos. En primer lugar no marcha el marido porque a él le fuera a ser más fácil encontrar trabajo o anclarse en nuestras sociedades. Tampoco marcha él primero porque fuera el más emprendedor. Todo lo contrario, Miguel, el marido de Antonia, era el elemento que más iba a sufrir la migración, y el más pasivo del colectivo, pero hay que contar con que quien viaja no es Miguel

mismo, sino el colectivo a través de él. Esto hace que viajara quien individualmente menos preparado estaba para ello, porque su esencia se modela y cambia en su inclusión dentro de la familia. La situación la describe de la siguiente manera Antonia:

*‘Es que él lo tenía bien lógico. Era, o que me venía yo, y el se quedaba con la nena, cosa que no iba a permitir nunca, o venía, venía él. Es que soy siempre yo de hacer. Entonces él, antes de dejarme hacer, digamos, déjame participar a mí un poco también. Él es más de decir, y yo soy más de hacer. Entonces dijo, bueno, no me queda otra’.*

Así fue que llegó él a Madrid un año antes que Antonia, aunque estando él en Madrid se cumplían más las intenciones de Antonia, en la constitución del colectivo de su familia. Pero, para dar un paso más, hay que decir que ni siquiera la decisión había que localizarla en Antonia, sino que hay que repartirla además por el tercer miembro agente, la hija. En efecto, los dos deciden marcharse empujados sobre todo por el mejor futuro que esperaba a la niña en España, en un juego donde es difícil atribuir decisiones individuales, porque la estrategia migratoria es desde el principio colectiva.

Una vez en nuestro país Antonia y su familia van a vivir un proceso de acomodación igualmente de prueba de posibilidades. La que vino a España era una Antonia que había sido creada como un agente activo, y la situación holgada como llegó favoreció el mantenimiento de semejante propensión. De esta manera no le fue complicado recrearse las circunstancias que motivaron en Argentina su génesis, es decir, no lo tuvo demasiado difícil para volver a rodearse de aquellos espacios de la amistad, el hogar y el trabajo, que la habían hecho como era antes de la crisis. La facilidad para ganarse la re-vinculación contrasta fuertemente con aquellos otros casos de mujeres que habían sido hechas como sujetos pacientes.

En primer lugar se consiguen rápidamente un piso donde vivir los tres, y lo consiguen con ese incorporado saber extender los lazos sociales y las relaciones: *‘Supuestamente si no tenés papeles, no podés más que estar en una habitación, pero nosotros tuvimos la suerte de que la señora de la heladería aquí enfrente es italiana, pero vivió toda su vida en Argentina. Y a través de ella, que Miguel le estuvo trabajando y haciendo una reforma, le dijo, yo tengo un amigo, que tiene un piso para alquilar, y la señora, al haberlo conocido, le firmó el aval. Y así es como estamos... El señor nos hizo contrato’.* Con ese saber es como, asimismo, maniobran para encontrar un trabajo, en una parroquia. Antonia acudía a ella como voluntaria y colaboradora, y su saber relacionarse aprendido le fraguó que de colaboraciones esporádicas terminara trabajando regularmente en la parroquia. Finalmente, ese mismo saber es el que motivó que ambos consiguieran fraguarse un grueso de relaciones sociales de gran importancia. En su siguiente descripción de cómo se hizo los amigos, podemos hacernos una idea de cuál era ese particular tipo de conocimiento práctico:

*‘(...) nada, de, de por ahí que venían en el ascensor, y gente que necesita... Lo típico que tenemos el argentino. El hablar... ¿viste? Hay gente que está sola, y entonces nada. Por ahí hubo un día que estuviste y le prestaste cinco minutos de atención, y nada (...) Nada, son mínimas cosas que te hacen por ahí conectar con algo con la gente’.*

Un hecho tan sencillo como este se desvela hartamente complejo cuando lo comparamos con la situación de aquellas mujeres aterradas por la carga de otredad que representaban, aquellas que querían

desaparecer y no ser nadie ante la vista de los demás. Frente a este temor de la aparición en público, Antonia se presenta como un sujeto activo y con la suficiente confianza y seguridad como para fomentar desde el inicio las relaciones sociales y su emergencia pública. Un punto muy importante a este respecto es el hecho de que ella fuera argentina, y de que en España la consideración de que gozan los argentinos sea quizá la mayor entre los grupos de inmigrantes. Como ella misma me aseguraba, *‘a vos por lo menos no os van a parar por importación de rostro’*.

Incluso en un espacio que se podría considerar de por sí como una restricción a las posibilidades vitales, el margen de maniobra conseguido y mantenido por Antonia es considerable. Antonia tiene que completar su trabajo en la parroquia, por las mañanas, con algún que otro trabajo por las tardes en el servicio doméstico, o realizando limpiezas. A fin de cuentas los cauces de entrada, disponibles por nuestra sociedad, para los inmigrantes son estrechos para todos. No obstante, dentro de ese estrecho canal de entrada, hay espacio para la negociación activa de por dónde se quiere entrar y bajo qué términos. Así es que Antonia, como el sujeto activo que era en su país, se ha alcanzado una suficiente prestancia social como para poder elegir dónde trabaja y con quién: *‘Pero simplemente con gente que es conocida mía. O sea, tengo una señora que es amiga mía, entonces yo trabajo, si ella me necesita o alguno de los hijos me necesitan (...) Porque si no, el trabajo de empleada doméstica es bastante... Sí, es mal pago, no sos muy bien considerada. Entonces... es duro’*.

Y la tendencia a abrirse oportunidades que quedaba inscrita en Antonia como sujeto activo no se restringe a su mero incorporarse a nuestras sociedades. Ella tiene la firme convicción de que aquí va a continuar sus estudios, para tantear otras posibles puertas de acomodo. En definitiva, para ganarse los espacios sociales de la agencia en nuestro país es necesario, ante todo, saber ganárselos. Y esta sabiduría no es un hecho connatural a unas mujeres y extraño a otras, sino que se explica por sus propias constituciones como sujetos en los espacios de procedencia. De esta forma, la pugna por recontextualizarse la ha llevado Antonia a cabo gracias a todas aquellas sabidurías aprendidas en Argentina y que, precisamente con la crisis del país, ella sentía bajo amenaza.

Para comprender la forma de inserción de Cleo en Madrid, es necesario recordar los motivos que la trajeron a España. En un ambiente donde la violencia pre-política quedaba normalizada, Cleo va a venir en busca de un remanso donde el decantarse políticamente no supone una amenaza. Sus esfuerzos van a consistir en conseguirse un espacio de seguridad para poder desarrollar con calma su profesión como periodista política.

Es más, su salida de Colombia casi es una obligación para ella, puesto que la muerte de su padre le había impuesto la necesidad de labrarse un espacio desde el que conocer y estudiar lo que verdaderamente sucedía en su país. No comprendía cuál era la situación que en un momento determinado terminó con la vida de su padre. Sólo con su llegada a España, en un ambiente de pacificación, pudo ella ser consciente del riesgo cotidiano que envuelve a la vida en Colombia: *‘Y hasta ahora estoy entendiendo muchas otras cosas que antes no entendía. Sobre todo el nivel de riesgo, no lo entendía. Ahora un poco más. Ahora sé que si vuelvo a buscar trabajo a una organización de derechos humanos, a ser periodista para cubrir un conflicto armado, sé que corro un riesgo muy grande’*. Sólo desde esa distancia pudo

mirar a lo que fue su crecimiento en Colombia, y encuadrar desde una perspectiva más amplia la situación de conflicto de su país.

Por tanto, Cleo llega a nuestra ciudad con un ansia de normalidad desde la cual poder comenzar a ejercer como sujeto político. Ella es plenamente consciente de ello: *‘Aquí veo que se puede tomar partido, que puedo trabajar en una organización como la ONG, que se trabaja directamente por los derechos humanos, por los refugiados, en la que yo como periodista puedo ejercer una función más práctica. A mí me parece que hay que tomar partido. Pero allí es muy difícil, muy complicado’*.

Sin embargo, al mismo tiempo ella llega con esa densidad experiencial que solamente las situaciones difíciles propician. Puede ser que llegue queriendo olvidar la situación de su país, pero esa situación ya había precipitado en ella, haciéndola como una mujer experimentada, aunque todavía muy joven. En contraste los jóvenes españoles se le aparecían como muy inmaduros: *‘Aquí, la generación que me toca a mí, no conoce problemas sociales. No conoce la mendicidad, no conoce la guerra. No conoce una cantidad de situaciones que te obligan a madurar’*. Esa madurez difícil que Cleo ha alcanzado es la que le va a impedir seguir el ejemplo de los jóvenes españoles, y que la va a lanzar directamente a la acción política. Cleo está involucrada en una ONG, haciendo prácticas. Es más, llega a España directamente a inscribirse en un curso sobre conflictos armados, según ese ansia de conocimiento que la constituyó.

Su acomodo no es fácil, pero esa madurez con la que alcanza a venir hace que persevere en no dejarse ni entregarse a las presiones para ceder su agencia. Cleo llega con una alta susceptibilidad hacia cualquier amenaza a su propia dignidad. En esa medida agradece rodearse de ambientes en los que se hacen cargo de su personalidad, de su papel activo como mujer emigrada, esos son esos espacios paradójicos de una vinculación liberadora. Por ejemplo, los amigos: *‘Y los amigos, me he encontrado con muy buena gente, gente que te respeta, que te apoya, y que te admiran más que nada porque siempre te dicen: pues tienes huevos de salir tú sola con tres maletas y partir’*. O el trabajo que finalmente consiguió, en una tienda, aunque en principio no cumpliera las aspiraciones políticas adquiridas: *‘He tenido mucha suerte, porque a pesar de que no tengo contrato para trabajar, estoy como estudiante, me tratan bastante bien. Lo que te explicaba, son bastante condescendientes y me respetan como si tuviera un contrato firmado. Me dan las prestaciones, me dan mis vacaciones pagadas, mis pagas extras, todo, por ese lado bastante bien’*. Ahora bien, como ella misma indica, su situación de irregular hace que para poder disfrutar de un trabajo normalizado tenga que tener suerte. De partida, por la discriminación política sufrida en tanto que inmigrante sin papeles, ella carece del derecho a ser tratada dignamente en el trabajo, y ha de solicitarlo como un don.

Este es un aspecto que conviene enfatizar. En unas condiciones de menoscabo generalizado a su dignidad como sujeto político, ella ha tenido que venir con una concepción bien fuerte y labrada de su agencia como para reivindicar su valía ante cualquier menosprecio. Solamente desde esa agencia encarnada es como puede superar la connivencia con la discriminación que hemos visto presente en otras mujeres, desde aquellas que se veían tan sumamente pasivas como para comprender cualquier beneficio que se les concediese como una dádiva de la bondad de los que les rodeaban, hasta aquellas otras que, pese a venir con unas tendencias participativas fuertes, acabaron sepultadas en la discriminación,

deseando no ser nadie. Cleo, por el contrario, tiene una clara y profunda percepción de tales atentados: en aspectos bien cotidianos y normales, cuando ve cómo los clientes que ella atiende a diario la desprecian por ser mujer y colombiana. En situaciones relajadas, con los amigos de su novio, cuando se enfrenta a sus comentarios racistas sobre la inmigración. Cuando ha sido el tiempo de buscar trabajos y se ha encontrado ante la discriminación laboral directa por ser inmigrante sin papeles. Pequeñas y persistentes discriminaciones que a Cleo le hacen comprender que nuestras sociedades clasificaban a las personas en personas de primera, y personas de segunda: *'hay que ser prácticos: y ser colombiana es muy difícil'*.

A este respecto Cleo vivió dos experiencias bien significativas de cómo la discriminación se filtraba desde ofertas de trabajo formales y universalistas, a ofertas que rayaban la ilegalidad. En una ocasión acudió a una oferta de teleoperadora, y cuando en la empresa vieron que era colombiana, la derivaron hacia las líneas eróticas. En otra ocasión leyó otro anuncio de trabajo, para estudiantes. Cuando llamó a pedir más información, y ellos vieron que no tenía papeles, le dijeron que lo único que le podían ofrecer era una plaza de stripper en una barra. Así lo recuerda ella: *'(...) Y si no tienes los papeles, te puedo ofrecer como bailarina gogó en un bar que jamás te van a pedir los papeles. Y me dijeron: además, ¿tu eres latina?. Y yo: sí. Yo por el teléfono perpleja. Yo: sí. Y me dicen: ¡ah!, pues fenomenal... ¿morena? Y yo digo: pues sí. Pues te va a ir muchísimo mejor, te van a pagar muchísimo mejor... ¿te interesa? Y yo: no, no, gracias. Y colgué'*. En claros ejemplos de cómo la aparente equiparabilidad de los trabajadores ante el mercado, según la economía liberal, acaba convirtiéndose en una clara discriminación racista y sexista. Cleo, por fortuna tenía ese sentido de dignidad tan arraigado y trabajado en sus contextos de origen en Colombia, que ahora podía afrontar con convicción y seguridad tales atentados.

En síntesis. La situación vivida por Cleo en Colombia no sólo era de una descontextualización que le hacía buscarse otros espacios donde desarrollarse, sino que además se los exigía. Esa descontextualización originaria en la violencia le obligaba a irse a otros contextos desde los que hacerse una perspectiva y entenderse mejor en su propia identidad hecha en Colombia a raíz del asesinato de su padre. Pero al mismo tiempo, en nuestro país no iba a encontrar los espacios predispuestos a su habilitación política, sino que su venida sí puede considerarse como una lucha en busca de los espacios que le concedieran la dignidad como agente.

Recordemos que Mónica venía de una situación similar a la de Cleo; ambas habían vivido recientemente situaciones de violencia pre-política, donde los asesinatos, la corrupción y los asaltos se habían convertido en norma. Sus deseos pasaban por encontrar otros contextos de pacificación donde poder desarrollarse sin miedo. Sin embargo la personalidad de Mónica no va a venir marcada por una penetración tan intensa de la violencia social, como la que tuvo que vivir Cleo con la muerte de su padre. Ella no tiene la exigencia política de la comprensión y la memoria que obtener desde la perspectiva de otros espacios. Ella simplemente quiere un lugar donde respirar tranquila y desarrollarse en paz. Este hecho va a significar su diferencia; Cleo quizá ya no pueda dejar de ser sujeto político, mientras que las aspiraciones de Mónica van a ser simplemente el no encender el televisor y verlo plagado de imágenes de insultos, violencias y asaltos.

Su venida se produce igualmente según la fórmula de darse un año de prueba, es decir, de observar si la persona que ella había sido hecha en Venezuela podía encontrar correspondencia, y

desplegarse, en los espacios que conforman nuestro país. Su aspiración es simplemente vivir en uno de los muchos contextos posibles de la normalización pacífica. El hecho de que su salida no fuera traumática y estuviera rodeada por la inminencia facilitó en cierta medida su acomodo. Ya había estado previamente en España, disfrutando de una beca por tres meses. Ahora se trataba ya no de aprender y viajar por nuevas tierras y costumbres, sino de vivirlas. Para esto le valió algo esa experiencia previa, pero también el hecho de tener familiares en España, que la recibieron mientras ella buscaba una vivienda. Además sus antepasados eran españoles, por lo que ella pudo llegar con la nacionalidad española, lo que también le evitó una gran masa de discriminaciones persistentes, de origen legal.

Su búsqueda de normalidad hizo que viviera sin demasiados dramas su trabajo de teleoperadora, que desempeñó durante algunos meses. La forma de su venida hacía que ella quisiera simplemente vivir sin sobresaltos, y desde ese prisma enfocó un trabajo que la estaba descualificando en su profesión de periodista. Pero al mismo tiempo tampoco descuidó su crecimiento profesional, y se inscribió en un master sobre Relaciones Internacionales, alcanzando pequeños acuerdos entre los espacios vividos y su propia vida.

Así ha pasado su primer año en Madrid. Ha encontrado esa normalidad buscada, y siente al mismo tiempo que no ha perdido el tiempo. Sin embargo en el momento de la entrevista nota que debe darle una dirección a su vida, una vez que se ha asentado en su nueva situación, es decir, necesita caracterizarse en el futuro, más allá de su acoplamiento a la forma: 'normalidad'. Cuando mira a su país, o habla con alguno de sus amigos allí, sabe que la descontextualización que sufrió y que en alguna medida la trajo aquí persiste, por lo que su permanencia en España la va prolongando temporalmente como opción de reajuste vital.

### 1.3.3. La politización de las mujeres latinoamericanas recién llegadas.

En un principio cabría esperar nada más que dificultades para que las mujeres inmigrantes recién llegadas a nuestra comunidad desarrollaran cualquier tipo de actividad. Sin embargo, la principal de estas dificultades cabría achacarla a la misma instancia temporal. Como sujetos hechos en otros contextos bien diferentes, al comienzo habrían de sufrir un más o menos largo acomodo a los nuevos contextos receptores hasta que pudiesen desarrollar los hábitos propios que delimitan la participación concreta. Sin embargo los ejemplos aquí recogidos parecen no cumplir con semejantes expectativas. Antes al contrario, las cuatro mujeres de esta categoría, con diversos grados de implicación, desarrollan una participación socio-política en nuestras sociedades, pasados siempre menos de cinco años desde su llegada. Esta es una incógnita sociológica que habría que resolver.

Quizá parte de la explicación la encontremos en sus propias trayectorias vitales que hasta este momento venimos desglosando. Una característica que las englobaba a las cuatro era el hecho de haber crecido como agentes en unos espacios que, a la larga, y por variadas circunstancias y cambios, terminaron por descontextualizarlas de su origen, haciéndolas una especie de expatriadas en su patria. Sus experiencias en Madrid habrán de demostrarnos si su viaje no suponía una búsqueda de recontextualización en nuestras sociedades, es decir, una búsqueda de implicación sociopolítica donde ellas

buscaran formar parte co-definitoria de los nuevos colectivos de acogida. Habremos de comprobar si no deseaban formar patria fuera de su patria, en un proceso en las que ellas fueran las principales protagonistas. En cierto sentido, este es el caso de todas las mujeres inmigrantes, pero lo que caracteriza la particularidad de este grupo sería el propio énfasis en el formar, en el venir activamente a nuestro país a construirse su vida, al tiempo que construyen los espacios donde se ubican.

Como vimos Martina no vivió la descontextualización en su país como un búsqueda agónica de otros espacios donde ella como agente se adecuara. Más bien, en su flexibilidad adaptativa que aprendió desde niña, siempre supo cómo tantear nuevas posibilidades vitales, de una manera casi inconsciente. De esta manera, se puede decir que esas posibilidades, más que buscarlas conscientemente, salían al paso de su propia subjetividad entendida como apertura. Así es como transformó un viaje de turismo a Europa en una estancia en Madrid que se extiende por más de dos años. La forma como se constituyó evitaba las más de las veces que ella se encontrase bruscamente expulsada por los espacios ocupados.

Así llegó a Madrid, desde un desplazarse apacible por los espacios de la participación socio-cultural. En Santiago ella supo granjearse los escasos espacios que le permitían esa participación, y al llegar a España comprendió que sus posibilidades lúdicas se ampliaban, por lo que decidió quedarse. Así, aunque aquí no haya dejado de trabajar, lo ha hecho en la justa medida como para contar con el tiempo necesario donde desplegar esa buena vida que ella considera que es la reflexión a través de la cultura.

En un principio podría parecer que semejante propensión es casi la opuesta a la que exigiría la participación política. Ella vendría buscando una forma propia de vida donde disfrutar lúdicamente, en la que en principio quedarían excluida cualquier indicio de solidaridad política. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la suya no es una óptica del disfrute individualizado, sino que en su vivencia de la sociedad chilena, que en cierta medida se ha abierto con la toma de perspectiva en su llegada a España, alcanza unos niveles de análisis políticos. Lo que está criticando de su país no es que ella no pudiera salir con los amigos por la noche, ni que no pudiera acudir al teatro, el cine o exposiciones, actividades que ella, efectivamente, hacía. Lo que ella está criticando es la forma de vida que se impone en Chile como una totalidad, la absorción por el trabajo de todo espacio donde desplegar otras facetas y virtualidades de lo humano, en definitiva, lo que ella critica es la ausencia de un espacio donde reflexionar sobre lo que constituye una buena vida. Y hay que señalar que esa preocupación motivó sus primeros años de profesional, en el campo de la promoción cultural, intentando que cada vez fuera mayor el número de compatriotas que tuvieran acceso a esas otras realidades y potencialidades.

En su llegada a España, ella ha sabido encontrar esos espacios que le facilitan lo que ella considera una buena vida, y no ha dejado de participar en ellos, a través de una intensa vida social, que va desde un nutrido grupo de amistades, hasta el desarrollo de proyectos de videoarte. Pero no hay que separar los campos que para ella se presenta relacionados. Cuando ella interviene en tales espacios, no lo hace con un carácter meramente lúdico, sino como propuesta de organización de los colectivos. Así, en las reuniones con sus amistades las discusiones políticas están ampliamente presentes, constituyendo uno de esos difusos espacios de las políticas informales.

Estos espacios de las políticas informales vienen mediatizados, para el caso de Martina y sus amigos, por el hecho de ser en su mayoría inmigrantes, algunos de los cuales no tienen papeles. Así los

apoyos que se prestan y las informaciones que se intercambian son múltiples, y su nivel de participación en las vidas de los demás es considerable, con lo que traban importantes lazos de solidaridad. El contenido reivindicativo de sus conversaciones es considerable, y no hay una frontera clara que demarque el tipo de relaciones que asumen, si políticas, si culturales, si únicamente sociales. Por su relato pasan denuncias sobre un amigo de Bangladesh con quien intercambiaba libros y que tuvo que irse a Italia, al sentirse perseguido tras el 11-M, amigos que en el momento en que van a comprarse un piso los trámites burocráticos les detienen sus permisos de residencias, amigas con nefastas experiencias en las comisarías de policía, compañeras mejicanas que fueron estafadas por un empresario y por la indefensión tuvieron que volverse a su país. Todas estas pequeñas reivindicaciones, que como ella me contaba, se relacionaban con auténticas vidas, nos hacen una idea del calado directamente político de aquella intensa vida social que llevaba Martina.

Es más, después de ese tiempo de acomodo flexible y despreocupado que ella considera más como una etapa de turismo, comprende que una adaptación suya más profunda pasa ineludiblemente por la reivindicación política de los papeles: *‘Yo hasta hace unos meses atrás, yo claro, me sentía todavía como, como turista, o como, y nada, ya tengo la conciencia y la realidad que estoy acá, que tengo que normalizar mi situación, porque estoy sin papeles, entonces tengo que ver eso de los papeles’*. Y sabe que su normalización pasa por ese trámite, porque de él depende su incorporación a los derechos plenos como ciudadana, a la hora, por ejemplo, de buscar simplemente un trabajo: *‘(...) yo estoy en un momento en que estoy hasta los cojones de no tener papeles. Antes me daba igual. Porque yo estaba en onda, adaptándome, curioseando, viendo cómo se movía la gente, cómo era la sociedad, cómo eran los españoles, cómo era la dinámica de Madrid, y me entretenía mucho eso. Pero ahora ya lo encuentro una putada. Porque yo al encontrarme sin empleo, después de esos 10 meses...’* Pero no solamente con el trabajo; su situación irregular también está obstaculizando sus búsquedas de viviendas o su participación en proyectos y becas para los desarrollos culturales en que Martina está interesada.

Así, gran parte de aquellas informaciones y apoyos que circulaban por la red de relaciones sociales de Martina estaban relacionadas con temas legales, como situaciones de indefensión, o la tramitación de los permisos. Sin la formalidad de una asociación, la trama de sus amistades constituía un verdadero sostén socio-político de ayuda a la incorporación y definición a las tramas más generales que constituían los colectivos madrileños.

Dentro de estas intensas dinámicas de apoyo y solidaridad, que vienen señaladas por una difusa politización, se sitúa también otro tipo de participación política menos vinculada a su situación legal. Son sus participaciones en manifestaciones y protestas, que se inscriben asimismo en el respaldo de sus redes políticas informales. Así, las solidaridades creadas con sus amigos le empujaron a acudir a toda esa serie de manifestaciones que se produjeron con motivo de la invasión de Irak, y de los atentados del 11-M.

En definitiva, es probable que Martina no viniera con un deseo de participación política expresa. Sin embargo, el hecho de que se hubiera constituido como sujeto activo en Santiago, el que renunciara a volver por sentirse en cierta medida descontextualizada en una sociedad volcada en el trabajo, y el que se acomodara a unas nuevas realidades que ella consideraba más aptas para sus querencias, contribuyeron a que inconscientemente mantuviera e incluso impulsara ese espíritu participativo al que no podía

renunciar. Posiblemente su participación no siguiera los cauces de las políticas formales; sin embargo, su concepción de lo que significa la buena vida, y sus hábitos participativos la llevaron a constituir sin quererlo una densa red de participación política informal, en la constitución de nuestra sociedad civil.

Antonia, por su parte, parecía que también llegó a España portando en sí unos hábitos en principio contrarios a las exigencias de la actividad política. En Argentina había aprendido a ganarse la vida, como una estrategia familiar-privatista en la que largas jornadas de trabajo concluían en unos hábitos de consumo elevado, y en una forma de vida bien holgada. Cuando los espacios que la hicieron le fallaron, acortándole las posibilidades que antes tan bien aprovechara, ella presintió una amenazante descontextualización que la indujo, junto a su familia, a probar suerte en España. Aquí habría de llegar a luchar, con el mismo énfasis y activismo, por una nueva contextualización que les permitiera mantener esos mismos niveles de vida.

No obstante, esos hábitos incorporados en principio no contrariaban un interés bien particular por parte de los más desfavorecidos. Ya de hecho en Buenos Aires ella había estudiado en un colegio de monjas, y había tenido la oportunidad de participar en los scouts. Desde joven, así pues, combinaba esa forma particularista de proyección personal, con una sensibilidad social de raíz religiosa, lo que le llevaría años después a hacer un voluntariado en una parroquia yendo a los psiquiátricos a acompañar a los enfermos. Ahora bien, su estrategia privatista le impedía, en cambio, mostrar un interés general por su sociedad, su solidaridad se quedaba restringida siempre a aquellos marginados que tenía más cerca, y que se presentaban como los menesterosos. Respecto a su compromiso con Argentina en los momentos críticos, ella no dudaba en afirmar lo siguiente: *'(...) vos no podés pelear contra cuarenta millones de personas porque no piensen igual que vos. El grado de corrupción es alta, que hay allá. Entonces es como que luchar contra la marea. Entonces o me quedo en mi lugar y me dejo, o me voy y lucho por lo mío'*.

Esta forma incorporada de entender el progreso personal con tintes de caridad religiosa, le llevaría a vincularse, de manera natural, a una parroquia en su llegada a España. De joven había trabajado con monjas en la organización de campamentos, y ahora en España no tenía más que revivir esa misma actividad en una parroquia, máxime si ella misma llegaba como inmigrante. Así es como llega a la iglesia de su vecindario, y con la facilidad social que la caracterizaba comienza a trabajar temporalmente con la asistente social, hasta que hace estable su situación laboral y acude a trabajar de manera regular todas las mañanas. Como mujer inmigrante, ella ocupa un puesto puente entre la sociedad receptora y las sociedades de origen. Se encarga de distribuir alimentos a los inmigrantes que llegan, y su mismo origen la hace establecer complicidades con ellos.

Sin embargo el haber trabajado con población marginada ya en Buenos Aires le hace consciente de las diferencias que existen entre los servicios sociales en España y Argentina. En Argentina, según afirma, la naturaleza del servicio es menos asistencialista, se pide contraparte a la persona que se le presta, no como ella ve que sucede en España. Además, su forma particularista de entender el progreso vital, la lleva a interpretar el fenómeno de la inmigración de una forma que fomenta poco el establecimiento de lazos de solidaridad.

*‘Aquí están muy acostumbrados a... yo quiero cuando yo quiero y como yo quiero. A veces se usa mucho lo de ser inmigrante, por eso, el otro día, hablando con mi compañero, yo le decía, lo que pasa es que ay que ver qué es caridad, cómo se hace caridad’.*

Evidentemente ella sólo entiende su participación política como caridad. Habría que considerar con detenimiento si semejante concepción de raíces religiosas es de veras política, si alcanza a contemplar al resto de inmigrantes como co-partícipes en la acción sobre la buena vida del colectivo. Porque llega a ver con suspicacias la forma como algunos inmigrantes usan los servicios que se les prestan, y considera que la mayoría de las veces usan y se aprovechan de su condición:

*‘Entonces la inmigración está bien, en tanto en cuanto no uses tu condición de inmigrante. ¿Sí? Todos tenemos los mismos problemas cuando venimos, la vivienda, el trabajo’.*

Además, la forma en que ella contempla los anclajes con las nuevas realidades tiende a enfatizar más la propia acción que la definición de los marcos sociales donde se encuadra y se hace. La agencia se hace de esta manera adaptativa y no política, acepta las normas que la están conformando, y no contempla la posibilidad de co-definir las realidades compartidas. Establecer lazos de solidaridad y de reivindicación con esa perspectiva individualizada es harto difícil:

*‘Lo que pasa es que cuando vos venís, tenés que adaptarte a lo que hay. Y se supone que siempre primero es lo nuestro, y después los demás. ¿No es cierto? Pero que si vos te capacitás, aquí tenés posibilidades de progresar siempre. Que el inmigrante si se procura y persevera, podé llegar... Sí, eso sí’.*

Vemos así cómo las maneras que han constituido a Antonia como agente activo en su inclusión social ya en Argentina, y que reproduce en su re-contextualización aquí en España tienden a rebajar la actividad más acá del terreno político. Su adquirida proyección particularista le impide acceder de por sí a la co-definición de los colectivos de los que ella forma parte, y que la están a su vez determinando como sujeto. Su participación es una participación social, y no política, y en tanto que extrapola la forma en que entiende el medro personal al grueso de inmigrantes con los que trabaja, les resta su potencial político y reivindicativo. De esta manera la actividad social que implicaba su lucha por la contextualización en nuestro país, incluso aunque tenga visos de poseer calado político, no llega a alcanzar esta meta, y se pierde por el camino del individualismo.

Con Cleo hemos visto que su llegada a España y su búsqueda de un contexto donde desarrollarse creaban en ella unas querencias inmediatamente políticas. Su país vivía una sacudida de violencia que impedía el posicionamiento, y que ella vivió en la muerte de su propio padre. Aquí a España habría de venir para dos cosas, exigidas desde su maduración en Colombia. En primer lugar habría de venir para ganarse la distancia con que alcanzar ese conocimiento y esa comprensión de lo que estaba sucediendo en su país. Pero también llegó para experimentar las posibilidades participativas que concede una vida pacificada y normalizada:

*‘Aquí veo que se puede tomar partido, que puedo trabajar en una organización como una ONG, que se trabaja directamente por los derechos humanos, por los inmigrantes, en la que yo como periodista puedo ejercer una función más práctica’.*

En Cleo ambos objetivos se compaginan íntimamente; desde la omnipresencia del riesgo ella presente que necesita un espacio de calma donde vivir, opinar y participar, y desde ese espacio de calma es como ella alcanza una mejor visión del peligro que significaba vivir en su país. Por eso, aunque se pasara un tiempo en trabajos poco reconfortantes, llegó a estudiar un master sobre conflictos armados, y pasó a trabajar como voluntaria en una ONG.

Pero este es un asunto ya tratado sobre el que no voy a incidir más. Lo que sí me interesa subrayar de la historia de vida de Cleo es otro aspecto de la política, mucho más íntimo, por el cual ella se siente especialmente sensibilizada. Se trata de la política sexual. De nuevo, al encontrar el caso de una mujer especialmente activa, o sensibilizada en la lucha por la igualdad de géneros, encontramos detrás el modelo de la madre. Si bien las madres pueden jugar un papel muy importante en la socialización de sus hijas en los estereotipos sexistas, también es crucial su papel como modelos de lucha y resistencia para conseguir mayores grados de libertad y de autonomía:

*‘Fue mi madre, porque mi madre le tocó sola toda su vida. Con lo cual ese modelo a mí me sirvió muchísimo. No tuve un modelo de madre sumisa. No, mi madre trabaja desde los 14 años’.*

Con su padre muerto cuando ella era muy joven, la madre de Cleo siguió entonces con su acomodo pragmático por las condiciones que la circunscribían. Supo salir sola adelante, y cuando volvió a reestablecer una pareja, no lo hizo desde la posición de sumisión que Cleo veía que era la tónica para la mujer colombiana. De esta forma su madre desde muy joven pudo infundirle a ella el gusto por la independencia, en un contexto que propiciaba todo lo contrario.

Y es que, como Cleo recordaba en sus años de universidad, mucha de sus compañeras, aunque estuvieran aparentemente liberadas y empeñadas en su educación, a la postre no perdían el referente último del matrimonio, los hijos y la casa como modelo único de vida: *‘en Colombia la mujer asume que tiene que estar casada, que tiene que tener sus hijos para poder ser feliz. Lo ves en las facultades. Lo ves en las universidades. Muchas chicas tú las vez que terminan sus carreras y ya están casadas, con hijos, con..., la mujer lo asume’.*

Esta presión estructural pesó incluso sobre la propia Cleo. Ella, aunque consciente de la importancia de hacerse una vida propia, no dejaba de ver ejemplos a su alrededor que le infundían inconscientemente el ejemplo contrario, la necesidad para la mujer de vivir con y para un hombre. Así, ella recuerda cómo tuvo un novio diez años mayor que ella, por el que corrió el riesgo de sacrificarlo todo: *‘pero es lo que te decía, en algún momento tú ya también te lo crees. Yo también en algún momento, cuando tenía un novio en la carrera, yo soñaba con casarme con él. Con lo cual, lo que te digo, es un proceso personal muy difícil’.* Por suerte, las experiencias vividas por su madre no cayeron en saco roto, y acudieron en ayuda de Cleo para devolverle ese gusto por la autonomía y la independencia. Su madre, por lo que había vivido, no podía seguir impasible la necesidad consentida de Cleo por subordinarse a un hombre: *‘cuando me veía muy seria con lo del novio no le gustaba, para que tuviera un poco más de libertad, de independencia, otra cosa’.* Y tuvo que ser con su llegada a nuestro país, y con la obligación de valerse por sí misma como Cleo terminó por incorporar lo que en su momento ya su madre había incorporado, y que hasta entonces le venía aconsejando a su hija. Cleo tenía que ser independiente económica y emocionalmente.

Y si su propensión a necesitar un hombre se había derivado de su encarnación en unos colectivos donde el hombre era visto como punto de anclaje, su independencia no podía provenir de simples consejos, su independencia tenía que proceder de otra encarnación, la que Cleo vivió en su llegada a España cuando tuvo que efectuar en su persona esa independencia y autonomía. Fue esa experiencia encarnada, y no los consejos, lo que le enseñó a independizarse de las imposiciones del varón: *‘El venir aquí, el vivir fuera de casa, el tener que hacer la compra sola, la lavadora sola, la compra sola, todo sola, te obliga a que entiendas que tú puedes sola, que no hace falta que tengas a nadie al lado. Y es delicioso tener una compañía, alguien que te acompañe, que te apoye, y si te gusta, pues mejor. Pero que principalmente, ante cualquier circunstancia, tú puedes sola, y eso es fundamental, importantísimo’*. Y efectivamente, aquí, un tiempo después, Cleo estableció una pareja, pero en estos nuevos contextos ya incorporados la vivió no como una necesidad, sino como un compañero con quien establecer relaciones igualitarias.

Las dificultades vividas por Cleo como mujer no van a quedar en el olvido. Una parte muy importante de sus reivindicaciones las absorbe su concienciación por la lucha por la igualdad de la mujer. Y demuestra una sensibilidad especial cuando habla de la posición de la mujer en las zonas rurales de su país, o cuando ve el papel de la mujer dentro del conflicto armado en Colombia. Y aquí en España tampoco pierde esa especial sensibilidad, sobre todo cuando ve que con el sexismo se entrecruza el racismo, en la discriminación de mujeres tan similares a ella misma que no puede permanecer impasible. Así cuando asiste a la prostitución de sus compatriotas colombianas; aquí el sentido de la solidaridad con ellas es extrema:

*‘Ahora que estoy viviendo en el centro, las oigo hablar, las oigo hablar, y la mayoría son colombianas. Y paso por ahí y me da dolor oírlas. Porque sé que somos iguales. Venimos del mismo lugar, con necesidades. Y extrañamos las mismas cosas. Tenemos un montón de cosas en común, las chicas que están paradas en esa esquina y yo, pero abiertamente. Tenemos un montón de cosas en común. Cuando las oigo hablando, cuando las veo, digo, somos iguales, pero ellas están muy mal, pero yo afortunadamente no. Pero me gustaría poder hacer algo para que se acabara con este negocio’*.

De forma que Cleo no solamente viene a participar políticamente como consecuencia de su búsqueda de un contexto donde desplegarse como agente. Su propia experiencia como mujer, el saber lo que es la discriminación de género en Colombia, le hace ampliamente sensible hacia esas otras discriminaciones que sus compatriotas prostitutas están sufriendo. Así, Cleo, aunque con menos de tres años en nuestro país, desarrolla un incondicional activismo político.

Finalmente la implicación política de Mónica es la más tenue de todas. Hay que recordar que Mónica, al igual que Cleo, salió de su país en busca de unas condiciones normalizadas de vida, tras faltarle el sitio en una sociedad prepolítica, amenazada por la violencia. Sin embargo, los antecedentes de su salida no le iban a señalar la búsqueda de la participación política imposible en su país, sino llanamente la persecución de unas situaciones políticas pacificadas donde llevar una vida en normalidad. Cleo salió de su país para acendrar mejor la memoria por la muerte de su padre; Mónica salió para olvidar una situación de constante confrontación. Según comentaba Mónica sobre el grado de atención a la situación de su país, *‘me he despreocupado mucho. Pero yo creo que también eso era en parte lo que buscaba’*.

Su necesidad de contextualización viene exigida así por una estrategia personalista de hacerse su propia vida, lo que por un lado significaba retomar una tranquilidad perdida, pero por otro lado implicaba también continuar creciendo profesionalmente. Y aquí es donde va a inscribirse su interés político. Va a llegar a Madrid a realizar un master sobre relaciones internacionales con el que completará sus estudios de periodismo, y al término va a pasar como voluntaria a participar en una ONG, en un periodo de prácticas. Sin embargo, ambas actividades van a ir siempre vinculadas y mediatizadas a través de su preocupación primordial de crecimiento personal y de desarrollo de su propia vida. En este sentido, no es de extrañar que en un futuro su implicación política vaya a adquirir tintes profesionales, más allá de los eminentemente participativos. Hasta el momento es por su profesión como Verónica ha venido a interesarse por la cosa pública.

En suma, vemos con estos cuatro ejemplos cómo las distintas formas como estas mujeres buscaban su contextualización en Madrid les llevó a tener una implicación activa inmediata en nuestros colectivos. Todas ellas comparten la característica de haberse constituido íntegramente como sujetos activos, dentro de unos marcos generales que las dificultaban más y más. Cuando llegaron, a pesar de todas las dificultades que tampoco hemos dejado de observar, mantuvieron su grado de actividad e implicación política en la búsqueda de contextos propios donde hacerse la vida que no podían conseguir en sus países. Esa búsqueda activa estaba cargada al mismo tiempo de altos potenciales participativos y de un deseo de co-definición de los colectivos donde ellas iban a acomodarse, de manera que pudieron superar el obstáculo 'tiempo'. A fin de cuentas el obstáculo 'tiempo' opera cuando alcanzan a venir unos agentes con tendencias y hábitos incorporados que son incongruentes con las tendencias y hábitos esperados en los nuevos colectivos. Estas cuatro mujeres eran ya incongruentes en sus propios países, y llegaron a nuestro país buscando activamente los espacios para su congruencia, llegaron persiguiendo su acomodo activo a nuevos colectivos.

## **GRUPO 4: MUJERES LATINOAMERICANAS CON MENOS DE CINCO AÑOS EN MADRID SIN PARTICIPACIÓN POLÍTICA.**

### **ELENA, ANA, ISABEL.**

Nos corresponde ahora pasar a analizar los casos que componen la categoría de mujeres latinoamericanas que llevan menos de cinco años en nuestro país y que no participan políticamente. Ya se ha señalado la necesidad de incorporarlas al estudio de la mujer inmigrante como sujeto político, puesto que igual que existen causas políticas de la participación, también las hay de la no participación. La premisa es que su génesis como sujetos políticos se construye por la historia de su inmersión en unos colectivos cuya praxis y formas de funcionamiento propenden a la descapacitación de estas mujeres, tanto en sus países de origen como en su llegada a España. De esta manera, la explicación de su no participación es igualmente política, puesto que se trata de la forma como el poder es distribuido internamente de una manera que hurta la capacidad de acción de ciertos agentes y los deja recluidos en su papel de pacientes.

Y si ya pudimos constatar la variedad de caminos que llevaban a la participación política de las mujeres, desde una implicación formal, patrimonialista, informal, de solidaridad vecinal, sectaria, etc., igualmente ahora podremos constatar un amplio abanico de sentidos que conducen a la no participación. En cualquier caso sí que cabe rescatar algunos rasgos comunes que intentaré ir desgranando.

#### **1.4.1. La constitución bajo unas formas de sociabilidad deshabilitantes.**

El primer y más fundamental rasgo que encontramos presente en las entrevistas realizadas a mujeres latinoamericanas que en su breve periodo de estancia no participan en nuestras sociedades es su aparición en unos espacios en los países de origen que propendía a inhabilitarlas para la acción política.

Elena se ha criado en un pequeño pueblo de Ecuador, en unos espacios cuyas tareas venían enormemente delimitadas en función del género. A nivel ideológico, para el hombre quedaba reservada la capacidad de decisión y de actuación. Para la mujer la espera paciente en la casa. Luego las situaciones pueden ser radicalmente opuestas, pero lo importante es que se mantiene tal división ideológica de los cometidos. El padre de Elena las abandonó cuando ella era pequeña, forzándolas a constituir un espacio femenino, doméstico y de supervivencia. Tanto la abuela, que tenía un pequeño negocio de ultramarinos, como la madre, que trabajaba en la recogida de flores, como Elena misma, que se incorporó al mismo trabajo que la madre, hubieron de movilizarse para llevar los recursos necesarios al hogar. Sin embargo esta movilización estuvo desde un primer momento marcada por esa misma necesidad, no era una movilización con tintes políticos de reivindicación de sus respectivos papeles como agentes en la definición de sus respectivos colectivos. En lugar de la perspectiva de la reivindicación, estas tres mujeres van a sumirse en la de la resignación cristiana.

El predominio del hombre en sus espacios explica que ellas no puedan verse en su papel activo. Aunque las tres mujeres de ese núcleo doméstico hubieran conseguido salir adelante, esa situación no parecía dotarlas de un sentimiento de dignidad política. Antes al contrario, la constante era la primacía del hombre, y, en opinión de Elena, comenzaba desde sus atributos más simples, la fuerza bruta: '(las mujeres) *somos un poco más débiles, que no podemos, digo, defendernos de un golpe*'. En el imaginario de Elena, además, la valía del hombre le provenía de las pasiones y paciencias que conseguía suscitar con su papel activo, del número de 'enamoras' que tuviera.

Una situación de descomposición social y de violencia comunitaria tampoco contribuye. En su descripción sobre su país, afirma que son muy frecuentes las peleas callejeras, los robos y los ataques injustificados. La respuesta frente a esta situación no es tampoco activa, sino que se basa en recluirse en la casa y cerrar la puerta, en esconderse para protegerse. El suyo es un miedo que no apelará a la responsabilidad, a la formación de ciudadanos, sino a la existencia de policías, de un leviatán que con su mayor fuerza apacigüe las pequeñas violencias discontinuas. Ese va a ser uno de los aspectos que va a alabar de nuestro país, la existencia de policías que aplaquen la violencia callejera, muy al contrario de lo que pasa en su país, donde, según afirma, '*a un policía mismo le pegan y se suben encima de él, y todo eso, no respetan allí a las autoridades*'.

Pero si algo va a definir su formación política como sujeto pasivo va a ser su constante vivencia de una religión de la resignación y el fatalismo. En sus únicos momentos libres, en Ecuador, cuando se veía liberada de la exigencia del trabajo, los fines de semana solía ir a un santuario de una virgen que se decía hacía milagros. Y en los períodos de vacaciones unos seminaristas pasaban por su pueblo y realizaban todo tipo de actividades siempre tuteladas. Así se refería Elena a aquellos tiempos:

*'Sí, yo con ellos sí, porque nos llevaban a paseos. Son buenos, cantar, en iglesias, irnos a pasearnos por las lomas, ver las vírgenes, cuál son milagrosas, ver los, ver el la naturaleza, y esto, pintar, dibujar, eso sí me gustaba, me gustaba mucho. Eso es lo único que nos dan, nos dan salud. Ellos nos alegran los que estábamos, nos dicen cuántas cosas que pasan en los mundos, cuál es el país más bueno*'.

En otras palabras; los seminaristas se encargaban de mantenerlas en una feliz ignorancia. Todas estas vivencias van a sedimentar en ella una actitud resignada, que pivotará alrededor del sufrimiento: '*porque, digo, yo no sé hasta cuando estaré sufriendo. Porque yo desde niña he sufrido*'. Un sufrimiento que, bien encauzado por las enseñanzas religiosas, no tendrá redención en este mundo, sino en el otro mundo. Un novio de Elena la ha maltratado; en la siguientes líneas queda expresado el alcance de su queja e indignación:

*'Entonces yo tuve más miedo. Yo no sé, yo le dije, le dije yo, le dejo a mi Dios para que él también, como me hizo, también tenga un pago*'.

Así Elena se niega la capacidad de la justicia, pues el único agente capaz de impartir legítimamente justicia es Dios. Entretanto ella va sufriendo las violencias y agresiones de los varones que le van saliendo al paso, porque mayoritariamente se interpreta como ser pasivo. Esta sensación recorre toda la entrevista.

De esta manera, el recorrido con que Elena va a venir hecha a Madrid va a configurar en ella un entendimiento muy particular de lo político. Para ella lo político no va a ser ese espacio de igualdad y libertad donde los ciudadanos intentan decidir las condiciones de su convivencia, sino que va a conformarse bajo el ejemplo del padre cabeza de familia. Dadas unas definiciones cerradas del buen y del mal comportamiento, al líder político le compete vigilar, mantener el orden, y castigar. En un momento de la entrevista Elena repasa el comportamiento de algunos de sus compatriotas que ella considera como vergonzoso, pero vergonzoso siempre ante la vista autoritaria del padre de familia que es el dirigente político:

*‘Y yo digo, si viniera un presidente siquiera, si viniera un presidente de Ecuador. Y viniera a ver cuánta gente, y cuanto han venido. Pero yo sé que muchos, y digo, entre mí le decía a mi amiga, no puede ser, le digo, esto no es un parque ni nada (...) Cuando yo vine a ver aquí, me sorprendió, digo, no sé, si viniera el presidente y viera lo irresponsable..., para que viera lo que está pasando, están haciendo aquí’.*

Es normal que con el aprendizaje deshabilitador que Elena sufrió, su concepción de los derechos propios va a quedar supeditado a la mera supervivencia. Sintiendo como un ser desgraciado y pasivo, alabaré la labor política de un gobierno que le permita continuar siendo un sujeto desgraciado y pasivo.

La inactividad política de Ana va a venir determinada igualmente por la forma de sus vivencias en sus países de origen. Y es que Ana tiene dos países de procedencia. Ana es Etíope, pero un hecho oscuro de su pasado en Etiopía la hizo emigrar en plena adolescencia a Cuba, donde se formó como persona. En Etiopía tuvo un hijo sin estar casada, y a partir de entonces va a considerar sus migraciones como otras tantas redenciones en virtud de sus sacrificios por ese hijo. Su padre fue el que la determinó a marcharse a Cuba, a hacer algo en la vida, y a garantizar desde la distancia el futuro de su hijo, al que siempre va a tener presente.

En su particular forma de ver la vida va a influir igualmente su vinculación religiosa con la el cristianismo ortodoxo. Tal y como ella lo vivía en Etiopía, su religión era una religión de reconcentración, oscuridad y ocultación, una religión que no tolera cualquier forma de exhibicionismo y que exige en todo momento la modestia. Estas demandas van a calar profundamente más tarde, cuando ante la sensación de indignidad por verse hurtar sus derechos, Ana va a mantener una actitud de silencio y contención.

No obstante su paso por Cuba va a ser fundamental en la aparición de ese sentimiento político de ser sujeto de derechos. Son repetidas las ocasiones en que Ana dice rehuir la acción política manifiesta. Ella marchó a Cuba para estudiar y desarrollarse profesionalmente, no para hacer política: *‘yo no fui a estudiar política... ¡Yo fui a estudiar ciencia! Se piensa que yo voy con la idea que tiene Fidel Castro. No, yo voy a trabajar, a ganar mi sudor y ayudar a mi familia, y formarme mi familia’.* Sin embargo en Cuba aprendió a disfrutar de ciertos derechos y a disponer de cierto espíritu reivindicativos. El que en Cuba existiera una extensa igualdad, una satisfacción básica de necesidades, y derechos específicos para la mujer como las bajas maternales, va a hacer que Ana compare y considere negativamente la situación de los derechos de los inmigrantes en nuestro país.

Al mismo tiempo su vida en la isla, su paso por la universidad, va a hacer aparecer en ella una noción de dignidad desde la cual va a reclamar derechos y va a defenderse contra las injusticias que vaya

a sufrir después. En la universidad ella adquirió el sentimiento de valía personal, consiguiendo tres carreras que le harán sobreponerse cuando tenga que vivir en nuestro país una pérdida de estatus. Ana misma se compara a sí misma con su patrona: *‘Y yo soy mejor que ellas. Ella nunca fue al cole, y tiene una doctora que le limpia su baño, su cocina. Yo me siento, aliviada en ese sentido. Yo no me siento aplastada, a mí no me van a aplastar’*.

Va a ser la existencia de aquél hijo en su país primero de procedencia, Etiopía, lo que motive su permanencia en nuestro país. Ana también recurre a menudo a la imagen del sufrimiento, pero ya no es un sufrimiento resignado como el de Elena, sino un sufrimiento activo de redención y de sacrificio. La existencia de ese vínculo con su país de procedencia, a través de su hijo, motiva en gran medida esas quejas tuyas de indignidad callada. Hablando sobre él dice: *‘A él le gusta fútbol. Que va a ver, se paga la entrada, que va a ver, si no falta. Nada. Para eso yo sufro aquí. No le falta nada. A mí me faltará, pero a él no’*.

Así, la identidad con que Ana llega a nuestro país viene tensionada por dos fuerzas contrapuestas. Por un lado el sufrimiento y la resignación con que el adoctrinamiento religioso le hizo vivir el pecado de haber sido madre soltera. Pero, por otro, toda una serie de aprendizajes sobre los derechos y las dignidades, adquiridos en Cuba, que en adelante tampoco va a poder olvidar. Ambas tensiones se combinan en lo que podría llamarse una posición de indignación silenciada.

La no participación de Isabel responde a unas causas bien diferentes. Isabel puede decirse que proviene de unos espacios de sociabilidad preciosista de clase alta, donde no queda espacio para las preocupaciones políticas de base. Isabel proviene de una familia de clase alta, y se formó en un barrio donde la distinción y la compulsión por la diferencia estaban a la orden del día. Durante la entrevista van a ser frecuentes sus apelaciones a la diferencialidad; ella no se crió como otros tanto inmigrantes en los barrios populares, ella se crió en un buen barrio, en una buena familia, es educada, y refinada también<sup>159</sup>, y posee un sentimiento de valía y crecimiento personales que le impiden cualquier asomo de solidaridad para con el resto de inmigrantes que, en España, podrían ser sus compañeros. En su país mantenía un tipo de relaciones sociales basadas en una cordialidad y cercanías regidas, sin embargo, por un estricto código moral en el que se mezclaban tanto consideraciones clasistas como religiosas. Solía reunirse con sus amigos en casas, pero no se le pasaba por la mente salir de discotecas, fumar o beber, porque en los bares de su país no creía ella que la mujer tuviera cabida, *‘es mal visto, eres una puta si entras, eres una cualquiera’*. En un contexto generalizado de dificultades económicas, ella pudo dedicarse durante largos años a sus aficiones favoritas, la danza y la gimnasia, típicas actividades no veniales de la diferencialidad de las clases altas.

---

<sup>159</sup> Prueba de este refinamiento de la sociabilidad es el siguiente pasaje donde Isabel incorpora al recuerdo de sus experiencias en la incorporación a España motivos puramente esteticistas: *‘que hace mucho calor, y la piel me la seca mucho, y el ojo después me duele mucho por el sol; ando con lentes, usando, es muy fuerte tu sol, muy fuerte. Pobrecitos ustedes, van a estar muy arrugaditos. Y nuestro clima es húmedo, por eso nosotros no estamos muy viejitos. Yo no uso cremas, nada, imagínate tú, si usara cremas, estuviera más conservada’*. Ahora sitúense estas consideraciones en el grueso de las entrevistas realizadas donde las preocupaciones iban desde la búsqueda de trabajo, la consecución de documentos y derechos políticos, las condiciones de la vivienda, problemas con la justicia, y un largo etcétera.

La moral religiosa la adquiriría pronto, al estar dentro de un colegio de monjas, a las cuales ayudaba en las distintas en los ritos, pero no llegó a hacer los votos. Su clasismo le suscita un amargo rechazo por las clases populares. A la clase alta *‘no le gusta que ensucien sus muebles, su casa ni nada. El popular hace bulla, hace escándalo, hace ¡ahhhh! Hasta el día siguiente, y siguen, ¿eh?, y la siguen, ya. Lamentablemente esta clase alta no viene a tu país, no viene’*.

Sin embargo no tiene conciencia de ese clasismo solapado. Antes al contrario, dice no tener ningún tipo de problemas con las clases populares. Pero su relación con ellas es de una caridad superficial, lejana de un contacto y conocimiento directos. Así relata ella su preocupación social en su país:

*‘un español me dijo que, que los sudamericanos son clasistas, entre ellos mismos son racistas. Yo no, yo, cuando estuve en los scouts, apoyábamos campañas, apoyábamos jornadas, apoyábamos a mucha gente que no. Y vamos, yo he dirigido el tránsito cuando entraban en huelga los policías. Es cuestión de entender y darle una sonrisa a un niño, o sea, nunca, nunca tuve discriminación. Quizá por eso Dios me ayuda, no me deja sola’*.

La comprensión e implicación sociales de Isabel alcanzan a dedicar una sonrisa a un niño pobre. Por eso que no parezca entender mucho las causas políticas reales que traen a muchos compatriotas suyos a nuestro país como inmigrantes, puesto que, en su opinión, vienen porque quieren, exclusivamente para quejarse, y bien harían permaneciendo en su país.

Es más, su claro desprecio por la política en su país se debe a una confluencia fatalista. Por un lado, el vivir en un barrio de clase alta le ha hecho alimentar recelos hacia las clases populares, a las que sólo puede considerar negativamente, pensando que ellas, al mismo tiempo, sostienen un gran odio y envidia hacia las clases altas. Por otro, entiende la política como política formal, y en concreto, como política formal corrupta, esto es, como la existencia de unas camarillas en el poder que miran sus intereses privados, y no los públicos, y en ello no reparan en comprar el apoyo de las clases populares que, ahora también, son las culpables del atraso del país:

*‘Yo no estoy de acuerdo con la política. Es que entran a robar. En mi país hay dinero. Así de dinero, pero acá el dinero se lo agarran para ellos. Y lo único que hacen es tener a la gente analfabeta y tonta, y darles cositas. Un kilo de arroz, un saco, para tenerla, para que voten por ellos, a la gente la tienen así, pero eso es lo popular. Y lo popular es la gran mayoría. La zona residencial es minoría. Entonces por eso que no avanzamos’*.

En cuanto a su experiencia profesional, hay que decir que Isabel, pese a unos primeros momentos de auténtica vida ociosa, dedicada a la gimnasia y a la danza, va a hacer la carrera universitaria de sistemas, que, una vez terminada, le va a reportar una buena colocación en una compañía multinacional. Dado el elitismo sostenido derivado de su elevada extracción social, Isabel no va a mantener una postura especialmente reivindicativa en su trabajo, y sólo buscará un progreso y crecimiento personales. Se dará por contenta con unas buenas relaciones sociales entre compañeros, y con que el trabajo le ofrezca nuevas oportunidades de aprendizaje. En cualquier caso, en todo momento en

que pudiera existir un asomo de conflicto con la empresa, Isabel tenderá a aceptar las normas imperantes y a derivar las culpabilidades hacia sus compañeros.

Resumiendo, podemos concluir que las posiciones sociales que estas tres mujeres han seguido en sus primeros años, y por las cuales se han constituido como sujetos, tienden a deshabilitarlas como sujetos participantes. Los caminos de la no participación son múltiples, a Elena el catolicismo la convirtió en una desgraciada autoconsciente; Ana vivía instalada dentro de una contradictoria indignación silenciada, pues contradictorios eran los espacios de la resignación religiosa y el sacrificio como madre y los espacios de los derechos y dignidades que vivió en Cuba; finalmente, un clasismo altamente diferenciador impedía a Isabel el no ver a sus compatriotas sino desde el prisma de la caridad. En todos los casos su falta de participación política correspondía a la forma política como sus colectivos habían precipitado en ellas.

#### 1.4.2. La dimensión de género en la no participación.

En la des-habilitación de estas mujeres latinoamericanas las relaciones de género han ocupado un espacio fundamental. Ya vimos cómo las mujeres latinoamericanas que desarrollaban una participación efectiva en nuestro país tuvieron en muchos de los casos que maniobrarse a través de unas relaciones encarnadas de género cuya tendencia propendía a dejarlas en la inactividad. Ellas, como sujetos políticos, eran unos sujetos políticos dependientes y vinculados, pero no débiles, todo lo contrario, los vínculos que encontraron y forjaron les fueron dando la confianza y seguridad como para aparecer en el mundo público. Por el contrario, las tres mujeres que componen esta categoría de recién llegadas y que no participan viven en un tipo muy particular de vínculo, no un vínculo habilitante, sino subyugante que reproduce persistentemente su sentimiento de debilidad.

Ana ha visto cómo sus relaciones han marcado de una forma descualificante su trayectoria vital. Sin embargo su respuesta ha estado bien lejos de una lectura trágica, y ha desarrollado un amplio sentido pragmático, dentro de la desigualdad tanto material como ideológica reinante.

De su juventud poco sabemos; guardó silencio sobre las circunstancias que la llevaron a ser madre soltera en plena adolescencia. Lo que está claro es que los resultados de esa relación de género directa fue un hijo y el nacimiento de una expiación que a partir de entonces la tendría migrando por Cuba y nuestro país. Todos su sufrimiento viene justificado por la promesa del hijo que quedó en Etiopía, de ahí que no sea un sufrimiento auto-complaciente, como el de Elena, sino un sufrimiento combativo y de lucha.

Las circunstancias sociales como nació, el hecho de ser madre soltera en un contexto de fuerte tradicionalismo religioso, acentuó el sentido de responsabilidad por el hijo, por ese ser que había nacido de ella, pero que venía marcado desde el principio por una otredad que la conminaba incondicionalmente. Como su padre le dijo antes de marchar a Cuba de joven, allí tendría '*ser alguien, ser alguien en este mundo*', de forma que reparara en un nuevo mundo lo que le había ocurrido en su tierra. Esto reforzó más todavía aquel extrañamiento por su hijo, que, sin embargo, la responsabilizaba: '*Yo no tengo amor de ellos, ni de mi hijo. Tú crees que tantos años separado, ¿tú tienes amor? Yo lo quiero como mi hijo, con un deseo grande, pero él no. Él me quiere, pero aquel cariño que tiene con mi mamá no lo va a tener*

*conmigo. Ahora si él viene aquí, somos dos extraños (...) Para eso yo sufro aquí*'. En las mujeres con cargas familiares en sus países de origen es realmente acuciante el sentimiento de haber abandonado a los suyos, lo que les suscita un grave sentido de culpa. El caso es todavía más forzoso para Ana, a cuyo hijo no supo dar un buen padre, según como las exigencias religiosas se lo pedían. Hasta tal punto que ese vínculo ético absoluto marcaba su vida como sacrificio.

Sin embargo de su tierra y de la forma como se organizaban las relaciones entre géneros, marcada sobre todo por la religión ortodoxa, va a llevarse un sentido de lo que es correcto y lo que es incorrecto, de los papeles de género, que, como veremos va a entrar en contradicción con su propio desempeño posterior. Allí se fue forjando su modelo como mujer, que le hacía decir: *'yo tengo que esperar en casa bien vestida, con un amor, porque tú eres mi vida, me diste esos hijos, me diste la riqueza que tengo...'*. Quizá incluso su experiencia con su hijo le haría mantener una visión de la mujer como naturaleza desviada, frente al empeño y tesón del hombre, en una posición auto-culpabilizante: *'porque la mujer se desvía, y no, no; tiene una limitación corta, y si no, se desvía; por eso no tienes que evaluar a la mujer igual que al hombre. Religionalmente la mujer nació por el lado del hombre. Así que tiene que obedecer al hombre. Por eso el hombre aplasta a la mujer'*.

Con estas creencias de base, en Cuba va a desarrollar ciertos conflictos por su posicionamiento particular en las relaciones de género. Por un lado va a acudir a la universidad, donde tendrá oportunidad de desarrollar toda su valía y sentido de la dignidad, en comparación directa con sus compañeros varones. Allí va a estudiar tres carreras y a aprender a valorarse a sí misma<sup>160</sup>. Al mismo tiempo allí va a participar del sentimiento de igualdad entre géneros, o cuando menos va a vivir una situación en la que la mujer como tal puede reclamar ciertos derechos<sup>161</sup>. Sin embargo, por otro lado, allí va a vivir otra relación de pareja, va a casarse con un cubano, que le va a traer algunas complicaciones, a la hora de decidir sobre su futuro. Y es que, después de más de diez años en la isla, Ana no va a encontrar ese futuro que esperaba desde Etiopía, no va a encontrar esa posición desde la que poder ayudar económicamente a su hijo. En ese momento se replantea marcharse de Cuba, pese a estar casada con un compañero cubano, que al encontrarse bien situado profesionalmente, querrá quedarse y retenerla a ella consigo. En ese momento dos tendencias diferentes se entrecruzan en el momento de su decisión: su hijo vivido como sacrificio en Etiopía para esa madre soltera, las responsabilidades conyugales con su marido presente<sup>162</sup>. La negociación no fue fácil, pero el primer factor pesó más, y decidió actuar pragmáticamente y abandonar Cuba.

Sin lugar a dudas el paso por la situación de haber sido madre soltera fue el que desarrolló en ella ese sentido práctico en sus relaciones de pareja. Con su marido no quiso tener hijos, *'por si hay problema'*. Y acepta y comprende la ruptura con resolución: *'Mejor abandonarlo. De todas formas no es*

---

<sup>160</sup> Como ella declaraba: *'La universidad te enseña muchas cosas, la universidad te enseña a lavarte la ropa, planchar, organizar tu habitación, vivir socia mente con to el mundo, y salir, salir pa lante, te enseña. Educación, disciplina, la universidad enseña'*.

<sup>161</sup> Así lo recordaba: *'La mujer tiene más derechos que el hombre, y el día de, cuando ella da a luz al niño, seis meses se paga la mitad, y dos años espera la plaza'*,

<sup>162</sup> Tensiones visibles en estos extractos: *'Pero yo dije, ese no es mi país. Si yo salí de mi país, yo tengo que irme a un país que puedo ganarme dinero. Así mismo se lo dije. Y él, ¿quiere salir del país? No, porque él está en un puesto muy bueno'*. Y también: *'yo vine a estudiar, tengo que irme. Porque mi hijo allá, el otro marido allá, y yo en el medio. Entonces me altero más (...) Está bien. La mala soy yo'*.

*mi país. Si Dios quiere nos vemos, y si no, chirrín chirrán (...) Separado con tu mujer tres años, mejor olvidarlo, borrar, que no. Sólo pienso ahora en mi trabajo. En mi conducta, o sea, mi preocupación ahora es mi conducta (...) Yo no pienso casarme, ¿no? Pero él, para que él se casa, yo tengo que hacer divorcio. No tiene ventajas casarse conmigo. Que se casa con una cubana, que tenga su vida con ella'.* Así esta experiencia directa le presentó algunos obstáculos para asumir su propia decisión, aunque no insalvables. Sin embargo hay que recordar que el propósito de tal decisión no implicaba una mayor autonomía personal, ni un deseo de mayor implicación política, sino que respondía a su deseo de paliar, de alguna manera, una experiencia subyugante de género, cuya faz visible es su hijo, que la marcó de tal manera que ahora ella ha decidido sacrificarle su vida. Como ella misma afirma en varias, veces, al presente no piensa en otra cosa que en enviar dinero a su país para que a su hijo no le falte nada.

Pero aunque haya tomado esa resolución expresa de no tener más relaciones de pareja, no por eso Ana deja de experimentar la discriminación de género, aunque sea indirectamente a través de la división sexual del trabajo en nuestro mercado laboral. Una vez llegada a España, con el deseo de enviar dinero a su hijo de Etiopía, Ana va a tener que trabajar en los escasos espacios reservados para las mujeres inmigrantes: en el servicio doméstico. Con el añadido impedimento de no tener papeles, Ana va a sufrir una discriminación directa en su condición de mujer y de mujer inmigrante, en el ambiguo trabajo del cuidado. Y es que, como ya vimos, en el servicio doméstico, especialmente dedicado a las mujeres, es donde se emborrona la tradicional frontera que el liberalismo traza entre el trabajador y su fuerza de trabajo, de forma que queda obscurecida la relación libre de intercambio. El contrato de trabajo, cuando existe, ya no es un intercambio de un salario por un servicio independientes de las personalidades autónomas que intercambian, sino que es un intercambio de sí mismo. Ana va incluida en las labores que realiza.

Y esto es muy evidente cuando consideramos el tipo de lazos que unen a Ana con sus empleadores. En un principio parece que son exclusivos intereses egoístas e instrumentales los que deciden tal relación, incluso con la contada situación de explotación de la que Ana es plenamente consciente por no tener papeles: *'Entonces sacan la ley para que los españoles aprovechan a los infelices. Yo respeto mi trabajo, por eso me pagan'*. Sin embargo, al desempeñar las labores del cuidado, en el seno de un hogar, es difícil que no acabe desarrollando vínculos afectivos que amplíen sus compromisos respecto a la familia con que trabaja. Así, la invitan a comer con motivo de ocasiones especiales: *'Cuando el bautizo me invitan, cuando hay boda me invitan, cuando van a un lugar me invitan... Por mí misma. Hice familia con ellos (...) Cuando me invitan yo voy, por amor'*. Compromisos que no aminoran, en cambio, la situación de explotación que vive. *'Pero si tú analizas todo lo que hacen ellos... ¡ah!, ¿para qué?, ¿para qué? Pero no tengo opción (...) Ellos me están explotando de cien a cien, de punto a punto. Y yo no tengo que decir nada'*. Su dedicación al cuidado, tarea destinada en nuestro país a la mujer, tiene como consecuencia esa situación ambivalente en la que por un lado Ana se interpreta instrumentalmente como trabajadora, pero, al mismo tiempo, se encuentra vinculada emocionalmente con sus empleadores, dudando en la reivindicación.

Ahora bien, se da una paradoja en la vida de Ana que pasa por otras muchas mujeres desapercibida, pero no ante sus ojos. Son varias las entrevistadas que no tienen participación política y

que dicen de las mujeres que son más débiles o con menos empeño que los varones a la hora de ganarse la vida, pero, al mismo tiempo, sus experiencias narradas implican todo lo contrario, una capacidad de resistencia realmente envidiable. Sin embargo esta contradicción no aparece tal cual antes sus ojos. Sí lo hace a la mirada de Ana. Ana va a mantener un muy manifiesto tradicionalismo ideológico en la definición de los roles de género: *‘religionalmente, la mujer nació por el lado del hombre. Así que tiene que obedecer al hombre. Por eso el hombre aplasta a la mujer’*. Sin embargo el suyo es un ejemplo de tesón y de esfuerzo ante la vida, tiene conciencia de su valía demostrada en Cuba en la universidad, y aquí a diario en sus sacrificios cotidianos. El calado de las exigencias auto-impuestas por Ana hace que su posición alcance a superar míticamente las categorías de género. Su expiación asumida hace de ella algo más que ese ser débil y desviado que ella fue, hace que ella se considere a sí misma como ser medio hombre, medio mujer:

*‘Yo saqué tres carreras, por eso yo te digo, yo no soy mujer, yo soy mujer y hombre. Yo saqué... Te lo voy a decir, una cosa (...) mi trabajo sale, pero sale brillante. Yo soy muy fuerte, espiritualmente. Porque físicamente no. Pero espiritualmente soy muy fuerte. Te digo, yo no duermo nada. Nunca dormí’*.

Metafóricamente o no, aquí tenemos un extraño caso en el que ante una evidencia negativa, no se cambia la disposición de las categorías de género, sino que se cambia ella misma de género, ella es el ser móvil, aquel que con su esfuerzo pudo sobreponerse a su interpretada condición natural y acabar siendo mujer y hombre al mismo tiempo.

A este respecto, quizás la mujer que menos influida de las tres que componen la presente categoría por los sometimientos de género es Isabel. En un principio esto podría resultar llamativo, debido a un tradicionalismo clasista que le hacía solicitar para su propia madre una situación donde ella era consumo vicario para el padre. Según declaraba Isabel, ella misma ni tampoco el padre permitirían que la madre se cansara trabajando; antes al contrario, lo que ella tenía que hacer era dedicarse a sus cosas, sus reuniones, sus cursos, en una existencia social vacua, pero preciosista, en un hogar donde el sostén continuaba siendo el cabeza de familia: *‘(...) ella si hubiera querido trabajar lo hubiera pedido, lo hubiera querido, pero como yo la conozco, ya quiere estar a su aire, quiere estar con sus amigos, le gusta el hogar, le gusta..., sabe manejar una PC, se comunica, sabe muchas cosas, mi mamá es muy inteligente, pero no lo permitiría, porque yo quiero que esté tranquila, y si ella se siente bien...’* De hecho la madre de Isabel nunca trabajó. Estudió enfermería, pero quedó embarazada de su primer hijo todavía estando en la universidad, con lo que, siguiendo una pauta tradicional y discriminatoria, tuvo que desinteresarse por su propia carrera profesional, y dedicarse al cuidado de los hijos durante el resto de su vida.

No obstante ese modelo de vida que Isabel quiere para su madre, no lo quiere para ella misma. Ciertas experiencias con chicos en su país de origen le han enseñado las servidumbres que una relación tradicional conlleva, y ella, desde la modesta libertad de que había gozado en su hogar, no estaba dispuesta a permitir las:

*‘El hombre peruano es muy machista y muy mentiroso. Se puede estar casado con una mujer y le dice que la quiere, pero tiene una amante fuera (...) el hombre peruano no deja su hogar, pero tiene amantes fuera, es machista, entonces eso no me gusta’*.

Supo incluso sobreponerse a la presión familiar, puesto que sus padres querían que se casara y les diera nietos, especialmente el padre. La imagen que se conformó entonces es bien particular. Porque principalmente ve el matrimonio y tener hijos como una etapa de la vida misma, que no se puede evitar. Pero, sobre esa situación, que ella piensa poder elegir con el preciso cuidado, se superpone entonces el crecimiento personal y su realización como mujer.

*‘Para mí, el llegar a un estatus y el llegar a realizarte como mujer no es el matrimonio, ni tener un hijo, para mí, eso es la vida misma, la ley de la vida. Para mí realizarme es hacer lo que yo... sentirme bien en mi trabajo, y los estudios, viajar mucho, conocer harta gente, hablar muchos idiomas, coger experiencias, buenas o malas, eso para mí es...’*

Sin embargo ciertos comentarios dejan traslucir que no tiene del todo claro su propósito. Pues entre los motivos que citaba para marchar a Madrid había dos: en primer lugar hacer experiencias, aprender; en segundo lugar, olvidar a un antiguo novio de Perú que le había hecho pasar malos momentos. Aparte, relata conmovida la boda de su amiga a la que asistió entreverando cierto asomo de envidia<sup>163</sup>. Isabel estaba a punto de cumplir 34 años, y no ocultaba su preocupación por no haber encontrado todavía aquella pareja adecuada que buscaba. En definitiva, rasgos que delatan la profunda necesidad encarnada de verse en un futuro descansar en el apoyo de un varón, y que podrían vedarle el resto de sus deseos de crecimiento personal

Finalmente, Elena es la que más claramente muestra en su propia persona la subordinación de género a que una mujer puede verse sometida, y que restringe radicalmente sus posibilidades vitales, entre ellas las políticas. Ya habíamos apuntado someramente su concepción de las relaciones de pareja.

Por un lado ella, como mujer, se sentía presa de un sentimiento extremo de debilidad y de pasividad. En toda la entrevista su vida se presenta como una trayectoria pasiva cuyos movimientos vienen producidos desde fuera, desde la actividad que representan los varones con que se ha cruzado. Los antecedentes pueden ser lejanos. Para empezar ya su mismo padre habría de abandonarlas para irse con otra mujer, y dejarlas en una absoluta incompreensión.

Pero también cercanos. Así, por ejemplo, ella llega a España porque su novio ecuatoriano había venido anteriormente. Así es como ella mienta su venida: *‘él me llamaba para hacerme venir acá’*. Enunciado y realidad coinciden en la pasividad como se ha constituido: ella no viene a España, sino que es *hecha venir* por un chico. Poco después tiene problemas serios con él, llegándose a situaciones de maltrato, lo que no es suficiente para que ella decida terminar la relación. Nuevamente es el chico el que pone término a la situación que ella vive. Tiene otra relación con un español del cual se queda embarazada, sin quererlo, inconscientemente: *‘Y cuando, cuando este abril, en marzo, pues yo salí embarazada, embarazada de él’*, como si el hecho de embarazarse fuera un hecho forzoso, un accidente que le cayera en su condición de pasividad. El español se desentiende, y ella queda de nuevo presa de una incompreensión e incapacidad propias de esa pasividad en la que por su paso por estas experiencias se ha hecho y que va confirmando dolorosamente: *‘Y entonces, cuando me dijo yo ya no quiero saber nada de*

---

<sup>163</sup> Textualmente: *‘Escuché toda, toda la misa, toda, desde que entró hasta que salió, lo que se promete, el padre lo que dice, todo lo escuché, completamente todo, y lo vi tan emocionante que hasta me, me agarró un poco el sentimiento, el feeling, como decimos nosotros. Y me gustó mucho’*.

*ti, entonces, entonces yo ya hablé, colgué el teléfono, y digo, ya no quiere saber, y le he estado esperando hasta ahora*'. En resumen, los espacios donde se ha hecho, una casa rural en Ecuador, una familia donde el padre las abandonó, un catolicismo desmovilizador, unas relaciones de pareja que se le superponen, fuerzan su constitución como un sujeto sumamente pasivo y débil que dispuesto al albur de las circunstancias.

Para Elena, los varones representan el polo opuesto de la pasividad que ella es como mujer. Su posición comienza por su misma fuerza física; ellos tienen el predominio puesto que son más fuertes, porque pueden responder más rápida y contundentemente y la pueden dejar a ella sin acción. Al mismo tiempo parece que su valía se mide en función de las pasividades que mueven, en función del número de mujeres que han tenido como novias. Dado su papel diametralmente opuesto al de la mujer, el hombre para Elena es aquel capaz de mover esas pasividades que ellas son. Hablando del novio que la trajo a España, y considerando su verdadero valor, apunta: *'Por eso no ha tenido enamoradas antes, porque él tenía 24 años, y yo tenía, cuando vine para acá, mis 22 años. A él no se le pegaban las chicas donde él, ni nada*'.

En el caso de Elena estamos ante un caso de extrema subordinación al hombre. Las referencias a sus sufrimientos con sus parejas ocupan casi la mitad de la entrevista. Ella parece representar la posición en que cualquier asomo de conciencia está por entero vedado, dada su íntima interpretación como ser pasivo, resignado y arrojado al mundo. De esta manera, los espacios en los que se constituyó generaron en ella ese alto grado de pasividad, y ahora esos espacios sedimentados en ella hacen que, por decirlo así, vaya buscando constantemente su desgracia auto-confirmatoria.

Así, estas tres mujeres llegaron a verse impedidas en su camino hacia la agencia debido a su inclusión en unas relaciones de género discriminantes. A pesar de que las tres consiguieran hacerse, objetivamente, dueñas de sus vidas, y con sus trabajos hubieran alcanzado a mantenerse, sin embargo no dejan de verse y de vivirse en la inferioridad respecto al varón. Esto nos sugiere las persistentes imposiciones materiales de la ideología patriarcal en Latinoamérica, máxime cuando contemplamos el progresivo vaciamiento de las funciones reales del varón.

#### 1.4.3. Dificultades por la inminencia de la llegada.

Lo que esta categoría nos permitirá conocer, de una manera más acentuada que las otras, es la dificultad que impone el tiempo sobre la participación política. La aseveración es sencilla: aquellas mujeres que, proviniendo de un contexto decidido por prácticas diferentes, se encuentran recién llegadas a nuestras sociedades dominadas por otro tipo de lógicas, evidentemente van a tener un gran número de dificultades para articularse por ellas, y para hacerse sujetos políticos. Sólo con el paso del tiempo, la práctica en los espacios de acogida, y la apertura de otros nuevos eminentemente políticos, podrá producir la sedimentación de las experiencias necesarias para producir la participación política. En este sentido los testimonios de estas mujeres sirven como botón de muestra para comprender cómo toda la complejidad del funcionamiento de una nueva situación puede llegar a desconcertar a las recién llegadas.

En primer lugar cabe hacer un apunte que, aunque obvio, no deja de ser relevante. Para el caso de las mujeres latinoamericanas recién llegadas el poseer el mismo idioma que se habla en nuestro país supone una gran ayuda. Esto resaltaré todavía más si lo comparamos con la situación que viven las mujeres inmigrantes magrebíes. A pesar de que los giros idiomáticos suelen cambiar más de lo que parece, el ser castellanoparlantes supone tener desde el comienzo la herramienta básica para la vinculación a nuestras realidades. El idioma se presenta entonces como un vínculo material, un anclaje férreo en la existencia práctica.

Sin embargo, existen muchas maneras de anclarse a nuestras realidades; y las que vayan a seguir las mujeres que componen esta categoría son formas bien precarias. Hay anclajes claramente deshabilitantes, que permiten la existencia, pero no la existencia plenamente humana, la existencia política.

Un rasgo, aparte del idioma, que va a ser de vital importancia para las condiciones con que tengan que enfrentarse estas mujeres es su estatus legal. Tener o no tener permiso de residencia, trabajo, o nacionalidad, va a significar si la mujer es una personalidad jurídica, lo cual influye en más ámbitos de los supuestos. Sin ir más lejos Ana, la mujer cubana de procedencia etíope se encuentra en nuestro país sin documentos. Esta situación condiciona múltiples aspectos de su vida, algunos más concretos, otros más generales. Ya la escuchamos quejarse por la situación laboral que tenía que sufrir; en contra de lo legalmente supuesto, ella tenía jornadas largas de trabajo, de doce horas al día, y su situación de completa ocultación legal le impedía ejercer un mínimo de presión para renegociar su situación. De esta manera, una medida política, el dejar a grandes masas de la población en la más absoluta indefensión, suponía privarlas al tiempo de capacidad política en la redefinición de los colectivos a los que pertenecen. Así la Economía es una Economía Política. Porque así está estipulado por ley, Ana está muy próxima del papel del instrumento en la sustentación del hogar doméstico donde ella trabaja, en lugar de ser un agente político que lo co-defina esencialmente. Es por eso que, a pesar de que decía sentirse explotada en su puesto de trabajo, no podía hacer nada: *‘Mira aquí, después de un año, media paga va a ser el mes entero. Y yo tengo tres años, siempre me pagan la mitad del salario. Yo no pudo exigir, porque yo soy ilegal en España’*.

Quizá lo peor no sea esta circunstancia, sino la conciencia que origina el vivirla. Porque Ana es más que un sujeto apresado en la indefensión legal, Ana es un sujeto que es plenamente sabedora de su situación y se conoce a sí misma como ciudadana de segunda clase. Su estancia en Cuba le permitió desarrollar un sentido de sus derechos, pero fuera de la ley en España está absolutamente sin derechos; ella lo sabe y actúa en consecuencia, intentando secundar la ley que dice que ella no es nadie, intentando no ser nadie efectivamente, desapareciendo de la esfera pública. En el trabajo se vale de esa estrategia de no ser nadie, es alguien pero tiene que mostrarse como si no lo fuera, como si ella no tuviera una susceptibilidad o una dignidad; a veces emplea la estrategia como un arma:

*‘Entonces yo tengo que, yo tengo que entrar psicológicamente a esas personas. Te veo, estás mal, yo me callo la boca, yo no me voy a enfadar con nadie. El mío es terminarme mi trabajo. Y si ella dice algo, yo no escucho nada, porque yo no soy española’*.

Evidentemente, la capacidad de la escucha y la palabra, de deliberar sobre lo justo y lo conveniente, no es una capacidad dada desde el principio a todos los hombres y mujeres. Esa es una capacidad distribuida políticamente. Bajo ciertas circunstancias materiales, hay agentes a los que se veda dicho acceso a la deliberación sobre lo contingente, y quedan apesados en un régimen instrumental de satisfacción de necesidades. En él está sometida Ana. Su situación legal dice que ella no es nadie; su situación legal determina que alguien tome partido de que ella no es nadie, y la explote haciéndole trabajar más horas por la mitad de dinero; su situación legal la fuerza a actuar como si fuera nadie, como si no tuviera capacidad de reivindicación de su existencia y su propia posición como agente activo. Así, lo único que queda es: *‘llegas a la casa y a llorar, pues nada. Que no estoy feliz’*.

Ya hemos visto cómo la llegada a nuestros espacios sociales suponía para estas mujeres la obligación de olvidar e incluso renunciar a los pasados que las constituían. Tenían, en cierta medida, que borrarse a sí mismas como personas. Esto mismo va a sucederle también a Ana, como consecuencia directa de no tener los papeles de residencia: *‘y más mi objetivo es tener mi dinero, no analizar qué cultura tengo, qué profesionalidad tengo, solamente con los ojos cerrados, guardando los títulos debajo de la cama, buscar dinero. Y entré a una casa a trabajar hasta hoy’*. Ana se borra como exceso, como ser humano, y se reduce conscientemente a su papel meramente económico de buscar dinero que enviar a su país.

Ana también se siente temerosa por su aparición en la calle, de ahí que sólo salga del trabajo a casa, y de la casa al trabajo. Tiene miedo de caer en problemas, de ser detenida por la policía y de ser devuelta a un país al cual no puede volver con las manos vacías. Como no tiene derecho legal de permanecer a la vista, ella intenta ocultarse a la vista físicamente. Este sentimiento de inseguridad legal va a impedir, obviamente, todo posible asomo de reivindicación política. Para aparecer políticamente, hay primero que aparecer, y eso es algo que Ana no puede hacer porque una decisión política se lo prohibió. Así evita todo tipo de problemas: *‘No hay tiempo para pensarlo en esto, simplemente que tú te levantas por la mañana, vas a trabajar, y ganas tu dinero, evitar problemas, mezclar con los problemas. Eso, eso te hace cumplir la ley, evitar problemas’*. Y en reiteradas ocasiones ella repite no tener problemas en Madrid, porque no se mezcla con la gente.

Sin embargo, esta circunstancia no evita que no deje de percibir en las miradas de los demás cierta discriminación y racismo. Su relación superficial con esos otros que no la conocen viene marcada por su color y condición: ella es una negra inmigrante. Y siente que muchos se lo recuerdan en su tránsito cotidiano por nuestra ciudad: *‘no te tratan mal, pero te mira mal, en la parada del autobús, te mira de arriba abajo. ¿Sabes cómo yo lo respondo? Mirando. ¿Qué tengo yo que ella no tiene? ¿Color? Yo soy persona de nueve meses igual que ella. ¡Yo le doy asco a ella, pero ella no, porque ella es persona!’*

Vimos asimismo cuál era la situación laboral de Ana. Estaba trabajando diariamente en una casa durante doce horas al día, y marchaba de casa al trabajo, y del trabajo a casa. Pudo encontrar este empleo a través de una asociación que, en contacto con la difícil realidad de la legislación, tiene que ofrecerse de intermediaria entre empresarios que no pueden/quieren regularizar a sus trabajadores y a los cuales, por ello, muchas veces explotan, y entre esos mismos trabajadores inmigrantes. En su condición tampoco está

lo suficientemente afianzada como para poder negociar los términos de su contrato, y ha de aceptar heterónomamente las normas impuestas para la reproducción de ese núcleo doméstico.

Todos estos condicionantes, todos estos espacios que Ana está atravesando para vincularse con nuestro país, están evitando que ella se sienta con la seguridad necesaria como para plantarse y tener el margen de maniobra y de acción del sujeto político. Ana se ha anclado en aquellos colectivos que la inhabilitan: *‘Sí, yo me siento insegura. ¿Cómo tú te vas a sentir en un país en que...? si pasa algo. Yo no salgo de noche, por eso. No porque yo voy a meterme en errores, sino por casualidad, depende del lugar donde tú estas. Si se forma un problema, yo estoy ilegal’.*

En la versión liberal el Estado nació para garantizar la seguridad entre los contratantes, ante el peligro de que cada hombre se convirtiera en un lobo para el hombre. Sin embargo se da la situación de que ese Estado liberal no permite a algunos individuos establecer esos contratos civiles, y se declara irresponsable ante las amenazas y abusos que están sufriendo en su seno y que sólo derivan de su propia mano, de haber puesto sobre ellos el estigma de la ilegalidad.

Y como siempre, estamos hablando materialmente. Porque la vinculación de Ana no fue con un ente abstracto ‘lo social’, sino con concretos y materiales espacios sociales que han ido configurando en ella un miedo también físico y real. Su vinculación con los espacios materiales de la inseguridad y la precariedad, han hecho de ella un agente incierto y precario, hasta lo más físico. Ana en sus primeros meses tuvo problemas de alimentación y llegó a perder peso alarmantemente: *‘(...) ¡yo tenía un estrés...! Todavía lo tengo, el estrés. Al chocarme con este trabajo, me pesó mucho. Entonces se me quitó el deseo de comer (...) Yo no como, como una vez al día. Y eso es muy poco. Entonces intento el sábado y el domingo comer, verduras. Yo era gorda. Rebajé peso’.*

Sin embargo Ana todavía tiene un proyecto, aunque sea el del mero proceso fisiológico de la economía. En su trayectoria pretérita antes de llegar a nuestro país se granjeó los suficientes anclajes como para que ella sedimentara como un sujeto capaz de contemporizar y maniobrar. En la universidad se incluyó en unas disciplinas que le forzaban la planificación; en su venida a España tuvo la posibilidad de decidir entre dos discriminaciones, la de su marido que le demandaba en Cuba, y la del hijo que había dejado en Etiopía como una conminación moral. Todavía ella mantiene esa capacidad de apertura querida hacia el futuro, en función de sus vinculaciones pasadas y de sus maniobras en el presente. Elena, con sus formas de comportamiento encarnadas, en su pasividad forzada, va a ser presa de las circunstancias en su venida a España. Para ella la metáfora de la hoja seca sacudida al capricho del viento se aplica demasiado literalmente. El comportamiento como sufrimiento en un valle de lágrimas está demasiado inscrito en ella como para que adquiriera la iniciativa mínima para la agencia y el proyectar. Su historia relatada es una gruesa crónica de sus padecimientos, y así va a suceder mayormente en sus primeros momentos en nuestro país.

Desde el comienzo de su viaje, ella no decidió venir, como ya vimos, sino que su novio en Ecuador la hizo traer a Madrid, a la casa en que él vivía. Luego sabemos que este hombre la dejó, después de agredirla, y ella se quedó sin lugar a donde ir. En aquel momento ella tenía unos primos en la capital, y decide llamarlos. Pero siempre su decisión va a ir marcada de un sentimiento de incapacidad y de pasividad extremos. Su situación física resuena en sus palabras: *‘yo les dije que si podrían tenerme allí,*

*hasta verme yo un piso y salir*'. Su capacidad de acción es muy limitada, alarga los plazos, se prolonga en la desidia de su inercia. Una de las discusiones más frecuentes que tenía con su novio era que él le reclamaba que hiciera algo, que buscara trabajo o que tan siquiera se empadronara. Ahora en casa de sus primos va a suceder lo mismo. Ella va a permanecer más tiempo del establecido, como consecuencia de su incapacidad de tomarse a sí misma y de maniobrarse en su vinculación a nuestros colectivos. Aquí la pregunta por si esta actitud era querida o no querida está demás; lo que se ha de hacer es seguir la genealogía de su pasividad, y comprobar cómo era requerida así, dentro de los espacios donde se constituyó como sujeto, en el tradicionalismo de su casa rural, por los seminaristas que la mantenían en la ignorancia, por las vírgenes y los milagros.

Así que resulta también expelida por el hogar de sus primos. Se hace una amiga, y de nuevo es acogida por ella en toda la pasividad del término. Sus palabras lo delatan de nuevo: *'ella fue la que me cogió en su piso'*. Vimos también que entre tanto conoce a otro hombre, otra ocasión para su padecimiento de las circunstancias, puesto que queda embarazada de él. En sus palabras ningún atisbo de decisión, de que decidiera quedarse embarazada, o no: *'(...) en marzo, pues yo salí embarazada, embarazada de él'*. Este es el mismo hombre del que vimos que dejó de visitarla, dejó de llamarla, y ella, Elena, ha *'estado esperando hasta ahora'*. Siempre la voz pasiva y la espera presentes en los relatos de sus trayectorias por nuestros colectivos. Elena queda de nuevo a la espera de la siguiente ayuda, en su incapacidad de acción. Y la siguiente ayuda es una asociación que le granjea el alojamiento, le facilita los trámites del aborto y el billete para el retorno a su país. Entre medias, la retórica del sufrimiento le sirve a Elena como justificante de las desgracias a las que los colectivos que la conformaron la están exponiendo incesantemente. Un sufrimiento autojustificativo en la ignorancia: *'y también me están ayudando con esto nuevamente del regreso, del retorno voluntario, para irme a mi país a trabajar, a estar con mi familia. Porque digo yo, no sé hasta cuándo estaré sufriendo. Porque yo desde niña he sufrido'*.

Es un conocimiento popular aquel que el desgraciado se busca su propia desgracia. Aquí podemos constatar en la figura de Elena cómo desde ciertos colectivos se forma políticamente la figura del desgraciado, y cómo su comportamiento, su inercia y pasividad, vienen a confirmarlo después con nuevas desgracias. No es una cuestión de coraje que un individuo pudiera sacar de dentro, para enfrentarse a las vicisitudes. El coraje se encuentra espacializado ahí afuera; Elena tendría que haberse vinculado con colectivos que la formaran como un sujeto con mínima capacidad de coraje, reacción y maniobra, para tenerlo.

De esta manera Elena está a expensas siempre de la bondad y la ayudada de otros, a expensas de que quienes le rodean se apiaden de un ser hasta los extremos irresponsable. Incapacidad que se extiende hasta el hacerse cargo de sus propios sufrimientos. Son otros los que tiene que ayudarla, que sacarla del atolladero. Así le refería a un amigo suyo la ayuda que había recibido aquí en España: *'(...) gracias a Dios que aquí, aquí en España hay de todo, le digo, hay centros de acogida, hay centros de todo. Porque si estáramos en otro país, no hay de esa clase, y no hubiera cómo regresarme, digo. Tocaría trabajar y trabajar hasta reunir la cantidad de dinero para regresar, pero aquí, muchas gracias, hay de todo para la extranjería'*.

Llegado un punto de la entrevista, le pregunté si no había pensado quedarse en España por sí misma. Su respuesta no escapa a la tónica inculcada de su comportamiento: *'(...) y bueno, he hecho algún esfuerzo para quedarme. Pero con todo esto, con lo que me pasó, y con el que también conocí, me voy a volver a mi país a seguir trabajando con mi mami. Porque allí donde yo trabajaba eran buenas personas y todo (...)*' Demasiados sufrimientos aquí, y alguien bueno que la espera de regreso en su país.

Y de nuevo hay que advertir que aquí no hay que culpabilizar a nadie, como sujeto dado a priori, y responsable de todo cuanto le ocurre. No hay una responsabilidad a priori, sino una genealogía de la responsabilidad y la irresponsabilidad, y si a algún lugar hay que señalar, ese es el que ocupan los colectivos que han hecho sedimentar sobre alguien esas tendencias de pasividad que conforman a un sujeto irresponsable. Evidentemente Elena es irresponsable hasta el extremo, pero porque ella ha sido un espacio de sedimentación de colectivos que la requerían y la demandaban como ente irresponsable. Es precisamente este hecho el que ha motivado que su llegada a nuestro país no sea demasiado traumática, y que por el contrario se muestre agradecida. Acostumbrada a aquellas formas de vida en el sufrimiento, la inercia vital, y el padecimiento, ella asegura que siempre ha sufrido, en su país también. Su pasividad ha hecho que siempre estuviera expuesta, y su llegada a España es, de esta manera, un estadio más en esa larga trayectoria por el valle de lágrimas. La incertidumbre como derrumbe de expectativas no afecta tan fuertemente a quien tan solo espera sufrir resignadamente.

Las sensaciones de desvinculación y re-vinculación que se encontraba viviendo Isabel son igualmente particulares, y vienen definidas por las formas de comportamiento como era requerida en sus espacios en Perú. Allá vimos que procedía de una clase alta, marcada por un fuerte tradicionalismo moral. Su prurito diferenciador reinaba en su país, en las formas preciosistas de cultivo de la sociabilidad. A esto hay que añadir que Isabel tenía como proyecto personal, más allá de las necesidades vitales del matrimonio y la procreación, el crecimiento y el aprendizaje. Va a ser precisamente por este proyecto personal como llegue a nuestro país; en los trabajos desarrollados en el suyo, tenía el sentimiento de haber llegado ya a un límite que frustraba su deseo de crecimiento. Para eso viene a nuestro país, a nuevos campos de posibilidades de ser, en los cuales colmar su ansia de crecimiento personal:

*'Lo que yo quise era un cambio, un cambio, había sido un cambio radical en mi vida (...) Es que yo ya me fui realizada, o sea, yo, cuando ya había hecho eso, ya había hecho cosas en mi país, ya había realizado mis metas, llegué hasta donde quería llegar, entonces hay un momento en que tú dices, ya no hay más que hacer'.*

Así, con un desengaño amoroso como detonante, viene a España a seguir creciendo. Y lo hace más o menos con seguridad, vinculada lo suficiente, desde una oferta de trabajo en una empresa española, que había conseguido en la empresa peruana en la que hasta el momento estaba trabajando. Porque ella, dada la procedencia social diferenciada de partida, no podía venir sin papeles: *'yo ni loca vengo sin papeles, vengo así como mucha gente ha venido'*. Así es como ella aterriza en Madrid, en busca de ese trabajo que le supusiera nuevos retos vitales, y con todos los trámites legales en regla.

No obstante ese trabajo no va a satisfacer sus aspiraciones, hasta el punto de que llega a dejarlo. Según aseguraba el ambiente que se encontró distaba mucho del esperado. La empresa estaba colapsada de trabajo, sus compañeros estaban constantemente quejándose, y los jefes ejercían una presión a sus ojos

desconsiderada. Una discusión con ellos fue suficiente para esa susceptibilidad criada en el contexto de un vecindario de clase alta diferenciadora en Lima. Una noche se quedó hasta bien entrada la madrugada, eso era corriente, pero los jefes le exigieron que al día siguiente estuviera allí a la hora acostumbrada, a las 8 de la mañana. Ella no obedeció y llegó tarde. Estaba acostumbrada a trabajar duro, hasta tarde, pero siempre y cuando fuera en un contexto sin exigencias y con buen ambiente de trabajo. La presión de los jefes y las quejas constantes de sus compañeros arruinaron ese ambiente, así que ella dejó el trabajo.

En su decisión influyó también lo que era su propio proyecto de emigración a España. Ella había venido a crecer personalmente, y no iba a permitir estar en un medio donde ese crecimiento fuera defraudado. Con un elevado sentimiento de valía personal, nacido en el mismo espacio social que ella, esa elevada clase social peruana, pensó que no tardaría en encontrar fácilmente otro trabajo mejor donde comenzar a desarrollarse efectivamente en España. Es más, con su arrojo no comprendía cómo sus compañeros proseguían con sus dudas, y no cambiaban de trabajo, como ella se proponía: *‘Y yo me quedaba estancada. Yo le decía, Julia, ¿no te sientes capaz, capaz de renunciar e irte a buscar otra cosa? (...) Entonces no, no, no, no. O sea, ¿no se siente capaz siendo de aquí!’*

De esta manera dejó el trabajo, y en el momento de la entrevista, unos meses después, seguía buscando otro trabajo. Hasta había rechazado uno, espoleada quizá por ese mismo sentido de valía de sí, de lo cual ahora se arrepentía. No obstante no cambiaba demasiado esta percepción de sí misma, nacida del campo de posibilidades de superioridad clasista en Perú, a pesar de que los campos de posibilidades en nuestras sociedades se podían mover por otros impulsos. Seguía confiando en su valía, en la capacidad para hacerse valer y encontrar un trabajo a su altura. Es más, no tenía ni pensado convalidar su título, porque un título no valía nada al lado de la experiencia que ella acumulaba en sus trabajos en Perú: *‘(...) es que aquí, para que accedas a un puesto igual, igualito es en mi país, igual tengas título, empiezas de cero (...) O sea, yo pienso que tú te formas y poco a poco vas escalando, escalando. Y la experiencia es lo que vale. Yo conozco a muchas personas que están en muchas partes del mundo y que están recontra, recontratitulados. Tienen títulos, hasta dos títulos, de Economía y de... Pero no, lo que sirve es la experiencia, cómo te has desenvuelto, si eres capaz de hacerlo’.*

Para que alguien se constituya como sujeto político es imprescindible un sentido mínimo de valía propia. Sin el sentido de confianza es difícil articularse por el logos público. Sin embargo esa confianza y seguridad han de labrarse a través de una vinculación con los colectivos por donde se quiere aparecer, cosa que no parece suceder con Isabel. Isabel viene con un alto concepto de sí misma, pero este concepto se lo creó en el vecindario clasista diferenciador de donde procede en Lima, y, por lo tanto, su campo de utilización queda circunscrito a ese vecindario. En su venida a España ese arrojo le puede servir para vincularse rápidamente por otros colectivos, para buscarle esos espacios materiales que lo arropen: una estabilidad económica, una vivienda, unas relaciones, habíamos visto que son alguno de los logros fundamentales para obtener esa seguridad real en la llegada a los nuevos colectivos. Sin embargo el arrojo de Isabel, que ella se forjó en otra sociedad, parece buscar más irrealidad que realidad, no parece que le esté sirviendo en su proceso de afianzamiento material en nuestro país. Así, las tendencias de agencia incorporadas en su persona y cuerpo en Perú, parece que no están encontrando el correlato en los espacios españoles. En el momento de hacerle la entrevista, Isabel llevaba meses sin dinero, sin trabajo, y viviendo

en un piso de acogida. Este hecho demuestra crudamente que un elemento altamente valorado dentro de un colectivo, como era ella en Perú, puede pisar aire y caer socialmente en otro colectivo que se mueva por pautas y requerimientos diferentes. Quizá fuera demasiado temeraria Isabel trayéndose tal cual el arrojo que ella se había hecho, y que había utilizado, en Perú.

A veces incluso tan excesiva consideración de sí misma le valía como argumento para ocultar decisiones tomadas por razones más desagradables. Es el razonamiento del hidalgo. Así fue el caso cuando recordaba por qué abandonó un piso en que estaba mientras trabajaba. La gente que vivía en él eran inmigrantes, como ella, pero diferentes, de clases populares. Elena mostraba todo su descontento hacia ellos como si fuera un detonante de que dejara la casa. Los ecuatorianos le tenían envidia, eran sucios, apestaban, hacían bulla, eran unos renegados, según los calificativos literales. Sin embargo, indagando por la verdadera causa de que se marchara, la razón se presentó muy otra:

*‘No, no solamente porque no me encontraba bien, sino porque ya no tenía, como no trabajaba, ya no tenía dinero para poder seguir pagando, y no valía la pena. Y si así tuviera, buscaría otra cosa, te lo juro’.*

El caso es que se quedó sin dinero, y no pudo decidir dejar la casa poniendo en marcha sus esquemas discriminatorios clasistas. En definitiva, los primeros meses de Isabel en España se resumen por una brusca y peligrosa caída de estatus, quizá fruto del desconocimiento de sus propias posibilidades en un marco social muy distinto al que representaba su exitosa adaptación en Perú. Al final los ecuatorianos apestarían, pero quien no pudo pagar y tuvo que irse de la casa fue ella.

#### 1.4.4. Las capacidades políticas desde posiciones de no participación.

Tanto la participación como la no participación política deben de verse más que como estados como acciones en cumplimiento. Pertenece a la esencia de los colectivos donde se hacen los humanos el hecho de estar en una permanente apertura a otras limitadas posibilidades. Aunque sólo fuera por una mera razón combinatoria, el número de acontecimientos que pueden sucederle a un agente en un determinado ensamblaje es lo suficientemente infinito, como para que siempre tenga la capacidad para escapar o desterritorializarse hacia nuevos ensamblajes. De esta manera no podemos afirmar que el agente llega al estado de la participación y de ahí en adelante va a estar siempre participando, y bajo una misma modalidad, o al contrario, que el agente adquiere su posición de no participación en la que, en adelante, quedará por siempre preso. No hay estados finales que, una vez alcanzados, pongan término a la explicación. Antes al contrario, si alguien está participando será en razón de una tendencia a la participación que un determinado colectivo está constantemente ejecutando y posibilitando, y lo inverso ocurre con quien no se encuentra participando. La explicación no terminará sino una vez que se hayan localizado esos colectivos que temporalmente están fomentando o impidiendo la agencia política, y se sea capaz de seguir su rastro y evoluciones en el tiempo.

Así podría decirse que la mujer que participa no es porque haya caído en un estado unívoco, sino porque al mismo tiempo está venciendo los obstáculos para la no participación. Y que la mujer que no participa no lo hace tampoco porque se encuentre en un estadio eterno de no participación, sino porque

está constantemente evitando los caminos que la conducen a la participación. La participación implica la evitación de unos procesos de no participación y viceversa. Y esta perspectiva no deriva de que seamos optimistas, sino de la misma ontogénesis de la agencia. Las mujeres latinoamericanas que tras largos años de estancia en España consiguieron participar, lo hicieron venciendo la propensión constantemente a la no participación que se encontraba en cada uno de los ensamblajes que atravesaban: cargas familiares, económicas, la vivienda, el desarraigo, los prejuicios, y un largo etcétera. De igual manera las mujeres que no participen, lo harán venciendo los caminos que las lanza a la participación, abortándolos constantemente, en una acción sólo expresada por el gerundio. A partir de ahí debe de preguntarse por los ininterrumpidos procesos genéticos del sujeto político.

Así por ejemplo vemos en Ana unas tendencias clarísimas que la llevan a la participación, pero que su trayectoria vital ha sabido evitar, en su constante reproducción de la no agencia política. La Ana de los 17 años, cuando se quedó embarazada de su sacrificio en Etiopía, parecía un agente condenado de por vida a no participar jamás. En su futura vida debía de expiar un desliz ocurrido en unas circunstancias de discriminación sexista. Con ese propósito marchó a Cuba, para enmendarse, y ser alguien que pudiera hacerse digna de su pecado, de su hijo. Sin embargo, Ana en Cuba, aparte de prepararse profesionalmente, estudiar tres carreras y poner las bases para su futuro como madre a la altura de las circunstancias, accedió a unos contextos donde ciertos principios como los de fraternidad, igualdad y derechos eran importantes. Así ella tras más de diez años, incorporó ese sentido de la dignidad y de sentirse sujeto de derechos que, en un principio era por completo superfluo. Y al lado de los criterios exclusivamente económicos de supervivencia de su núcleo doméstico, se vino a abrir un espacio como el de la subjetividad política desde el que emitir sus reivindicaciones.

La Ana a la que entrevisté era así una mujer con una clarísima propensión política acumulada e incorporada desde Cuba, aunque en la realidad no pudiera actualizarla en los colectivos españoles deshabilitantes. Sus quejas son constantes, y su conciencia de lo que implicaba la inmigración y el sentirse de un lugar ponen de manifiesto su aguda interpretación de lo que es lo político. Para comenzar tiene bien claro la posición que le reserva nuestra sociedad al declararla como inmigrante ilegal, y posee un agudo deseo de expresarlo: *‘Entonces sacan la ley para que los españoles aprovechen a los infelices’*. Gracias a esa ley, personas como ella estaban trabajando doce horas diarias y sin seguridad social, metecos o semi esclavos que carecen de derechos y hasta seguridad: *‘No cotizo a la seguridad social. Cuando tú haces eso, tú ya eres legal. Te sientes seguro. Cualquier cosa que te preguntan, tú sacas un papel del banco y tú estás libre. No, tienes que valorar a todo el mundo igual (...) Yo quiero ser así, normal, libre. Yo no me siento libre, no me siento libre, nada, para nada’*. Y en su voz existe una clara reivindicación política de clase: *‘pero tú eres pobre y aplastado. Y quieres, me pagan 500, ¿quiero pagar la seguridad social, por favor!’*

Entiende además cuáles son las consecuencias de tener a grandes masas de población en la ilegalidad, fuera de la polis: *‘el Estado tiene que dar papel, para hacer legal a esa persona. A lo mejor cuando no es legal, hace lo que le da la gana. Roban, matan... Pero si está, está contao estatalmente, a lo mejor el estao ya va a estar bajo control. ¿De qué vale la policía, si el Estado no incluyó a los inmigrantes con la ley? (...) Si tú me rechazas, me rechazas, me rechazas, todo el mundo va a atacar (...)*

*Tú te vas a suiza, y estás controlado. ¿Qué tu vas a hacer? Nada. ¿Qué tú quieres trabajo? Te da trabajo. Primero te da alojamiento, tú te matriculas, ya estás conocido, estatalmente, y que tú no vas a hacer nada, porque el deseo tuyo es llegar al país y tenerte eso. Entonces yo lo cuido más que el nativo’.*

En las palabras de Ana está presente un deseo de pertenencia política. Ella quiere ser copartícipe con todos los derechos en los colectivos a los cuales ahora pertenece heterónomamente. Quizá su perspectiva sea únicamente del derecho, la libertad y el respeto, quizá no alcance a la participación plena, pero aquellos son los primeros pasos para la ejecución de la agencia política. Es más, Ana es miembro de una asociación cuyas metas son las del fomento de la cultura de origen. Bailes populares, comidas, vestidos típicos, y también, cuando es necesario, ayuda en la repatriación de cadáveres.

Sin embargo tanto su actuación efectiva, como la de la asociación en que participa, no son plenamente políticas. Cuando se le enfrenta a la posibilidad de ofrecer reivindicaciones y acciones verdaderamente políticas, ella permanece en la duda, y se repliega. ¿Por qué no, ella, o desde la asociación a la que pertenece, realizar algún tipo de movilización a favor del reconocimiento de derechos, o a favor de la promoción social del colectivo? Aquí sus respuestas son claras. No conviene ejercer presión sobre el gobierno, ni movilizarse, simplemente esperar con paciencia que la situación cambie:

*‘No, no, no hace falta movilizarlo. Esperarlo. No, no estamos en el país que es de nosotros, entonces son las personas de la ley, las que están en el puesto. Si aplican la ley, si, y si no aplica la ley, también (...) ¿Qué vas a ganar si tú te enfadas con el Estado?’*

De igual manera la asociación a la que pertenece no tiene objetivos políticos, está convocada con la sola intención de prestarse apoyo mutuo, *‘para darse moral entre uno, para que uno no se aplasta’*. Deben de existir, así pues, ciertos mecanismos que estén impidiendo que las reivindicaciones políticas incorporadas sean evitadas en ventaja de la actualización de Ana como sujeto no político. Hay que explicar la no participación política de Ana, que pasa por aquellos otros espacios sociales que la retienen presa en la heteronomía.

En primer lugar está su trabajo. Trabajando doce horas diarias existe poca oportunidad para encontrar el tiempo necesario para una mayor y más profunda implicación. Aparte que las acciones que Ana debe de desarrollar en el servicio doméstico, como trabajadora ilegal, son enteramente contrarias a la articulación de una perspectiva reivindicativa. Ana es consciente de su valía, pero no puede reivindicarse si quiere conservar su empleo.

Está también la condición fundamental de los papeles. Ana se siente insegura, tiene miedo de aparecer en la calle, por si hubiera algún problema y se descubriera su situación de irregularidad. Lo único que se permite hacer es trabajar. Teniendo miedo de salir, Ana no puede aparecer públicamente en la ciudad, de manera que, como ella afirma, no tiene ningún tipo de contacto con los nacionales españoles. Está atrapada en una compleja trama político-burocrático-económica, que configura su papel de meteco semi-esclava.

Asimismo hay que citar la posición familiar en que quedó, al tener un niño en plena adolescencia, siendo madre soltera, y en un contexto de religiosidad ortodoxa. Debe recordarse que esa fue la primera motivación que animó su viaje y su migración, su deseo de rehabilitarse moralmente ante

su error, a través del sacrificio de su vida. Ahí se inscribieron, por boca de su padre, las palabras de la tradición: ella tenía que ser alguien en la vida, después de lo sucedido. Su hijo, a quien lleva 16 años sin ver, es casi el Otro absoluto que la conmina incondicionalmente.

Pero en quien es más difícil encontrar esos impulsos a la participación, a la intervención activa en los colectivos de que forma parte, es en Elena. La vida de Elena parece atrapada desde el primer momento en el estadio de la pasividad, la falta de acción y la fatalidad, de forma que no parecería ser necesario explicar por qué ella ha evitado los cauces de la participación. Ella jamás parece reivindicar nada, porque, desde su autointerpretación como ser que sufre en un valle de lágrimas, cualquier acontecimiento feliz que le sucede lo achaca a la bondad de quienes la rodeaban, y no a un merecimiento, o a su búsqueda activa. Su paso por su propia familia, por las relaciones de pareja, por la religión, han hecho que se resigne a una infelicidad pasiva.

De esta manera sus vinculaciones con nuestros espacios han seguido tres maneras distintas en que se refuerza su pasividad. Por un lado respecto a sus relaciones directas que le señalaron por dónde moverse, ella siempre asumió ese papel pasivo de dejarse hacer involuntariamente. Ya fuera con los varones que conoció, que aprovecharon y reforzaron su fatalismo incorporado, ya fuera con los familiares que la ayudaron en su momento, y que a la larga la sintieron como una rémora, incapaz de saber abrirse camino, ella venía delegando toda acción y toda responsabilidad en el padecimiento de su persona.

En segundo lugar, sus relaciones indirectas con sus compatriotas, que podrían haber significado la búsqueda activa de apoyos, solidaridades y raíces, vinieron presididas desde un primer momento por el recelo. Elena, lejos del contexto de seguridades que era su casa, va a sentirse temerosa de establecer relaciones en un nuevo mundo que su moral le hace sentir frecuentemente como de perdición. Con frecuencia los compatriotas pueden presentarse como puntos de apoyo en una variedad compleja de sentidos (puntos de paso hacia mejoras vitales, ocasiones de esparcimiento, hitos para el arraigo, etc.). Pero para Elena, que llega a nuestro país con la total falta de confianza del que sufre, ellos son interpretados como tantos otros agentes sin moral, en un mundo que ha perdido la distinción entre el bien y el mal: *‘cuando yo me fue acá, a pasearme al lago, veo que estaban muchos ecuatorianos allí, tomando, jugando y ahí mismo comiendo, ahí mismo vendiendo, y esto, y digo, ¡Dios mío!, no me gustó, en verdad no me gustó. Cuando fui a Casa de Campo lo mismo, cuando fue al Retiro lo mismo, pero sólo mucha gente, eso sí, de Ecuador’.*

Finalmente, respecto a los nacionales que forman parte del colectivo que los acoge, Elena no tiene palabras sino de agradecimiento. Sin ningún sentido de la dignidad, no cree merecerse nada, y este sentimiento lo hace extensivo a sus compatriotas. Por ello, todas las discriminaciones sufridas ella las interpreta como un país con las puertas abiertas, lleno de recursos para la inmigración, según vimos. Sus consejos a una compatriota suya son esclarecedores: *‘Ya les digo, no, hay que aguantar, aguantarse, porque para eso hemos venido, para trabajar, no para nada más. Porque si estábamos haciendo otra cosa más, así que..., era muy mal, pero tenemos que portarnos, gracias a Dios que nos han abierto las puertas y por eso estamos aquí. Le digo, hay que dar gracias’.* No importa así pues que nuestros colectivos les roben la capacidad de palabra en su integración, porque ella, y sus compatriotas según ella, no tiene esa capacidad, sólo llegan a trabajar, y cualquier hecho que se añada al simple trabajo, siempre es

un motivo de agradecimiento. Así, prescindiendo de las condiciones laborales que tenía en una casa donde trabajaba, para ella ya era suficiente con que la señora la llamara por su nombre y la dejara comer junto a ella: *'Entonces, no, cuando yo entré a trabajar, no, la señora era conmigo muy buena, y Mercedes esto..., me llamaba por mi nombre...'*

Estos tres rasgos combinados llevan a componer una personalidad en el punto opuesto al de la agencia política. Elena es incapaz de asumir su rol de agente en las relaciones directas que mantiene, dejándose hacer en todo momento. Al mismo tiempo observa con suspicacia al resto de los inmigrantes, especialmente a sus compatriotas, con quienes podría a priori establecer más lazos de solidaridad en la composición de vinculaciones políticas. Finalmente la escasa consideración de sí misma hace que en su paso por los colectivos siempre ajenos, se contente con un mínimo reconocimiento, desde el cual es imposible articular una postura reivindicativa.

La no participación de Elena parece sellada y perpetua. Sin embargo, no hay que dejar de ver, explicándola, otras tantas vinculaciones que la hicieron como sujeto en su país natal, y que la siguen constituyendo en el nuestro, y que componen el proceso constante de su deshabilitación. Su posición presente, los habitus encarnados, son la resultante de la encarnación de unas formas de comportamiento presentes en esos colectivos ya señalados, una familia descompuesta, el peso fatal de la religión, la vida constante en el tradicionalismo rural, las relaciones de género subordinantes. Todos esos colectivos que en el momento de la entrevista hacían a Elena, sedimentados, proseguían operando materialmente en ella, cerrándole los caminos de la participación política.

Por último la explicación a la no participación de Isabel podemos también encontrarla en los espacios que, habiéndose inscrito en ella, no dejan de disolver posibles vinculaciones políticas. Hemos visto que Isabel se formó en el seno de un clasismo diferenciador en Lima. Sus relaciones estaban teñidas de la sociabilidad preciosista del buen trato. Desde el tradicionalismo religioso de clase alta, Isabel observaba a las clases populares entre la conmiseración y el repudio. No le negaba una sonrisa a un niño necesitado, pero al mismo tiempo veía a las clases populares como las culpables del atraso de su país, como consecuencia de su desidia, vulgaridad y corrupción. Frente a ello, ella había desarrollado una estrategia consistente en el progreso y crecimiento personales, independientemente de los condicionantes estructurales. En su país, a ella no le importaba trabajar hasta el amanecer, siempre y cuando hubiera un buen ambiente de trabajo, gobernado por la concordia. De modo que va a llegar a nuestro país con un individualismo insolidario y claramente discriminante.

Este hecho comienza a ser evidente desde el principio. Isabel no puede ser como el resto de los inmigrantes. En primer lugar ella viene con papeles: *'yo ni loca vengo sin papeles, vengo así, como mucha gente ha venido'*. Ella accede a nuestro país por la vía preferente de la legalidad, con los derechos propios de una personalidad completa. Y con trabajo. Desde su puesto laboral en Perú consiguió encontrar un empleo cualificado en nuestro país con el cual conseguir su meta de crecer personalmente. En el momento en que constata que no puede hacerlo, no duda en abandonarlo y buscar otro que colme sus expectativas, muy lejos de la lucha por la supervivencia donde se mueven gran parte de los inmigrantes. Además, ella es una persona educada. Ha estudiado una carrera en Informática, y tiene los modales distinguidos propios de su clase social, con una elevada consideración moral de sí misma. A ella

no se le ocurriría frecuentar ciertos ambientes, como hacen algunas de sus compatriotas, porque a esos ambientes sólo acuden prostitutas.

Todo ello va a hacer que guarde un gran recelo hacia el resto de los inmigrantes en España. En su venida a nuestro país, tiene que compartir piso con un grupo de bolivianos y de ecuatorianos. Su descripción de la convivencia está llena de referencias clasistas discriminatorias:

*'(...) que solamente había una pareja boliviana. No tenían papeles. Entonces se quedaron sorprendidos cuando vieron que tenía papeles... A la semana llegaron sus hijos, cuatro, tres, y después, en una habitación, después, a los días, llegaron tres ecuatorianos sin papeles, y dormían todos en un cuarto chiquito, el más chiquito de todos. En una cama dormían los tres. Sucio, apestaba, ¡ay!, yo quería salir, no me sentía bien. (...) Y como yo tenía papeles, y trabajo, y carrera, había mucha... no es normal para ellos, no es normal que tú vengas así. Tú tienes que venir de empleado doméstico o sin papeles, y buscarte la vida, buscártela'.*

Desde el principio, ella no es igual que ellos, es diferente y por eso el resto le tiene envidia. Las propias condiciones espaciales como habitan la casa ya marcan la diferencia. Cuando sus compañeros de piso viven apiñados en sus habitaciones, ella tiene una habitación para ella sola. Ellos apestan y arman bulla, ella es limpia y educada. Ellos están desesperados ganándose la vida, ella tiene papeles y se puede permitir el lujo de renunciar a su trabajo para encontrar otro mejor. Y en el momento de la entrevista, en el piso de acogida en el cual ella se encontraba, sigue encontrándose rodeada de extraños con los que apenas tiene que ver. Sus problemas son muy otros, se trata de su crecimiento personal, mientras que los problemas de sus compañeros presentes de piso son de mera supervivencia: *'yo sé que todas las personas que vienen acá lamentablemente tienen su historia, lamentablemente, y yo que ahorita estoy aquí rodeada de todas las chicas, o me quedo callada, porque, porque todas tienen una historia, entonces... la historia es un poco diferente a la mía, completamente, entonces, como que dices ¡pssssss!, mejor me quedo callada'.* Isabel ha sufrido una terrible caída de estatus. De venir con una vivienda y un trabajo, ahora no tiene ni casa, ni trabajo ni dinero, y podría decirse que se encuentra en la misma situación que sus compañeros de piso. Sin embargo en ella va sedimentado un claro sentido de la distinción, que la reclama diferente.

Esa percepción suya sobre los inmigrantes con quienes ha tenido un trato directo, la hace extensiva al resto del colectivo. En su opinión, son los peores los que llegan a nuestro país, es un problema de las autoridades el dejarles vía libre. Llega a sugerir que nuestro país debería endurecer las condiciones para evitar que gentes así entren en nuestro territorio, porque las formas actuales son demasiado permisivas:

*'Es que vienen... Por eso te dije, que viene gente renegada aquí, gente que no ha logrado nada en su país, gente que, que no ha sido capaz de hacer algo. Por eso que yo cuando veo a un sudamericano tengo que tener mucho cuidado, yo tengo que tener mucho cuidado... Es que la mayoría de la gente que viene, no son muchos de la capital, vienen de provincia (...) De clase residencia no viene. De un 100% venimos solamente un 5%. Venimos solamente un 5%. Ya depende que tu país acepta. La cosa es de tu país. Tu país no marca todavía las leyes. Canadá no te acepta esto'.*

Es evidente qué conciencia política puede alcanzar Isabel con semejantes opiniones. Su visión de los inmigrantes en España va a ser igual que la imagen que tenía de las clases populares en su país, Perú. Son masas de gentes completamente extrañas a ella, indeseables, ante las que siente una clara oposición. Su opción en su país, desencantada con una política que entendía corrupta, desde la posición social que ocupaba, se decantaba hacia un crecimiento personal a través de experiencias de trabajo, viajes, socialidad. Sus contextos de origen van a penetrar en nuestro país a través de ella, aunque aquí, como se ha señalado, los espacios son bien otros y las lógicas de funcionamiento también. Semejante desubicación produjo en ella una brusca caída de estatus lo que, por el momento, no le hizo replantearse su propia constitución como sujeto intencional. El hecho de que la realidad en Madrid se muestre tan desajustada hacia sus comportamientos incorporados abre una puerta al cambio, aunque sea prematuro apuntar dirección alguna. Quizá logre vincularse a los espacios clasistas que la confirmen en sus habitus, quizá regrese a su país, pero también cabe la posibilidad de que, tras una dura crisis material y social, reconstruya su posición como sujeto político y establezca por primera vez lazos de solidaridad y vinculaciones de reivindicación políticas.

**BLOQUE SEGUNDO:**  
**MUJERES MAGREBÍES**

**GRUPO 1. MUJERES MAGREBÍES CON MÁS DE CINCO AÑOS EN MADRID CON PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

**2.1.1. CASO PARTICULAR: FÁTIMA.**

Con la presente historia de vida intentaremos analizar una trayectoria socialmente posible de participación, de una mujer proveniente de área del Magreb. Quizá en el presente caso hubiera que enfatizar más todavía la diversidad derivada del país concreto de origen. Fátima es Argelina, y como tendré oportunidad de desarrollar, este hecho va a marcar quizá de una manera fundamental su particular constitución política, tanto en su propio país, como en su proceso migratorio hacia Túnez primero, y hacia España después. Y esto porque su proyecto migratorio se produce en el contexto de una de las más graves crisis políticas posibles, en el acceso del fundamentalismo islámico a la vida política de Argelia, en los años 90.

Como es sabido, Argelia vivió una profunda crisis que comenzó a hacer sentir sus efectos desde mediados de los años 80, y que cobró especial virulencia desde los primeros años 90. Después de casi treinta años de independencia política, vividos dentro de un régimen monolítico de fuerte patronazgo militar, el régimen republicano comenzó a desmoronarse ante el surgimiento del radicalismo islámico. Aprovechando buena parte del descontento popular, el Frente Islámico de Salvación comenzó a penetrar y dilapidar buena parte de los fundamentos sociales y políticos que hasta entonces venían conformando el país. El resultado fue una desestructuración de las instituciones y de la normalidad políticas que terminó con una normalización de la violencia prepolítica. En este sentido los márgenes de confiabilidad se desmoronaron, dejando en un auténtico vacío relacional a la mayoría de la población.

Este hecho, la constatación de una violencia generalizada, y la vida dentro de la lógica del ‘hombre es un lobo para el hombre’, va a alimentar que la mayoría de las entrevistadas argelinas lleguen a nuestro país constituidas por una fundamental reivindicación política, justo de aquel espacio de que estaban esencialmente faltas en su país. A este respecto ellas, una vez aquí, van a ser sujetos inmediatamente políticos, personas que llegan en busca de una estabilidad socio-política básica que haga posible la vida humana, proyectable hacia un futuro mínimamente previsible. Al mismo tiempo, a pesar de las peculiaridades que las diferencien a unas de otras, las mujeres argelinas van a llegar situadas en el recuerdo de la violencia vivida, y en la reivindicación de unas formas de sociabilidad de mínimos que vuelvan a hacer posible su país. Es este hecho el que va a particularizar de una manera fundamental a Argelia, y a las mujeres han emigrado desde su descomposición política.

#### 2.1.1.1. Fátima y el problema de Argelia.

Hasta ahora ha sido la tónica advertir que la situación política que vive el país de procedencia termina por enmarcar los movimientos vitales de las mujeres que llegaron a nuestro país. Desde crisis económicas o políticas, pasando por climas morales y formas de sociabilidad peculiares de cada uno de los países de procedencia han ayudado a conformar la decisión de la partida, y la manera como ésta tuvo lugar. A fin de cuentas el estado continúa actuando como el continente donde el resto de las esferas sociales van desarrollándose.

Sin embargo, con el caso de Argelia y de las mujeres que partieron del país, la relación se acentúa casi hasta el extremo. A lo largo del análisis de las entrevistas han aparecido casos en los que una situación de violencia política en un país acarrea la salida de grandes masas de población; sin embargo, en el desarrollo de la misma, se iba intuyendo que en todo momento existían otras posibilidades existenciales paralelas a la emigración, configurándose una panoplia más o menos amplia de opciones. El caso argelino viene a acentuar esta situación, hasta reducir el número de alternativas hasta casi el mínimo, de manera que la situación (pre)política reinante en el país ha terminado por hacer casi inevitable la salida. En muchas ocasiones la decisión se enmarcaba dentro de la fatal disyuntiva: emigrar o morir. De esta manera, en la historia vital de las mujeres argelinas analizada han llegado a coincidir, hasta unos límites insostenibles, su propia trayectoria personal, y la trayectoria política del país. En su caso más que nunca, su historia no se entiende sin la historia de Argelia.

Fátima es una mujer cercana a los cincuenta años que vino a nacer como *sujeto por hacerse* en medio de la complejidad que estaba caracterizando a Argelia. Argelia hacía tiempo que había conseguido independizarse de Francia, tras un período de larga lucha, tanto en el campo como sobre todo en la capital, Argel. La colonización había consistido en una más o menos señalada demarcación entre la población argelina y la población francesa, de forma que el país había vivido dos realidades, una modernizada de corte occidental, y otra caracterizada por una gran complejidad que suele resumirse en 'la tradición'. La descolonización vino a significar la lucha por la independencia nacional, y en cierta medida la extensión de los derechos que hasta ese momento sólo estaban disfrutando los franceses de nacimiento. Puede decirse así que la propia lucha contra Francia vino alentada por los ideales propiamente franceses de soberanía nacional, igualdad de derechos, autonomía y libertad. El movimiento por la liberación, desde un inicio, estuvo fuertemente militarizado en el Ejército de Liberación Nacional, que contaba con un amplio apoyo popular, abriéndose un amplio abanico de esperanzas y expectativas.

Conseguida la independencia era el tiempo de ver colmadas esas esperanzas. Sin embargo, pronto iba a ser evidente que el Ejército de Liberación Nacional acabaría por hacerse referente de la soberanía popular, y monopolizaría todos los esfuerzos políticos de construcción nacional. Pese a ser en un inicio el abanderado de la lucha por la independencia, con el tiempo vendría a instalarse monolíticamente en el poder, quebrando cualquier esperanza de apertura y pluralismo políticos. Encabezado por diversas figuras, el gobierno quedaría siempre fiscalizado por el control del ejército, que comenzaba así la empresa de enseñorearse del poder, patrimonializando los cargos públicos y cayendo en un sinnúmero de corruptelas.

Pero los distintos gobiernos habrían de enfrentarse con una tarea insólita: la construcción de un estado nacional, desde el punto de partida de la pluralidad social reinante. Tanto desde un punto de vista étnico, religioso y lingüístico, la población argelina se caracterizaba por una gran diversidad, con minorías tan importantes como la berebere, que habían de ser en adelante encuadradas dentro de una identidad nacional. A este hecho había que añadir la reciente e irrenunciable herencia francesa consistente en la universalidad de los derechos y la libertad política. En estas circunstancias los gobiernos optaron por una estrategia de islamización identitaria. El árabe comenzó a homogeneizarse y a imponerse como lengua; el islam pasó a tener una influencia decisiva en la elaboración de los códigos civiles; la religión comenzó a apoyarse oficialmente. Sin embargo este proceso de islamización se llevaría a término siempre como una herramienta para lograr la consolidación nacional, dentro de la férrea supervisión del ejército.

La política económica en adelante vendría centralizada fundamentalmente en el aprovechamiento de los recursos petrolíferos, y en los regímenes de monocultivo que terminarían por ser un radical fracaso. Esta especialización productiva acarreó la desestructuración social del campo argelino, el empobrecimiento masivo de grandes capas de la población rural, muchas veces tradicionalistas, y su emigración a las ciudades donde sus expectativas de medro eran escasas. Al mismo tiempo los grandes recursos provenientes de la venta internacional de petróleo argelino, en un contexto de corrupción y falta de transparencia, sirvieron para agrandar las diferencias sociales y obtener el descontento cada vez más generalizado de la población.

La sociedad argelina vivió un lento proceso de involución social; las masas de población rural emigradas a la ciudad impusieron con el tiempo una mentalidad de corte tradicionalista. La influencia cada vez mayor de la religión impuso códigos de la familia cada vez más restrictivos para los derechos de las mujeres. Con el avance de los años 70 y 80, cada vez era menos evidente cómo podrían compatibilizarse la vida civil y la vida religiosa. En esta situación de desprestigio creciente del gobierno, cada vez eran más los sectores sociales que exigían y demandaban una apertura al pluralismo político, y la instauración definitiva del multipartidismo y de las elecciones democráticas. La ley de reforma política se hacía inevitable, y al final se llegó a la convocatoria de elecciones abiertas después de casi 30 años de dictadura militar.

Sin embargo el descontento era generalizado. Los sectores modernizantes del país habían alentado la apertura política del régimen, pero en unas ciudades cada vez más saturadas de población de origen rural, la profundidad de sus apoyos era bien escasa. Entre tanto, y en parte alentados por el apoyo gubernamental que buscaba consolidar algún tipo de identidad nacional, los grupos islamistas cada vez más radicales fueron haciéndose con el apoyo de unas masas de población muy descontentas y con escasas expectativas de futuro. Con la legalización de los partidos políticos y su concurso a las elecciones, también se legalizó al Frente Islámico de Salvación, principal valedor de este tipo de islamismo de corte radical y fundamentalista. El Frente Islámico de Salvación era el principal valedor del Grupo Islámico Armado, aparato terrorista encargado de imponer por la violencia una interpretación desquiciada y rigorista del Corán. Sin embargo, las elecciones celebradas supusieron un gran triunfo del FIS, en contra de las previsiones del gobierno.

El gobierno que había permitido la participación del FIS tuvo que dimitir, y el ejército retomó las riendas del poder, suspendió el resultado electora, ilegalizó al FIS, y comenzó a perseguirlo militarmente. En esta situación de bloqueo político, el Grupo Islámico de Salvación acentuó la violencia de sus acciones que se extendieron ya al grueso de la sociedad. El ejército reaccionó con no menor vigor a las acciones del GIA, extendiendo sus objetivos no solamente a aquellas personas que tenían una clara participación dentro del movimiento armado, sino también al grueso difuso de los simpatizantes. El país se sumió en una espiral de acción-reacción que dejó miles de muertos en las calles, el pánico generalizado y amenazó con descomponer toda esperanza de comunidad política argelina.

Este cúmulo de acontecimiento va a ser el que rodee y conforme la infancia, adolescencia y juventud de Fátima. Fátima nacerá en un pueblo cerca de Argel, en el cruce de contradicciones que constituyeron a su país. Su abuelo fue jefe de tribunal religioso durante los años de la independencia. Perteneciente a la corriente religiosa reformista en los años 40, sobre su familia ejerció una influencia también contradictoria. Por un lado intentó que en su integridad siguiera las enseñanzas islámicas, llegando en algunos momentos a ejercer un tipo señalado de patriarcado. Así por ejemplo no permitió que su hija, la madre de Fátima, siguiera estudiando. Pronto la sacó de la escuela, y la preparó para el matrimonio. Sin embargo, por otro lado, su rigorismo tampoco era declarado; Fátima lo recuerda como un musulmán abierto, que seguía los mandatos del islam, pero que sabía conciliar bien su religiosidad con la vida laica.

Con el tiempo su abuelo se arrepentiría de haber impedido que su madre estudiara, y lo que con ella no supo hacer, lo haría con la generación siguiente, con las hijas de su hija, sus nietas. A Fátima y a sus hermanas su abuelo pronto las alentaría y motivaría para que siguieran sus estudios y se incorporasen en un futuro a la vida profesional. Su papel en la conducción de la familia fue de primer orden, dado que el padre de Fátima murió bien pronto, y de él no conserva apenas recuerdo. De esta forma Fátima recordará sus primeros años bajo la influencia del abuelo materno, que si bien por un lado se esforzaba por que las nietas no escaparan de la supervisión religiosa, por otro lado les alentó a que se incorporaran a un tipo de vida profesional e independiente. Así lo recuerda ella: *‘Mi abuelo era muy, muy religioso, era presidente de tribunal, quería mucho a las mujeres de la casa. Nos quería. Estaba orgulloso de tenernos en la escuela, luego en la universidad, no nos impedía practicar deporte, viajábamos (...) O sea, que era este musulmán moderno (...) Luego estaba a favor de la enseñanza de la mujer, de la educación, del trabajo de la mujer’*. Estas raíces harán que en un futuro Fátima no llegue a desarrollar una oposición frontal al islamismo, al haber aprendido las diversas formas de ser religioso, y la posibilidad de compatibilizar el credo con una vida laica normalizada.

Cuando muere su padre, su madre decide marchar a la ciudad a trabajar y sacar la familia adelante, ahora apoyada por su padre, el abuelo de Fátima. Su madre, a pesar de no haber podido gozar de educación universitaria, va a ser un ejemplo para Fátima, en su empeño por sacar ella sola a su familia, en Argel, una ciudad lejana al núcleo paterno, y en unos espacios en los que progresivamente se estaba implantando la islamización más fundamentalista. De esta forma Fátima va a estar en la conciliación de dos tendencias aparentemente contrapuestas. Por un lado, en un mundo en progresiva islamización, ella como mujer está llamada a permanecer en la penumbra. Por otro, al haber nacido dentro de toda la

tradición de derechos universales y libertades, sembrada en Argelia por los colonizadores franceses, y al haber sido dirigida en una familia religiosa pero abierta, Fátima tendrá la oportunidad de acceder a los espacios universitarios que, a su vez, redundan en una mayor apertura y refuerzo de posibilidades vitales.

En la universidad ella va a especializarse en Lengua Española, lo que en un futuro le abrirá las puertas de su emigración a nuestro país. Conoce un programa de intercambio de estudiantes, entre España y Argelia. El programa financia un estudio de post-grado en nuestro país, con la condición de que el alumno retorne al país a desarrollar durante unos años su actividad profesional. Fátima va a conseguir la beca, y aunque se adaptara inmediatamente a la vida madrileña, y aunque desde entonces pasara a considerar como país adoptivo a España, va a tener que regresar a Argelia, a cumplir con su trabajo. Sin embargo su estancia no queda en balde; aquí en España ella ha sabido hacerse las amistades, los contactos y los apoyos suficientes que luego utilizará en su venida definitiva.

En Argelia ella seguirá inmersa en la universidad. Se casará y tendrá dos hijos, sin que este hecho vaya a significar una renuncia al activo papel que ella aprendió de su propia madre. Tal es así que fundará un grupo de mujeres, pequeño, cuyas intenciones no van a ser tanto reivindicativas como culturales, expresadas en un boletín de publicación periódica. Igualmente pronto va a formar parte de un sindicato. Y desde esta temprana participación no va a dejar de participar en todo los tipos de manifestaciones desplegadas en la Argelia de los años 80, tanto corporativas en la defensa de la mejora de la situación del profesorado, como nacionales solicitando mayor transparencia y democratización al régimen.

Pero el país y el contexto general, alejado de donde ella venía desarrollándose, van a ir cambiando también paulatinamente, y muy pronto van a entrar en una patente contradicción con ella misma. El país se encontraba empobrecido, con las gentes e ideologías tradicionalistas, provenientes del campo, introduciéndose en la ciudad, con la extensión de las mezquitas rigoristas y las primeras apariciones de los Hermanos Musulmanes. Ese contexto que hasta el momento Fátima había sostenido alejando, en el reducto de su vida universitaria, participativa y sindical, poco a poco va a ir derribando las pequeñas compuertas que estaban posibilitando la vida de Fátima como sujeto activo. Y de pronto habrá de encontrarse con las irreconciliables tensiones que el país fue acumulando larvadamente durante decenios: una herencia de derechos universales traída desde Francia, una forma de vida moderna basada en el profesionalismo, pero también una identidad nacional construida alrededor de un islamismo que con el tiempo se desbocará, unas masas de población descontentas y susceptibles de apoyar cualquier deriva fundamentalista. En ese momento la no comunidad política en que se estaba convirtiendo Argelia, irrumpirá bruscamente en la vida de Fátima.

#### 2.1.1.2. El acceso de la violencia a la vida de Fátima.

Para comprender cómo la descomposición de la comunidad política alcanzó a descomponer los espacios más cercanos donde Fátima fue constituyéndose como sujeto, hay que recorrer con ella la sutileza y persistencia como el islamismo radical fue introduciéndose poco a poco en su vida, como si hubiera comenzado siendo un lejano ruido al principio indistinguible, pero que con el tiempo e

imperceptiblemente se hizo más cercano, llegando a ensordecerlo todo en su furor. De esta forma, el progreso del totalitarismo puede entenderse también como el proceso de hacerse patente del totalitarismo, de cómo de un rumor indiscernible se hace una estridencia.

La religión siempre había ocupado un papel ambivalente, insertada en los procesos de construcción de la identidad nacional argelina. Podía no haber sido un problema, y presentarse en convivencia con los otros espacios sociales que conformaban la comunidad política, pero siempre estaba ahí enfrentando una interrogante. Así, en el tiempo cuando su concepción fue radicalizándose las pequeñas señales debieron de aparecer inapreciables. Sin embargo, en una evolución paulatina, el rigorismo empezó a introducirse en el escenario público. Como Fátima señalaba, cada vez eran más los jóvenes que acudían a las mezquitas a orar y a recibir las enseñanzas, los velos se hicieron más habituales y cerrados, las cafeterías y las playas fueron despoblándose. Y lo que al principio aparecían como costumbres rigoristas, con el paso del tiempo se convertirían en amenazas declaradas hacia todo tipo de diversidad

En verdad este lento pero seguro avance del islamismo radical vendría a reproducir situaciones pasadas y bien descritas, aunque siempre incomprensibles, de acceso de la imposición del totalitarismo en una sociedad abierta y plural. En la tensión presente en el totalitarismo por extenderse y gangrenar el resto de espacios sociales, las vidas y cotidianidades comenzaron a tintarse progresivamente con sus imperativos, hasta un punto en que la violencia ha descompuesto los colectivos, y en el punto siguiente en que la violencia se ha compuesto en totalitarismo. La juventud de Fátima dentro de la universidad es esa pequeña pero ominosa historia de cómo trabaja un proyecto totalitario por arruinar todos aquellos ámbitos de la vida que se le escapan. Los paralelismos históricos son notables, independientemente del contenido concreto que cada uno de los programas totalitarios se prometiesen consumir.

La amenaza que conlleva el totalitarismo, es tanto más tajante cuanto más descreimiento suscita entre aquellos que van presenciando su lento desarrollo. En una situación de compleja normalidad, el proyecto de hacer una sociedad a imagen y semejanza de una idea es ya de por sí ridículo, pero sólo hasta el momento en que la ridiculez se convierte en la mejor arma de avance del empeño. Porque no es posible que la diversidad de vidas de un país quede reducida a una norma infranqueable, hasta el momento en que empieza a serlo. El ambiente de Fátima, ese pequeño reducto que se había hecho en la universidad, en el sindicato, con la agrupación de mujeres, sólo podía desconsiderar los primeros avances del islamismo radical. Siempre el totalitarismo aparece como altamente improbable. Así recuerda verlo Fátima en aquel momento:

*‘Había gente indiferente, que no había tomado conciencia... bueno, ninguno se esperaba este drama, ¿eh? Ninguno, ni los más abiertos, y no sé que. Nosotros éramos un poco idealistas, yo, creíamos en esta Argelia del porvenir, moderna, etcétera. Y luego pues algunos no le daban mucho interés, y decía, no, esto es un movimiento que va a... en fin, que no va a tener mucho porvenir. Otros no se sentían implicados para nada’.*

Es más, en un primer momento la sensación es de suma perplejidad, dada la propia complejidad e incomprensibilidad de la sociedad Argelina. Había un momento en que nadie sabía con exactitud qué estaba sucediendo. El país estaba viviendo una aguda crisis de legitimidad política. Existían sectores

modernizadores, que desconocían su raigambre y su fuerza, que exigían una mayor apertura y transparencia del régimen. Estaba el islamismo bullicioso, instalado entre el descontento. Estaba también la crisis económica. Así, en un primer momento Fátima protestaba contra el régimen, demandaba una mezcla confusa entre regeneracionismo nacional, y arreglo de su situación profesional. El islamismo no se sabía muy bien qué representaba en el asunto:

*‘Y luego empezó, se creó un, una especie de comisión nacional, para mejorar la vida de los, de los profesores de la enseñanza y de la universidad, y de todo. Pero este... formó un poco, un frente, un frente, pues ante todo lo que empezaba a no funcionar. Pero lo malo es que había islamistas dentro también, entonces no se sabía muy bien’.*

La situación de crisis es la situación de desarreglo de colectivos, de yuxtaposiciones, cuando proliferan el desorden. Nadie sabe con quién reclama, por qué reclama y ante quién reclama. En esa maraña de desconciertos, como un elemento más repartido entre el resto de los elementos, está ese germen del que en un futuro amenaza con salir la recomposición del orden y del arreglo, el germen del totalitarismo en la amalgama indistinta de voces y gentes, indiscernible. Sobre todo cuando siempre había habido islamismo, cuando precisamente la identidad nacional con el paso del tiempo se pretendió hacer más y más islámica.

Pero los avances nunca se producen en un lugar lejano, los avances del totalitarismo comienzan a intuirse en el vecindario, en el trabajo, en las calles y en la rutina. El islamismo radical comenzaba a estar presente como están presentes las cosas, que se ven, se escuchan y se tocan. Y si no se hace más evidente, no es por su propia intención, porque no quisiera hacerse más presente, antes al contrario; es porque aquellos que le salen al paso lo evitan, lo rodean, lo escabullen. El avance del islamismo radical en la tardía juventud de Fátima se produjo en las retiradas, y en los pequeños espacios abiertos, por los cuales la gente normal como Fátima fue permitiéndole avanzar. En ese peligroso punto donde la anécdota se acumula con la anécdota, el repliegue se suma con el repliegue, y se conforma la pujanza y la necesidad del totalitarismo. Cuando la normalidad cede al paso de la anormalidad totalitaria, al término apenas quedan espacios para su expresión, ni tan siquiera los de la vida privada.

En este sentido, encontramos no pocas anécdotas en la vida de Fátima, cómo ella fue consintiendo que su normalidad se replegara y compusiera la irresistible del islamismo radical. Así el ascenso del totalitarismo es la truculenta anécdota de cómo las insustanciales anécdotas fueron agregándose hasta no ser ya más posibles como anécdotas. El islamismo radical supo recoger así las de Fátima, y sumarlas a las de las otras mujeres argelinas que entrevisté, y sumarlas a las de las otras miles de mujeres y hombres que como Fátima pensaron que no tenía importancia.

Quizá la historia comenzara mucho tiempo atrás, en un colectivo cualquiera, en el instituto donde estudió Fátima. Allí un elemento normalizado, insertado en la cotidianeidad de su funcionamiento, pero alterado desde otros espacios, los de la religión radicalizada, comenzó a alterar ese funcionamiento normal. Fátima recuerda cómo cambió un profesor suyo de religión, cómo paso de vivir esa religión abierta y tolerante con la ambivalencia vital, a adentrarse en la intolerancia religiosa:

*‘Yo me acuerdo que, por ejemplo, cuando estaba en el instituto, yo tenía un profesor de religión, que era un encanto. Hasta nos hacía poesía, y cosas de estas, ¿no? Y sin embargo con el tiempo ha ido endureciéndose, y ya era religión pura. Y con el tiempo, el avance de esta ideología, hasta las otras asignaturas tenían connotación religiosa. Hasta las matemáticas. Entonces esto ya empezaba, digamos, una penetración bastante fuerte’.*

Un tiempo después Fátima se encontraba ya enseñando español en la universidad. Entre sus alumnos pudo ir percibiendo, con el paso del tiempo, cómo el islamismo radical se iba haciendo más presente. Fátima organizaba dinámicas de grupo para que el aprendizaje del idioma fuera más entretenido. Entre estas dinámicas estaba el aprenderse letras de canciones conocidas, pero en este punto Fátima se enfrentó con las susceptibilidades de una alumna suya, que le pidió salir de clase:

*‘Yo en el momento pensé que tenía, o sea, que tenía, que no estaba bien, o algo así, ¿no? Y le dije, ¿de verdad quieres salir? Bueno, esta llevaba un velo ya bastante, con connotación iraní, muy tapadita y todo. Y insistí, y le digo, ¿de verdad quieres salir? Pues te lo vas a perder, porque es una canción preciosa... muy, muy humana. No, no, no, que quiero salir. Entonces ya caí. Y digo, ¡ah!, porque no está permitido, ¿que es pecado? Porque en aquella época empezó, todo es pecado, todo’.*

Aquí, en el colectivo de la enseñanza universitaria, el islamismo radical pidió salir del aula porque no concordaba con lo que en ella venía sucediendo. Con el paso del tiempo, sería el aula la que quedara embozada por la presencia del islamismo, que ya no pedía salir. Esto vino a suceder un tiempo después. Se estaban calificando los trabajos de los alumnos ante un tribunal compuesto por distintos profesores. Uno de los alumnos dedicó su ejercicio a uno de los líderes espirituales del fundamentalismo islámico, sin que ninguno de los profesores tuviera el arrojo de responder.

*‘(...) lo que quería decir, y no le dije, es que no tenía que mezclar las cosas políticas con la universidad, o sea, con un trabajo universitario. Pero francamente, me acobardé un poco y no se lo dije. Y más que era un trabajo que tenía que presentar, que tenía que presentar no sólo ante mí y sus compañeros, sino ante un grupo de profesores. Ninguno reaccionó, y yo digo, bueno, yo preferí callarme. Y me quedó, o sea, no me gustó la reacción mía, pero no tuve más remedio que aguantarme’.*

Fátima y sus compañeros habían ya cedido tanto terreno como para que el fundamentalismo se adueñara del espacio de la clase, y ahora repeliera a Fátima y a sus compañeros tal y como ellos se habían formado antes como sujetos políticos que creían en aquella Argelia del porvenir y moderna. Llegaron a intentar movilizarse, pero cuando la crecida del fundamentalismo era ya irrefrenable; solamente con la celebración de las elecciones que ganó el FIS, para que el resultado fuera suspendido, tras su demostración de fortaleza y apoyo.

Fátima y sus compañeros ya no tenían espacio en su lugar de trabajo; dentro de poco no tendrían lugar en sus vidas en Argelia. Cuanto más se imponía la forma rigorista de vida, más esfuerzos de evitación había de tomar Fátima, cuando quizá fuera esa misma evitación la que encontraría con el tiempo los ataques provenientes desde el islamismo radical. Algunas conocidas de Fátima, pasaron de la evitación a transformarse corporalmente de acuerdo a las exigencias totalitarias:

*‘Seguíamos conviviendo, porque, hombre, era el principio realmente de la crisis. Luego, hombre, efectivamente, había gente que no se atrevía a decir cosas, muchas chicas se taparon, por comodidad, por... tensión había. Pero seguíamos. Yo por lo menos me acuerdo que con mis alumnos, incluso los más extremistas, procuraba dar un... tener un... hombre, no crear ni confrontación ni tensión, porque no se trataba de esto’.*

Fátima desde joven había sido una mujer políticamente activa, dentro de la universidad, en el sindicato. Había sabido disfrutar asimismo de una extensa libertad de movimientos, gustaba de ir a la playa, a cafeterías, donde desarrollar ese tipo de sociabilidad propio de las clases ilustradas a las que pertenecía. Su madre había sido para ella un ejemplo de lucha; aunque no había podido estudiar, bien pronto que enviudó marchó ella sola a la ciudad a ganarse por sí misma las vidas suya y de su familia. Ahora el islamismo fundamentalista estaba poco a poco impidiendo todas estas inclinaciones que Fátima había aprendido e incorporado en sus años precedentes. Las contradicciones implícitas al modelo identitario argelino, que ella había conseguido apartar fuera de sus espacios vitales, comenzaban a penetrarlos constantemente y a impedirle ser quien ella había conseguido ser. Algunas mujeres no tuvieron ni las barreras con las que evitar marcar su cuerpo de totalitarismo. Porque Fátima como el resto de las mujeres hechas en los tiempos y espacios de tendencias modernizadoras se convertían ahora en un blanco distinguido de los ataques fundamentalistas. La sexualidad femenina estaba siendo campo de batalla donde un grupo creciente de la sociedad quería imponer sus patrones totalitarios de vida. El totalitarismo quería suprimir los espacios de unas vidas modernas que, bajo su interpretación, aparecían como escándalo.

Una parte de los desplazados eran los mismos religiosos modernos que habían mantenido el movimiento por la liberación nacional. Uno de ellos era el abuelo de Fátima, quien, hecho dentro del reformismo religioso de los años 40, se sentía orgulloso de la vida pública y de prestancia que las hijas de su casa habían llegado a alcanzar. Otro de ellos era el suegro de Fátima, que ahora era expulsado de la mezquita cuando las tendencias radicales se hicieron dominantes: *‘Mi suegro dejó de ir a la mezquita cuando surgió el movimiento este del FIS, dejó de ir a la mezquita, porque dijo, yo no quiero escuchar a unos ignorantes, que vienen a decir lo que les da la gana, a sembrar violencia, y dejó de ir, que también era un hombre muy, muy moderno’.*

Pero las expulsiones fueron radicales; muchos miembros comprometidos de la sociedad hubieron de huir ante la amenaza de ser asesinados. Y su salida se manifestaba en la venta de casas para adquirir un pasaporte con el que huir al extranjero. Así, de pronto se vendían aquellos espacios que habían sido sede de una vida normalizada, que había sido eje de relaciones modernas que ya no tenían más cabida en aquella Argelia desangrada. Allí ya no se podía vivir, sólo morir:

*‘Sí, es que la situación era ya invivible. Los que pudieron salvarse se salvaron, o sea, se fueron, los que pudieron huir huyeron. Los que no pudieron se quedaron (...) La situación era muy difícil, porque teníamos a muchos amigos implicados, que estaban... muchos, pues empezaron a matar a muchos de nuestros compañeros’.*

En realidad Fátima y sus compañeros se vieron inmersos en el imposible combate entre la tolerancia y el fanatismo. La historia de sus anécdotas era la sucesión de sus enfrentamientos pacíficos

con la intransigencia, de la imposible respuesta a la pregunta: ¿cómo luchar pacíficamente contra la violencia? Desde un principio estaba clara la naturaleza de las amenazas, aunque la violencia física y declarada aún no hubiese comenzado: *‘Cuando, antes de... cuando llamaban a las elecciones municipales, ellos decían que aquel que no votara FIS, no, aquel que votara FIS iba al paraíso. Entonces un chantaje de estos ya es bastante violento, ¿no?’*

Aquí estaba ya presente la violencia simbólica que ejercida desde afianzadas posiciones materiales conseguía imponer una forma muy concreta de ver, sentir y moverse por la realidad. Fátima también recuerda cómo el FIS reunió en un estadio a una multitud, y sin que las gentes lo supieran, de pronto en el mitin proyectaron con láser en el cielo la proclama: ‘Alá es grande’, haciéndoles creer que se trataba de un milagro. Algo en apariencia insólito, pero que incluso validaron y secundaron varios expertos en esa estrategia de engaño. Nuevamente violencia simbólica: *‘Y bueno, cuando ves a... a doctores en electrónica, y cosas de estas, decir, ¡ah!, sí, sí, sí, que ha sido un milagro... Esto ya es fuerte, ¿no? Entonces ya, no sé, esto ya es violencia, ¿no? O sea, sin pasar por las matanzas, ni por las agresiones físicas, esto ya es violencia’.*

Pero el problema residía en que Fátima y quienes estaban en posiciones similares a la suya desconocían cómo enfrentar este reto. Ellos optaron por la evitación, por la tolerancia y el diálogo. Como respuesta se encontraron con que el ascenso del fanatismo se hacía irresistible. En sus clases, Fátima con sus alumnos, *‘incluso los más extremistas, procuraba dar un, tener un, hombre, no crear ni confrontación ni tensión, porque no se trataba de esto’.* Pero, ¿acaso no se trataba de eso? La estrategia de evitación se mostró ser una estrategia suicida, y una suma de anécdotas engendraría el totalitarismo, sembraría la amenaza de muerte en la vida de Fátima. Fátima se vio forzada a dejar el país.

#### 2.1.1.3. El tránsito por la emigración.

Fátima no va a emigrar directamente a España. Como la gran mayoría de las mujeres entrevistadas, su destino vendrá definido por la red de vinculaciones posibilitadoras previas con que ella y su familia contaban. Lo que en los momentos de máxima violencia estaba más a la mano de Fátima y de su familia era la salida a Túnez. Allí vivía la hermana de su marido, su cuñada, y ella sirvió como punto de enlace en su salida precipitada del país. Además su paso a Túnez no estaba imposibilitado, a priori, por ninguna reglamentación que regulara el tránsito de extranjeros. Túnez en ese momento formaba parte de la Unión del Magreb, y como tal eximía de cualquier tipo de documento a los árabes enclavados en el territorio.

Pronto la familia de Fátima va a comprender que la estancia en el país vecino no es tan favorable como se esperaban. El nivel de salarios en Túnez era exiguo, y las cargas laborales abrumadoras. Por suerte Fátima desde el comienzo encontró trabajo, siempre como profesora de castellano, y aunque los contratos eran todos ellos temporales, por substitución de bajas, tuvo la fortuna de enlazar uno con otro sin intervalo entre medias. Sin embargo, su marido no encontraba trabajo, y este hecho, producido en el seno de una familia que, aunque moderna, conservaba ciertas reminiscencias tradicionalistas, vendría a suponer un peso fatal que en el futuro forzaría una nueva salida.

Y es que en el ámbito social donde Fátima vino a nacer podría ser visto con buenos ojos la incorporación de la mujer a la educación y al mercado de trabajo. Este hecho fue celebrado, según vimos, por el abuelo de Fátima, y su marido tampoco puso impedimentos a su aparición en la arena pública. Sin embargo aceptar el trabajo mercantilizado de la mujer era una cosa, y otra bien distinta pasar a aceptar una situación en que la mujer fuera la sustentadora básica de la familia, que era lo que estaba sucediendo en los primeros momentos de la emigración a Túnez. La penetración de prácticas e ideologías patriarcales era lo suficientemente profunda como para que el marido continuara concibiéndose como el elemento central y superior en la constitución de la familia.

Esta circunstancia, el que en su llegada a Túnez Fátima encontrara fácilmente un trabajo, y su marido no, acarreó no pocas tensiones en el seno de la familia. Fátima no sólo tenía que soportar la carga de ser la principal sustentadora de la familia, aparte de seguir desarrollando el grueso de las tareas domésticas, sino que, además, tenía que esforzarse por demostrar a su marido que él seguía siendo un miembro importante, si no el que más, en el colectivo familiar. Acuciada por las exigencias puramente materiales, y por las exigencias morales, hubo un momento en que ya no sabía cómo responder, y llegó a desear encontrarse en la situación acostumbrada cuando era la mujer la que se quedaba al cuidado de la casa, y era el marido el que salía fuera a trabajar. Así lo recordaba ella:

*'(...) pero hemos llegado a unos momentos difíciles, ¿no? Como diciéndole, mira, yo lo siento, pero me toca trabajar, he tenido la suerte, pero no por eso... Y yo he deseado algunas veces, he llegado a desear quedarme en casa, en casa. Que ojalá él encontrara algo, y yo me quedara en casa, ¿entiendes? Lo he deseado algunas veces'.*

Son las circunstancias extremas las que devuelven la dimensión política a los colectivos que en principio se crean únicamente con fines desinteresados y afectivos. Un colectivo parece no organizarse de forma política, en el momento en que su ordenación aparece como dada cuasi-naturalmente, como si existiera un estado incontrovertible de cosas no rebatible. Hasta ese momento las cosas en la familia de Fátima habían marchado lo suficientemente bien como para que la implícita supremacía del marido no se viese controvertida en ningún momento, y como para que pareciera que esa disposición era la natural. En el instante en que esa disposición se revierte, se comprueba que tanto previamente como en la actualidad de la familia de Fátima en Túnez, las ordenaciones del colectivo familiar habían sido en todo momento políticas, esto es, abiertas a discusión, debate, pero también a imposición. Aquella situación tuvo la virtualidad de sacar a la luz todos los presupuestos sobre la preponderancia que hasta el momento había ido ejerciendo el marido en la familia de Fátima, y acaso sirviera para realizar un reajuste y para demostrar que el marido era tan prescindible como la misma Fátima.

Sin embargo, la presión que la propia Fátima iba a sufrir en aquella situación, dice mucho de la renuencia a ceder el papel protagonista en el mantenimiento familiar por parte del marido. Al final ella estaba deseando que el marido volviera a trabajar, para que no se viera menospreciado por dejar de ser el cabeza de familia, debido a su situación prolongada de desempleo. A la postre la situación se hizo insostenible, y aunque la familia podía mantenerse económicamente con el trabajo de Fátima, todos decidieron intentarlo de nuevo en otro país donde el marido pudiera regresar a una situación económicamente tan, y a ser posible más, importante que la de Fátima:

*‘O sea, que yo no paré de trabajar, y esto me cansó, ¡ja, ja, ja, ja! Además, no me pagaban mal, o sea, relativamente, comparando con los sueldos tunecinos que son bastante bajos, yo como siempre trabaje con extranjeros. Pero el problema que empecé yo a plantear es, ¿hasta cuándo? Porque son sustituciones, pero, ¿cuándo voy a encontrar un trabajo fijo? Entonces empecé a plantearme este problema. Pero digamos que el problema mayor fue de mi marido, que no encontraba (...) Entonces claro, él ya no aguantaba más. Eso sí que empezaba a ser muy pesado, sí, sí’.*

A esta dificultad hay que añadir otra relacionada con las políticas de control efectivas de inmigrantes desplegadas en Túnez. A priori las relaciones entre Argelia y Túnez, ambos países de la UMA, eliminaban los trámites más enojosos en el tratamiento de los flujos migratorios. Sin embargo, la práctica efectiva de los controles distaba mucho de la letra de los acuerdos. Hay que recordar, además, que Argelia vivía una situación política gravísima, generando grandes cantidades de desplazados de todo tipo, integristas incluidos, por lo que no son de extrañar los recelos de los países colindantes ante la recepción de sus ciudadanos. Esto hacía que si sobre el papel Fátima y su familia no habían de sufrir un control excesivo, en la realidad la vigilancia sobre ellos fuera constante. Su situación de inmigrantes no dejaba de alimentar la aprensión de sus vecinos tunecinos, que de manera más o menos evidente realizaban sobre Fátima y su familia una constante vigilancia.

Pero la mayor presión en este sentido venía de las propias autoridades. Apenas llegados se les expidió un permiso de residencia, permiso que, sin embargo, habían de renovar mensualmente, con un interrogatorio rutinario sobre su situación. Las supervisiones eran tan frecuentes que no podían ser fortuitas. Como recuerda Fátima, los miembros de la policía *‘recibieron muchas instrucciones oficiales. Nos tenían bastante controlados, de manera muy sutil, algunas veces, de manera muy vistosa, otras veces. Pero sí que era, era muy desagradable (...) Eran muy amables, muy corteses y todo, pero notábamos una cosa muy artificial, cierta hipocresía, y bueno. Y luego ahí se paraban mucho los coches argelinos, se paraban casi sistemáticamente, por parte de la policía y todo’.*

Así, esa Unión del Magreb hacía que al final fueran los vecinos magrebíes los más vigilados de todos los inmigrantes llegados a Túnez. Como mencionaba Fátima, el resto de extranjeros, sobre todo los procedentes del mundo occidental, eran mucho mejor tratados que ellos. De esta manera la situación de violencia que los colectivos argelinos estaban viviendo parecía perseguirles incluso en su empeño por abandonarlos. No podían borrar de sí la huella de su pertenencia a un país donde los altercados integristas podían viajar con cualquiera de sus ciudadanos emigrados. Fátima y su familia continuaban marcados por la violencia de Argelia, aunque ya hubieran salido de su territorio. Esta presión vendría a ofuscar más todavía al marido, que, recluido en la casa, sin encontrar trabajo, percibía la vigilancia y la intimidación tanto de los vecinos tunecinos como de la policía. La partida estaba decantada.

Así Fátima llegó a España señalada por buena parte del oprobio (pre)político que había estado sufriendo su país. Argelia se vio descompuesta de esas bases mínimas de normalidad y confiabilidad sobre las que establecer un espacio público que decidiera sobre las reglas y los objetivos que lo condujeran políticamente. Argelia se convirtió en el auténtico terreno donde el hombre termina siendo un lobo para el hombre. Esa situación la estuvo persiguiendo hasta en el mismo Túnez; elemento sacudido y

tensionado por un campo de fuerzas desgarrado, Fátima no podía sino levantar sospechas al instalarse en un terreno ya normalizado. Ella podía portar en sí el germen de la disensión y el integrismo.

Pero Fátima se había mostrado en el desarrollo de su vida como un elemento claramente activo. Ya la habíamos visto participar en distintos espacios, en la universidad, en los sindicatos. Pero más allá de la co-decisión sobre los espacios que la conformasen, Fátima también mostraba una gran capacidad de vinculación y apertura a muy diferentes colectivos. Recordaremos pronto cómo fue becaria de cooperación en España, y cómo en esa estancia pudo urdir determinados contactos con nuestras realidades, que ahora en tiempo de dificultad va a explotar con decisión. En su tiempo en Madrid Fátima había hecho buenos amigos, y ahora intentará usar su apoyo para encontrar un espacio finalmente pacificado, que no le recuerde ya más la extrema violencia que la señaló como argelina.

El hecho de ser ella la profesora de castellano, y de tener este ventajoso engarce con nuestra realidad, la hace al mismo tiempo candidata para ser la emisaria de la familia que tantee primera cómo asentarse en Madrid. Llegó en la navidad de 1.994, y en ese tiempo supo reactivar esas relaciones que había hecho tiempo antes en su período de becaria. De modo que consiguió un trabajo, y por conocer a importantes personajes de la administración española, pudo obtener excepcionalmente un visado, sin necesidad de demasiados trámites y papeleos. Fátima no solamente estaba siendo en Túnez el sostén principal de la familia, sino que ahora que la familia se había propuesto modificar esa situación, ella seguía siendo el elemento pionero que abriera el colectivo de la familia al mundo exterior. Ella seguía constituyendo el miembro fundamental de su familia, a expensas de las formas tradicionales de comportamiento incorporadas por todos, y que seguían planteando la necesidad de que el varón recuperase su preeminencia. Su dominio del idioma facilitó en gran medida la inserción familiar a la sociedad española. Con él, rápidamente encontró vivienda donde instalarse y un trabajo con el que seguir proporcionando recursos a la familia. Rápidamente consiguió normalizar su situación, y de nuevo se significó como punto de paso esencial para su familia, al comenzar ella un proceso de reagrupación familiar.

Poco después ella se conseguiría un buen puesto en una administración, y aunque eche en falta la mayor versatilidad de que gozaba en la universidad en su país, pudiéndose ella organizar sus clases y disponer de los programas, no deja de reconocer que fue afortunada si compara su situación con la de otros inmigrantes. Desde entonces está trabajando en ese puesto, y ella junto a su familia se han mudado cuatro veces de domicilio, siempre en busca de mejores condiciones de vida. Su familia también se ha ido incorporando favorablemente en los espacios madrileños. Según observaba, sus hijos son bien queridos en el barrio de destino final. Parece ser que su elevada educación y los hábitos incorporados de agencia no le han servido solamente a ella, sino que han representado un acicate para el resto de miembros de la familia.

#### 2.1.1.4. Una emigración política.

La de Fátima, puede decirse, es una emigración inmediatamente política. Aunque nominalmente no lo fuera, ella entraba perfectamente dentro de la categoría de refugiada política. Y esto no sólo porque

motivos esencialmente políticos fueran los que la llevaran a decidirse por emprender la emigración; tampoco en exclusividad por que esos mismos motivos la marcaran como sospechosa en su estancia intermedia en Túnez, forzándola en cierta medida a prolongar su tránsito para asentarse definitivamente en España. Sino también porque desde los dramáticos acontecimientos que tuvo que vivir, su identidad va a venir ya marcada siempre por un posicionamiento radicalmente político.

Y es que era su salida de un país donde todas las bases para asentar la política se acababan de desmoronar, lo que iba a determinar su persecución subsiguiente de la opinión y la aparición políticas. Venida del estadio donde el hombre es un lobo para el hombre, Fátima a partir de entonces iba a estar empeñada, y esto de una manera esencial, en definirse por los siguientes estadios exclusivamente humanos de la política, los estadios pacificados donde los distintos colectivos pugnan por co-definirse en sus proyectos.

Desde su misma llegada a España, Fátima como realidad va a ser una puerta abierta a la realidad (pre)política de su país. Puestos al tanto algunos sectores sociales españoles de su llegada, de la llegada de un elemento sumamente activo que podía echar luz sobre la situación política de Argelia, el país vecino, no tardaron en invitarla como elemento de muestra de esa misma situación. Fátima llegó a dar inmediatamente varias conferencias. Argelia se hacía presente en España, en todas las conferencias impartidas, a través de la mediación que Fátima suponía. Al mismo tiempo ella, viviendo los últimos años en un ambiente que la obligaba al silencio pre-político, encontraba ocasión propicia para expresar todo lo que el país había acumulado en su persona. Así, sin ponerse incluso a trabajar, con estas conferencias Fátima era ya solicitada como animal político.

En estas conferencias Fátima se revivía de repente como sujeto político que en los últimos años de su vida en Argelia no había podido ser. Allí había sido eliminada como agente, toda vez que su figura no estaba acorde con el proyecto totalitario de los integristas, y tampoco cabía en la espiral de represión que el gobierno argelino desató para contrarrestarlos. Fátima había sido expulsada durante bastante tiempo de Argelia como personalidad política, aún permaneciendo ella en el país. Ya vimos sus estrategias de evitación que la llevaron a anularse de la aparición en el espacio público.

Sin embargo esa es la fatalidad que acucia siempre a las víctimas. Labrado su silencio y su sufrimiento en unos espacios opresivos donde no hay cabida a la expresión, cuando ésta puede ya llevarse a cabo en otros espacios distintos más abiertos, entonces no se dan ya las circunstancias como para hacer comprensible ese mismo sufrimiento y ese mismo silencio. Entonces queda una situación de angustia y de traición hacia las propias experiencias vividas que se tornan más y más incommunicables. Su situación era similar a la que acarreo la imposibilidad de la comunicación del dolor durante el régimen nazi. En el momento en que se sufría, no podía expresarse. Cuando la normalidad mínima para la expresión se reinstauró, entonces ese dolor aparecía como algo distante y falseado. Así, dos regímenes discursivos, uno el de la violencia silenciosa, y el de los que padecen en él, y otro, el de la pacificación donde es posible la expresión, venían a enfrentarse en la imposibilidad de la traducción. Había que llegar con esas experiencias acumuladas y traducirlas, violentándolas, al régimen discursivo de la normalidad (pseudo)democrática. De esta forma, tras un comienzo en que Fátima estaba deseosa de narrar su experiencia, pronto iba a comprender que su experiencia acaso fuera incommunicable. Así lo percibía ella:

*‘Al principio tenía como ganas de desahogarme, y luego comencé a cansarme. El tener que explicar muchísimas cosas, porque algunas cosas eran tan evidentes para nosotros, y las explicábamos, o sea, las exponíamos de una manera natural, pero resulta que no eran nada evidentes para los demás. Entonces esto de explicar cosas que eran muy naturales, nos parecía un poco... ¡buff!, cansado, y luego como, como, bueno, personalmente, ¿eh? Como que la gente es un poco superficial, que no quiere profundizar. No eran muy receptivos. Por ejemplo, la interrupción del proceso electoral en Argelia, esto a mí me molestó mucho, la percepción europea. Porque había que estar allí para vivirlo, y para ver la necesidad de interrumpir el proceso electoral (...) Y eso me cansó mucho. Hubo un momento en que ya no quería hablar de esto. Y luego pasó de moda’.*

La realidad vivida en Argelia era evidente para ellos, en razón de haber compartido e incorporado su vivencia. Era una situación materialmente clara y transparente. Pero en la vinculación con otros colectivos, conformados por otras materialidades, la evidencia se emborronaba, había que forzarla para que pasara por las reglas de construcción de otras evidencias, y en el proceso se perdía el acento de verdad que tuvieron las experiencias primigenias. En estos otros colectivos nadie comprendía nada, todo se tomaba superficialmente, porque en estos otros colectivos no se vivía el sufrimiento que hizo a estas inmigrantes. Fátima pronto se cansó de dar las conferencias, y el tema pasó rápidamente de moda.

Sin embargo, eran tan grande en poso que durante toda su vida habían dejado en ella las realidades argelinas, que no podía olvidarlas tan fácilmente, no podía desprenderse de ellas como si fueran un mal vestido. En las entrevistas hemos visto a mujeres que llegaban a España con el deseo de olvidar en la medida de su posible las situaciones de sobre-politización que atravesaban a sus países, en una búsqueda de pacificación, donde poder desplegar una vida normal. Este no va a ser el caso de Fátima. En Fátima, como dijimos más arriba, se percibe casi mejor que en ningún otro sujeto la forma de determinación que un sujeto puede recibir de su comunidad política nacional. A pesar de todas las dificultades, ella era un sujeto altamente arraigado en los colectivos políticos argelinos.

Este hecho va a determinar una sensación que la recorrerá incesantemente: Fátima va a tener el presentimiento de que ha traicionado algo, va a sentir una aguda culpa por haber dejado a su patria desgarrada por la violencia: *‘Los tres primeros años, todos los días, decía, me voy. Sí, los tres primeros años (...) Lo echaba de menos. Había un sentimiento de culpabilidad muy fuerte, en la mayoría de la gente. Algunos han podido... no sé si lo han, realmente, lo han sobrepasado, pero algunos sí que lo decían, decían: yo no siento ningún sentimiento de culpabilidad, por haber dejado a los míos, por estar aquí, cómodo, y saber que allí están... yo sí lo tuve muy fuerte. Primero porque en ningún momento me planteé el tema de salir. Entonces era como un sentimiento de culpabilidad ante mí misma, como que me he traicionado a mí misma. Y luego también a mi gente. Y me parecía injusto que algunos se quedaran allí, con todo lo que había, con las dificultades, todo, y yo aquí, con muchas menos dificultades’.*

Conforme ella señalaba, tan hondamente había sido hecha en aquellas realidades argelinas, que ahora salir de ellas significaba en cierta forma salir de sí misma; la culpabilidad por su tierra era una culpabilidad ante ella misma. Esta es la contrapartida al sentimiento de frustración que Fátima sentía cuando aquí en España se esforzaba por mostrar su realidad material en palabras, y era incomprendida. Aquí Fátima traía en ella unas realidades sangrantes, y las intentaba mostrar tales cuales eran; sin

embargo, al estar su audiencia hecha por otras realidades, nunca alcanzaba a acceder a la transparencia comunicativa total. Ahora sentía el sufrimiento añadido de haber sido despedazada, como trozo material de una realidad sangrante, de la misma realidad que en su país quedaba sufriendo, para ser transportada a otra realidad de dolorosa apacibilidad. Qué pasaría con el dolor de todo aquello ‘otro’ que ella acarrea consigo en su identidad, y que al llegar a España ella abandonaba irredento. Pero también, qué sucedería con ese ‘otro’ que quedó también en Argelia, y que se veía crecientemente abandonado por todos aquellos amenazados como Fátima que podían llegar en un tiempo a enmendar:

*‘Desde luego, la, las personas que se fueron dejaron un vacío enorme. Empezando por la universidad. Se fueron centenares y la universidad ha bajado de nivel, pero terriblemente. Esto ya... se nota la pérdida’.*

Sobra decir que con toda esa experiencia de participación acumulada, Fátima no podía sino participar aquí, en los colectivos españoles. En primer lugar hay que contar con su propia posición de sujeto activo, que le granjeó las vías necesarias para zanjar los asuntos más perentorios de su vida material. Pronto encontraría el puesto de trabajo en la administración que todavía conserva, y que, aunque mecánico y en ocasiones insatisfactorio, va a solucionarle todos los problemas económicos de su futuro. Con esas mismas tendencias activas va a ser como Fátima va a moverse a través del mercado de la vivienda, superando todos los prejuicios materializados hacia los inmigrantes, para hacerse del mejor hogar posible. Con su dominio del castellano va a superar gran parte de los problemas de vinculación relacionados con el idioma. En definitiva, Fátima ya tenía zanjada su propia supervivencia y reproducción, y la de su familia también. Ahora le restaba seguir siendo animal político, y hallar esas terminales por las que re-conectar sus inclinaciones participativas.

Inmediatamente las encontró, en el momento en que fue invitada a dar charlas sobre la situación política que de su país. A corto y medio plazo tampoco le va a ser difícil continuarlas. Primeramente va a entrar a formar parte dentro de la Asociación de Padres en el colegio de sus hijos, una actividad que, comparándola con su politización reciente, podría parecer una nimiedad, pero que no lo es cuando se compara con la estéril travesía de largos años que muchas otras mujeres hubieron de pasar por la no participación política en Madrid. Llegó a estar integrada en la junta directiva, y en todo momento se sintió muy bien acogida, aunque hay que añadir el hecho concurrente de que no era muy abultado el número de alumnos inmigrantes y de otras nacionalidades en el colegio. Pero no tardó en cansarse ante la falta de interés generalizado de que adolecían muchos padres.

Dada asimismo su propia trayectoria, como elemento desgajado de la realidad argelina más amplia, no va a ser tampoco extraño que, al poco tiempo de llegar a nuestro país, comience a relacionarse con otros magrebíes que compartían experiencias similares a las que conformaban a la propia Fátima. Y pronto con ellos va a crear una asociación de magrebíes, fundamentalmente cultural, encargada de difundir la cultura y el folklore de los pueblos que constituyen la zona.

Como tampoco va a tardar en relacionarse con otros espectros de la realidad social española, que en cierta medida reproduzcan sus vinculaciones en Argelia; así un grupo feminista, conformada por mujeres de diversas nacionalidades y contextos. Su tamaño es reducido, y en él va a sentir esa intimidad que acaso no sintiera cuando realizaba las conferencias. De sus compañeras alaba la predisposición que

tienen todas de entenderse las unas a las otras, ambiente en que a Fátima se le hace más fácil la comunicación. En este grupo de mujeres ellas se encargan, asimismo, de realizar actividades de promoción cultural, y han llegado a compartir escritos.

Sin embargo no deja de reconocer que entre unas mujeres y otras comparten preocupaciones muy distintas, debido también a los muy distintas procedencias. Así entiende que en su país las reivindicaciones se están realizando a un nivel mucho más básico y fundamental, puesto que la situación de la mujer se encuentra todavía muy deteriorada, y que, comparativamente, en un país como España muchas veces las demandas se centran en asuntos demasiado periféricos y a veces superfluos. Como ella señalaba: *‘Aunque algunas veces me da la impresión de que, en Europa, se cree que la mujer ya se ha liberado, pero no es cierto. Cuando lees, por ejemplo, que hay una diferencia de sueldo entre el hombre y la mujer, cuando están en el mismo puesto, pues esto te da bastante de reflexionar, pues dices, ¿bueno, y qué? Esta tapadera de la mujer moderna, que se viste como le da la gana, que fuma, bebe, etcétera, bueno, muy bien, muy bien para ella, ¿no? Pero me da, me da esa sensación de que es un engaño, ¿entiendes? Nosotras, pues creo yo que luchamos por cosas más primordiales, más vitales’*. En este sentido Fátima se ve con muchas cosas que enseñar a las mujeres españolas en su lucha diaria contra la desigualdad de género.

Vemos entonces que aunque Fátima perdiera capacidad activa en el momento en que dejó una posición en la universidad y entró a trabajar como administrativa, sin embargo dispone del tiempo y de los recursos necesarios como para vincularse a aquellos otros espacios que palien en parte sus inclinaciones participativas incorporadas. Sin embargo siempre los va a paliar sólo en parte, debido a el contexto de su procedencia. En su país se jugaban políticamente cosas mucho más importantes y relevantes que las que está pudiendo defender en el nuestro. Allí los asuntos a resolver significaban las bases mismas de la política y la fundación, la ordenación de un colectivo, y aquí los temas secundarios de la normalidad.

Así, aunque Fátima desarrolló a la postre un alto grado de compromiso en nuestro país, no deja de dolerse por la distancia que todavía la separa de su país, Argelia, y que le impide participar de lleno en las luchas políticas que están teniendo lugar. Está condenada a sentirse frustrada, puesto que como sujeto se hizo en un país donde se estaban dirimiendo cuestiones básicas de convivencia, y ahora se siente desgajada de esos procesos sin poder trabajar por sus propios puntos de vista. Fátima quiere resarcir, en la medida de sus posibilidades, ese sentimiento de culpa que le atenazaba cuando pensaba en que había dejado a los suyos, y a la parte que ella era allá, envueltos en una situación de violencia. Por mucho que ahora esté participando, siente un déficit de involucración política, que podría subsanar si hubiera permanecido. Todo que pudiese hacer aquí en España quedaba empañado por lo que no estaba haciendo en su tierra, de forma que llega incluso a olvidar su participación aquí:

*‘Siempre he dicho que yo aquí no sirvo para nada, o sea, no... Estoy aquí trabajando, viviendo al día, pero que no apporto nada. Políticamente, socialmente y todo, que no... Mi aportación no es nada, o sea, estoy en la administración, trabajo y vuelvo a mi casa, me ago la cena, estoy con mi familia y una rutina, ¿entiendes? Cuando me digo que... en mi país, tal vez haría cosas útiles. Mucha gente me dice que son ilusiones mías, ideales, porque en Argelia es muy difícil tener un proyecto y llevarlo a cabo. Pero*

*digo, si nadie lucha, nadie consigue su proyecto, ¿no? Por eso yo e digo, que en el fondo, me gustaría tener un papel interesante que desempeñar’.*

Esta cita demuestra que los empeños participativos básicos y fundamentales los deposita Fátima en su propio país; allí la experiencia de su crecimiento fue tan honda, y lo que se estaba dirimiendo tan importante, que cualquier participación aquí queda totalmente desmerecida. Su vinculación con los colectivos españoles se ha producido a través de la normalidad, ella ha llegado a España para tener una vida previsible futura, con la que pueda contar. Pero ella también vino marcada por la radical anormalidad y violencia políticas de Argelia, y aunque allí el futuro se hiciera incierto, en la posibilidad última de acabar asesinada, hoy mismo pertenece esencialmente a aquellas realidades descoyuntadas.

Y los aprendizajes y costumbres adquiridas aquí en España, no hacen que se asiente tranquilamente en nuestros colectivos, despreocupada ya por todo lo demás; antes al contrario, estos aprendizajes no los ubica aquí mismo, sino que los desplaza a aquellas otras realidades de las que ella procede, buscando cómo pudiera integrarlos allá, y cómo todo ello pudiera mejorar y pacificar su propia sociedad argelina. De este modo los aprendizajes no le sirven sólo para aquí, sino para allí también, porque tan profunda fue la mella que hicieron en ella aquellas realidades, que ella todavía se encuentra, en cierta manera, viviendo en Argelia. Sus aprendizajes de normalización no le aconsejan normalizarse aquí, sino que le sugieren formas de trabajar en sus espacios de origen anómalos. Entre esos aprendizajes Fátima cuenta los siguientes:

*‘Porque he aprendido un método de trabajo, etcétera, que es bastante interesante. Luego pues... eh... Muchas cosas, yo lo observo cotidianamente. Por ejemplo, salgo del metro y nadie me empuja. Y nos ponemos a subir las escaleras mecánicas, y todo el mundo sube tranquilamente, todo ordenado, y digo, ¡ay! España tampoco es un país tan desarrollado, y sin embargo ha llegado a un punto de organización que me parece fenomenal. Pues esto me gusta mucho, y lo deseo para mi país (...) Me gustan los resultados electorales. Bueno, la manera como se toman, pues es así el juego democrático, tienes que admitir, has perdido, lo admites, esto me gusta. Y me gustaría que vayamos aprendiéndolo en mi país. Me gusta la espontaneidad de las marchas. Por ejemplo, la marcha con la guerra de Irak (...)*

Lo que Fátima ha ido aprendiendo es esa cotidianeidad, y quisiera que su país también pudiera ser cotidiano, que se pudiera construir ese mundo humano de la perdurabilidad más allá de la violencia y necesidad naturales. De manera que cuando Fátima reflexiona en términos políticos, lo hace siempre con el punto de mira situado en Argelia.

Sin embargo Fátima no deja de ser consciente de la excepcionalidad de su país: hace pocos años tuvo que huir de él por sufrir la persecución del islamismo radical. Sabe que si una de las partes que quiebra sus realidades es el fundamentalismo, tiene que contar de alguna manera con el fundamentalismo para recomponer la ordenación de sus colectivos.

*‘Me gustaría más bien que el estado fuera laico, porque... De esta manera pues tienes más libertad de elegir, por supuesto. Pero digamos que Argelia tampoco es un país que ha caído de la nada. Es un país que formaba parte de un grupo, de un grupo, de un bloque de países, y todo este bloque de países tiene esta misma conducta, entonces es una pena, porque es una manera bastante arcaica de*

*funcionar, ¿no? (...) Bueno, entonces hay que... yo parto de la idea de que hay que intentar compaginar, evitando, abriendo mucho el diálogo, pero evitando la confrontación que nos ha... esto es horrible. Es horrible, porque te debilita emocionalmente, te debilita cultural, económica, políticamente, todo. Esto es horrible. El islamismo nos ha... o sea, hemos pagado muy fuerte’.*

Quiéralo o no, el proyecto futuro para su sociedad pasa por la religión. Sin embargo ella tiene ante la vista, por su abuelo y su suegro, cómo puede llegarse a un acuerdo entre religión y modernidad, cómo en cierto tiempo el elemento religioso no fue un problema, y podía integrarse con normalidad en la composición plural de un país. Los abusos llegaron cuando se intentó que sólo la religión fuera la que rigiera un país. Ese resultado, sin embargo, puede ser revertido, aunque la fórmula que Fátima tiene en mente es la que antaño llevó a ceder el terreno que ocupó el islamismo. Es la fórmula del diálogo, de la no confrontación, de la evitación del conflicto. Sólo que ella sabe que ahora el país ya está extenuado de violencia, que simplemente el cansancio posibilita otra reorganización del país. Ella estima que entonces su aportación podría ser importante.

Sin embargo también le pesa la normalidad, y el que no sólo ella, sino que también su colectivo más íntimo, su familia, precisen de esa previsibilidad sobre la cual únicamente pueden asentarse proyectos vitales. Esa normalidad es lo que buscaba al venir, y puede decirse que la encontró con relativa facilidad. Es una normalidad que tampoco quiere perder, pues también de ella está hecha, durante estos últimos doce años. Prefiere no preocuparse sobre lo que podrían hacer en un futuro, y dejar pasar simplemente el tiempo y las oportunidades para ir decidiendo sobre la marcha: *‘(...) ya te digo, ni nos lo planteamos. Hombre, a veces sí, piensas, y dices, bueno, y qué, ¿voy a pasar por vivir aquí? No sé. Pero francamente, no es una preocupación. A veces es bueno vivir un poco al día, y ya veremos. Que surja, je, je, je. Sin embargo, cuando planteo, o sea, a veces hablamos con los chicas, y dicen no, que ellos están enamorados de Argelia. Pero no se ven viviendo allí’.*

En resumidas cuentas, es posible que Fátima y su familia todavía no hayan asimilado del todo la nueva forma de vida aprendida aquí en España, y qué podrían hacer con ella si se regresaran a su país. Lo que sí tenemos que tener en cuenta es que la venida de Fátima a nuestro país fue una venida directamente política, que ya desde su entrada el problema de Argelia que ella trajo consigo tuvo un peso fundamental, y que en el diálogo a veces complejo entre sus múltiples identidades, hechas en Argelia y aquí, es como se van dirimiendo sus tendencias participativas. Así no pudo sino participar en su llegada a España. Pero al mismo tiempo sentía que ésta era una participación no completa, que su participación total tenía que desarrollarse naturalmente en Argelia. Por eso, todo lo que fue aprendiendo de nuestras realidades supuso otros tantos motivos para volver allí y volcar sus experiencias de España. En cualquier caso también debemos aprender nosotros de su insatisfacción con la participación que ella está desplegando en España, este hecho arroja luz sobre todos los aspectos de la organización de nuestros colectivos que ya están cerrados y no abiertos a la discusión pública. Hacia aquí apuntaba su queja cuando afirmaba que, en el caso particular de la situación de la mujer, se abordaban los asuntos periféricos, y no los verdaderamente relevantes.

### 2.1.2. JAMILA, SABRIA.

Quedó ya advertida la circunstancia de que las mujeres argelinas entrevistadas que llegaron a nuestro país, las más de las veces venían señaladas por la particular situación de violencia vivida en el origen. Las mujeres que tuvieron una marcada participación política, con el incremento de fuerza y apoyos del proyecto islamista totalitario, cada vez más se veían repudiadas por los espacios sociales que las vieron nacer. Fátima llegó a nuestro país al encontrarse vitalmente imposibilitada de ser tal cual se había hecho. Con el caso de las siguientes dos mujeres argelinas, que conforman la categoría que complementa al caso particularizado de Fátima, esto es, mujeres magrebíes que llevan más de cinco años en nuestro país y que participan políticamente, tendremos la oportunidad de seguir el hilo a la historia que hizo de Argelia un fenómeno particular.

La trayectoria de Jamila es ampliamente similar a la que siguió Fátima. Su vida, cada vez con más intensidad, va a ir señalada por un crecimiento de la presión islamista sobre su identidad, hasta el punto de que se va a sentir obligada a emigrar a España. De esta manera va a replicar en cierta medida todos los acontecimientos que fue sufriendo Fátima. Sin embargo, con Sabria nos encontraremos con un caso diferencial. Sabria llegó a España hace ya treinta años, en un momento en que en Argelia la religión se encontraba lo suficientemente incorporada a la normalidad social, para no suponer ningún problema. En esas circunstancias el fenómeno de Argelia era más homologable con todos aquellos países que vivían en una complejidad difícilmente encuadrable bajo el binomio modernidad/tradición. Superada la colonización, había que construir una identidad nacional a través de una difícil componenda entre el islam y los valores dejados por los colonizadores. En esos años la situación socio-política todavía no había exacerbado las contradicciones internas subyacentes entre esas dos tensiones, y la gente se desplazaba a través de ellas sin más dificultades. Ahí va a ser cuando Sabria decida abandonar en país, dejando atrás un contexto altamente equiparable al que hemos analizado al hablar de otras mujeres procedentes de Marruecos.

Lo que podremos observar de esta manera es cómo dos personalidades hechas de formas similares, pero que dejan su mismo país de origen en dos momentos bien diferenciados, terminan por seguir dos caminos igualmente diferenciales en su acomodo participativo en Madrid. Uno de esos caminos, más tranquilo y normalizado, será el que siga Sabria; el otro, el violento y trágico, será el que expela a nuestro país a Jamila. Ambas, habiendo sido también parecidas, van a re-encontrarse diferencialmente en España.

#### 2.1.2.1. Los precedentes de la llegada; diferentes viajes para diferentes contextos.

Dentro de la tónica preponderante que nos encontramos a la hora de examinar el itinerario que han seguido las inmigrantes magrebíes que al llegar a España terminan por participar socio-políticamente, tanto Jamila como Sabria van a seguir caminos previsibles. Las dos van a encontrarse en sus primeros años de infancia y de adolescencia con unos entornos que, si bien estaban marcados por el islamismo, no obstante estaban lo suficientemente abiertos como para permitirles a ellas, como mujeres, tener una vida activa, y desmarcada de la sujeción masculina.

La juventud de Sabria tuvo lugar en la Argelia de los siguientes años de la independencia. Su familia era profundamente religiosa, pero con un tipo de creencia todavía no radicalizada, que concordaba a la perfección con las pautas cotidianas de la vida normal. Su madre y su padre intentarían educar en el islam a sus hijos e hijas, pero cuando ellos alcancen cierta edad, dejarán de ejercer presión y les permitirán que ellos vayan decidiendo su camino. Quizá tuviera la suerte de que, aunque la familia vivía en un pequeño núcleo de población, donde el tradicionalismo pudiera ser más enconado, sin embargo se encontraban a escasos kilómetros de Argel, de manera que las formas de vida y de creencia más universalistas penetraron sin dificultades en el hogar.

Es más, su familia vivía la particularidad de que quien solía asumir las decisiones era la madre, en lugar del padre. Quien trabajaba fuera de casa era el padre, y así la familia mantenía la tradicional segregación de género de los espacios público y privado; a pesar de ello, realmente las decisiones las tomaba la madre, y ello propició que ella tuviera una mayor sensibilidad hacia la necesidad de que las hijas crecieran como sujetos independientes, y que su futuro estuviera más allá de sus posibles matrimonios con el hombre.

Como Sabria recordaba: *‘Mi padre, bueno, mi padre no era el típico hombre árabe, digamos, mi madre es la que siempre ha llevado los pantalones, mi madre ha sido siempre la que ha decidido. Mi padre era el típico hombre que, que bueno, que trabajaba, que traía el.. y eso quizá es una suerte, porque cuando te sale el padre... que es el patriarca y es él el que impone las reglas...’* De nuevo ante los ojos de Sabria va a situarse la figura de la madre como modelo a imitar en parte. Y si la madre juega normalmente un papel de primer orden a la hora de reproducir los propios roles de dominación masculinos, ahora también la vemos constituir una figura clave para la apertura de mayores cuotas de libertad para las hijas. Su función socializadora, como ya se viene intuyendo, es clave.

Así, los dos, la madre, y el padre secundando sus opiniones, querían y promovieron que a sus hijas se les abriera el futuro por encima de sus parejas. Sabria reconoce que acaso sus padres tuvieran la mala fortuna de haber tenido una juventud dura, que marcaría sus futuros en el trabajo y en la cortedad de miras vitales; sin embargo también sabe que todo aquello a lo que ellos no tuvieron acceso, lo querían por igual, posteriormente, tanto para los hijos como para las hijas, a quienes alentaban de forma especial: *‘No, no, no: tenéis que sacar el carnet de conducir, tenéis que estudiar, no tenéis que dejar nunca un hombre... pues ellos veían un poco cómo funcionaba el hombre, entonces lo que no querían, pues que nosotras éramos seis chicas, pues que fuéramos a la merced, ¿no? A merced del hombre’.*

Pero no solamente los espacios coadyuvaron para que Sabria tuviera una juventud circundada por más posibilidades de las supuestas; también contribuyó el tiempo. Argelia acababa de salir de una dura guerra de independencia, y se daba una compleja relación de aspiraciones, herencias y expectativas. La colonización francesa, conjuntamente con un sistema opresivo de explotación del territorio, y de discriminación manifiesta respecto a la población nativa, al mismo tiempo había llevado a la zona ciertos valores universalistas de libertad, autonomía y derechos. En parte apoyados en los valores franceses sería como se hiciera la guerra contra la metrópoli. Al mismo tiempo estaba una herencia islámica muy plural, que todavía no estaba muy manifiesto qué función habría de tener en la futura identidad argelina. Y sobre todo, la sensación de que después de una dura independencia, por un momento el destino del país estaba

por vez primera en manos de sus habitantes. Sabria recordaba así el particular momento vivido: *‘La suerte nuestra es que salimos, salimos de una colonización muy mala, que ha habido, ¿sabes?, millones de muertos, pero que en cuanto a mentalidad y cultura, quizá los argelinos de antaño, hemos absorbido la cultura francesa, y por lo tanto, en aquella época, no encontrarás familias tan arraigadas si no es en el mundo rural, en el interior del país’*

La conjunción de estos factores en un mismo momento temporal, iba a hacer que a las mujeres argelinas se les abrieran unas oportunidades que con el paso del tiempo iban a ser en parte atacadas. Gracias a ellos Sabria pudo seguir una carrera educativa exitosa, poniéndose en contacto con otros espacios que la ratificarían en su ya incorporada propensión hacia la independencia y la autonomía. Va a terminar el bachillerato, y va a ir a la universidad a Argel, donde va a comenzar a estudiar idiomas, entre ellos el español.

Sin embargo, con el avanzar del tiempo, Sabria, por la lenta evolución que estaba haciendo del islam más discriminatorio una referencia en la construcción de la identidad nacional, comenzó a vislumbrar que en Argelia tendría pocas opciones para desarrollar todas esas aspiraciones que en los primeros años después de la independencia fueron cuajando en ella. Se iba a mostrar especialmente crítica con la posición que muchos de sus compañeros argelinos iban tomando. De estar a su lado en las primeras reivindicaciones feministas en la lucha por la igualdad, muchos varones fueron asimilando rápidamente el adoctrinamiento moral y religioso que comenzaba a situarlos a ellos en una posición de hegemonía respecto a las mujeres. Ella lo recordaba así: *‘Pues el hombre esto lo absorbía, porque... te preguntarás ¿por qué? Porque el hombre consideraba que esto le favorecía, le favorecía todo lo que decía el Imán. Entonces era un poco... se hacía más... se le otorgaba más poder a él. Y entonces, pues decía, yo encima de la mujer, yo valgo más, porque me lo están diciendo. Y su ego hacía que él aceptara esa situación, porque le convenía. Y nosotras, pues a rechazarla, porque no nos convenía’*.

Ella lo que les reprende a sus compañeros es su pasividad cuando un suceso que reconvenía sus convicciones, sin embargo corría a su favor. Podía ser que ellos estuvieran en principio en desacuerdo con los códigos de conducta que se estaban imponiendo, pero como comprobaban que al final ellos eran los favorecidos, al final consintieron. En suma, les reprendía el que se dejaran hacer por las circunstancias, en lugar de intentar reconducirlas voluntariamente, como sujetos activos que eran: *‘Ellos no, digamos no han cambiado la percepción de cómo tiene que ser la mujer, sino que se ha impuesto a ellos una manera de ver, y se han dejado, se han dejado vivir’*.

Enfrentada a esta situación de creciente machismo, Sabria va a comprender que su futuro comienza a situarse fuera de su país. Ella tenía miedo a verse atrapada, casi sin apercibirse, en una situación donde el hombre pasara a marcar su propio destino: *‘yo me acuerdo, yo, solamente, quizás, el machismo del argelino. Yo decía a mi madre, yo jamás me casaría con un argelino, yo me casaría con un europeo. Porque yo no quiero que un hombre me sujetase, me... Me imponiese unas reglas machistas (...) Yo, yo tenía miedo de que porque me he enamorado de algún argelino, pues que cayese en la trampa de que un día me dijese, oye, soy tu amo’*. De ese modo, al constatar lo desarraigada que podría estar, tal cual había sido hecha, en un contexto de creciente patriarcado, comenzó a arraigar en su mente la idea de salir

del país, y buscar otro contexto más propicio para su identidad. Ella estaba en busca de los espacios que le correspondieran.

El saber que su futuro cada vez iba a pasar menos por Argelia, actuaba como un motivo que retroalimentaba su estrategia privatista, de no vincularse políticamente, y de perseguir su propio camino. Sabria se mostraba como una mujer enormemente activa, pero sin embargo no usaba de toda su actividad para fines políticos, porque cada vez menos se sentía parte de Argelia: *‘Yo me sentía involucrada, pero yo estaba consciente de que dejaba a los demás, porque mis planes eran otros. Yo no podía comprometerme con una situación, y luego no responder. Como mis planes eran marcharme. Porque yo necesitaba centrarme, necesitaba encontrarme conmigo misma. Necesitaba responder a lo que yo estaba buscando. Y eso lo primero era para mí’*. Habrá que recordar más adelante que la elección por este tipo particular de opción va a proseguir influyendo en la manera como ella más tarde vaya a terminar vinculándose a las asociaciones socio-políticas; siempre va a buscar en ellas un complemento a sus situaciones personales, y no al revés, no hará pasar sus situaciones personales por los compromisos políticos adquiridos.

De esta manera, en 1.973 Sabria va a llegar a España de vacaciones, en verano. En ese tiempo ella va a tener oportunidad de conocer el país. Como ella había estado estudiando castellano, sus profesores le proporcionaron los vínculos necesarios para pasar unas buenas vacaciones, que finalmente irían a ayudarla en su resolución final de irse a vivir a España.

Jamila pertenece a la generación siguiente de Sabria. Los años de su adolescencia y juventud tendrán lugar en Argel, en un tiempo en que el país había entrado en una rápida vía hacia la conflictividad política, y van a replicar en gran medida todas las trayectorias previas que configuraron a esas mujeres políticamente activas. Su familia vivirá en esas conflictividades lógicas, que no tienen por qué ser asimismo conflictividades vitales, en que se combinaban sin demasiados problemas un arraigo en formas de vida tradicionales, con valores heredados del proyecto modernizador europeo que aportó la colonización francesa.

De esta manera Jamila va a poder entrar en la universidad a estudiar, contactando con un ambiente donde podrá ampliar no solamente sus conocimientos, sino asimismo el rango disponible de sus experiencias vitales. De todas las mujeres que habrán más tarde de participar políticamente en España, ella es la que llevará una más marcada trayectoria política de participación en su país. Ya en la universidad Jamila va a contactar con grupos activistas estudiantiles, en cuyo seno ella alcanzará con el tiempo importantes puestos de representación. En ese tiempo conocerá al que se convertirá en su marido, un argelino también con una muy importante implicación en los movimientos estudiantiles. Con él va a intentar formar una familia sostenida en la igualdad y el respeto mutuo. Su experiencia participativa será tan fuerte que ellos se convertirán en figuras descolantes del movimiento sindical en Argelia.

Será por esas circunstancias como los dos pasen a ser objetivos inmediatos para el proyecto totalizante del islamismo radical. Vimos cómo otras mujeres terminaron siendo perseguidas mucho más por la forma de vida que encarnaban que por sus declaradas implicaciones políticas. Este hecho motivaba que solamente cuando el totalitarismo islamista radical había alcanzado el punto de asentamiento en que podía aspirar a controlar y dominar los proyectos de vida cotidianos, ellas pasaran a ser sus objetivos principales. Jamila va a ser objetivo militar para los grupos islámicos fundamentalistas desde el primer

momento. El espacio vital de Jamila comenzará a ser amenazado desde el principio, cuando muchos de sus compañeros activistas fueron perseguidos y asesinados. No sucedía que Jamila encarnara un tipo de identidad disacorde con el modelo de mujer que los islamistas querían fraguar, sino que además ella luchaba deliberadamente en su promoción, y en la promoción de un tipo de ordenación de los colectivos argelinos, republicano, democrático y moderno, que entraba en absoluta colisión con sus proyectos totalitarios.

Jamila va a ser así un sujeto puramente político. Si bien ella va a establecer su propia familia, si bien ella va a tener sus propios espacios laborales, su activismo político le va a señalar esencialmente. Su identidad estaba así sostenida y consolidada en ese especial campo de fuerzas que es un país desangrado por la violencia prepolítica. Ella va a realizarse en esa inmersión en el espacio violento de fuerzas, en la intensidad de la lucha. Como ella recordará una vez que llegue a España, aquellos años previos a su emigración representaron para ella una auténtica efervescencia participativa, que perfilará sus posteriores movimientos por la sociedad española: *'Y yo te digo, lo, a mí me parece que toda mi vida aquí política es porque yo lo hacía en Argelia. No es algo nuevo. Yo todo lo que soy aquí es porque era allí. Yo no vengo, yo no vengo de nada. Yo vengo de un movimiento estudiantil fuerte, de un movimiento sindical, de un movimiento de mujeres, yo era miembro de esa asociación. Yo, mi implicación personal fue más intensa allí que aquí'*.

Y el venir hecha por su activismo político significa su constitución primordial por el proyecto de sociedad que ella deseaba para su país, su inserción en un tiempo en que los programas de ordenamiento de los colectivos argelinos se encontraban en plena disputa y enfrentamiento. Ella va a venir constituida como la encarnación del proyecto generalista que defiende. Su inclusión dentro de las violencias programáticas va a ser bien matizada. Por un lado, como ya hemos visto, la situación establecida de la política argelina consistía en la práctica cotidiana, por parte de un gobierno corrupto, de la infidelidad a los principios de independencia, autonomía e igualdad que inspiraron la guerra de liberación nacional. El Ejército de Liberación Nacional había capitaneado en su tiempo la independencia de Francia en una lucha frontal contra las discriminaciones que había sufrido el pueblo argelino. Con su victoria, se estableció una república donde el ejército se tomaba como garante de la soberanía popular; sin embargo de esa situación no se pasaría a una democracia efectiva, sino que los militares comenzarían a sostener a un régimen cada vez más corrupto, y que reproduciría las mismas discriminaciones de siempre, sólo que mantenidas a un nivel distinto, ahora entre la misma población argelina. La traición a aquellos principios de independencia fue lo que causó con el tiempo una mayúscula desafección de la población respecto al régimen, y el auge cada vez mayor de los movimientos de corte fundamentalista.

Estos grupos, trabajando desde la ilegalidad, comenzaron a constituir primero de una forma dispersa, pero cada vez más sólidamente, los lazos y las realidades sociales desde los cuales propulsar su proyecto de sociedad totalitarista. Nutridos por el propio descontento de la población, su nivel de apoyo y penetración, fue cada vez mayor, mostrando crecientemente sus aspiraciones de dominar todos los resquicios posibles de la sociedad desde un proyecto teocrático. Así fue como, en los momentos en que el régimen hubo de abrirse para superar el descontento mayoritario, estos grupos islamistas radicales

comenzaron a materializar aquel proyecto, y a perseguir violentamente todas las formas alternativas de vida.

Envuelta en estas circunstancias, el primer impulso político de Jamila era resistir y enfrentarse deliberadamente a los intentos totalitarios de ese particular islamismo. Ella intentaba encarnar y defender un proyecto de sociedad moderno, democrático y republicano, en el que hubiera libertad de expresión, y que por momentos se hacía más difícil de plasmar. Jamila sabía que la teocracia significaba el olvido, la más absoluta nimiedad e intrascendencia del ser humano, el punto donde concluía la política. Su visión de la Argelia de aquel tiempo era dramática: *‘Y te estoy diciendo que pasábamos momentos en Argelia en que podíamos caer en el olvido, podíamos caer en un estado teocrático islamista por poco, por poquito. Y que esto, si lo hubiéramos caído en esto, hoy por hoy, nadie hablara de nosotros. Lo que está pasando hoy en Irán... que nadie habla de Irán. Parece que Irán es un país democrático, pues nada de nada, es un país islámico donde allí, por ley, por ley, la mujer tiene que llevar el velo. Allí los partidos de izquierda en Irán, era uno de los países donde más había. Pues vete ahora a ver dónde está la izquierda. ¡Toda muerta, toda en las cárceles!’*

En su defensa de un régimen moderno, republicano y democrático, Jamila se encontraba plenamente identificada con los orígenes ya casi míticos de la guerra de la independencia en su país, cuando los principios que la inspiraron aún no quedaban mancillados por la corrupción posterior que los materializó. Su defensa de esos comienzos era enérgica: *‘Claro, es que Argelia es republicana, desde siempre, desde la independencia: República Argelina Democrática Popular. Eso es lo que te digo. Es republicana’*. Ella se consideraba heredera directa de aquel origen, aunque luego le resultara ciertamente difícil acomodar los principios que lo guiaron, con la práctica efectiva de un gobierno militar dictatorial que se había mantenido en el poder por más de treinta años. En el momento en que el gobierno que supuestamente todavía los amparaba se encontraba en una clara lucha contra el proyecto totalitario islamista, ella no podía reparar en matices, y tenía que defender manifiestamente a los militares; el peligro, como ella advertía, era caer en el olvido humano y político de la teocracia.

Sin embargo tampoco realizaba una defensa a ultranza del régimen militar. Ella era plenamente consciente de que los sucesivos gobiernos desaprovecharon en su favor, durante treinta años, la oportunidad de realizar una verdadera apertura democrática en el país, y que ese fracaso alimentó el posterior éxito del islamismo radical. Es más, en ocasiones se mostrará abiertamente en contra del régimen, pero será por no haber actuado a tiempo en la prohibición del FIS, por no haber cancelado la apertura democrática que se venía produciendo en el país, para salvaguardar la poca libertad de expresión existente hasta el momento. En una de esas paradojas vitales, ella defendía la cancelación de la democracia para la defensa de la democracia. Esas eran las paradojas que luego, en una situación de ‘normalidad’ democrática como la española, no podrían entenderse, y que suscitaban en Jamila, pero también en Fátima, como vimos, un fuerte sentido de incompreensión.

En medio de estas tensiones ella va a lanzar su posicionamiento. Por un lado va a sostener una oposición tajante, y una marcada lucha contra ese olvido en que el país se podía sumir si alcanzaban el poder los islamistas radicales. Pero por otro lado, al mismo tiempo, acusaba al régimen que durante treinta años se había encastillado en el poder, de no haber sido lo suficientemente enérgico en la defensa

de los valores y principios republicanos. Ese doble posicionamiento, donde pesaba más su oposición al islamismo que su crítica al gobierno corrupto, es el que va a señalar su salida precipitada del país, y buena parte de su posterior acomodo por la sociedad española.

#### 2.1.2.2. El tiempo de la llegada: diferentes acomodos.

Con estas tres mujeres que componen la categoría de mujeres magrebíes que tras largos años de estancia en España, han conseguido participar políticamente, presenciemos de nuevo cómo las formas de la llegada decidirán en consideración las formas como durante los primeros años va a producirse el acomodo en los colectivos españoles. Tanto en el caso que ya analizamos más pormenorizadamente de Fátima, como en el que ahora estamos revisando de Jamila se comprueba el efecto real que tuvo sobre sus vidas la islamización totalitaria de la sociedad. Ellas, que habían recorrido la complejidad intrínseca a la búsqueda de una identidad argelina, y habían terminado haciéndose una personalidad más o menos independiente, abierta y participativa, llegaron a un punto en que la simplificación totalitaria islamista las expulsó como seres complejos. Sin embargo no van a dejar de apreciarse las diferencias entre ellas que nos ayudarán a perfilar mejor la categoría. El caso de la emigración de Sabria, por producirse en una temporalidad diferente, va a acarrear también diferentes condicionantes socio-políticas, que decidirán la manera como ella en su particularidad terminará participando con el tiempo.

Sabria llegó a España en un período en que aún ella podía mostrar sus hábitos incorporados de acción e independencia. Si bien ella ya alcanzaba a intuir un giro radical en la islamización del país, todavía encontraba los espacios que la permitían como mujer moderna e independiente. Sabria intuía que la ideología patriarcal cada vez se encontraba más arraigada y materializada en sus compañeros argelinos, y sabía también que en un futuro ella se podía encontrar en una situación de pareja sin salida, encadenada a las labores del cuidado de un hogar. De eso es de lo que salió huyendo cuando decidió emigrar a España. Ella no iba a consentir que en un futuro alguien obstaculizara lo más valioso que había aprendido en su juventud, su crecimiento personal. Llegó un momento en que ella quería conocer mundo.

Es importante, no obstante, apreciar que en el tiempo de su partida, varias opciones vitales eran posibles. Ella podía haber viajado a España por una estancia más o menos breve, y luego regresar a Argelia; podía haber viajado a algún otro país; y también, podría haber permanecido en Argelia, consiguiendo ser más o menos la que hasta el momento era. El hecho de que su salida no se produjera bajo el signo de la precipitación, obligada por las amenazas y la persecución, como sucediera con Fátima y con Jamila, va a hacer que ella llegue a España sin estar atravesada esencialmente por la conflictividad política. Ella va a poder llegar como una particular, como un sujeto privado, y emprender las más escondidas vías de incorporación a nuestras sociedades. A pesar de que siempre un sujeto es la historia de su paso por las diferentes colectividades, Sabria va a poder resguardar de la vista esa propia historia, y emprender su propio camino de manera anónima, ya en Madrid. Por el contrario, Fátima y Jamila van a llevar con sus propios viajes toda la problemática política que estaba sacudiendo a Argelia. Cuando alcancen España, ellas dos no van a poder ser un sujeto privado más; ellas serán inmediatamente dos esquivadas despedidas de la explosión política de la violencia en su país.

Y al mismo tiempo que va a poder escapar de su constitución siempre política, y adaptarse en el anonimato, Sabria no se verá obligada por la perentoriedad de la salida a coger los caminos de la incorporación que inmediatamente se le pongan a la mano. Ella tendrá más oportunidades de contemporizarse, y constituirse como agente, porque el tiempo de su decisión será más pausado. No en vano Sabria ya había venido a España en 1.973, de vacaciones con unas amigas. Su propósito era individualista, siempre ese crecimiento personal propio. En esas vacaciones ella había pasado experiencias muy positivas que satisfacerían ese deseo suyo de enriquecimiento individual, y había también conseguido fraguar los contactos suficientes como para asegurarse la vuelta en un futuro.

Eso va a producirse tan sólo dos años después. Nuevamente vuelve de vacaciones con sus amigas; sin embargo aquí ya sabía que mientras sus amigas se fueran retornando, para recoger sus vidas dejadas en Argelia, ella intentaría prolongar su estancia, permanecer en el país y perseguirle las pistas a su hipotética vida en España. Viniendo desde una Argelia todavía pacificada, ella podía incluirse a través del tiempo de la experimentación vital y de la tentativa.

Sus posibilidades económicas no eran desorbitadas, más bien todo lo contrario. Pronto se le acabaría el dinero en las vacaciones, y tendría que aceptar pasar la noche en pensiones baratas, o en comer un simple bocadillo, a la espera de que se le fueran presentando más oportunidades. Sabria no llega a España forzada por la necesidad económica. En cierta medida va a llegar a España a encontrar en primer término esa necesidad, en la forma de las iniciales dificultades del acomodo. Pero dado que su objetivo prioritario cuando llegó a España era el crecimiento personal, el conocer mundo, podrá consentir con esas pequeñas calamidades.

Va a ser, además esta tónica que caracteriza a su venida la que haga que Sabria no se considere una inmigrante. Con el tiempo ella ha aprendido a ver una inmigrante pasando necesidades, venida forzada por una situación económica o política, no una inmigrante que llega al país por deseo propio. Porque ella quería venir, su camino de incorporación a través de España podrá hacerse por fuera de la estigmatización que silenciosamente descubrimos detrás de la figura de la inmigrante.

Sea como fuere, pronto Sabria va a encontrar cómo salir de esa perentoriedad que vivió los primeros momentos. De una forma bien precaria al principio, pero con paso firme después, cumplirá por la España post-franquista los horizontes de su incorporación. En un primer momento trabajará en el cuidado de los niños de una pareja acaudalada, pero obviamente no llegó sólo a eso. Llegó a crecer como persona, y por eso se va a inscribir en un curso de post-grado que se impartía en Madrid. Por conocidos que había hecho en anteriores vacaciones y en los cursos de Español que recibía, pudo entrar a vivir en una modesta residencia de monjas, donde encontró el espacio y la calma necesarios para planear su inserción. Rápidamente le va a llegar, también gracias a un amigo español, la posibilidad de entrar a trabajar como traductora en una administración. Ella va a aceptar el ofrecimiento, y desde entonces estará trabajando en el mismo puesto.

También aquella era otra España; la inmigración en este país apenas si había comenzado a mostrarse, sólo muy puntualmente. Los prejuicios, aunque formados a escala ideológica, todavía no estaban operando inscritos en estructuras materiales de exclusión. Las posibilidades abiertas a los inmigrantes cultivados eran muchas, en esa intermediación que ellos bien podían hacer como

personalidades puente. Esto hizo que aunque Sabria llegara a alojarse en pensiones de mala muerte, y a comer un bocadillo, en poco tiempo se encontrara satisfactoriamente instalada. Hoy en día las pensiones de mala muerte y los bocadillos amenazarían con extenderse a la inmigrante llegada en una situación de aguda precariedad.

No mucho tiempo después, Sabria va a conocer al que será su marido en un futuro. Entre los dos intentarán llevar una vida equitativa. Sabria no renunciará a su trabajo, y será una mantenedora tan importante como lo sea el marido. Sin haber participado políticamente en sus comienzos en Argelia, tampoco lo hará durante casi los veinte años siguientes a su estancia en España. Su vida familiar le resultará plenamente feliz, y no sentirá la necesidad de completarla ocupando ningún otro espacio, aunque siempre el interés que va a demostrar por los asuntos políticos será muy acusado.

En todo ese tiempo ella podrá continuar con su forma privatista del acomodo. Había llegado a Madrid para crecer vitalmente, para evitar atarse a ningún hombre que luego quisiera ser su amo, y con la intención de conocer mundo. Para ello no necesitaba hacer ningún ruido, ni tenía que reivindicar una posición que ella venía encarnando, ni tampoco le imponía la necesidad unos padecimientos excesivos. A lo sumo, cotidianamente enfrentaba algunos prejuicios en la forma de comentarios, que le enseñaban el grueso de presuposiciones que se guardaban respecto a los argelinos. Demostraba con su comportamiento que se podía ser perfectamente moderna, feliz y autónoma siendo mujer argelina, y que no existía ninguna fatalidad que la sometiera a las ordenes del varón.

Sabria dice haberse acomodado con soltura a España. Puede haber ayudado el que viniera con otra identidad diferente a la supuesta para la mujer magrebí. El hecho de que vistiera como una mujer normal española, que no llevara velo, que se casara con un español y que no tuviera impedimentos patriarcales para la relación social autónoma, o para ejercer un trabajo, le permitieron sentirse en pocos años plenamente como una española. Hasta el punto, como observaremos más adelante, de vivir entusiasmada la situación política del país.

Jamila no va a tener ni siquiera esa opción de pasar políticamente desapercibida, e iniciar su proceso migratorio como un sujeto particular en la búsqueda anónima de una mejor vida para ella y su familia. Jamila se constituyó profundamente, viviendo en el seno de las escisiones socio-políticas que estaban desgarrando Argelia. Jamila llegó a España expulsada por una de esas escisiones, que amenazaba con suprimirla como sujeto físico. En esa medida, ella no tuvo la opción de permanecer en su país, y manejar varias posibilidades de engarzamiento con los espacios españoles. Ella tuvo que salir inmediatamente de Argelia, so pena de correr igual suerte que muchos de sus compañeros muertos por el islamismo fundamentalista. Jamila es tajante: *‘Nosotros salíamos para salvarnos la vida. Así es. Ya te digo: yo he perdido amigos, y amigos así que... muy cercanos’*.

Fátima salió de una manera similar de su país; pero su huida no fue tan apremiante; junto con su marido, vivieron un período en Túnez, y manejaban más posibilidades de vinculación, gracias a las cuales, pasado un tiempo, ella se encontraba satisfactoriamente integrada en un puesto administrativo. Si se puede decir así, Jamila, por el contrario, llega con lo puesto. Y lo puesto eran unos amigos en Madrid, que le hospedaron a ella y a su familia durante los primeros meses. Pero Jamila va a comprender que esa situación tampoco se podía prolongar más de la cuenta; lo primero que había que hacer era solucionar las

dificultades primeras, la supervivencia, para lo que tenían que aceptar el primer trabajo que les saliera al paso. El decir 'no', muchas veces es liberador de posibilidades, sobre todo si la vinculación ofrecida inmediatamente implica un trabajo agotador y que se extiende por casi todo el día, dejando escaso tiempo desde donde otear otras realidades. Jamila y su familia no tenían la posibilidad liberadora de decir no, y así es como inmediatamente su marido entró a trabajar en un bar, donde permanecería largos años. Ella encontró más dificultades para acceder a un puesto de trabajo estable, de manera que fue alternando las más diversas ocupaciones, siempre en el enclaustramiento del cuidado.

Sin embargo, la familia tenía los suficientes recursos de agencia acumulados, como para abrirse y obtener rápidamente esos otros que le faltaban para encontrar una más favorable inserción. Los recursos inmediatamente necesarios eran básicos: el idioma, el trabajo, la vivienda. Apenas llegaron, la pareja se inscribió en clases de castellano, y a los pocos meses ya se manejaban lo suficientemente bien como para enfrentarse a una cotidianeidad por sí mismos. El lenguaje pasaba a conformar la herramienta fundamental de conexión, y pronto comenzarían a adquirirlo.

Cuando el marido encontró el trabajo, la familia decidió establecerse por su cuenta, hacerse de ese espacio de la privacidad, donde fortalecer las posiciones de subjetividad y poder aparecer ya públicamente. Los requerimientos más básicos y fundamentales de la vida, los fueron así consiguiendo con relativa rapidez. Cuando menos habían conseguido ya una vida normalizada, a la que pasaría algún tiempo todavía hasta que ellos consiguieran añadirle el importante suplemento de una vida humana plena: *'Alquilamos un piso, para nosotros, y de verdad fue un poco el arranque, porque al tener un trabajo y al tener una casa, dos habitaciones y tal, pues uno más o menos va llevando una vida más o menos, eso'*.

Sin demorarse tampoco demasiado tiempo, van a conseguir legalizar su situación en España. Nuevamente la vía como lo hicieron estuvo señalada por las agitadas circunstancias políticas de la partida: ambos solicitaron, tramitaron y obtuvieron el asilo político. La petición de asilo significaba para Jamila que persistentemente hubiera de recordar y demostrar las condiciones socio-políticas que la habían expelido de Argelia. Jamila no podía olvidar toda la problemática argelina que en ella había sedimentado, cuando se intentó incluir en España. Como ella admite, le resultaba muy difícil tener que estar demostrando constantemente ante la administración que tuvo que salir de su país bajo el peligro de perder la vida. Pero a los siete meses de haber iniciado los trámites, ambos consiguieron el asilo político.

Jamila va viviendo los primeros años en España entre dos imposibilidades: la imposibilidad de encontrar un puesto de trabajo satisfactorio según el nivel de experiencias sedimentadas en ella, y la imposibilidad de olvidar todo aquello que había dejado atrás. Como refugiada no era una inmigrante más, porque ella no podía regresar normalizadamente a su país; el hecho de la persecución y de la expulsión que ella había sufrido en Argelia lo tenía cada día manifiesto en la propia documentación que le permitía estar legalmente en España. Al mismo tiempo ella estuvo varios años intentando re-vincularse laboralmente a espacios que pudiera considerar propios, bien como la profesional que hasta su venida había estado siendo, bien como una profesional en el ámbito de la participación socio-política.

Con esfuerzo, consiguió mejorar sus credenciales profesionales en España. En virtud de esos recursos acumulados en sí, y que le propiciaban una gran capacidad de agencia, pudo ir homologando su título, y realizando algún curso de post-grado en la universidad. Esto fue muy importante para ella,

porque cuando menos como estudiante podía recuperar un tipo de vida que había sido suyo en Argelia, e introducirlo cuando menos unas horas al día en una jornada normal: *‘Por lo menos entré en el mundo de los estudios, aunque hacía así por las mañanas, cuidar un mayor, pero tú sabías que a las 6 te tocaba ir a la universidad’*.

Sin embargo en esas circunstancias, Jamila se queda embarazada. Dada la todavía precaria situación que estaba atravesando su colectivo familiar, la cuerda se rompió por el punto más débil: su carrera educativa. En un contexto de dificultades, con el marido trabajando a tiempo completo en el bar, conformaba una de esas cuasi-evidencias que ella tendría que pasar a ocuparse del cuidado de la niña, aún a costa de sacrificar su propio crecimiento personal y su futura autonomía. Por fortuna no se va a eternizar en ese papel de cuidadora, y cuando su niña ya tengo unos años, que no tuviera que estar tan pendiente, va a volver a ampliarse los horizontes vitales. Va a realizar un curso encaminado de servicios sociales, que luego le abrirá las puertas de un trabajo en una ONG. Después de cuatro años, ella había conseguido recuperar casi plenamente una vida satisfactoria; Jamila se estaba convirtiendo en una profesional en el ámbito socio-político.

#### 2.1.2.3. El tiempo y la forma de la participación política.

Evidentemente, también la manera como concurren tanto el pasado participativo de la mujer en cuestión, como las circunstancias previas que rodearon su viaje, va a ser definitivos para la forma como estas mujeres van a retomar la participación política ya en España. Esto no viene a significar que ellas dejen de decidir en el momento oportuno, en la apertura voluntaria de opciones de participación. Lo que implica es que todos los agentes y los colectivos van a encontrar pre-figurado por su pasado su futuro de posibilidades esenciales. Eso significaba el concepto de horizonte. Las opciones vitales se distribuyen de acuerdo a cómo van los agentes atravesando y actualizando las tramas sociales que se transforman al mismo tiempo.

Sin ir más lejos, el que el tiempo de la llegada de Jamila estuviera caracterizado por una premura motivada por la persecución que ella estaba viviendo en Argelia, hizo que al alcance de su mano, como posibilidades reales de incorporación, se contasen al principio escasas alternativas, y todas pasaran por la detención en satisfacer necesidades vitales que no se habían podido resolver previamente. Jamila va a quedar marcada también por el paso por los sistemas sociales de satisfacción de esas necesidades, pero como sujeto hecho activamente en los anteriores colectivos, también va a saber desprenderse progresivamente de ellos, y buscar una mayor comodidad y apertura vitales.

Habíamos podido comprobar ya cómo, sin ir más lejos, la llegada de Fátima a nuestra sociedad, resultado de una presión violenta ejercida sobre sus formas de ser políticas, había determinado su forma de llegada también política a nuestras sociedades. Su inclusión política en nuestros colectivos era trágicamente abrupta; después de lo vivido, ella no pudo dejar de llegar como retazo desprendido de las violentas realidades políticas en Argelia. Ahora vamos a ver cómo el tiempo de la llegada de Sabria va a posibilitar una incorporación política bien distinta.

Sabria había llegado a España a desarrollar una estrategia privatista de búsqueda de aquellos espacios que mejor concordaran con sus tendencias incorporadas de acción. En Argelia ella todavía era posible, como tipo humano específico, pero ella intuía que cada vez lo sería con más dificultades, por lo que, en lugar de luchar políticamente por intentar co-definir los colectivos de su inclusión allí, decidió buscar otros más proclives en España. Como pantalla de trasfondo sobre la que proyectaba el resto de sus proyectos vitales estaba esa persecución individual de mayor crecimiento y autonomía individuales. Esto hay que tenerlo muy en cuenta; en el futuro, cualquier componenda a que Sabria pueda llegar con los espacios participativos, se realizará siempre en función de ese peso de acción individualista. Sabria le preguntará a esos espacios, qué nuevas autonomías adquirirá en su seno, y qué nuevas inquietudes le añadirán a su continuo proceso de aprendizaje. La suya está prefigurada como una participación lúdica. En España se va a encontrar en dos situaciones fundamentales. Primeramente se va a encontrar en la pre-ocupación política, y después en la plena ocupación política.

El período de su pre-ocupación está determinado por la misma forma como ella contempló su vinculación a España, una vinculación realizada dentro del anonimato, en la búsqueda de aquellos espacios que le proporcionaran la autonomía y los aprendizajes vitales. Primeramente Sabria va a encontrarse pre-ocupada por la situación que vivía su país.

Sabria, a pesar de llegar a Madrid, nunca dejó de estar preocupada por los acontecimientos políticos que estaban sucediendo en su país. Cuando llega a España ella va a mantener vivo el interés por todas aquellas articulaciones argelinas donde se había hecho, y que progresivamente iban desapareciendo. Aunque fuera de manera negativa, su llegada a España se había producido por el rechazo a las formas de pareja existentes en su país, y al creciente establecimiento de concretas redes sociales del patriarcado.

Sin embargo, el que ella se desprendiera no sólo de las sociedades argelinas, sino también de su íntimo sentido práctico va a repercutir en la forma que adquiera su marcado interés por los acontecimientos que viva el país. El alto grado de autonomía perseguido por Sabria va a motivar que ella se desvincule del destino de Argelia, y busque el suyo en otro lugar. A partir de entonces va a ser desde esa autonomía desvinculada desde la que juzgue el campo de las acciones argelinas. Encaramada en esa posición, y ante los acontecimientos violentos de Argelia, ella va a adoptar una postura que, por desvinculada, puede considerarse irreal. Sabria va a abogar por una radical separación, y acaso supresión de las formas de relación que se establecen en su país entre el islam y la política. Desde su gran autonomía no puede contemplar que sea Dios el referente último en la ordenación de los colectivos argelinos. Se lamentará amargamente de que en la actualidad, como elemento que simboliza legitimidad, detrás del presidente de la república se sitúe siempre un Imán.

Al mismo tiempo no entenderá la actitud de muchas de sus compañeras que permanecieron en Argelia, ante el avance del islamismo. Desasida del sentido práctico de esos colectivos, de las pequeñas imposiciones y prácticas que cotidianamente los van haciendo evolucionar, no entenderá la posición defensiva que tomaron muchas amigas suyas cuando el islamismo comenzaba a asesinar a gente. Recuerda sobre todo la posición del pañuelo como objeto de lucha política, y no comprende cómo sus amigas en Argelia han podido terminar poniéndoselo, hasta el punto de reñir con ellas y romper la amistad.

*‘Pero yo, el problema que tengo, quizá soy, estoy muy comprometida conmigo misma, y hay muchas cosas que no acepto, entonces la última vez que estuve allí discutí con muchísima gente, dentro del seno de mi propia familia. Y, y mis amigas, ya, ya, ya es que no tengo las mismas afinidades, no pensamos lo mismo. O sea, que ya no busco... he aprendido a callarme la boca, he aprendido a no discutir. La gente es así porque ha elegido ser así, y tener lo que tiene y punto’.*

Sabria no estaba allí, se desvinculó de Argelia,, había perdido ese sentido práctico que de manera implícita estaba presionando en bloque para conseguir la claudicación de esa autonomía que ella tanto reclamaba, y el sometimiento a las formas del vestido exigidas por las islamistas integristas. Ella se desvinculó de los colectivos que consideraba opresores, para preservar su autonomía. Ahora desde su desvinculación ignora las sutiles formas de la opresión, y culpabiliza a sus antiguas compañeras por no oponer resistencia.

Pero su pre-ocupación también se dirigiría a la política española. Ella venía hecha como un sujeto muy activo, que ante todo quería rodearse en aquellos ambientes donde pudiera realizar su capacidad de acción, y donde pudiera seguir aprendiendo. En una primera instancia ese fue su trabajo, el fraguar aquellos círculos por donde desarrollarse. Así es que pasó de las pensiones de mala muerte, a la residencia religiosa, y a vivir finalmente con su marido. Sin embargo su deseo de evolución personal pronto va a ensanchar su elenco de intereses, y va a dirigir su mirada hacia el propio proceso político que estaba viviendo la sociedad española en los instantes de su llegada.

En este sentido Sabria representa para la sociedad española una muy interesante posición social extrínseca, desde la que articular una perspectiva para evaluar el período de transición española. Es muy paradójico que, como ella misma advierte en la entrevista, en su época una argelina recién llegada a España, como era ella, viniera hecha por tendencias mucho más universalistas y autónomas que las que constituían a las propiamente españolas. Teniendo muy reciente la tradición republicana y laica que habían dejado instaurada los franceses en Argelia, Sabria se asombraba del atraso cultural y político que caracterizaba a los hombres y mujeres españolas recién salidos de la dictadura franquista:

*‘Yo... es que mis amigas españolas no podían creer lo que estaban oyendo de mí. Yo les decía que estaban muy atrasadas, y les decía: ¡pero bueno, es que no me lo puedo creer! Porque sí, la Iglesia Católica ha jugado un papel muy fuerte. Y yo las estaba concienciando que no, que las religiones no servían para nada (...) Era que yo no veía mujeres leer, por ejemplo, en el autobús, o en el metro. Yo veía los hombres con los periódicos, nada más. Y en Argelia se leía muchísimo. Luego me contaban de que la mujer en aquella época no podía tener una cuenta, sino que era el marido. Yo no me lo podía creer, mi madre tenía su propia cuenta, mi padre tenía su propia cuenta’.*

Treinta años después en España se ha producido un proceso de olvido del pasado, que borra estos distintos niveles de apertura política, de manera que parecería que las argelinas siempre estuvieron presas en una tradición inmovilizada. Sabria nos descubre que la tradición evoluciona, se crea e intenta inmovilizarse. De lo que Sabria es testigo es de cómo un país no occidental podía estar mucho más occidentalizado y modernizado que otro occidental. En muchas ocasiones ella se veía concienciando y trabajando contra la tradición inmovilista en España. Después de treinta años, ella enfrenta el olvido de esa historia que ella presenció con sus propios ojos, cuando los colectivos españoles apostaron

definitivamente por la modernidad como valor, y borraron al mismo tiempo tanto su pasado tradicional reciente, como los propios signos arcaicos en el tiempo presente, depositándolos cuidadosamente en aquellos países no occidentales que no podían ya ser sino eternamente tradicionalistas. Sabria misma lo advertía:

*‘Ellos no lo aceptan, dicen que no puede ser. Es que aquello tú me lo puedes a lo mejor creer, y muchos otros no. Yo entendería que tú no me lo creyeses. Porque no lo has vivido. Y quizá no conozcas, no has leído nada sobre Argelia. Y de hecho eso es lo que reprocho a los españoles, conocen más lo que está pasando en Estados Unidos, que lo que está pasando aquí cerca. Nunca han querido enterarse, es como si quisieran borrar los ocho siglos que han estado aquí los árabes. No les convenía. Quieren ser europeos. Y entonces yo entiendo que la gente no me pueda creer. Digo, pero sí, es que Argelia estaba muy avanzada. Yo cuando llegué aquí, yo no me podía creer el retraso que había. Para con la mujer, y en algunos aspectos’.*

Sin embargo va a sobrevenir un suceso que cancelará su anónima pre-ocupación política, y la conducirá hacia la ocupación real de los espacios de la participación. Hasta la fecha ella había estado felizmente instalada en aquella vida anónima desde la que podía asomarse sin dificultada las muy diferentes esferas que le reportaban todas las satisfacciones personales buscadas. El hecho fundamental fue que conociera a su marido. Con él establecería una relación que ella recordaba muy agradablemente, en unas formas de vida privatizadas según el estilo burgués. Pero su marido va a morir recientemente, y ella se va a encontrar, en parte, con un desmoronamiento de ese espacio agradable de vida anónima. Ese hecho le va a forzar a dar el paso siguiente a la pre-ocupación política; el vacío dejado lo va a llenar con la definitiva ocupación de la participación política

Sin embargo antes debemos de preguntarnos, como hay que hacer siempre, si esos en apariencia espacios anónimos y privados no constituyen también verdaderos territorios donde entran en juego cuestiones políticas, de ordenación de los colectivos. Así parece ser en el caso de Sabria. Aunque la pareja intentara mantener una relación equilibrada, de manera que ella encontrara en su marido las oportunidades vitales que decía no iba a encontrar en un marido musulmán, lo cierto es que de manera voluntaria va a aceptar dentro del matrimonio una reducción final de esas mismas oportunidades vitales. En la felicidad y comodidad de su matrimonio, ella consentía en renunciar a los espacios fundamentalmente políticos. Su potencial activismo se vio detenido por ese agraciado matrimonio. Sabria es consciente de ello, y dice no arrepentirse:

*‘No, yo no participaba. La verdad es que estaba o enamorada de mi marido, pues... los niños, un poco la vida familiar, mis suegros... Yo lo tengo, siempre lo he tenido muy claro, lo que quería. Yo sabía que era una persona muy activa, que me gustaría... pero en aquellos años en que yo solamente me ocupé de mi marido y mis hijos, y mi marido de mí... de la familia, no tenía ninguna frustración, porque era decisión mía, o sea, todo lo que estaba haciendo, lo había elegido’.*

Quizá sea forzar las situaciones, pero recordemos que Sabria abandonó Argelia porque no quería que en un futuro un marido musulmán se enseñoreara de sus posibilidades vitales. En su llegada a España, y en su conformación del matrimonio, aunque fuera de una manera voluntaria, ella restringió sus posibilidades vitales, para dedicárselas en exclusividad a su marido español, y a sus hijos españoles.

Es muy significativo cómo encara ella, tras la muerte de su marido, la participación: *‘O sea, ahora, pues doy, si quieres, libre, cómo se dice... vamos, que doy libertad a mis ganas de hacer cosas y de.. de...’* Su muy marcada actividad, que previamente tenía depositada en la familia, ahora va a quedar desligada, y va a necesitar nuevos espacios donde vincularse. Esa va a ser la vía como Sabria alcance definitivamente la participación. A partir de entonces va a formar parte activa de una asociación socio-cultural, a la que dedicará gran parte de su tiempo.

Y de nuevo hay que recalcar la manera como se produce esa entrada suya en el terreno participativo. Sabria llega a la política no por la política misma, como podría pasar con el caso de Jamila o de Fátima, cuya constitución esencial por los acontecimientos políticos les obligaba a permanecer en la participación constantemente. Fátima va a llegar a la política pasando previamente por aquel trasfondo suyo de búsqueda del crecimiento personal y de autonomía. Ella quiere seguir aprendiendo cosas, y por eso es que decide finalmente enrolarse en una asociación de inmigrantes magrebiés.

Esto también va a influir en la manera como ella encare la participación. Buscando la satisfacción de su deseo de autonomía, independencia y camaradería, va a dar la espalda a los momentos más conflictivos, pero ineludibles, de la confrontación política. Ella intentará rodearse, en la asociación, de personas afines, de manera que se encuentra a medio caballo entre la efectiva participación, y la constitución de un nuevo grupo de amistades. Como ella misma va a comentar, no le interesa debatir con personas que estén en una situación tan diferente, que se les pueda hacer difícil entenderla. La política que ella desea es la política sencilla cuando la pluralidad intrínseca de la cosa pública cede el terreno ante la complicidad de la amistad. Así describe ella su inclusión en la asociación: *‘Pues mira, dentro de la asociación, todas las que estamos tenemos las mismas aspiraciones, y somos más o menos iguales, o sea, que ninguna sorprende a la otra. Ninguna sorprende, porque todas tenemos las mismas afinidades (...)* Pero siempre el que entra es a través del grupo inicial. *Que nos conocemos muy bien. Y ahí, pues cada uno tiene su papel (...)*’.

Jamila, conjuntamente con el caso ya estudiado de Fátima, va a representar el contrapunto de Sabria. Aunque ella y su familia tuvieran que solucionar con grandes dificultades, por su escasa vinculación previa, todos los problemas derivados de la satisfacción de necesidades básicas, va a alcanzar España convertida directamente en un sujeto político. Sin ir más lejos, como refugiada, va a contar con una acreditación que cotidianamente le estará recordando que ella es un elemento políticamente imposible, dentro de la batalla por la ordenación de los colectivos argelinos. Para ella, como para Fátima, va a quedar vedado el camino de la adaptación anónima y privatista que Sabria siguió en los primeros veinticinco años de su acomodo a España.

Esta circunstancia va a definir que la involucración política de Jamila en su venida se produzca de manera instantánea. Jamila intentará conjurar toda la imposibilidad de su ubicación en los colectivos argelinos. Dentro de esa especie de psicoanálisis social, de enfrentamiento a las sombras que no se podían verbalizar en su propio país, ella seguirá un proceso, en los primeros momentos, de patentización y autorreflexión de las censuras y prohibiciones que la expulsaban cotidianamente. El mismo año de su llegada, con motivo de la celebración de unas jornadas progresistas, Jamila va a promover la creación de una mesa específica donde ella y algunas compañeras suyas que quedaron en Argelia den a conocer e

informen de la situación de conflictividad que su país vivía, y que ellas mismas eran. Esta primera vinculación suya con los espacios de la participación españoles ya no va a romperse, y permanecerá intensificadamente hasta el momento mismo de la entrevista.

Con esos esfuerzos participativos, Jamila, al igual que hiciera Fátima, estaba, al mismo tiempo, cumpliendo ante ella misma, y ante los que quedaron en Argelia. Un fuerte sentimiento de culpabilidad la acechó en los primeros meses de su llegada; en Argelia había dejado ella a compañeros de ideario, con los cuales compartía todo un proyecto vital, pero también de ordenación política, y que quedaban bajo el signo de la amenaza. Jamila, antes de salir de su país, había sido todo aquello, toda aquella lucha y movilización contra el islamismo radical, a favor de una organización social republicana y democrática, y ahora que ella huía bruscamente de su país, es como si huyera bruscamente de sí misma y de todos aquellos que compartían esencialmente sus posicionamientos. Jamila tenía que rendir cuentas ante todo aquello que había dejado en Argelia, de sí misma y perteneciente a sus compañeros, tenía que redimir su sentimiento de culpabilidad.

Esa culpa, si cabe, venía agravada en su caso por su posición de refugiada. Ya vimos cómo Fátima también llegó a España angustiada por esa culpabilidad, por haber tomado la escapatoria *sencilla* de salvar su vida, y de dejar a sus compañeros de combate amenazados en su país. Pero no había nada que impidiera que Fátima regresara inmediatamente a Argelia para acompañar y retomar a todos aquellos otros que quedaron, y que integraban su identidad. Jamila no va a poder hacer eso, porque Jamila es refugiada política, y en su documentación consta que puede viajar a cualquier sitio, menos a su propio país. Mientras su situación legal en España continuara pasando por el refugio, Jamila estaba imposibilitada para regresar, recuperar y exorcizar su inmediato pasado de violencia que quedaba prendido en Argelia, y que emprendía el paso hacia un ominoso olvido. Ella recuerda con especial sufrimiento esos primeros años vividos bajo el refugio:

*‘Fue muy duro, muy duro; porque uno es cierto que uno quiere salvarse la vida, pero tampoco sabe las consecuencias de un asilo. Un asilo quiere decir que tú puedes visitar todos los países del mundo menos tu país. Entonces, eso, para soportarlo... Además vinimos con la culpa que hemos dejado allí a nuestra gente y tal. Y entonces lo pasas muy, muy mal (...) Porque eso de que eres aquí libre, pero no puedes ir a ver a los tuyos, eso yo no, yo no lo podía aguantar. Era imposible hacerlo, y más cuando pasaban cosas muy graves en Argelia. Cuando tú ves que la gente que quieres... lo está pasando... está en la cárcel, o lo está pasando muy mal, o ha sido matada; yo tengo amigos, muy amigos, que sí, que los terroristas han podido con ellos; entonces, pues para mí era muy importante estar allí con ellos y con la familia’.*

Una parte esencial de Jamila permanecía en Argelia, y estaba siendo violentada hacia el olvido y la completa indiferencia humana. Jamila sentía la angustia de tener que regresar para rendir tributo y luchar por esa parte de sí y no poder hacerlo. Por eso es que, inmediatamente después de su llegada, ya estaba tratando de expiar toda esa culpabilidad, intentando que el recuerdo se articulara al menos desde España. Ella tiene que resituar su vinculación con Argelia en España, tenía que crear, sobre la base de los colectivos políticos en España, las tramas de realidad que estaban constituyendo su país, y por las cuales ella todavía se sintiera dentro: *‘entonces aproveché un poco los contactos personales que tenía con gente,*

*para que tengan un stand, y para que participaran en las mesas redondas sobre Argelia y tal. Y fue un poco mi entrada así al terreno, un poco confortante, que yo no he salido de Argelia y he cortado con todo, sino que, sino que no, que sigo parte de allí’.*

Y hay que abundar en la idea, porque era vital para Jamila. Solamente trabajando en España los espacios de aparición de toda la conflictividad argelina, era como Jamila podía sobrevivir en el más existencial sentido del término: *‘he tenido la posibilidad de hacer charlas, he podido hacer unas cuantas. He podido escribir; tengo algún artículo escrito en un periódico, así, sobre Argelia, y eso me mantenía viva un poco, me mantenía viva, ¿no?’*

Lo que ella intentaba era precisamente eso: desde los colectivos españoles hacer aparecer y guardar la memoria de los colectivos argelinos. Pero los colectivos españoles no venían constituidos por un vacío relacional, sobre el cual se pudiera tejer libremente las tramas del recuerdo y de la lucha para Argelia. Los colectivos españoles tenían su especificidad intrínseca; en ellos había cundido la idea de la democracia a través de unas elecciones con sufragio universal, o la competición pacífica por la alternancia política y por la expresión de los distintos programas de ordenación de los colectivos. Jamila, al igual que le sucedió a Fátima, se encontró que desde esas realidades políticas realizadas en España, que erigían cierto tipo de expectativas, la memoria que ella intentaba levantar sobre Argelia quedaba distorsionada. Desde esa ordenación colectiva no se entendía la forma como la violencia estaba desordenando su colectividad argelina: *‘yo intenté, en todo momento, cuando se me daba la oportunidad, de decir mi opinión. A veces gustaba, y a veces no. Era difícil, sobre todo con los amigos, porque te digo, Argelia era un país desconocido. Entonces esto es muy fácil, decir: ‘¡pues claro, es que tuvo elecciones democráticas, y el FIS ganó, y como ganó!... ¡Pues no! Es que ni eran democráticas, ni la sociedad aceptaba esas elecciones... quiero decir, todo este discurso no es así, no pasó así’.* Desde la normalización democrática en España no se comprendían las contradicciones existentes en un país donde para asegurar la democracia, había que derogar el resultado de unas elecciones.

En cualquier caso, Jamila va a intentar cambiar lo más pronto que pueda su situación legal y va a pasarse al contingente normalizado de inmigrantes. De esta manera podrá corroborar in situ el estado político de su país por el cual ella y sus compañeros quedaron diseminados. Podrá viajar de regreso a su país, para saldar cuentas ante sí misma, ante su sociedad, y ante la memoria.

Sin embargo, aunque regrese puntualmente, ella va a asentarse definitivamente en Madrid. En definitiva habían salido repentinamente del país para salvar la vida, y las condiciones no habían cambiado en Argelia como para poder volver y reestablecerse pacíficamente. Será a través de todos esos movimientos y esfuerzos suyos para asentar la memoria sobre Argelia desde España, los que también le proporcionen los lazos suficientes para empezar a crecer también políticamente en la propia España. En aquellas jornadas progresistas ella podrá pre-figurar el campo de posibilidades para su caminar político dentro de su nuevo país. A la postre, ella siempre había sido un sujeto político, y en España concordaba naturalmente con aquellos espacios que requerían de sus agentes la subjetividad política: *‘Yo vengo de un movimiento estudiantil fuerte, de un movimiento sindical, de un movimiento de mujeres, yo era miembro de una asociación, entonces, claro, yo... Y cuando me hablan de una asociación de mujeres, pues me interesa, porque me interesa. No he descubierto algo aquí’.*

En los siguientes cuatro años a su llegada a España, producida en 1.994, Jamila va a vivir intensamente su participación política. No solamente ella va a intentar expresarse, como miembro político arrancado de unos colectivos en desordenamiento, sino que también va a interesarse por lo que en otros colectivos, en distintas partes del mundo, está sucediendo. Sin embargo ese es el tiempo en que ella debe de compatibilizar la exigencia física primera, de recomponerse mínimamente la situación desde la que subvenir sus necesidades, vivienda, trabajo, cuidado de los niños, y su exigencia moral primera de la participación, y la actividad, que confieren ese extra añadido, donde comienza lo verdaderamente humano.

Jamila sabe que no quiere eternizarse en una situación precaria, donde va encontrando ocasionales trabajos, sus chapuzas, como les llama, para satisfacer los requerimientos básicos de la vida. Aunque pase así cuatro años, va a tantear otras opciones, y finalmente va a realizar un curso relacionado con el trabajo social, y a través de él va a entrar a trabajar en una ONG, en la que estabilizará finalmente su posición laboral. Será así como ella consiga compatibilizar el trabajo remunerado, con su necesidad vital de participar políticamente. Con su trabajo en la ONG, y con todos los intereses de participación que siempre la mantuvieron activa en España, va a ser como ella consiga auparse como sujeto político pleno.

Lo que así podemos aprender de estas tres mujeres que componen la categoría de mujeres inmigrantes magrebíes que, tras más de cinco años viviendo en España, han alcanzado la subjetividad política, es el fundamental peso que ha tenido en ellas su pasado participativo, cómo ese pasado forjó en ellas ciertas tendencias de acción, cómo los tiempos de los colectivos dejados y los de los colectivos de adopción tuvieron que acomodarse, y sobre todo, cómo ellas tuvieron que sortear distintos obstáculos, para dar en el resultado final de la participación política. Su especificidad como mujeres magrebíes nos trae ante la vista la relevancia fundamental que en sus vidas, directa o indirectamente, cobró un islam progresivamente radicalizado.

## **GRUPO 2: MUJERES MAGREBÍES CON MÁS DE CINCO AÑOS EN MADRID SIN PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

### **RANIA, SARAI, JALIDA.**

Es ya precepto central de esta investigación el suponer que el área de procedencia de las mujeres inmigrantes, y la forma como ellas se desplazaron a su través, constituyen dos focos de comprensión ineludibles para entender la manera como, algún tiempo después, una vez producida la migración, terminaron por incluirse políticamente en los colectivos madrileños. Esta máxima, que puede parecer una obviedad, sin embargo muchas veces queda aplazada por la forma uniformizadora como nuestras instituciones y los medios de comunicación tienden a presentar el fenómeno de la migración.

Decir que las mujeres magrebíes que alcanzan los espacios españoles viene pre-figuradas por su vivencia de las concretas prácticas del islam, es, a la vez que un abuso interpretativo, no decir nada en absoluto. Bien es cierto que en muchas de ellas encontramos la influencia de cómo particularmente vivieron sus colectivos la religión. Pero a esto hay que añadir dos precisiones. Por un lado, en su camino se entrecruzan mil otras lógicas y espacios diferentes que coadyuvan a generar la manera concreta como ellas han sido hechas como sujetos. Por otro, y al hilo de lo anterior, toda esta concreción que cada una de estas mujeres es, nos lleva a verle las mil caras diferentes que puede adquirir la vivencia del islam, y su repercusión para la migración posterior.

Así, con la intención de matizar las generalizaciones abusivas que las más de las veces tienden a ver en el islam el principal motivo que explique el aislamiento y la no participación de las mujeres magrebíes, tendremos la oportunidad de comprobar, en esta categoría de inmigrantes magrebíes que, llevando mucho tiempo en Madrid, sin embargo no han desarrollado participación política alguna, cómo la religión es sólo un elemento más en el boceto de sus trayectorias vitales, y que tanto puede coadyuvar como impedir la participación.

La precisión la tenemos que tener más en mente, cuando estamos considerando a mujeres que llevan ya largos años en nuestro país. Supuestamente, en sus particulares casos, los espacios que en su día las hicieron vivir cotidianamente la religión, hace ya tiempo que quedaron atrás en su tierra, aunque al llegar a España muchas de ellas hayan podido intentar reconstruir lazos similares a los que las marcaron. Si esto es así, ante un relajamiento de los imperativos religiosos, cabría concebir la hipótesis de una mayor apertura vital, y de unas más firmes posibilidades participativas. El hecho de que, en la realidad, esto no sea así, implica que la desactivación participativa que sufrieron en sus áreas de origen, y que se podía deber a la práctica religiosa, como a otros más diversos factores, la están reproduciendo en España los espacios que las acogen. La religión podía explicar difícilmente su subordinación en sus países de origen. De ninguna manera va a ser causa suficiente ya en España, cuando tras largo tiempo, otros muchos espacios sociales han venido a intervenir en sus identidades, y a delinear su permanencia en la pasividad política. Deben de existir otros factores estructurales, propios de nuestros colectivos, que se vinieran a entrelazar a las primeras inactividades y que configuraran su sometimiento. Evidentemente,

ante tal circunstancia seguir insistiendo en la causalidad religiosa significa algo más que una imprecisión; significa rebajar la responsabilidad que en la dominación de estas mujeres están teniendo los espacios sociales de la sociedad de destino.

### 2.2.1. Recuerdos de unas identidades: los cuadros de la emigración.

Lo primero que se podría decir de las mujeres que componen esta categoría de magrebíes que llevan más de cinco años en España y que no han participado políticamente, es la menor importancia que en sus personalidades ocupa la religión, y la vivencia tradicional de la religión. Quizá esto pueda deberse a su prolongada estancia en España, que les haya relajado la carga identitaria de la religión; sin embargo, ciertas opiniones que ellas mismas expresan, nos sugieren que hace más de diez años el rigorismo musulmán en la zona estaba menos implantado, y las formas de vida podían ser más relajadas.

Esta circunstancia va a ser fundamental para poder explicar parte de sus preocupaciones presentes. Las mujeres magrebíes que menos tiempo llevan viviendo en España se caracterizan por un posicionamiento más determinado por su respuesta a la religión, bien en la forma de rechazo, bien en la forma de aceptación. Sin embargo estas otras mujeres, que acaso salieran de sus países en un clima de mayor relajación doctrinaria, vienen definidas por la intervención de otros factores que las presentan bajo una mayor normalidad. La excepcionalidad de aquellas mujeres que se vieron impelidas a abandonar sus países por la persecución religiosa, o la de aquellas otras que se han propuesto un reestablecimiento de las relaciones religioso-tradicionales de Marruecos en España, no queda tan manifiesto en ellas, de forma que llevan unos procesos migratorios más normalizados.

Así por ejemplo, Sarai es una mujer procedente del medio rural marroquí, que llegó hace catorce años a Madrid. Ronda ya los 45 años. No se puede decir que Sarai viviera una infancia de espaldas a la religión, ni mucho menos, pero la religión estaba tan plenamente integrada en la costumbre, que no se vivía como rigorismo. La vida y el hecho religioso podían caminar conjuntamente sin que la primera absorbiera al segundo, y el segundo a la primera. Era el tiempo en que el islam no suponía ningún problema.

Su familia era una familia completamente normal de una pequeña localidad rural al norte de Marruecos. Sarai tenía dos hermanas y dos hermanos, en una familia demasiado numerosa para los exiguos recursos que aportaba su padre, que trabajaba como mecánico. Ellos vivían plenamente integrados dentro de las costumbres marroquíes, por lo que la familia extensa y patriarcal siempre ocupó un lugar muy importante en su vida. No obstante la religiosidad iba más vinculada siempre a las fiestas y a las celebraciones, a las costumbres y las comidas, que al cumplimiento y la interpretación integrista del dogma. La religión vivía plenamente asentada junto a unas formas de vida, y este hecho, el que no se hubiera desmaterializado de ellas y se hubiera abierto a interpretaciones totalitarias, la contenía dentro de los límites de lo razonable. La comunidad local todavía presentaba los suficientes lazos de solidaridad, como para que hubiera que experimentar con otros nuevos traídos de las escuelas del islam.

De esta forma Sarai rezaba cuando sus antepasados lo hacían, y se reunía con su familia tal y como siempre se había hecho. En todo momento estas celebraciones religiosas estaban recubiertas de

unas relaciones sociales que las mantenían dentro de una sana normalidad. Cuando Sarai recordaba una fiesta religiosa, no miraba a su sentido espiritual, o a las imposiciones doctrinarias implícitas, sino a todo el haz de vivencias comunitarias y familiares que la envolvían: *‘Entonces preparar la comida para la casa; la gente prepara, viste bien, también. Viste bien. Cuando es día del cordero, también matar un cordero, cada una, cada casa tiene un cordero. Eso sí, también (...) Cuando tiene la fiesta y no tiene dinero, va a comprar cordero... la cosa, se vende cosas de la casa, todo, así puede comprar cordero, para fiesta, para niños. Eso sí. Y comprar cosa, ropa también nueva, para los chicos, los niños, y ver a la gente’*.

En sus primeras vivencias de la religión no están presentes los Paraísos ni los preceptos cuyo cumplimiento habrían de granjear la vida eterna. Tampoco la obsesión por la pureza doctrinal, por las prohibiciones ni por las mil tretas del pecado. Todo el empeño religioso que vivió Sarai consistía en preparar en su familia todos aquellos complementos que conferían el auténtico significado a la celebración religiosa. Nacida en ese contexto, nadie le habría intentado imponer un dogma, ni habría tenido que huir perseguida por la religión, ni tampoco estaría ahora obstinada en la preservación moral de su familia. Dentro de aquella religiosidad cotidiana, las únicas preocupaciones de Sarai consistían en tener los recursos necesarios como para poder celebrarla y disfrutarla como siempre se había venido haciendo.

Evidentemente la costumbre va a implicar mucho más que las inmediaciones de las fiestas religiosas. Va a implicar también la forma como se repartían las actividades entre los sexos. Su padre era quien salía afuera a trabajar, mientras que su madre permanecía en el cuidado de la casa. Pero que Sarai lo recuerde no tanto trabajando, sino compartiendo su tiempo con sus amigos, nuevamente nos pone sobre la pista de las bases sociales del prestigio del varón marroquí. Su prestancia no residía tanto en que fuera el principal sostenedor de la familia, como en que ritualizara los momentos de la fraternidad pública, y él fuera el llamado a participar de la camaradería con sus compañeros.

Sarai pronto dejaría la escuela, no alcanzaría a entrar en la secundaria. En una comunidad marcada por la costumbre, no le competía a ella el allegarse cerca de los conocimientos universalizantes de las instituciones educativas. Su camino por vivir dentro de la tradición estaba bien claro. Ella habría de proseguir el ejemplo que en su propia familia le estaba enseñando su madre. Sin no muchas más opciones que la de encontrar un marido y casarse, ella habría de permanecer dentro del hogar, para contribuir con el apoyo sentimental y moral en el mantenimiento de la cohesión familiar.

Así es como efectivamente Sarai va a constituir su propio hogar. Pronto va a conocer al hombre con quien ella se va a casar. Con su marido ella va a tener una hija y dos hijos, todos juntos comenzarán a escribir las primeras páginas de esa historia muchas veces reiterada que venía siendo una familia marroquí tradicional. El marido va a ser quien trabaje como albañil, y ella la que permanezca modestamente al cuidado del hogar familiar: *‘Mi marido trabajar, yo la casa, nada más. Yo estaba en la casa, preparar comida. Mi marido trabajar, yo la casa, nada más. En Marruecos no, la señora no se puede trabajar. Sólo la casa. Está muy tranquila. Eso es verdad. Aquí trabajar, no, aquí más trabajar’*. Al haber vivido la situación de su madre, y al haber sido aleccionada por ella, Sarai no va a sentir su permanencia en la casa como una reclusión, ni como una dominación, más todavía en un mundo donde el

trabajo no adquiere tanta preeminencia valorativa en la concesión de los distintos puestos de estatus. Por eso que Sarai simplemente describiera su ‘reclusión’ como una vida más tranquila, que la que lleva ahora que ha salido al mercado laboral. Y en esa tranquilidad en Marruecos, pronto se van a hacer de una casa, y comenzarán a vivir en su nueva familia todas aquellas celebraciones que ambos aprendieran a preparar cuando vivían todavía por separado.

No obstante algo va a impedir que la nueva familia pueda reproducir en una nueva generación las vidas que sus familias de nacimiento les habían enseñado. Una crisis económica va a dejar pronto al marido sin trabajo. La casa donde ellos estaban viviendo ya era vieja, y los niños comenzaban a venir, a crecer, y a demandar atenciones. Como le acabamos oír decir a Sarai, ella no podía trabajar en su país, porque el lugar experimentado de la mujer era detrás de las paredes del hogar. Así es que su situación económica era bien estrecha, mientras que, por el contrario, la familia cada vez alimentaba unas expectativas de consumo cada vez mayores. Sarai y su familia llegaron a una situación de bloqueo, y decidieron probar suerte emigrando a España. Lo que hay que recordar, sobre todo cuando se tiende a exagerar el fenómeno religioso cuando se habla del Magreb, es que, ocupando el islam en aquellos días el lugar oportuno conjuntamente con la costumbre y la vida normalizada, Sarai y su familia van a dejarse prefigurado el camino de una migración económica más, como las que puedan llevar cualquier inmigrante del resto de países de procedencia, sin las exigencias ni complejidades añadidas de una inexistente peculiaridad religiosa.

Rania nació en Casablanca hace ya más de cincuenta años, y lleva más de veinte viviendo por Europa. Aunque ha estado fundamentalmente establecida en España, también ha viajado por Italia, Suiza, Bélgica y Francia. Al igual que las otras dos mujeres que componen esta categoría, tanto su constitución como sujeto como su posterior migración van a producirse principalmente fuera de la rigurosidad religiosa que tanto se generaliza a las mujeres magrebíes. De hecho Rania nunca fue religiosa; ella vivió dentro de una familia donde la costumbre seguía teniendo un peso importante, aunque fuera una costumbre bastante alejada de la doctrina religiosa.

Como en varias de las mujeres entrevistadas, la vida de Rania se produjo en un entorno de modernidad y de apertura. Su padre era un importante hombre de negocios de la ciudad, pero su importancia no residía en el negocio en sí mismo, sino en todos los ceremoniales que el dinero le permitía hacer. Rania recuerda con especial detalle no todas y cada una de las actividades económicas que controlaba el padre, sino las fiestas que hacía en casa, a las que invitaba a artistas, amigos, y mujeres de muy diversa procedencia. Ella vivía en unos espacios tensionados por un ir y venir de gentes y de relaciones sociales, que pronto la conformarían como ser abierto, predispuesto al cambio, y ampliamente desterritorializable. En ese ambiente de liberalidad, la relajación moral y la experimentación eran las máximas enseñanzas que Rania fue extrayendo:

*‘Claro, mi padre era un mujeriego, como se juntaba con sus amigos, con toda la casa. Para mí era toda la noche fiestas. Entonces todo entre familia. Vida sí que había, porque los músicos, y las músicas, que venían, porque las mujeres tenía sus cantantes, sus bailarinas (...) Sí, sí. Y de noche, mi padre también montaba su juerga. Entonces así, de toda la vecindad, éramos pocos, pero bien. Y yo salía, tomaba mis copas, iba de juerga, desde que tenía mis quince años, no era broma’.*

En un barrio donde la presencia de italianos, franceses y españoles era masiva, Rania creció incorporándose a los ambientes de la bohemia en Casablanca. Eran años de mayor liberalidad, tal y como recuerda hoy en día, donde ella como mujer podía ir a un bar sin que nadie dijera nada, sin que quebrantara ninguna normalidad. Acostumbrada a ver entrar y salir gente de su casa, adquirirá un amplio sentido de la sociabilidad, y un carácter decidido, desacostumbrado para lo que se piensa que es la mujer magrebí.

Pero no toda la vida de Rania va a ser fácil. Aunque su ambiente familiar fuera mucho más relajado y casi trasgresor, no obstante estaba regido por unas normas implícitas que, muy enclavadas en la cultura marroquí, tendían a privilegiar la posición del marido. El padre de Rania era el agente relevante de la familia, y la madre estaba en un segundo plano, siempre al cuidado de la casa. Y fue el padre también el que más libertades de experimentación vital se permitía. En una ocasión en que tenía problemas familiares, decidió romper definitivamente su relación con su esposa, y se casó con otra mujer marroquí. La madre de Rania y los siete hijos que había tenido, se fueron todos al abrigo de la casa de la abuela materna. Desde joven Rania veía que, pese a toda la liberalidad a la que ella pudiera haber tenido acceso, el hombre era quien podía poner término a todo, y romper las vinculaciones sociales.

Sin embargo el padre no habría de desentenderse de su antigua familia; pero murió pronto, y, entonces sí, los dejó en una muy precaria situación. Lo más que se atrevía a hacer la madre era a coser en casa para poder tener algunos ingresos, lo que pone de manifiesto el sometimiento fáctico e ideológico de la mujer al varón en la concreta situación de aquella familia marroquí. Pero gracias a esas posibilidades que favorecen ciertos espacios sociales abiertos, pronto la familia de Rania pudo volver a vincularse a las altas posiciones, y un personaje muy relevante de la ciudad apadrinó a la familia y pasó a ser un importante soporte económico. La familia seguía estando a merced de la magnanimidad de un varón.

En cualquier caso, Rania desde pronto se vio empujada a buscarse la vida. Con el padre primero separado, y luego muerto, comenzó a ver amenazada su situación, y al haberse constituido en unos espacios abiertos a la experimentación y al reto, no va a dudar en ponerse a trabajar desde bien joven, incluso sin el beneplácito de su madre. Un empresario de Casablanca la contrató, junto con otras muchachas, para que fueran a otras ciudades a vender ropa y complementos. Ella tenía entonces doce años, y comenzaría a aparecer como una mujer muy trasgresora en su tiempo y lugar. Efectivamente, el empresario que las llevaba a las ciudades aledañas pronto cayó enfermo, y ante la tesitura de quedarse sin trabajo, en un momento de necesidad, Rania, todavía adolescente, decidió ella misma seguir el negocio que estaba quedando vacante. Habló con los proveedores, y solucionó la forma de que ella y sus compañeras pudieran viajar para seguir vendiendo la ropa. No iba a ser la primera forma de iniciativa que tomara, y que fuera a contramano del papel que le suponían sus espacios.

Al haber crecido en un ambiente económica y moralmente holgado, Rania tuvo la oportunidad de estudiar. Entró en la secundaria, pero lo que no encontraría en su hogar, paradójicamente, sería el ambiente mínimo de disciplina para hacer una exitosa carrera en los estudios. Siempre tenía otras distracciones: *‘Estudié contabilidad, también, entonces hacía la contabilidad de la empresa. No terminé mi G2. Porque siempre tenía que emborracharme antes de ir a todo, ¡jajajaja! Esto también, las amigas hay veces que te llevan’*. Cuando todavía su padre vivía con ellas, tenía a su disposición un entorno

relajado y sin problemas, que constituía más una escuela del buen vivir, como decía Rania, que una escuela de decisiones reflexivas. A partir de entonces Rania irá aprendiendo a tomar decisiones precipitadas, según se le presentan los acontecimientos.

Su contexto no es el contexto en que se suelen pensar las mujeres magrebíes. También accedió pronto al mundo del trabajo remunerado. Fue secretaria y administrativa, y cambió con frecuencia de trabajos, muchas veces por problemas con los superiores, en ocasiones porque ella buscaba algo mejor. En cualquier caso, en el trabajo también encontraba un clima de apertura, que la separaba e iba a separar de los estereotipos en los que se atrapan a las mujeres magrebíes. Durante la época en que todavía era estudiante, tanto sus compañeros como sus profesores serán europeos. Tiempo después cuando trabaja, también sus colegas van a serlo, y se le hará frecuente salir después del trabajo a beber algo a un bar próximo.

Sin embargo ella no deja de ser consciente que esta forma de vida que había conseguido hacerse en Marruecos era hasta cierto punto extemporánea. Nuevamente, ella había encontrado las relaciones que la configuraron como un ser abierto, y más o menos autónomo en el propio Marruecos; pero no dejaba de ser consciente que ese tipo de relaciones, y ese tipo de ser, no eran frecuentes, aun en esa época que ella reconocía de mayor. Por eso es que se sabía atípica, y en su casa, sus hermanas quizá mucho más normales para los requerimientos generales de su sociedad, la llamaban a ella 'la europea': *'Hay veces que discuto con mi hermana, por mi forma de ser, pero es que desde siempre, cuando ella era niña, y venía a casa con una amigo, dice: oye, que tenemos una hermana como europea, ¿eh? Que sí, que es muy tal, porque soy muy... ¡jajaja! Y así me tomaban, ya sabes, la gente cuando hablaba en Marruecos: ¿de dónde eres?, me preguntaban'*.

En resumen, Rania vivió de joven, y así se hizo, unos espacios sociales donde el tradicionalismo venía atemperado por la amplia capacidad de ensayo y experimentación morales que proporciona el haber nacido dentro de la clase alta. En su caso se confirma que la moralidad es un asunto de pobres, y así es como pudo ella escapar a una tradición islámica para experimentar con su propio ser. Además, debido a la proximidad de la pasada colonización, todavía circundaban a Rania personajes que le abrían otras posibilidades de ser mujer que las que en un futuro se podrían esperar de ella.

Jalida procede también de Marruecos; nació en Rabat. Lleva ya 20 años viviendo en España, y ha obtenido la nacionalidad española. Ronda también los 50 años, por lo que vivió y se desarrolló en un ambiente donde tampoco el islamismo rigorista tal y como se lo interpreta hoy en día no suponía ningún impedimento para el desarrollo de una vida normalizada. Ella es la mediana de cinco hermanos. Su familia era una de esas muchas de gran tamaño, que tuvieron que salir adelante superando incontables dificultades. Su padre trabajaba también como albañil, y la madre permanecía siempre al cuidado de la casa.

No obstante este núcleo familiar vivía en la ciudad, en Rabat. Aunque pudiera parecer que su composición estaba llamada a reproducir el tradicionalismo, sin embargo su inserción en pleno ambiente urbano fomentó un tipo de relaciones sociales mucho más abiertas y universalistas. Aún con tener dentro de la familia absoluta preponderancia el padre, el predominio era más en términos de prestigio que en términos físicos; la madre no estaba confinada materialmente en la casa, sino que salía sin dificultad

cuando tenía que hacer la compra, o para visitar a alguna amiga. De esta manera, la vida en la ciudad les confirió a todos ellos un sentido urbanita que los diferenciaba de lo que se estaba viviendo en aquel entonces en el campo.

Esta circunstancia tuvo repercusiones fundamentales para el tipo de islamismo que los padres iban a inculcar a Jalida. Ya vimos como ese islamismo, en el campo, tal y como lo heredó Sarai, iba impregnado de un gran tradicionalismo y costumbrismo. De manera que puede decirse que su islam estaba cautivo de bien profundas raíces locales. El tipo de islam que Jalida va a vivir es muy diferente. Aunque su familia no ocupara los emplazamientos punteros de la sociedad de Rabat, y a pesar de que la madre de Jalida siempre le iba a la zaga al padre, ellos no dejaban de estar enclavados dentro de una ciudad, en un momento histórico ciertamente controvertido. Su vivencia de la religión, por tanto, no estaba tan inserta en relaciones concretas y locales, ni tan teñida de costumbrismo, sino que era dilatada por el universalismo que se podía sentir en una ciudad. Donde faltaba un día a día hecho y concreto del islam, había que recrearlo y meditarlo. El padre de Jalida, aunque humilde, no dejaba de alimentar reflexiones entorno al Corán, hábito que él inculcaría a su hija.

Ella pudo ocupar y vivir los espacios suficientes como para tener otra perspectiva de su esperado papel futuro como mujer. Va a estar escolarizada hasta casi terminada la secundaria, pero de nuevo problemas económicos van a sacarla de las instituciones educativas. A este respecto es importante señalar este hecho. Jalida no va a estar en la escuela hasta que llegue una edad en la que haya de prepararse para el matrimonio. Jalida va a estudiar con la intención de llegar lo más lejos posible y de que todo ello pueda luego repercutirle en su vida, tomada como sujeto aparte del marido. Son las dificultades económicas las que la sacan de la institución, no una falta de voluntad, o el que su entorno pensara que las verdaderas enseñanzas residían en la familia.

En cualquier caso Jalida va a hacerse en un contexto donde la identidad islámica y el sentido de pertenencia estén fuertemente arraigados. Aunque no sea una identidad basada en hábitos recurrentes y no reflexionados, de corte costumbrista, sin embargo su inclusión en un entorno de arraigado islamismo va a hacer que llegue a valorar altamente su tierra. Al haber crecido en una familia moralmente bien establecida dentro de la vivencia del islam, sus referencias siempre van a estar ligadas a su casa, y a las identidades adquiridas en su seno.

En su vida los imperativos económicos van a jugar un papel bien importante. Fue la escasez de recursos familiares la que la sacó de la institución escolar, evitando quizá que llegara a vislumbrar posibilidades futuras mucho más abiertas, que la hicieran como un sujeto mucho más activo. Sin embargo también esa misma escasez fue la que promovió que entrara a participar en el mercado laboral, escapando así a un futuro más que previsible de reclusión en el hogar. Llegada a cierta edad, no va a poder seguir siendo un elemento inactivo más dentro del hogar, y va a tener que comenzar a aportar recursos ella también. Esto no sólo va a tener como consecuencia su acceso a ámbitos de visibilidad pública, sino que aprenderá a afrontar los problemas, a deliberar y a resolverse por sí misma.

Pero aquella crisis económica que vivió el país a mediados de la década de 1.980 penetraría también su hogar. Compuesto por demasiados agentes, y necesidades, la situación familiar se va a hacer insostenible. Jadila por fortuna había cursado estudios secundarios como posible manera de avance

personal en un futuro, y no como un mero estadio mientras alcanza la edad para casarse y dedicarse al hogar; esto va a hacer que llegado ese momento de dificultades económicas, tenga las capacidades suficientes como para poder trabajar con una embajada extranjera en España. Si bien motivada por los condicionantes exteriores, en forma de penuria económica, va a ser ella misma la que asuma la decisión de emigrar en busca no solamente de mayores ingresos, sino también de más derechos y dignidad.

Podemos comprobar entonces cómo estas mujeres que están en España hace más de diez años, conformadas en un clima de mayor relajación y apertura morales, pudieron venir como unas inmigrantes más sin encontrarse sobredeterminadas por la cuestión religiosa. En un período cuando las identidades nacionales estaban en formación, su paso por el islam pudo ser importante, pero no decisivo, y desde luego no se realizó tal y como lo supone el estereotipo de la magrebí, bajo la forma de la absoluta reclusión y pasividad. Esto va a ayudar a que en la forma de su incorporación a España ellas puedan tener un papel más activo del presupuesto, incluso cuando mantengan sus convicciones religiosas.

### 2.2.2. Las formas preconfiguradas del acomodo.

Uno de los fenómenos más o menos recurrentes en el análisis de las entrevistas es cómo las tendencias a la acción incorporadas desde los tempranos espacios de conformación tuvieron una secuencialidad cuando las mujeres llegaron a España. Ellas adquirieron ciertos hábitos y formas de comportamiento que en su venida a España las pre-disponía para moverse por ciertos espacios y no por otros. Al mismo tiempo, no pudiendo encontrar espacios calcados a los vividos en sus países de origen, ellas tuvieron que aprender a cambiarse ellas mismas, y comenzar a sedimentar nuevas experiencias y las expectativas que los nuevos espacios solicitaban de ellas.

En la presente categoría, hemos visto ciertas formas de comportamiento y de comprensión de los espacios sociales que sedimentaron en estas mujeres, y que tendían mayormente hacia su inactividad política. Quizá viviendo posibilidades más abiertas que las que les corresponderían a la generación siguiente, sin embargo la apertura no fue tan grande como para permitir su incorporación activa dentro de la sociedad civil; mayoritariamente ellas se hicieron como sujetos no políticos. Este hecho habría de motivar que vinieran a España con otros deseos que los de la participación política preconstituyendo el futuro de su acomodo.

Sarai y su familia habían llegado a España impulsados por una situación de dificultades económicas. Su proyecto de vida, con estar marcado por el islam, se organizaba alrededor del consumo y la satisfacción de necesidades vitales, y de progreso familiar. Ellos tenían muy claro que antes que el cumplimiento de cualquier credo, estaba el deseo de mejorar económicamente la situación, y de llevar una vida más holgada, aspiraciones que no podían cumplir en Marruecos. Se daba además la circunstancia de que la estable vida familiar se estaba sintiendo aguijonada por una sociedad de consumo incipiente: *‘Allí, la gente que tiene mucho dinero, vivir bien, como España o más. Pero la gente no tiene, pobres, no tiene mucho. Si no tiene trabajo, pasa hambre, mucho, sin trabajar, sin casa, sin alquilar, la casa vale mucho dinero también. No puedo comer, no puedo comprar cosa buena, no puedo comprar radio (...) tú ver las cosas, y gustar también la cosa, pero, ¿dónde voy a comprarla? Aquí sí. También estar muy nerviosa,*

*mucho nervio... ¿cómo se llama? Pero yo no puedo comprar. Si has visto televisión, no puedo comprarla, no tiene dinero*'. Sarai y su familia vivían con unas aspiraciones de consumo desquiciadas para lo que permitía su cumplimiento efectivo. Sabido es que una sociedad de consumo se constituye en la posible ejecución de unas aspiraciones que siempre marchan por delante. En el caso de Sarai y su familia marroquí, entre las aspiraciones y las posibilidades reales existía una brecha insoportable que al final forzó la emigración.

Y Sarai no llegaría como individuo aislado y clausurado, sino que su partida se fraguó dentro del colectivo familiar al que ella pertenecía, y en el contexto más amplio de su localidad en Marruecos. En su localidad, como ya ella nos advirtiera, no le estaba permitido trabajar a la mujer, por lo que ella había de permanecer en la modestia de la casa, aun a pesar de la cortedad de recursos. Sin embargo, tanto ella como su marido y la familia más extensa, sí que habían alimentado la perspectiva suficiente como para pensar que fuera de los espacios marroquíes, Sarai sí podría llegar a trabajar para aportar recursos, en una de esas ambivalencias morales que tensionan lo social. Es más, sabían que era ella la que tendría más fácil el trabajar, puesto que el tipo de trabajo que se requería en España era sobre todo el servicio doméstico y el cuidado, destinados políticamente a las mujeres. Además, sería gracias a la familia como ella podría liberarse del cuidado de la propia familia para dedicarse a la actividad remunerada del cuidado de la familia ajena. Ella podría dejar sus hijos con su suegra, la madre de su marido, en la perpetuación intergeneracional del cuidado ocupado por la mujer. Pero, obligados por una de esas circunstancias que tienden a cambiar los arraigados roles de género, cuando el marido se encontraba en Marruecos sin trabajo era él el que se preocupaba de los niños, y les preparaba la comida, esa muy simbólica tarea que siempre y tradicionalmente correspondía a la mujer.

De esta manera se vivían pragmáticamente las tradiciones heredadas, cumplidas inflexiblemente en la propia localidad, pero flexibles cuando se cambiaba el contexto. Sarai así pudo cambiar radicalmente todas las presuposiciones que se alimentaban sobre su persona. Porque si bien en su país era ella la que había de permanecer en la casa, sin asomo posible al mundo de lo público, y había de dedicarse fundamentalmente a las labores del cuidado, en la articulación futura de su familia por la sociedad española, ella pasaría a ser la pieza fundamentalmente activa. Ella sería la pionera, y ella sería la que se convertiría en la pieza clave en el acomodo del resto de la familia en España. Su función no estaba esencialmente definida por ningún credo, sino que dependía de las circunstancias por donde viviera. Ella y su familia lo sabían.

Sin embargo hay que señalar que no pasaría de una situación de invisibilidad pública a otra de completa visibilidad. Antes al contrario. Aquí en España ella venía a cumplir los requerimientos del cuidado, desarrollados en el espacio privado. Su viaje y su migración sería un viaje a través del cuidado, primero de su propia familia, luego de una familia ajena donde Sarai comenzó a trabajar. Ella se podría incorporar con mayores facilidades que su marido, porque lo que nuestros colectivos exigían de ella era precisamente esa discreción y esa preparación para la privacidad y para el cuidado; nuestros espacios seguían reproduciendo su reclusión dentro de la casa: *‘Mejor la mujer trabajar con la casa. Mejor, era muy fácil. Pero mi marido tener que buscar la vida, buscar alquiler, trabajo, no puede entrar en casa de la gente, no como la señora. Yo más fácil que mi marido, ¿sabes?’* Aunque esto no resta importancia al

hecho de que ella fuera la activa avanzadilla de su colectivo familiar y que, como tal, adquiriese una relevancia inusitada para su vida esperable en Marruecos.

El que los objetivos familiares consistían en la mejora económica, y no en otra cosa, queda enteramente explicado por el tipo de vida que llevaría Sarai. Sarai se iba a encontrar completamente recluida en la casa donde entró a trabajar: *‘Trabajar mucho. Mira, dos años y seis meses, trabajar. En la casa, no salir a la calle ni nada. Sólo la casa. Trabajar’*. Ella no llegó preocupada por hacerse en un espacio público, ni tan siquiera por rodearse de un entorno de familiaridad con algún compatriota, o con alguna nueva amistad. Ella llegaba a trabajar, simplemente. Contó con la *fortuna* de que nuestras sociedades requiriesen de agentes que sólo quisieran trabajar, y que estuvieran acostumbrados a sufrir el más radical enclaustramiento. Nunca ningún hombre, y ya ninguna mujer españoles habrían consentido con tamaño confinamiento; había que solicitar fuera a esas mujeres que aceptaran recluirse y, en su semi-esclavitud, liberar de las tareas del cuidado a los autónomos hombres y mujeres españoles. Y a esa aceptación de Sarai se añadió su deseo de evitar cualquier tipo de problemas, de concentrarse en exclusividad en sus metas privadas, puestas al servicio de un hogar ajeno. La estrategia de Sarai y su familia era eminentemente privatista: *‘Vine aquí a trabajar, a comprar, para trabajar, a otra cosa no. Vine a trabajar, estar tranquilos. Nada más. Cuando vienes de Marruecos estás muy tranquila; no quieres problemas’*.

El hecho de que ella hubiera crecido en parte para permanecer en la casa trabajando, no quita para que no sufriera con su situación. Lo que ella lamentaba, sobre todas las cosas, era encontrarse alejada de su familia, en el punto de tensión entre dos mundos de requerimientos en colisión. Por un lado su colectivo familiar se había propuesto mejorar económicamente de vida, por lo cual ella tenía que sacrificarse e irse a trabajar a otro país para obtener recursos. Pero al mismo tiempo ella había sido educada dentro de una familia tradicional marroquí, donde el valor otorgado a la familia es bien relevante, y por ello se sentía constreñida a estar cerca de los suyos, aportando, como mujer marroquí, una asistencia y un apoyo afectivos. Habiendo marchado lejos a satisfacer las necesidades de consumo familiares, vivía la contradicción de estar perdiendo su familia por no corresponder a las exigencias que como madre habían sido depositadas en ella: *‘cuatro años sin verme mis hijos, nada. Sin llamar tampoco. Me llamar mi marido, mi madre, mi padre, sí, pero mis chicos... no hable con ellos ni nada. Cuatro años.’*

Sarai estuvo trabajando en esa casa durante dos años y seis meses, y luego adquirió los recursos necesarios como para poder buscar otra casa donde tuviera menos trabajo. Mejoró así en parte su situación, dentro de los bien estrechos márgenes del cuidado ajeno. En ese trabajo los patrones consintieron en que ella levantara consigo a su hija. Unos años después, el marido llegó a la localidad rural, donde se encontraban viviendo en el momento de la entrevista, con los hijos. Sarai, los fines de semana salía entonces del cuidado ajeno, para regresar al propio, cosa que ella hacía de muy buen grado, después de haber estado durante seis años incumpliendo con su papel incorporado de madre. Ahora ella podía ir reconciliando aquellos dos requerimientos en principio incompatibles: el trabajo remunerado fuera de su país, y la atención a su familia. Y ella realizaría activamente su función de anclaje del colectivo familiar, consiguiendo la reunificación.

Con el tiempo, el colectivo de Sarai se vio así acomodado, de manera exclusiva, a la forma de sociabilidad fundamental de la sociedad española. Queriendo ampliar sus aspiraciones de consumo, imposibles en su propio país, se vieron al mismo tiempo inmersos en los frenéticos ritmos del trabajo que imperaban en España: *‘Aquí se trabaja más, aquí se trabaja más deprisa. En Marruecos no, la señora no puede trabajar. Sólo la casa. Está muy tranquila. Eso sí. Eso es verdad. Aquí más mejor, vida, todo está bien, se vive bien, pero trabajar... ¡no!, aquí más trabajar. No. Marruecos la gente sentarse, y un día no vengo a trabajar, y no preocuparse de nada. Pero ahora siempre me preocupa de trabajo, de papeles, de muchas cosas. Aquí sí’*. Una vez reunificada la familia, y reincorporada en España, Sarai no pudo ya dejar de trabajar; en adelante proseguiría siendo un elemento activo del mercado laboral, dentro de su estrategia privatista y generalmente despolitizada de inserción económica en nuestro país.

La manera como Rania terminó alcanzando la sociedad española en verdad poco tiene que ver con el estereotipo que se suele tener de la mujer magrebí, y está muy relacionada con la concreta manera como vivió su juventud, y fue haciendo su identidad. Rania había vivido dentro de uno de los sectores más beneficiados en la Casablanca post-colonial. Su padre era un acaudalado comerciante que le llevaba a casa un tipo de vida, como modelo, fundamentado en la experimentación y el ensayo vitales. Por ende, lejos de llevar una vida sencilla, pronto vivió la ruptura matrimonial de sus padres, se vio inmersa en ciertas dificultades económicas, y se atrevió a adentrarse en el mercado laboral, con una estrategia de vinculaciones y desvinculaciones, siempre tomadas según su propia decisión y provecho. Rania era, así, una mujer activa y muy resolutiva, gustosa de experimentar con su identidad.

Ya pudimos seguir la pista a determinadas decisiones suyas que parecían poco meditadas, y que respondían más a la ligereza que había visto de niña en su casa; así por ejemplo su abandono de la institución educativa, que según ella, se debía a que siempre tenía que llegar borracha a clase. De igual manera, dadas las expectativas generales mantenidas sobre la mujer, no duda, sin embargo, en tomar la iniciativa, y en emprender ella el negocio de la venta de ropa y complementos por el territorio marroquí. Ahora la manera como va a enfocar su emigración es muy similar. Rania se encontraba trabajando en la empresa de su cuñado, donde trabajaba también su hermana. Con motivo de una disputa con su hermana, Rania decide dejar el trabajo y poner distancia con ella, marchándose a Europa. Según declaraba, en caso de haber permanecido en Marruecos, se hubieran reconciliado bien pronto, cosa que ella no deseaba: *‘Por una palabra que me dijo mi hermana, dimítí, porque la empresa era de su marido. Le he dicho que me dijo una palabra que no me gustó, y me cabreé, y digo, venga, le voy a demostrar quién soy. Y ya está. Porque si me quedo en el país, voy a hacer la paz enseguida, ¡jajaja!, entonces, cuando más lejos... Me quedé seis años, seis años sin hablar con ella’*.

Rania no va a meditar demasiado sobre su resolución. Acostumbrada desde pequeña a tomar decisiones a la ligera, su estancia por Madrid va a replicar en escala ampliada la forma como comenzó experimentando con sus relaciones sociales. Su propósito no va a ser, en consecuencia, labrarse una posición en España, no va a consistir en consolidarse en un buen puesto de trabajo, o en una posición de aparición pública; su propósito conllevará proseguir con esa vida ligera, por entero lúdica, que ya llevó en Marruecos.

La descripción de su trayectoria es una sucesión de eventos yuxtapuestos, sin aparentemente ninguna lógica, sentido o dirección, más que la propia experimentación lúdica de la vida. Llega con un amigo, y con el finiquito en el bolsillo. Pronto va a gastárselo, y a encontrarse en dificultades económicas. No dudará entonces en hacerse señorita de compañía, aunque tiene los recursos suficientes como para negociar con su empleador el no acceder a los reservados. Va a comprender que eso no es lo suyo, y va a iniciar entonces un peregrinaje de casi diez años por los más variopintos trabajos: va a ser traductora, va a trabajar en una cafetería, establecerá por su cuenta un negocio de venta callejera de ropa interior, y varios empleos más que van a ser valiosos no por sí mismos, sino en la medida en que le sigan permitiendo esa vida de continuo ensayo vital.

Evidentemente no va a tener ningún problema en ello. Llegada hace veinte años, no tuvo que enfrentarse en su venida con unos prejuicios tan enraizados y cristalizados como los que se mantienen en el presente sobre las poblaciones magrebíes. Por otra parte ya en su Marruecos natal ella había estado rodeada de españoles, franceses e italianos, y al venir a España no tiene más que reactualizar el tipo de sociabilidad que habían asentado en Casablanca. Además, si bien no había alcanzado un nivel de instrucción formal elevado, desde joven se encontraba acostumbrada a un acentuado trato social con gentes de todas las condiciones, aquellos que su padre llevaba a casa en sus múltiples juergas. Está claro que ella no representa la identidad que usualmente se atribuye a las mujeres magrebíes.

En un viaje igualmente sin un sentido vital acumulado, guiada por la lógica sitagmática y conjuntiva de la mera sucesión de experiencias, en una celebración de los acontecimientos que le sobrevienen, va a encontrar una pareja con la que pasar los últimos 10 años. Rania, en una de sus muchas salidas nocturnas, va a conocer a Eduardo, un dentista español casado, pero con el que, en pocos meses se va a encontrar conviviendo. En la desmesurada acumulación de acontecimientos, va a suceder un incendio; a Eduardo se le quema la casa, lo que le ayuda a dejar el hasta entonces hogar conyugal, e irse a vivir con Rania. Entre los dos van a proseguir ese camino nómada a través de las noches y de las borracheras. Rania llegó a España precipitadamente, con la intención de seguir disfrutando de su vida, y aquí va a encontrar quien le acompañe. Rania parecía rechazar intencionadamente cualquier momento de reposo y reflexión en la contemporización de su vida: *‘Entonces se le quemó la casa. Hablamos, cogió el teléfono, y le dijo a su mujer: oye, prepárame el bolso que me voy. Y yo le digo, oye, porque no te conozco, todavía, cómo voy a... No, no, que te quiero y quiero estar contigo. Enseguida. Se enamoró. Y digo, te vas a coger una habitación, tenía otra casa, que vivía yo sola, pero hasta que no nos conocemos, no habrá nada. Unos meses, Así, pum, pum, pum, hasta que ya nos conocimos y digo, ¡venga, a joder la marrana! Y ahí duró el asunto’.*

A partir de entonces Rania va a dejar de trabajar, y vivirían con el dinero que vaya ganando él en la consulta, manteniendo y preservando una libertad de la que ya gozara en Marruecos. Su espacio de sociabilidad principal será el constituido por la vida nocturna, en una sucesión de encuentros y desencuentros, por donde Rania vaya tejiendo sus amistades. Sin embargo Eduardo, su pareja, va a morir unos meses antes de la entrevista. Rania desde entonces va a sumergirse en un agudo estado de melancolía. Por el camino amigos suyos se fueron muriendo. Otros van a encontrar pareja, van a dejar de salir con ellos por la noche, y van a perder progresivamente el contacto. Finalmente, con Eduardo muerto,

Rania va a encontrarse profundamente sola. Por añadidura, ambos decidieron no casarse, con lo que ella no puede solicitar ningún tipo de pensión, y va a tener que volver a trabajar después de diez años para pagar las deudas. En el momento de la entrevista, ella estaba cuidando ancianos. Pero, con la desaparición de su compañero principal, su pareja, va a desaparecer también la posibilidad de proseguir ocupando aquellos espacios de la diversión que a ella tanto la recompensaban. Habiendo concluido su vida, dramáticamente, en un vacío, duda si proseguir en España o marcharse:

*‘Igual me voy unos meses y vuelvo. Eso sí. Eso lo estoy pensando. Solamente para desaparecer y echar de menos, e ir y venir. Porque al fin y al cabo, no hay nada que me ata aquí. Si tuviera hijos, si tuviera amigas y tal, pero bueno, me arriesgo y me quedo por narices. Pero cuando te ves solita, y que estás destruyéndote a ti mismo. La soledad joroba la moral, joroba la mente, la sonrisa. Bueno, porque estás solo, y con quién te vas a reír. Muchas veces me pongo algo de sketches, de las series, para reírme’.*

Acaso Jalida va a ser quien más afincada se encuentre en la religión islámica, y la que, por tanto, vea más firmemente marcada su incorporación a España por el islam. Sin embargo hay que recordar el tipo de islam que la conformó. El suyo no era un islam como el que había vivido Sarai, hecho de una reiteración costumbrista. Tampoco va a ser el islam rigorista de años siguientes, donde gobernarán los precepto totalitariamente desvinculados de formas de vida concretas. Aunque su familia sea humilde, el islam que vaya a vivir será un islam hecho en la ciudad, urbano y de tendencias universalistas. Así Jalida va conformar su identidad no por la asistencia a unos ritos musulmanes donde se integre en una comunidad de relaciones cara a cara. Su identidad la va a conformar por un sentido de pertenencia a toda la comunidad musulmana, a través de un islam de tolerancia, convivencia y entendimiento. En el momento de la entrevista, Jalida se va a mostrar dolida por muchas cosas. Pero, a pesar de las carencias económicas que van a atravesar tanto ella como su marido, y a pesar de la falta de trabajo, sus más agrias quejas se dirigen a la falta de comprensión hacia su particular forma de vivir el islam.

De momento Jalida se encontraba soltera, y viviendo en la familia paterna una precaria situación económica. Bien es cierto que hubiera podido continuar viviendo en Rabat, pero, como va a asegurar, no sólo se trataba de una cuestión económica, de que pudiera o no pudiera comer; se trataba de buscar unos espacios más generales que garantizaran su dignidad como persona y sus derechos: *‘Es que ahí, el tiempo que yo estuve ahí, antes de entrar en España, estaba la cosa muy mal, la familia, estaba la cosa un poco muy mal. Y digo, voy a buscar trabajo. Yo estuve ahí de... Cosas de bordad y corte y confección, pero cuando ves que esto no me lleva... Porque en Marruecos, yo creo que en Marruecos nadie se muere de hambre, se puede trabajar, se puede... oye, tampoco te digo que pueda tener un piso, pero de comer, nadie se muere. Es que hay cosas que la gente siempre quiere ir a mejor (...) Que piensas tú, por ejemplo, no tienes trabajo, vives mal; el pueblo tuyo, tu pueblo también. No tienes derecho a nada.. Quieres viajar para mejorar la vida, ¿sabes? Para que tengas derecho’.*

Jalida acepta que ha venido por motivos económicos, pero no quiere ser identificada, según dice, con la imagen que se tiene del inmigrante económico como un *‘muerto de hambre’*. Ella ha venido hecha con un fuerte sentido de la dignidad y de pertenencia, tanto al mundo árabe como a su tierra y a su familia. Se siente pertenecer profundamente a ese mundo, aunque en su país no consiguiera mantenerse económicamente. Por eso es que en su llegada se reclama, ante todo, como un ser digno y honorable.

Como tal no quiere borrarse ni tampoco desaparecer, como ese ser digno es como se reivindica y como solicita ser reconocida.

Ella había salido de su país vinculándose con una embajada extranjera que necesitaba personal en Madrid. De este modo aprovechaba las escasas oportunidades que una educación abortada antes de tiempo le había otorgado. El contrato era como administrativa, por unos meses. Al tener condicionada su documentación a ese trabajo, tan pronto como se terminó, ella se quedó indocumentada en España. Eran otros tiempos; a mediados de los años 80 las posibilidades vitales pasaban menos por un documento, establecido como punto de paso por el estado, y se dispersaban directamente por los trabajos, la vivienda y las relaciones sociales.

Así, sin demasiados inconvenientes, ella pudo ir completando un trabajo con otro, generalmente al cuidado de personas mayores, en casas como empelada doméstica, o en la hostelería. A los tres años de estar en España conoció al que sería su marido, un refugiado iraquí. Se casarán y tendrán dos niñas, la mayor de las cuales tenía en el momento de la entrevista catorce años. Dado el férreo arraigo que sentía Jalida hacia su país, todos estos años han venido jalonados por encuentros con personas que bien la entendían y se mostraban receptivos hacia su identidad y lo que representaban, o que bien le hacían tener siempre en mente que ella no pertenecía a España.

Este va a ser un rechazo que Jalida viva con especial angustia. No se prodiga relatando los contactos racistas que haya podido tener con los españoles; pero advierte que ciertas formas de comportamiento, miradas, comentarios, le hacen sentir fuera de lugar, despreciada. Recordemos que traía consigo una identidad fuertemente forjada en un abierto islam, que desde su universalismo le legitimaba para apreciar y amar los lazos que componían su tierra. Cuando llegue a España sentirá un pequeño desdén como un serio atentado a su personalidad. Su queja constante va a señalar que a ella tal cual se hizo en Rabat, y tal cual llegó a España, no se le permite un fácil acomodo en la sociedad española, sino que se le censura. El sentido de rechazo es constante: *‘Hay siempre un rechazo de que estás ocupando el lugar de otro, de que estás quitando el sitio de otro. De que estás... Siempre te miran de que tú estas aquí...’*

El islam que aprendió a profesar en su tierra natal, le hace albergar un espíritu reivindicativo. Siendo todos hijos de Dios, aprovechando todos su providencia, el respeto mutuo es un mandamiento. Máxime en la situación que ella y los compañeros de migración comparten. El sufrimiento por el que todos pasan, de sentirse desarraigados y arrancados de su patria, es lo que les confiere una dignidad extra, que en lugar de desmerecerse, debe de ser prudentemente respetada. El sufrimiento, que está presente en muchos de los discursos de las inmigrantes entrevistadas, y que en muchas ocasiones, por su autojustificación, resulta en una parálisis de la acción, en aquella Jalida que valoraba tan profundamente sus raíces va a tener un sentido por completo distinto. Ese sufrimiento que ella va a sentir, la va a hacer digna del respeto y de la conmiseración de los que la reciben, la va a hacer doblemente merecedora de entendimiento, y le va a dotar de una buena base para erigir lazos de solidaridad. Según ella lo señalaba:

*‘Los marroquíes, los peruanos, los argentinos, todo el mundo que viene aquí, de verdad, cuando yo veo a gente que viaja, de verdad, a mí me duele muchísimo, ¿sabes? Y a veces lloro por dentro. ¿Por qué? Porque yo siento lo mismo que ellos. Porque si ellos encuentran una buena vida en sus tierras, no*

*estarán aquí. Y además de estar aquí, sufren, sufren muchísimo. Porque sufren problemas, por ejemplo, para vivir, para trabajar, para mandarle, para mandarle a sus familias, y también están, no tienen, están solos, no tienen a nadie. Sufren muchísimo (...) Pero ojalá que los españoles entiendan bien que nosotros estamos aquí, pero encima sufrimos. Sufrimos, ¿por qué? Porque somos partidos, porque tenemos el corazón partido, la mitad aquí y la mitad del otro’.*

Ahora bien, ha sido su experiencia persistente de ese rechazo y ese ataque a su dignidad, no su más o menos precaria situación económica, lo que en ocasiones, después ya de veinte años, le hace arrepentirse de haber venido desde el comienzo: *‘Pues yo digo que, si, ojalá, si yo la sabía que esto, no venía desde el principio, no venía, me quedé allí. No es porque estás bien. Sí, estamos bien, no nos falta de nada, y tenemos todos los derechos, y todo. Pero siempre hay algo que no te deja, que no te deja segura’.*

Lo que a ella más le acucia es su falta de sentido de pertenencia. Por una parte tiene muy arraigada su identidad como mujer musulmana, y tiene que defenderse constantemente ante los desprecios que siente a su alrededor. Pero, sin embargo, después de veinte años, sabe muy bien que tampoco puede regresar, porque en Marruecos dejó de tener su lugar hace ya tiempo. Aunque, cada vez que regresa a España de vacaciones en Marruecos, dice sentirse como si fuera una niña quitada de los brazos de su madre, sin embargo tampoco puede estar ya plenamente satisfecha en su país de origen. Después de veinte años ya se ha acostumbrado a la vida en España, a sentirse en libertad, a tener derechos, y a poder proporcionarles a sus hijos una mejor vida. Así, conminada a tener un fuerte sentido de pertenencia, no sabe a qué orilla del Mediterráneo mirar para encontrarlo. Y teme que sus hijos vayan también a sufrir ese vacío vital. Jalida se interrogaba con angustia:

*‘Estos niños, por ejemplo, nacieron aquí, ¿no? Y padre es de otro país, la madre es de otro país; el padre... estos niños, ¿de qué nacionalidad son? Ahora salen a la calle, y a lo mejor por el cambio del color: ¡eres un inmigrante! No se fijan, no se fijan. Estos niños yo pienso que en el futuro van a sentir muy mal, cuando saben que ellos, no le pertenecen, bueno, que la gente les llama inmigrantes. Pero, entre los niños, a veces, yo digo que no es la culpa de los niños, sino la culpa de los padres, los niños le digan: ¡pues vete a tu tierra! o ¡eres un moro!’*

La situación ha empeorado después de los atentados del 11 de Marzo. Aunque confiesa no haberse sentido intimidada en ningún momento, sin embargo por comentarios que le hace alguna amiga marroquí tiene constancia de que compatriotas suyos sí han recibido insultos o amenazas. Y si vino a España no sólo en busca de una mejor situación económica, sino también buscando unos derechos de que carecía en su país, ahora comienza a sentir una muy molesta falta de libertad; no vuelve tranquila a casa cuando anochece, y está siempre nerviosa cuando deja a sus hijos solos en el hogar. En los instantes inmediatos a los atentados, pensó con su marido en la posibilidad de marcharse a otro país.

Así las cosas, la difícil situación laboral que ahora atraviesan los dos es lo que menos le preocupa. Su marido tenía con un socio un taller mecánico, pero apenas si les daba lo suficiente como para vivir; así es que decidió dejarlo y buscarse otro trabajo. Lleva varios meses sin encontrar nada, ya con los más de cincuenta años cumplidos. Jalida dejó de trabajar cuando tuvo niños, para dedicarse a su crianza, cumpliendo el camino del sometimiento para el cuidado tan difícil de vulnerar. A este respecto,

por muy igualitaria que pueda ser su relación, ella no controvierte que sea el marido el que tenga que ganar dinero saliendo a trabajar fuera, y que sea ella la que debe de permanecer en la penumbra del hogar:

*‘Cuando estás con tus hijos es mucho mejor, ¿sabes? Porque si te hace falta, si el marido trabaja, tiene un buen trabajo, yo creo, yo pienso que no voy a trabajar. ¿Sabes? Porque ahora los niños hay que controlar. No sé. El niño viene del colegio, trae deberes, y si yo no lo controlo y busco en la mochila, la niña no hace caso, hasta que me llaman del colegio. Además conmigo, me necesitan más a mí que al padre (...) El padre, aunque está con ellos, lo cuida, la quiere, pero no, no va a poder con ellos controlar su estudio, porque no sabe, la que siempre voy al colegio soy yo, siempre. Y la que yo controlo más sus cosas, soy yo también. El padre no’.*

No obstante, la situación económica le está forzando a buscar un trabajo. Sin embargo sabe con el creciente arraigo de predisposiciones racistas hacia los magrebíes, va a ser cada vez más difícil que ellos dos encuentren trabajo.

### 2.2.3. Las familiaridades políticas.

Hemos visto que estas mujeres magrebíes que llevan más de cinco años en España, y que no participan políticamente, comparten la dominante común de venir menos señaladas por un islam de corte rigorista que les restringe su capacidad de acción. Pertenecientes a una generación anterior, se constituyeron como sujetos en un tiempo en que el islam, aunque presente, estaba pacíficamente incorporado a las rutinas normalizadas de la vida. De esta manera el acudir a la mezquita, el guardar las oraciones, el cumplir con el Ramadán, eran actividades que no estaban reñidas con llevar una vida tranquila y en paz. Será cuando a la vida se le intente superponer el islam, cuando desde interpretaciones desarraigadas del Corán se pretenda dirigir la existencia, cuando se introduzca una versión totalitarista en las vidas de muchas mujeres, sobre todo en Argelia.

Y de la misma manera que ellas, las mujeres magrebíes pertenecientes a esta categoría, han tenido primero una infancia y juventud, y después un proceso migratorio, poco marcadas por la obligación doctrinaria de la observancia religiosa, también en las dificultades e imposibilidades encontradas para acceder a la participación política va a ser más difícil encontrar motivaciones de origen religioso. El que las dificultades de acomodo a la sociedad madrileña de estas mujeres no se deban al hecho religioso, implica romper con un prejuicio, y, además, con una ideología. El prejuicio señala que la mujer magrebí suele estar sometida por la religión al cuidado de la casa y del varón. La ideología consiste en ignorar, por ese prejuicio, los mecanismos discriminantes propios de las sociedades de destino y que están evitando su constitución como agentes en general, y como sujetos políticos en particular. El islam se convierte así en la fácil excusa de las sociedades de destino para no ver los propios dispositivos de sometimiento. Es más necesario incidir en el asunto, cuando vamos a asistir en sus trayectorias vitales desplegadas ya en España a unas tendencias participativas bastante claras.

Con Sarai ya presenciamos cómo su particular tipo de islamismo venía representado no tanto por una doctrina irreal, en el sentido de una doctrina salida de las mezquitas que se intenta imponer a los ritmos particulares que lleva la vida, sino por unas prácticas rituales completamente compenetradas con

las prácticas cotidianas de la existencia. Desde luego esto significaba que en tanto Sarai se encontraba de lleno inmersa en esas prácticas cotidianas de la existencia, vivía su marginación como mujer, obligada a permanecer en la casa, y fuera de la luz pública que constituía la fraternidad masculina. No obstante, eso también venía a significar que toda vez que se desapegara de los espacios donde esas prácticas cotidianas estaban obrando su subordinación, se le abriría un vacío práctico desde el cual revertir en parte su situación sometida.

Eso fue efectivamente lo que sucedió cuando dejó el terreno de las prácticas discriminantes, en Marruecos, y emigró a España como pionera del colectivo familiar. Si bien en su localidad, según decía, a ella nunca se le hubiera permitido entrar como mujer dentro del mercado del trabajo remunerado, su incorporación en España estuvo caracterizada desde el inicio por su inclusión en dicho mercado. Pero Sarai no llegaría a Madrid como un puro agente económico. Sarai llegaría al mercado laboral madrileño en tanto que agente sexuado y susceptible de vivir los sometimientos del cuidado ajeno. Solamente para las mujeres inmigrantes, a las que se les suponía su habitual papel de cuidadoras, se les abría un amplio y sencillo camino de incorporación a los colectivos españoles, cosa que no sucedía con los hombres.

Sin embargo, el venir prejuiciada por el mercado laboral madrileño, sin embargo para ella significaba el recuperar espacios importantes de agencia, que no hubiera podido desempeñar en caso de haber permanecido en Marruecos. Sarai acumuló varias experiencias que concursaban en ensalzar su tradicional papel: en primer lugar ella era la que aportaba el grueso de los recursos familiares; además se mantuvo por cuatro años fuera de la presencia y la supervisión física de su marido; finalmente, fue ella la que ocupó la importante posición de servir como punto de anclaje para la reunificación de su familia. Todos estas circunstancias contribuyeron para incorporarle una capacidad de acción hasta el momento inusitada.

No obstante, lo que no pudo aquel islamismo arraigado en las prácticas cotidianas, lo podría el sexismo propio del mercado laboral español. Si la estructura directamente patriarcal de su sociedad de origen le imponía la permanencia en el núcleo doméstico propio, ahora la estructura indirectamente patriarcal, a través del mercado laboral, de la sociedad de destino, España, le impondría la permanencia en el núcleo doméstico ajeno. Solo ella, como tantas otras, podía relevar de la función del cuidado a las mujeres españolas que crecientemente se estaban incorporando a la vida pública. Con su llegada a España Sarai quizá obtuviera unas mayores cuotas de acción, pero continuaba tan inhabilitada políticamente como siempre.

No cabe más que recordar todas las oportunidades de aparición públicas de que gozaba mientras estuvo trabajando de interna en Madrid: *‘Trabajar mucho. Mira, dos años y seis meses, trabajar. En la casa, no salir a la calle ni nada. Sólo la casa. Trabajar’*. Sarai se encontraba trabajando en la completa obscuridad de los hogares extraños, satisfaciendo las necesidades ajenas, para poder liberar a todas aquellas otras mujeres españolas que se presentaban ya bajo la luz pública. Más allá del estatus formal que detentara, la posición concreta que ocupaba era de semi-esclavitud.

Sin embargo decimos que Sarai apuntaba actuaciones políticas, de intento de co-definición de aquellos espacios en los que, al incorporarse, se estaba haciendo como sujeto. Las vino a desplegar en sus centros de trabajo. Después de estar ocho trabajando en una casa de interna, y después de estar otros dos

años y medio en otra distinta, va a establecerse con su familia en una pequeña localidad del Madrid. De esta manera, recordemos, podía conjugar la tensión proveniente de los dos espacios, en principio incompatibles, que estaban constituyendo a su familia: por un lado el deseo de medro económico, y por otro los imperativos domésticos de la familia tradicional marroquí. Esto significaba que, incluso cuando ya estuvieran todos reunidos en dicha localidad, ella tenía que seguir trabajando, para satisfacer las necesidades de consumo que su familia albergaba.

Entró a trabajar en un restaurante, en una situación ciertamente opresiva. Va a ser en el reconocimiento de esa opresión como Sarai alcance a desarrollar una tímida concienciación política. Entró a trabajar en un restaurante, y comenzó en un período de prueba, lo que significaba caer en una situación de completa impunidad para los abusos del empresario. Entre varias cosas, Sarai recuerda trabajar catorce horas al día; llegar por la mañana temprano y ocuparse permanentemente de la limpieza, parar una hora para comer, y volver a trabajar toda la tarde, hasta ya entrada la noche. Mientras tanto, el empresario solamente le había hecho un contrato por dos horas.

Ante esta situación Sarai va a comenzar a presionar. El período de prueba, que iba a ser de dos meses, comienza a prolongarse y a alcanzar casi el año. Sarai le propone a su empresario arreglar un contrato que por lo menos reconociera ocho horas de trabajo, una jornada laboral normalizada, aunque luego continuara trabajando las catorce. El empresario no va a consentir, y finalmente le dirá a Sarai que si le hace un contrato de ocho horas, tendría que rebajarle el salario.

Sarai va a señalar que no le importaba trabajar lo duro que trabajaba. El restaurante era grande, y ella era la única empleada en la limpieza; en las horas punta tenía que subir a la cocina para ayudar. Lo que ella va a solicitar es tener un contrato laboral normalizado, de ocho horas, que le confiera todos los derechos que se reconocen al trabajador: *‘Cuando trabajar está bien, el contrato bien, y todo bien, yo me aguantar, no pasar nada; pero cuando el contrato de dos horas, yo no puedo aguantar, yo sola trabajar’*. La situación laboral marginada de Sarai se reflejaba hasta en los mínimos detalles. Ella va a ser la primera en celebrar que pudiera comer en el Restaurante, a medio día, en lugar de volver a su casa. Sin embargo, inmediatamente después señala sus derechos en las comidas: *‘No, no, pero no puedo comer también las cosas buenas. No. La comida no. Come lo que quieras, pero no la carne, el pescado, no, eso no puedo tocarlo. Puedo comer pollo barato, puedo comer las sardinas, puedo comer la cosa que está barato; la cosa que está cara no puedo’*.

Después de haber pasado ya largos años en distintas situaciones laborales, la que en el momento estaba viviendo se le va a hacer enteramente insoportable. Esa última experiencia material le va a hacer desarrollar una auténtica conciencia de clase infraprivilegiada. Desde la aparente modestia de su posición, a pesar de su exigua trayectoria educativa, Sarai no va a encontrar dificultades en descubrir la suya como una situación de explotación. A la postre son de los campos pragmáticos de donde los agentes derivan su conocimiento sobre sus posicionamientos. En primer lugar Sarai reconoce la valía de sus derechos:

*‘Mejor el contrato de ocho horas para tener derecho también. ¿A que sí? Luego, si mira, si rota una pierna, cualquier cosa, me viene a la casa, sin pagar ni nada. Si caír, la trabajadora no vale nada. Si viene seguro social, dice, tiralá, no se puede pagar un duro’*.

Además, desde una perspectiva igualitaria, reconoce su situación de explotación:

*‘Pero yo, como nosotros extranjeros, que ha dicho, ésta es como basura. Vamos a trabajar... Me dice, ¿qué quieres? Y luego me arregla el contrato de dos horas. Y está bien. Ya está. Paga lo que quiere, ¿sabes? Esta muy mal. A la gente se trata igual, ¿no?’*

Finalmente ve la causa de su explotación, en la sobreabundancia de mano de obra, sobre todo irregular:

*‘Mucha gente sin papeles, y sin nada. Trabajar. La plaza está llena y contrata a la gente que no tiene papel. Mucha gente sin papeles ni nada, trabajar y pagarle bien. La gente, como no tiene papeles, trabaja, con poco dinero está bien, están contentos. Pero nosotros tener papeles, tener todo, y estar muy dura, la verdad que muy dura la vida’.*

Sin embargo la precaria situación en que llega Sarai le va a impedir articular otro tipo de acción política que no sea la renuncia. Su llegada a España quedaba resumida en su deseo de satisfacción material, lo que intentaba conseguir en el mercado laboral, trabajando lo máximo posible, y en el del consumo, en una estrategia privatista. Ese deseo primordial le hacía evitar los mayores problemas posibles, pero con la evitación de problemas también estaba evitando las oportunidades de vinculación políticas. Por eso la forma de presión que va a tener en ese trabajo va a ser la evasión; finalmente terminará renunciando. Así es como se complementaban, en el acallamiento de su voz y acción políticas, por un lado la necesidad de las realidades españolas de sujetos lo menos activos posibles, de sujetos serviles, y por otro lado, la conformación de Sarai como mujer que tan sólo solicitaba unas mayores cuotas de bienestar material, independientemente de las condiciones.

Finalmente, dentro de esta estrategia privatista va a situarse también su vivencia de la religión. Sarai no vino sobre-determinada por un islamismo rigorista y doctrinario, sino simplemente hecha en unas prácticas religiosas que se desperdigaban y entremezclaban con las demás actividades de la vida cotidiana. Ella era esas prácticas, y aunque dejara Marruecos y también el espacio donde esas prácticas se desenvolvían de una forma natural, no por eso va a poder ignorar las tendencias de acción y pensamiento que depositaron en su identidad. Así es como, una vez reestablecida ya la unidad del núcleo doméstico, y habiendo encontrado en la localidad madrileña una comunidad considerable de marroquíes, Sarai va a intentar reproducir aquellas prácticas mitad costumbre, mitad religión, que la conformaban esencialmente.

No obstante esas prácticas van a colisionar de lleno con las prácticas que conformaban el espacio cotidiano del pueblo donde se inserta. Vengo insistiendo en que la acomodación a un nuevo país, no supone la incorporación a un espacio cero de prácticas y relaciones; no hay vacíos sociales. Por eso la particular pre-existencia de las prácticas locales va a repeler aquellas prácticas que tanto Sarai como sus compatriotas porten incorporadas. Pero conforme a su estrategia general de incorporación, sus hábitos religiosos los van a mantener igualmente privatizados y ocultos de la luz pública: *‘Yo sí, yo me rezar, todo, de mi país. Esto no me olvida. Sí, estas cosas de mi país, todo, no puedo me olvidar (...) Pero no rezo de la vista de la gente. En mi casa, no a la vista de nadie. Yo de verdad quiero mucho la gente de... españoles, igual que mi familia. Llevo mucho tiempo aquí de trabajando. Aquí, todo. Pero cada uno de... ¿sabes? Cada uno de cosas de él. Sí, no me gusta problemas, tampoco me gusta... Eso no. Me gusta vivir*

*tranquila y ya*'. Nuevamente vivir tranquila vuelve a significar apartarse del espacio de libres e iguales que pudiera constituir la cosa pública, y que pudiera aceptar a Sarai como identidad consolidada.

Jalida va a ser la mujer que, sin participar políticamente tras su larga estancia en España, más motivaciones incorporadas va a apuntar hacia la participación. Ya se ha repasado la particular forma como el islamismo universalista había sedimentado en su personalidad. Con Jalida, más que con ninguna otra, tenemos que hablar de religión; pero muy al contrario de lo que el prejuicio podría pensar sobre ella, tenemos que hacerlo para explicar todas esas tendencias participativas suyas.

El principal problema con el que se topó, en su llegada e incorporación a España era el desarraigo. Ella se había hecho de un fuerte sentimiento de identidad, al desarrollarse en un islamismo universalista y urbano. Valoraba considerablemente todo lo que fue su vida en Rabat, la religiosidad implícita que iba conduciendo su acción, y será la dificultad que tenga para continuar desplegándola lo que le lleve a reivindicarse como sujeto, a través del islam. Jalida se sentía desarraigada en España, puesto que, con lo que primero se encontraba, era con una gran incompreensión hacia todo lo que ella era en tanto que musulmana. No había sitio en nuestros colectivos para ella, solamente rechazo y la sensación de que estaba ocupando ilegítimamente el lugar de los españoles.

Desde ese sentimiento es como va a luchar por defenderse. En primer lugar su posición tampoco va a ser de una oposición total a lo que significaba Madrid. Antes al contrario. Desde esa visión universalista del islam, considerará que todos los hombres y mujeres son hijos de Dios, y que Dios ha dejado en sus manos la tierra y lugares, para que los cuiden y aprovechen en usufructo. Por eso ella tiene que respetar, y respeta activamente lo que significa la tierra española. Es el lugar donde ella ha venido a vivir, y por eso debe de estimarlo y preocuparse tanto o más que con su ciudad natal.

Sin embargo, ya lo vimos, el movimiento tiene que ser recíproco. Igual que ella se esfuerza por conocer y respetar esas realidades españolas, los demás han de esforzarse por conocer y respetar las realidades marroquíes que ella trae consigo. En la dejación de ese deber ético es como Jalida se siente expulsada y fuera de lugar: *'El problema tenemos con la gente que no sabe, nada, que no se entera de nada, que no conoce (...) Yo no me enfado, porque no sabe, ¿entiendes? Me interesa muchísimo que la gente conoce bien la realidad, y que conoce bien. Porque, porque decimos una palabra. Para querer a los demás, tienes que querer a ti misma, y somos todos personas, somos todos personas'*.

Pero además de esa valía intrínseca al hombre, universal, que proviene de ser todos hijos de Dios, Jalida siente que en su caso, y en el caso de los inmigrantes, hay un añadido que incorpora más dignidad todavía a sus situaciones. Todos ellos participan del sufrimiento que entraña el vivir entre dos mundos, el de origen y el de destino, el tener identidades escindidas y no saberse encontrar bien en ningún lugar. Así decía: *'pero ojalá que los españoles entiendan que nosotros estamos aquí, pero encima sufrimos. Sufrimos'*.

Entretanto va a ir llevando su vida; entre problemas laborales, con la educación de sus hijos, enfrentada a la necesidad de encontrar vivienda. Pero esa sensación de sufrimiento va a ser persistente. Sin embargo, esa no va a ser una sensación desmovilizadora, que concluya en esa retorcida auto-satisfacción en la desgracia; por el contrario, el sufrimiento que va a esgrimir Jalida es un sufrimiento que

aporta desde el principio dignidad al ser humano, y que por eso mismo es una importantísima fuente de solidaridad. Como ella misma advierte, es ese sufrimiento el que le acerca esencialmente a quienes también lo padecen, es la solidaridad de quienes están compartiendo unas mismas experiencias al atravesar los similares espacios del desarraigo y de la discriminación: *‘Hay algunos que te sienten bien con ellos. Si te pasa algo, y tienes algún problema, por ejemplo... Lo bueno que tiene entre nosotros, si te pasa algo, están contigo, te apoyan. Eso es lo bueno, que te dejan... te apoyan o van contigo. Comparten contigo el dolor y todo’.*

Ese sentimiento de solidaridad y dignidad ante el dolor no va a permanecer en estado difuso; se va a volcar directamente forzando una participación política que otras circunstancias no permiten. Jalida tiene claro que ella no llegó a España únicamente para solventar su situación económica; ella vino buscando un derecho y una dignidad que no encontró presentes en ese Marruecos que tanto valora. Su islamismo universalizante le alienta para que siempre mire su ser desde una perspectiva más amplia, de diferente manera a como el islamismo costumbrista de Sarai la empujaba exclusivamente a la reproducción privatizada de los ritos. Jalida no puede contentarse como ella con una ampliación de los niveles de consumo, con el progreso material: *‘Esta gente que estoy hablando, ellos no tienen tiempo. Porque la vida y el mundo, la vida la han cogido ya. No piensan en... ¿sabes? Igual que aquí también. Hay españoles que dicen: yo no confío en Dios, o yo no creo que hay Dios, ¿sabes? Nada. Su vida es comer y vivir y dormir. Igual también que se llama musulmán, pero de nombre’.*

Aunque pueda resultar paradójico, es desde esa ampliación de miras en Dios como Jalida también amplía miras hacia lo político. Pues era su cobijo universal bajo Dios como ella y los suyos tenían que reivindicarse políticamente como sujetos posibles. Va a ser en ese terreno donde más claramente se perciba la diferente vivencia religiosa entre el pueblo y la ciudad, entre un islamismo costumbrista y un islamismo universalizante. La necesidad que tiene de sostenerse como identidad, le lleva a Jalida a intentar trabar lazos sociales con otros Marroquíes; sin embargo se enfrenta a la persistente incuria y negligencia de los compatriotas suyos que vienen del campo. Ellos, en su opinión, son los que con su costumbrismo ampliamente local impiden una mayor integración y comprensión de todos los musulmanes entre sí, y, por añadidura, una mayor integración y comprensión de los musulmanes dentro de la sociedad española. Ellos hacen de la costumbre religión, y por eso no son lo suficientemente tolerantes como para aceptar las vivencias religiosas de los demás, y tampoco los comportamientos y hábitos de los españoles. Así es como Jalida hace el recorrido por los musulmanes de hábitat rural:

*‘El problema es que los que vienen del campo, eso es el problema. Ellos son los que manchan siempre, manchan el ambiente de lo que debemos nosotros hacerlo, ellos lo manchan (...) Las costumbres no son la religión. Por ejemplo, vas a un pueblo, que te digan, un ejemplo, les saludas y no contestan. La religión no te dice esto. Por ejemplo, la sonrisa, la sonrisa está en la religión. Es que a veces estos pueblos, puedes encontrar también racismo, en el mismo Marruecos. Los de Tánger, no sé qué, igual que aquí; los de Rabat, no sé qué. Nosotros somos mejores que ellos, ¡y la religión no! Somos todos iguales, somos todos personas, ese es el problema. Y cuando juntamos así, y vamos a dialogar, y vamos a aprender a coger, por ejemplo, la realidad, buscar la realidad, vamos a ser... vamos a estar todos mejor’.*

Es esa vivencia localista de la religión la que, a juicio de Jalida, está impidiendo la integración de los musulmanes en España, y la que les está granjeando una mala imagen. Frente a esa religión arraigada, Jalida propugna un islamismo universalista que posibilite la convivencia entre todos, incluidos no musulmanes. Y como Jalida intenta que su vida no sea solamente *'comer y vivir y dormir'* se propuso crear una asociación que desvelara esa realidad que ellos son, y que ella piensa perfectamente compatible con la realidad española.

Sin embargo cuando estaba intentando materializar con alguna compañera sus ideas, sobrevinieron los atentados del 11 de Marzo. Esos atentados truncaron la escasa confianza reinante entre los magrebíes mismos, y entre los magrebíes y los españoles. En ese momento dejó de tener el apoyo de otra asociación magrebí, por miedo a las suspicacias que pudiera levantar su activismo. Al mismo tiempo varias de las personas con que ella había contactado, también se retractaron por miedo a las represalias.

Pero Jalida no cesa en la idea. En su empeño de dar a conocer la realidad que ellos son, y por desvelar cómo el universalismo de esa realidad es compatible con la vida en España, creía que justo en el momento posterior a los atentados era cuando más necesario se hacía el mostrarse. En lugar de encerrarse en la vinculación privatista a los colectivos españoles, ella preconiza la apertura y el conocimiento mutuo como forma de superar los recelos; sin embargo, la espiral de acontecimientos después del 11-M truncó su esfuerzo por forjar un espacio donde permitir aquel conocimiento: *'Aquí hay muchos marroquíes, hay muchos. Pero es muy difícil coger a una persona y... Es muy difícil. Porque la gente ahora, pues te digan, pues yo no me meto, yo no quiero problemas. Pero la verdad, yo no creo, para mí no es un problema. Para mí es arreglar el problema, arreglar el problema, no es un problema. Pero no encuentro personas como yo pienso. No encuentro'*.

Aunque con la religión de trasfondo, Jalida está claramente adoptando una posición de reivindicación política de sí misma. Lo que ella está persiguiendo es ofrecerse a la vista con el objetivo de entrar en la reconstitución de los colectivos españoles para que al final acaben aceptándolos. Sin embargo su posición es minoritaria y no encuentra con quien comenzar a crear esos espacios para el conocimiento mutuo. Y para aquilatar su esfuerzo, hay que recordar la situación general por la que atraviesa la familia. Con grandes problemas de desarraigo, habiéndose incluso pensado la idea de marcharse a otro país, después de veinte años en España, con serias dificultades económicas, el marido parado, y Jalida también, en el punto que otras mujeres se desmoronaban ante esa opresiva inercia por la supervivencia, ella encuentra un espacio en su vida desde donde lanzarse como sujeto político, algo que todavía no ha conseguido materializar. Su vivencia del islam no es incompatible con su posicionamiento político, al contrario, lo espolea paradójicamente.

Tanto Jalida como Sarai, en su incorporación soci-política en España, arrojan señales de una incipiente participación política. En el caso de Sarai, hemos visto cómo la llegada a unos nuevos contextos hacía, en una pequeña parte, perder todo su rigor al costumbrismo islamista que, de una manera cuasi-natural, la tenía afincada dentro del sometimiento al marido, y a las normas que lo ocasionaban. A pesar de todos los sometimientos sexistas que también hubiera de sufrir en el mercado laboral madrileño, es bien cierto que también fue su venida a Madrid la que propició su incorporación a mayores cuotas de actividad. El caso de Jalida es bien distinto. Diametralmente opuesta a la suposición prejuiciada sobre la

mujer islámica, ella va a recabar del islam todas aquellas herramientas de dignidad y de derechos con las cuales contrarrestar las tendencias al sometimiento y a la discriminación con las que se va a ir topando en España. El islam para ella será fuente de referencia política, cuando reivindique su derecho a ser respetada, y cuando reivindique la necesidad de que los colectivos madrileños alcancen un mejor conocimiento de la realidad que ella es.

Rania también va a ser una figura atípica. Ella es la que más alejada se va a encontrar de la participación política; sin embargo, lo estará por motivos también contrarios a los supuestos para la mujer marroquí. Ella no va a participar políticamente, ni va siquiera a pensarlo, porque su estrategia es de experimentación privatista. Rania no se desarrolló bajo las fuertes presiones de un sistema patriarcal exacerbado. En su familia el padre seguía siendo la figura prominente, y la madre quedaba en un segundo término. Sin embargo las frecuentes fiestas realizadas en su casa, donde, siguiendo siempre caminos segregados, venían a coincidir hombres y mujeres, le imbuyó ya ese deseo de libertad y de experimentación del que luego va a hacer un estilo de vida; al mismo tiempo, una vez que se produjo el divorcio de sus padres, ella tuvo que tomar innumerables iniciativas para solventar la situación económica, que también le proporcionarían unas tendencias muy activas.

Por eso, si en Rania pudieran intuirse conatos de participación política, siempre será por defecto, y en el cuadro de la situación real y también prefigurada de la mujer marroquí. Rania, sin participar, va a ser un sujeto indirectamente político en la medida en que ella va quebrando vitalmente todos aquellos estereotipos que se forjan sobre la mujer marroquí. Su figura ejemplificante, ayuda a crear aquellos precedentes con los cuales controvertir unos espacios e imágenes de dominación para la mujer, y a abrir las posibilidades para una futura reorganización más equitativa de los colectivos. Rania trabaja contra la marea.

Su única preocupación consiste en sí misma, en maniobrarse por todos los intersticios de su identidad. En principio no puede existir una estrategia más alejada de la concepción política, del espacio común. Sin embargo, dentro de una sociedad donde mayoritariamente la mujer carece de autonomía, y donde ocupa siempre un lugar dependiente, para el realce y prestigio de otra persona, esa manera de buscar la propia identidad, de demandar libertad para crearse un espacio de independencia, es excepcionalmente política. Rania está demandando con su ejemplo otra reorganización de los colectivos donde ella como mujer pudiera tener un papel de agente.

Estos requerimientos son más patentes cuando ella, una vez ya emprendido su viaje por España, regresa a Marruecos y observa con preocupación que, debido al enconamiento del tradicionalismo, ella va siendo cada vez menos posible por su urdimbre. En su juventud ella podía, habiendo nacido en Marruecos, ser la 'europea', según la calificaba su hermana, porque existían aquellos espacios de la libertad y de la autonomía, bien que minoritarios, que ellos identificaba por europeos: *'En mi barrio había italianos, franceses, españoles. Entonces nos juntábamos a tomar el aperitivo. Tenía el trabajo y aquí la casa, entonces nos juntábamos y era todo normal'*. Ella podía ir sola y con libertad a las cafeterías, podía frecuentar la amistad de los hombres sin problemas de ningún tipo, participaba en relaciones de igualdad con los extranjeros residentes en su barrio.

Pero cuando regrese más adelante, va a ir lamentando la desaparición de esas mismas realidades que le confirieron esa autonomía. Su malestar va a significar una profunda y lenta reorganización del espacio de fuerzas marroquí hacia un mayor control sobre los actos de las mujeres, principalmente. Cuando vuelva va a comprobar que aquellos lugares que la hicieron de una determinada manera, ya no existen más, y que cada vez se siente más extraña; se va a encontrar con una elevada censura moral: *‘Ahora, en el mismo bar, si la persona, si una mujer no entra con un hombre que él conoce, y sabe que va a quedarse tranquila, y no va a haber problemas, entra, si no, no entra (...) Entonces este año, este verano, cuando fui, tengo todavía los amigos de aquellos años. Tomamos la copa igual, entré y no había nadie. Subí arriba, gente nueva que no conozco. Y la gente entraba y me miraba, y quiero desaparecer de la barra’*. Y añade: *‘Es que hay mucha gente, que está viniendo, que son del pueblo, pero ver a una mujer, qué hace esa, ¡buh!, te toma por puta, no sé lo que se le pasa por la cabeza’*.

Precisamente, ante esas formas de control y supervisión, existentes en su época y que con el tiempo irían enconándose, ella va a desarrollar una forma de vinculación muy particular: la evasión; sólo gracias ella es como va a conseguir ganarse su deseada autonomía. Tampoco es esa una forma de actuación política, consiste más bien en todo lo contrario, es escapar y huir del colectivo cuando sus reglas son demasiado pesadas, y no se interviene en su elaboración. Pero sin ser política, al final protege y resguarda ese espacio de la intimidad de dominaciones, granjeando la independencia. Es la desterritorialización y la huida de los ensamblajes, en el tránsito sucesivo por otros ensamblajes. Rania se constituyó en los puntos de fuga.

Así lo hizo de continuo, aún antes de comenzar su proceso migratorio. En la secundaria, cuando se evadía del sistema educativo con frecuentes juergas y borracheras. También su migración sería un proceso de fuga. Cansada de los trabajos que tuvo en Marruecos, y de las relaciones familiares, se enfadó con su hermana y la forma de solucionarlo consistió en huir y desconectarse de ella durante seis años. En su vinculación por nuestras realidades obró de forma parecida, pasando por múltiples trabajos y situaciones. Su forma de permanecer en ellos, momentánea, siempre pensando en desasirse, impidió que sedimentaran en ella los mecanismos de dominación que frecuentemente subyacen a los espacios de acogida: llegó a trabajar como señorita de compañía, pero cuando para otras mujeres esa situación termina siendo una cárcel, para ella, con su capacidad de negociación adquirida en sus múltiples fugas, que le facilitaba hacer lo que ella quería y cuando quería, fue otro espacio donde acumular nuevas experiencias. Con una de ellas se fugaría nuevamente; ahí conocería a su pareja, un dentista al que también le gustaba la buena vida y la experimentación; juntos se labraría un particular espacio de proscripción que comenzaba a media mañana con el aperitivo, se prolongaba por las comidas, y terminaba a altas horas de la noche en una nueva embriaguez. Finalmente Rania se encontraría traicionada por su propia evasión; muerta su pareja, y habiéndose estabilizado todo el mundo que anteriormente componían sus relaciones, adquiriría esa sensación de vacío y de soledad que la aquejaba en el instante de la entrevista. Pero ya andaba planeando una nueva evasión: *‘Igual me voy unos meses y vuelvo. Eso sí. Eso lo estoy pensando. Solamente para desaparecer y echar de menos e ir y venir, porque al fin y al cabo, no hay nada que me ata aquí’*. Ya estaba elucubrando una nueva desaparición que continuara con su continua identidad del ir y del venir, porque nunca nada la ató a ningún sitio. Por la manera como los colectivos le hicieron la identidad, Rania supone el sujeto anti-político por excelencia.

En resumen. Estas tres mujeres que componen la categoría de mujeres magrebíes que, llevando mucho tiempo en España, sin embargo no han desarrollado participación alguna, nos aconsejan modificar los prejuicios acumulados sobre la mujer musulmana. Ellas no han podido participar políticamente, pero las causas de su no participación son también otras que la pasividad que se han fraguado, viviendo en los colectivos de la dominación patriarcal. Hemos comprobado cómo en ocasiones llevaban en su interior ciertas querencias atribuibles a esos colectivos, sobre todo en el caso de Sarai. Sin embargo, la época en que se hicieron permitía una vida más variada. Con su 'a-tipismo', nos aconsejan también recoger toda la variedad que ellas llevan acumulada, para recomponer la complejidad de la mujer inmigrante magrebí.

### **GRUPO 3: MUJERES MAGREBÍES CON MENOS DE CINCO AÑOS EN MADRID CON PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

#### **LILA, KHADILA.**

Es difícil evaluar la penetración de todos aquellos colectivos que están forzando la no participación de las mujeres inmigrantes magrebíes tanto en sus países de origen como en su venida a Madrid. Sin embargo, todo parece indicar que las resistencias a su participación son mayores que las encontradas en el caso de las inmigrantes latinoamericanas. Si bien los dispositivos de dominación ante los cuales se enfrentan las mujeres entrevistadas son múltiples, y de muy variada naturaleza, parece que aquellos que se despliegan para el caso de las mujeres magrebíes son más sólidos que los que aparecen para las mujeres latinoamericanas. Las mujeres latinoamericanas parecen más atrapadas que las magrebíes en los distintos dispositivos de dominación directa patriarcal; la presión social descarnada que les indica los pocos caminos posibles de ser mujer, siempre a través del varón, y supeditados a su potestad, son constantes. Por el contrario, las mujeres magrebíes puede decirse que sufren más enconadamente una dominación indirecta patriarcal, ligada a una interpretación tradicional del islam; en sus respuestas el índice de la obligación se sitúa siempre menos en el hombre, y más en la religión, aunque ésta termine igualmente por imponer la supremacía masculina.

No obstante los tiempos que viven todas esas múltiples instituciones que sostienen el patriarcado son bien distintos. En el caso de las mujeres latinoamericanas la dominación tiene carácter de imposición sin más, desaparecida crecientemente la función social del varón en unas sociedades en perpetua quiebra económica. A la supremacía del varón le ha desaparecido el suelo socioeconómico que la pudiera mantener, de forma que se ha quedado en un inestable equilibrio, zozobrando sobre un vacío ideológico. Sin embargo los dispositivos de dominación indirecta masculina presentes en el mundo magrebí, aunque sometidos a una constante réplica desde el seno mismo de esas sociedades, entran con frecuencia en fases de consolidación institucional, con las consiguientes desventajas para las mujeres. Así Argelia, en los últimos treinta años, ha sufrido una verdadera recomposición social, que ha recluido a la mujer, cada vez más, en el mundo de la privacidad, desde una posición más abierta. Por eso, cuando en Latinoamérica cada vez están más ausentes los mecanismos materiales que imponían otrora la dominación del hombre, en el Magreb dichos mecanismos conservan todavía una gran parte de su actualidad, y causan más firmemente el sometimiento de la mujer. Cuando en Latinoamérica la mujer se veía dominada por un extraño vacío ideológico, más o menos franqueable, en el Magreb su dominación encuentra un consolidado respaldo material, que impone su necesidad.

Así pues, ahora que entramos a analizar la situación de las mujeres magrebíes que, tras un corto período de tiempo, se encuentran ya participando políticamente en los colectivos madrileños, tenemos que estar atentos a las concretas y difíciles formas como ellas han conseguido vadear aquellos espacios de opresión masculina. Al existir un consolidado sistema que las recluye en la no participación, los casos de aquellas pocas que consiguen participar, y más si es en el corto plazo de tiempo, han de ser todavía más reveladores. Aunque cada sociedad esté compuesta de una gran complejidad y espacios posibles a través

de los cuales hacerse, puede señalarse que en el caso concreto de las comunidades magrebíes el predominio claro es de aquellos ámbitos que desincentivan la participación de la mujer, hasta tal extremo que marcan una normalidad frente a la cual la opción de resistencia pasa mayormente por el rechazo y la expulsión.

Ya tuvimos ocasión de descubrir que la participación inmediata de las mujeres latinoamericanas recién llegadas a nuestro país se debía a que habían sufrido unos marcados procesos de descontextualización que las condicionaba a llegar a España en la persecución activa de sus contextos *naturales* para hacerse. Sin embargo, como también tuvimos ocasión de apreciar, su venida era una opción entre otras muchas posibilidades de proyectarse temporalmente. Ahora, el hecho de que, ante una situación tan cerrada de sometimiento, las mujeres magrebíes hayan iniciado en nuestro país una participación inmediata sugiere que el fenómeno de la expulsión de sus espacios originarios es todavía mucho mayor en su caso. Al contrario que en el caso de sus compañeras latinoamericanas, que tenían más posibilidades de hacerse activas en sus países de procedencia, las mujeres magrebíes van a tener pocas o ninguna opción de constituirse como sujetos políticos activos en sus países, de manera que su situación es de un más claro rechazo.

### 2.3.1. La conformación del rechazo.

Así pues, como se viene señalando, el hecho de la inmediata participación política de las mujeres magrebíes analizadas, viene en parte explicado por su acentuada expulsión como sujetos políticos en sus países de procedencia. Esto vino a condicionar que ellas llegaran a España en busca de lo que carecían en sus países, de aquellos ámbitos donde ellas pudieran madurar como los sujetos políticos que desde un inicio querían ser. Evidentemente el querer ser tal o cual cosa no es un hecho que se explique enteramente por medio de la volición; son también los diversos espacios sociales los que van conformando las distintas maneras del querer.

Pero mientras que en el caso de sus compañeras latinoamericanas su querer ser sujetos políticos fue aprendido y era en parte posible en los espacios propios de los lugares de origen, para el caso de estas mujeres magrebíes su querer es también aprendido de sus espacios propios, pero es casi imposible de desplegar. De ahí el sentido de su expulsión. O en otras palabras. Las mujeres magrebíes analizadas han sido hechas en unas expectativas de futuro tomadas de los propios espacios magrebíes; sin embargo, a la hora de cumplir con esas expectativas, se han enfrentado con un sinnúmero de dificultades vitales que finalmente las llevaron a decidirse por la emigración. De lo que se trata entonces es de comprobar esos procesos de absorción de expectativas, y los posteriores movimientos de rechazo. En cualquier caso, estos fenómenos paradójicos se explican desde la excepcionalidad.

Efectivamente, el caso de Lila viene a ser explicado desde la excepcionalidad de su desarrollo como sujeto activo. Lila es una mujer marroquí, procede de Rabat, de unos treinta años, que lleva tres años y medio viviendo en Madrid. Su identidad más consolidada, aquella que se labró en los años de su adolescencia y de su juventud, se mueve hizo dentro de una ambivalente normalidad anormal. Como suele suceder en muchas de las mujeres que hemos encontrado activas en España, Lila tuvo en su madre

un brillante modelo que luego pudiera ella seguir en su propia constitución como sujeto. Su madre ocupa un espacio mítico de libertad de acción que ahora Lila está tratando de continuar, en otras circunstancias.

Lila reconoce cómo su madre creció y se desarrolló en las décadas de los años 60 y 70, cuando, en sus propias palabras, Marruecos vivía una época de apertura y libertades. En esas circunstancias su madre pudo abrirse un camino que de otra manera tradicionalmente venía cerrado a la mujer marroquí. Su madre pudo estudiar y colocarse en la administración pública, con un trabajo de funcionaria, lo que significaba mucho más que tener un empleo de cierta categoría. Ser funcionaria significaba abrirse un vasto campo de relaciones y posibilidades, que le conformaban un estilo de vida no muy corriente en su país: *'(...) porque mi madre es también funcionario y vivió en Rabat, que es más entorno de funcionarios, no sé qué, y es más diferente que una ciudad pequeña o un pueblo, que tendrán otra vista para las chicas, que no salgan por la noche, que no viajen solas, que su sueldo es todo para la casa, y eso no lo teníamos nosotras en casa (...) porque mi madre también tuvo esa vida'*. Ser funcionaria significaba acceder a unos espacios de constitución desde los cuales se aprendían unos significados y unos modelos sociales sobre la que era la posición de la mujer, desacostumbrados en comparación con el resto de la sociedad marroquí. Desde esa posición universitaria y profesional, la madre de Lila estaba habituada a no rendir demasiadas cuentas al marido, a llevar amigos a casa, y a realizar viajes libremente.

Así, la vida que tuvo la madre de Lila, hizo que se construyera un hogar que replicara ese ambiente de apertura y liberalidad, extraños para el resto de la sociedad marroquí. Como recordaba Lila, era muy frecuente que su casa, desde pequeña, estuviera llena de invitados y de amigos, que acudían a visitar a sus padres. Lila se crió en un hogar cuya apertura espacial venía a significar al mismo tiempo la apertura moral que caracterizaba al núcleo doméstico. Es por eso que, conforme fue creciendo, Lila también pudo ir llevando a sus amigos y amigas, independientemente del género, a su propio hogar.

Y en este contexto es donde cabe explicar los fenómenos de reproducción sociales. Lila, hecha en un determinado espacio social, caracterizado por un determinado tipo de inclinaciones y conexiones, va a incorporar esas mismas inclinaciones para posteriormente reproducirlas en la conformación de sus propios espacios. Su madre había ido a la universidad, y se había propuesto desarrollar un trabajo profesional. De esta manera, el futuro de Lila estaba en cierta medida pre-configurado por lo que previamente había hecho su madre. Las posibilidades actualizadas de los padres son, las posibilidades potenciales para los hijos. Así fue como al final Lila también fue a la universidad y como, con el paso del tiempo terminaría ella también realizando un trabajo profesional en una administración.

Sin embargo los procesos de reproducción no son unos procesos de calco idéntico de trayectorias vitales; antes al contrario. Esos procesos exigen la incorporación activa y la actualización, por parte de la nueva generación, de aquellas posibilidades inscritas en los espacios sociales ocupados por los padres. La madre de Lila estaba hecha a un determinado hábito de vida, lo cual no quiere decir que Lila misma tuviera que inscribirse por esas mismas formas. Puede suceder muy bien que el progenitor evite a sus hijos aquellas posibilidades que él mismo estaba cumpliendo. Y en el caso de Lila así fue en parte, pues su madre se había mostrado, en su propia vida, como una mujer muy moderna, que desarrollaba su trabajo profesional, llevaba amigos a casa, hacía frecuentes viajes. Sin embargo, debido a esos sedimentos que una sociedad deja en la materialidad del inconsciente, por boca de la madre de Lila también hablaba y

opinaba el tradicionalismo marroquí. A pesar de haber sido una mujer liberada, no estaba tan claro que ella fuera a reproducir con sus hijas esa misma liberación. En ese momento fueron las hijas las que tuvieron que tomar la iniciativa, y solicitar para ellas mismas la vida que había tenido la madre, en la perseverancia a través de las generaciones de la autonomía: *'(...) entonces de vez en cuando hacíamos chantaje a mi madre. Mamá, lo que has vivido lo queremos nosotras. Y ya a partir de ahí tuvimos menos problemas (...) Porque como mi madre... mis padres tenían preferencia al hijo, como siempre, como único, pero nosotras nos hemos puesto... Que somos iguales, o somos iguales o... Y al final sí que lo hemos conseguido'*.

Como se puede comprobar en el caso de Lila, la reproducción de las posiciones sociales dista mucho de ser una reproducción mecánica. La reproducción es siempre posibilista, y entra en juego siempre el empeño adquirido por maniobrarse y contemporizar a través de las posibilidades de ser adquiridas, de forma que en una decisión siempre vinculada, se terminen por actualizar o no. Lila y sus hermanas tenían ante sí un abanico de posibilidades que había sido su madre, pero para poder acceder a ellas tuvieron que solicitarlas y ocuparlas activamente, confiriéndoles un nuevo significado.

Estos procesos de reproducción sociales llevan siempre implícitos, al mismo tiempo que la reposición de posibilidades ya sidas, la apertura de otras nuevas, implícitas en los campos de opciones presentes. En este sentido Lila vuelve a ser un ejemplo de acceso a unos espacios de libertad extraños para la mujer marroquí. Y es que los miembros de la familia de Lila, siempre habían sido considerados los 'raros' por el resto de la familia extensa. Hasta ese momento, los padres de Lila habían vivido con eso sin enfrentarlo seriamente. Va a ser Lila la que realice este paso que ya había quedado prefigurado con el comportamiento de los padres. Ellos eran los raros, pero cuando se reunía la familia extensa, las reglas habituales de separación de género, y de preferencia por el género masculino, se reproducían. Va a ser Lila quien introduzca en el espacio de la familia extensa lo que había aprendido en la familia nuclear, y que sus propios padres no se atrevían a extrapolar.

Y lo va a hacer en esas multitudinarias reuniones familiares, con el caso concreto de la comida. En su familia, era habitual reunirse con motivo de ciertas festividades. En tales ocasiones se repartía la comida de manera que las mejores partes de la misma iban para el grupo de hombres, y las peores para el grupo de las mujeres. Lila, habiendo aprendido de su madre la lucha por la igualdad de género, va a hacer ahora con su familia extensa las posibilidades que su madre no había actualizado. Va a reclamar igualdad, y otra repartición de la comida. Sin embargo, el peso de la tradición era lo suficientemente fuerte como para que Lila no pudiera controvertir esas reglas generales de repartición de la comida, no pudo, en aras de la justicia, reclamar un reparto equitativo para todos. Lo que hizo fue, dejando las reglas generales tal y como estaban, marcharse ella con los hombres a comer la mejor parte:

*'Y hay primos míos del pueblo, y me invitó también, y me fui con ellos, y les he visto partiendo la carne... ¿Y eso para quién, ese mogollón para quién? Y dicen: eso para los hombres, eso para las mujeres. Yo dije: igual. Y no, no, no. Y digo: vale, y me fui a comer con los hombres. No, yo no lo veo justo. Yo no como con vosotras las mujeres, son los trozos que no como nada. Yo como con ellos. Los hombres ya lo saben, es normal. Para ellos lo que hago ya... Ya me llaman directamente los hombres y todo'*.

Es evidente el sentido de anécdota que tiene esta parte del relato de Lila. Pero quizá sea algo más que una anécdota, y nos ayude a revelar cómo se ocupan y se requieren activamente los campos de posibilidades que conforman al sujeto activo. Quedaba implícito dentro del campo de posibilidades de la acción que le había delineado la madre de Lila a Lila, el hecho de que se solicitara otra distribución más equitativa de la comida en el colectivo de la familia extensa. La madre de Lila no había actualizado esas posibilidades implícitas, sino que tuvo que ser la propia Lila la que deliberadamente lo hiciera. Vemos así la forma decidida como Lila se incorporó a la trayectoria vital que la madre le venía prefigurando.

Esa trayectoria vital tenía un claro sentido: la reivindicación de la autonomía personal, en el contexto general marroquí cuya específica religiosidad circunscribía unas situaciones de desigualdad e injusticia. No va a suceder que Lila rechace frontalmente la religión, o que venga a equiparar al islam con el sometimiento de la mujer. Antes al contrario. Lila se considera religiosa, pero, sin embargo, opina que la materialización concreta del islam en las instituciones existentes conlleva acarreado un sistema de dominación de la mujer. Es en contra de esta concreción religiosa contra la que Lila protesta y reclama:

*‘Soy creyente, pero practicante no (...) Porque como el Corán está estudiado desde el punto de vista de los hombres... entonces lo hacen como lo quieran, a sus... entonces no está estudiado por mujeres, porque está prohibido también, porque lo han prohibido ellos (...) Todo lo que entiendo yo, el Corán, que defiende mucho a la mujer, entonces es al revés lo que defienden ellos, como lo hacen ellos, ellos que son los hombres, va a por los hombres, por los hombres’.*

Y va a ser en el juego de la normalidad y de la anormalidad tradicional como Lila vaya a interpretar su crecimiento, y su oposición a la interpretación consuetudinaria de la religión. Por un lado Lila va a reconocer que su caso es un caso especial, que no es corriente que las familias permitan la misma libertad a la hija que al hijo, que les dejen a ellas tener tanto amigos como amigas, viajar solas, mantener su salario. Lila nos advierte que en el general colectivo de Marruecos, su familia constituyó una excepción dentro de la cual ella se vino a desarrollar. Lila ha configurado sus expectativas en un islote excepcional, dentro de una más global dependencia de la mujer.

Pero al mismo tiempo Lila reconoce que la vida que ella llevaba en Marruecos, y en la que se hizo como agente, era completamente normal, y esto por un doble motivo. Normal respecto al paradigma de normalidad reinante en España, y que un tiempo después ella vendría a sondear en su inmigración. Pero también normal respecto a aquellos pequeños islotes que van a contracorriente de las tendencias mayoritarias de comportamiento, por ejemplo, esos islotes del funcionariado en las grandes ciudades: *‘(...) pero bueno, hay gente, conozco chicas que viajan solas. Hay, hay bastante, la gente no lo ve aquí, pero si que hay, hay gente normal y corriente, funcionarias, y sí, que viajan por sus, por sus propios medios y sí que lo pueden hacer’.* Como vemos es también la reseñada ambivalencia la que va a circunscribir la constitución identitaria de Lila. Por un lado Lila se va a hacer unas expectativas dentro de la normalidad de los espacios del funcionariado donde la mujer ocupa unas posiciones similares al hombre, tiene independencia y libertad. Por otro lado va a entender que esa pequeña normalidad suya es anormal insertada en las más generales tramas que conforman a la sociedad marroquí, y de ahí vendrá el descontento que la lleve finalmente a emigrar.

Khadila es una mujer argelina que tras cuatro años de estancia en España, está asimismo participando en diversos ámbitos de la vida pública. Su llegada también pasa por el hecho de haber sido expulsada de su país, al no ser ella compatible con el perfil de los espacios sociales predominantes. Pero, al mismo tiempo, la forma de su paso a nuestro país va a realizarse conforme es el patrón preponderante como se produce la migración femenina: a través del marido.

Como Argelina, Khadila tiene una trayectoria bastante parecida al resto de argelinas; hasta tal punto todas ellas han sentido señalados sus destinos por las descomposición política que ha vivido el país en los últimos años. No voy a reincidir en aspectos de sobra conocidos y que comparte con el resto de mujeres emigrantes argelinas. Lo que sí conviene apuntar es que Khadila aparece arrojada al mundo en medio de la construcción política de Argelia. Todas las mujeres argelinas analizadas, de una manera más o menos profunda, se sienten involucradas en las tensiones identitarias y en el posterior desmembramiento que ha sufrido el país. Pero Khadila ha visto enfatizada esta circunstancia, porque su padre fue un activista notable dentro del movimiento por la liberación de Argelia, y desde joven se sintió crecer dentro del ambiente de expectativas y esperanzas que supuso.

Por un lado, su padre estuvo enteramente impregnado de las ideas universalistas que procedían de los espacios ocupados por Francia en Argelia, y será en nombre de tales ideas como decida unirse a la guerra contra la metrópolis. Su vida, recuerda Khadila, estuvo por entero imbuida de tales ideales: *‘¿Sabes? Los franceses se han quedado muchos años. Mi padre ha vivido con ellos mucho (...) entonces tienes las costumbres y todo. Y él quería, porque nos contaba que ha perdido a su padre muy joven. Y estaba obligado de trabajar. Y él quería estudiar, y ha estudiado solo, sin ir al colegio. Y ha trabajado mucho. Ha luchado y todo. Pero cuando ha empezado la guerra de liberación y todo... Eso, le han, le han dicho, que tenemos que hacer libres, para la libertad y todo. Y como enfermero y todo, ha luchado mucho. Y estaba tolerante, ¿sabes? Pero decía que para que nuestro país va a ser... libre, y para... Porque antes en la guerra, es que los argelinos no tenían derecho a ir al colegio como los franceses... y esas diferencias’.*

Pero no sólo heredó de su frecuente contacto con los franceses las ideas de libertad y dignidad, que luego sabría apropiarse en la persecución de una Argelia libre, sino que además aprendió a valorar a la mujer, la necesidad de proporcionarle educación y de dejarla desarrollarse autónomamente. Así fue como él intentó educar a Khadila, a la que daría estudios, y labraría el camino para su inserción profesional en la sociedad. Ahora bien, hay que advertir que en su caso, Khadila tuvo que contar con la *fortuna* de tener un padre abierto para encontrar a su disposición múltiples espacios donde hacerse como sujeto autónomo, dada la tendencia general que vivían sus compatriotas mujeres de privación de oportunidades.

Pero al mismo tiempo su padre era un hombre profundamente religioso, en el momento cuando el islam y la libertad eran compatibles. Como ella recuerda, su padre iba frecuentemente a la mezquita, y con el afán de libertad, le inculcó asimismo un profundo respeto por Dios y por el Corán. Constituía parte de la norma predominante de creyentes que, sin embargo, vivían y dejaban vivir. Como ella lo recuerda: *‘Y antes, lo que pasaba es que la gente rezaba, la gente mayor, la gente normal, la gente rezaba y hacía Ramadán y todo, pero no había estas contradicciones’.*

Ahora bien, la particular Argelia representada por su padre, en donde Khadila hizo sus primeros años, fue una Argelia en la senda de la igualdad de derechos; no se encontraba desde luego al final del camino, sino al principio. La propia Khadila tenía que vivir y sufrir muchas contradicciones y ambigüedades. Porque Khadila pudo acudir a la universidad, y alcanzar un puesto importante en un laboratorio, pero esto no eliminaba totalmente las cortapisas sociales a su libre desenvolvimiento en tanto que mujer. Sin ir más lejos, la posición que ocupaba su madre en el espacio de su familia era muy tradicional. Apenas había aparecido ella en la entrevista, sin duda ensombrecida por la relevante figura paterna. Cuando es preguntada sobre ella, la imagen que de ella ofrece no se sale demasiado del cuadro tradicional:

*‘Sí, mi madre fue, bueno, hasta ahora, fue una mujer que no trabajaba, estaba en casa, que ha luchado mucho, ¿sabes? Porque mi padre fue muy conocido en todo, siempre teníamos gente en casa, siempre estaba en la cocina, y todo. Y fue una mujer, y sigue, muy, no sé, no sé. No, es... Mi madre, porque es mi madre, muy calma, muy tranquila, y da mucho cariños, mucho con los hijos, con los nietos y todo’.*

Pero cuando salía de la casa, se encontraba con un espacio supervisado de libertades. Porque, si bien podía ocupar los espacios públicos, se veía atrapada en la estricta red de las censuras y normas de comportamiento públicos ‘propias’ de la mujer. No podía, pese a su inclinación, relacionarse de igual a igual con los hombres, estaba mal visto, y tenía que pechar con las consecuencias si no lo hacía.

*‘Sí, sí. Yo me acuerdo, jamás fui delante de un chico hasta la universidad. En el cole, y escuelas de colegios, de chicas y chicos, y solamente en los exámenes... Hasta la universidad. Y por ejemplo, yo soy una persona que estoy muy abierta. Me entiendo mucho con el género masculino, que... Y eso lo he sufrido un poco también. Me dicen: ¿qué te pasa? En Argelia las chicas cuando llegan a los veintitrés, a los veinte, piensan en casarse. Yo tenía otra idea’.*

Ella misma es consciente de que si acaso se llegó a sentir en algún momento libre, eso fue porque supo guarecerse en uno de los múltiples refugios que conservaba todavía la Argelia de los años 70. En Argelia la encontró siguiendo la trayectoria del padre: yendo como hizo él a la universidad, y eligiendo la carrera médica. Cuando la terminó entró a trabajar en un hospicio, donde ella halló ese remanso de tranquilidad y de independencia: *‘yo he vivido una... mi juventud muy bien. Pero había, había como un no sé, como por ejemplo, no ser libre, fuera del hospicio, porque en el hospicio, allí estaba muy cómoda. Por ejemplo, cuando iba a la ciudad, y no podía hablar con los chicos. Esta libertad, esta libertad no la tenía. Eso es lo que nos falta. Estar ahí en un banco, leyendo un libro, aquí nadie te habla, nadie te mira (...) En mi país si te quedas en un banco leyendo, dicen que es una loca, ¿qué le pasa?, ¿por qué no está en su casa?’*

Puede señalarse así que Khadila se hizo en aquellos espacios que permitían un cierto acceso de la mujer a los lugares públicos, que desde ellos fue como desarrolló esa propensión a la actividad, la aparición y la sociabilidad. Pero que esos mismos espacios, aunque favorecían el desarrollo de tales expectativas, sin embargo no permitían su entero cumplimiento, porque todavía se hallaban dominados por unas formas de comportamiento y unos hábitos fuertemente tradicionales. Ahora bien: esto por sí sólo no tenía por qué significar que Khadila se encontrara insatisfecha con su vida. Simplemente existían

ciertos espacios a los que ella le hubiera gustado acceder, y que no podía frecuentarlos. Pero tenía hecha su vida al abrigo de sus estudios, su trabajo, y una familia que formaría bien pronto, y era en esos particulares abrigos donde ella llevaba una vida satisfactoria. Eran pequeños placeres, los suficientes para adornar su día a día, y hacerlo más que llevadero. Como recordaba iba frecuentemente a la playa, por vacaciones, o celebraban ruidosamente cumpleaños y fiestas con amigos y familiares.

Sin embargo, la vida de Khadila, como la de muchas otras argelinas, estaba condenada a sufrir una invasión por las lógicas de comportamiento fundamentalistas. Dentro de los propósitos integristas del islamismo radical, estaba la ocupación de todas las esferas de la vida social; de ahí su deriva totalitaria. Progresivamente todas esas actividades que Khadila podía realizar detrás de aquellos abrigos, y que a ella le reportaban lo que de valioso tenía su vida, fueron progresivamente viéndose dificultados por la penetración ubicua del fundamentalismo. Las barreras que ella interponía ante lo social, y que conformaban su valiosa privacidad, fueron cediendo ante su empuje.

Dejó de realizar aquellas actividades que antes celebraba alegremente. Ahora ya no podía salir de veraneo, y debía de tomar muchas precauciones cuando salía de su casa. En las formas procedimentales profesionales de su trabajo en el laboratorio comenzaron a penetrar cada vez más las demandas religiosas. En un principio fue en la forma de rezos. Khadila se quejaba de que paralizaban el trabajo. Es más, por aquel entonces ella era la supervisora de área, y ante la situación de frecuentes paros en el trabajo destinados para las oraciones, ella puso un aviso prohibiendo rezar en horario laboral. Su superior, cuando tuvo conocimiento de ello, inmediatamente le aconsejó que retirara el aviso, porque podía ser peligroso:

*‘Dos días después el director del hospicio, como me ha llamado, me decía, hija mía, cuidado con lo que estás haciendo, déjalos hacer. ¿Por qué? Porque estás jugando con tu vida. Eso que piensan que tu no estás... una musulmana ni nada. Piensan que nosotros somos ni musulmanes, ni creemos en Dios, ¿sabes? Y te lo digo. Cuando el director se ha enterado, me ha llamado, y dice, por favor, quita esta nota, y déjale hacer lo que quiera. Porque eso depende de tu vida. Tu vida está en peligro’.*

Pero una renuncia jamás iba sola; la seguían sucesivas renunciadas cada vez más fundamentales, hasta el momento en que el islamismo radical no se podía ya detener. Khadila estaba de supervisora. Al principio sus subordinados fundamentalistas se hicieron espacios en el trabajo desde los que maniobrar autónomamente; poco tiempo después, intentarían expelerla a ella del suyo laboral. Se insubordinarían ante el hecho de que ella, como mujer, pudiera ser una profesional y, lo que para ellos era todavía más inaceptable, que les pudiera dar a ellos órdenes:

*‘Es que yo estaba como jefa de servicio. Y esta gente no aceptaba que como mujer yo estoy mandando y si le digo, haz este trabajo. Y dice, no, porque me das órdenes. Y digo, no te doy órdenes, es que esto es para trabajar’.*

El trabajo ya estaba ampliamente dominado por las formas de actuación integristas, la presión de sus representantes, y las pequeñas pero continuas concesiones de aquella gente normal, hicieron que con el tiempo no quedara espacio para las identidades modernas. Y progresivamente Khadila fue careciendo del espacio donde festejar todas aquellas actividades que le hacían la vida agradable. Porque, dado que la identidad se encuentra espacializada siempre, al producirse una invasión de los espacios exteriores

propios se producía también como reflejo una invasión del espacio íntimo de la identidad. Khadila progresivamente se sentía más y más controlada:

*‘Veía que, no sé, hay gente que te manipula, hay gente que no te deja trabajar, bueno, que estás así, y estás sintiendo que alguna persona está detrás de ti, que te están siguiendo. Eso es terrible’.*

Sin esas pequeñas cercas que Khadila iba interponiendo para poder desarrollar su identidad, en una sociedad general que tendencialmente trabajaba en su contra, va a ser como pierda los puntos de anclaje que la hacían sentirse segura. La fiscalización de todo el espacio social por parte del islamismo extremista va a ser tan profunda que alcanza hasta lo corporal. Khadila, para evitar peligros y amenazas, va a decidirse por ponerse el velo según las exigencias del integrismo. Desde el no lugar al que fueron expulsados Khadila y sus compañeros, en la censura de sus identidades, la única reacción posible era la incompreensión y la impotencia:

*‘(...) fue como un pozo, que no tiene, eso. Fue muy... No estaba claro, las cosas, no entendíamos. Cuando hablamos, y no llegábamos a hacer nada, a una, no sé, a una razón. Algo para ayudar, nada. Estábamos ahí hablando, hablando, con miedo. Porque no sabes si hay uno que es intruso o algo. Pero nadie hacía nada por miedo, ¿sabes? Por miedo de perder tu vida’.*

La historia que podemos seguir con otras inmigrantes argelinas se repite para el caso de Khadila. Gradualmente una vida normalizada, la de aquellas gentes que por muy religiosas que fueran, también sabían que fuera de la mezquita había que continuar viviendo, fue siendo ocupada por una violencia muy extendida, una violencia que a Khadila, cada día que salía de su casa a trabajar, le hacía preguntarse si regresaría por la noche. Los muertos ocupaban una escena que se hacía demasiado habitual: *‘Porque, ¿sabes? Antes, en esta época hemos vivido algo terrible, no puedo decirte cómo... ¿sabes? Cuando sales en la calle, y ves a la gente tendida muerta, eso es terrible. Y ves a la gente cómo pierde a su familia’.*

A pesar de todo, y en contra de lo que sucediera con otras entrevistadas argelinas, Khadila no se va a proponer dejar el país. En parte amaba todo aquello que había representado para ella su padre, su trabajo y sus amistades, esos pequeños reductos que había perdido temporalmente. Pero pronto su núcleo familiar va a sufrir una injerencia más: los fundamentalistas van a amenazar persistentemente de muerte a su esposo. Su esposo también trabajaba en la rama sanitaria, y los integristas le pedían que les cediera medicamentos ilegalmente, a lo cual él se negaba sistemáticamente. Como consecuencia, el marido de Khadila recibió constantes intimidaciones, aún a pesar de cambiar unas cuantas veces de domicilio. El marido va a entrar en un estado depresivo, y va a decidir finalmente marcharse del país; Khadila lo seguirá un tiempo después.

En definitiva, Khadila va a ser hecha según la complejidad de su país, Argelia. Nacida dentro de una familia defensora de los derechos universales de libertad y autonomía, con un padre que había tomado parte activa en la guerra de la independencia, pero que también practicaba una religiosidad abierta y tolerante, va a ir viendo progresivamente cómo la islamización radical de su país va derruyendo todas las barreras en la privacidad de las cuales ella se había constituido como sujeto. Su vida no implicaba una apuesta decidida por la política; Khadila no participaba en ninguna asociación argelina. Sin embargo, la forma como se desarrollaba, la concreción de la vida de Khadila, cada vez más era una apuesta política,

un desafío para las tendencias totalizantes del islamismo radical. Por eso que el islamismo radical la intentara suprimir, a ella y a la de personas en similares situaciones, dejándolos sin lugar ni espacio donde seguir siendo sus identidades.

Paradójicamente nos encontramos con los casos de Lila y de Khadila con dos mujeres que, al llegar a España, tuvieron una participación política casi inmediata, pero que sin embargo no habían desarrollado hasta la fecha ningún activismo en sus países. Quizá la vastedad de la marea social contra la que se enfrentaban para desarrollarse, les impedía realizar una apuesta política explícita, y fueron buscándose espacios de la privacidad, donde escapar al escrutinio público. Lo que sí las caracterizó a ambas, de manera ciertamente diferente, es el haberse desplegado en su crecimiento como dos mujeres necesitadas de cierta libertad vital, con un fuerte deseo de autonomía profesional, en unos contextos generales que bloqueaban la actualización de tales anhelos. Lila, sin lugar a dudas, estaba más decidida a buscar un ambiente de libertad y apertura, y, siguiendo una estrategia individualista, estaba menos apegada a Marruecos. Khadila, mucho más arraigada, sufrió, sin embargo, las presiones políticas para iniciar la emigración. En ambos casos, lo que sus vidas proponían cada vez era menos posible en los contextos originales. Así es como llegaron a nuestro país en su búsqueda más o menos espontánea de activismo y participación políticas.

### 2.3.2. La incorporación activa en Madrid.

Así pues, el hecho de que tanto Lila como Khadila no pudieran cumplir en sus países todas aquellas propensiones por ser, que venían acumulando desde su infancia, determinó decisivamente que llegaran a Madrid con el inclinación connatural a la participación. Sin embargo, la particularidad de sus rechazos en los orígenes iba a demarcar la particularidad de su inserción socio-política en los colectivos madrileños.

Hay que recordar que Lila no fue explícitamente expulsada de su país. Simplemente ella, por el lugar donde había nacido, estaba acostumbrada a comportarse de una determinada manera que una parte muy importante de la sociedad general marroquí no consentía. De ahí la ambivalencia que ella sufría sobre su normalidad/anormalidad. Por un lado ella se sentía normal, si se comparaba con la vida que luego llevó en España, o con otras mujeres marroquíes que habían crecido en situaciones similares a la suya, en los contextos del funcionariado, en una gran ciudad. Sin embargo, por otro lado ella presentía que esa forma normal de ser era anormal comprendida en el seno de la sociedad marroquí general, lo que siempre generaba en ella un buen número de incomodidades. Por ello, ella sabía que nunca podría desarrollarse perfectamente en su esencia aprendida si permanecía en su país; siempre había tenido como horizonte posible de futuro el buscar otros contextos donde actualizarse con más propiedad. Y poco a poco se ira labrando los puentes necesarios como para cruzar el Estrecho y llegar a España para establecerse como sujeto activo.

En ella observamos la naturaleza de los campos de posibilidades; cómo unas posibilidades vitales visitadas posibilitan a su vez otras nuevas, en una apertura progresiva que se va transitando. Lila nació en unos espacios de funcionariado, atípicos para lo que era el resto de la sociedad marroquí, por

donde pasaban con frecuencias amistades lejanas, y desde donde se abría la puerta para nuevos viajes. En ese espacio, cristalizado en su propia casa, va a ser como Lila comience a trabar unas amistades que con el tiempo la llevarían a España. En esa casa, España acude a visitarla en la figura de ciertos amigos, que le van sugiriendo la idea de que profundice los contactos, y que solicite una plaza para unos campamentos de trabajo que se celebraban en verano. Ella termina convenciéndose y aferrándose a esas posibilidades que la traerían a España repentinamente, durante su adolescencia.

Va a llegar a Madrid, y va a conocer de primera mano lo que indirectamente estaba conociendo en su casa, pero también va a encargarse de ahondar e intensificar esos lazos con el país, haciendo nuevos amigos a la casa de los cuales un tiempo después ella iría a veranear. Lo que ella venía siendo le llevaba de una forma natural, apenas forzada, a interesarse y ampliar las posibilidades existenciales de desplegarse por España. Por un movimiento autosostenido, los contactos con las realidades españolas significaban otros tantos empeños por profundizar en ellos y ampliarlos. Al final terminará por preguntarse qué sucedería si fuera a vivir a España, cómo sería su día a día, por encima de tener al país como un recurso a la mano para el veraneo.

*‘En mi caso era que España... No, sí que sabía, pero venía en vacaciones y era en verano. Y he estado en Lavapiés, y viajar, y estar siempre de fiestas, entonces quería saber cómo es España, no sólo cómo son las fiestas. Quería también probarlo, cómo puedo vivirlo yo, cómo vivirlo yo’.*

Conocer un espacio atractivo para Lila era terminar viviéndolo y siéndolo. Ya tenía nociones de cómo podía ser. Lo que ahora quería ella era probarlo como contexto posible de vida en el que escapar a aquellos inconvenientes que Marruecos, por su forma particular de ser, le presentaba cotidianamente. Así es como intentará pasar de los contactos puntuales con España, a establecerse permanentemente.

Sin embargo las circunstancias de la partida no dejan de ser relevantes. Lila tenía un puesto de trabajo fijo de trabajo en la administración, y ganaba más que lo suficiente para llevar una vida holgada en su país. Cuando decide venirse a España, toma una excedencia y opta por cambiar una seguridad económica, en busca de otros espacios de autonomía y de libertad. Lo que para otras era motivo más que suficiente para permanecer, la estabilidad material, pasó a ser accesorio para Lila, en la persecución reivindicativa de los espacios sociales donde ser algo más que una trabajadora reproducible, donde ser un sujeto político propiamente dicho. Prefería desarraigarse materialmente para arraigarse como animal político.

En cualquier caso, su situación en Marruecos le permitía no cerrarse definitivamente las puertas del regreso. Lila no sale económica o físicamente expulsada. Su expulsión es vivencial. Por eso decide tomarse una excedencia por si tuviera que volver a reproducirse como ser fisiológico. Cuando la entrevista tuvo lugar, cumplía el plazo de la excedencia, y Lila estaba determinada a renunciar a él, aunque no hubiera terminado por asentarse laboralmente en Madrid. Su caso es tanto más llamativo por cuanto contradice el habitual estereotipo economicista que se tiene de la inmigración. Si fuera por cuestiones de dinero, Lila se hubiera quedado sin pensárselo dos veces en su país. Lo que ella perseguía era un ambiente de mayor libertad donde escapar a la vigilancia sobre su comportamiento. Sin ir más lejos, a pesar de que su relación con su familia fuera considerablemente apacible, ella sentía que necesitaba ya independizarse sola, independientemente de que contrajera matrimonio o no. Sin embargo

eso era algo que ella no podía hacer, o ante lo cual se encontraba con enormes prejuicios, pues no era una posibilidad acostumbrada de vida, el dejar la casa de los padres para independizarse por su cuenta. El cambiar de situación en España le permitió realizar este deseo, como muchos otros que redundaban todos en una mayor libertad y autonomía.

Así, la forma en que salió de su país influirá decisivamente en su llegada a España. De su país rechazaba las formas de supervisión y sometimiento que sufrían las mujeres, su falta de libertad. Es por eso que en su venida vaya a tener poco o ningún contacto con compatriotas marroquíes. Lila va a escapar también de ese estereotipo que supone que los inmigrantes buscan en su llegada redes de solidaridad nacionales para asentarse en la nueva realidad. Es más, Lila lo desmiente tajantemente. Lila sale huyendo de los espacios sociales marroquíes porque le tendían a imponer una forma de comportamiento tradicional y modesta con la que ella estaba en profundo desacuerdo; y una vez en España no querrá oír hablar de ellos. Sus compatriotas, en consecuencia, están muy lejos de representar para ella una red de apoyo con la que adaptarse a España; antes al contrario, las redes de marroquíes conforman esos espacios que no le permitirían cambiar, tal y como ella quiere cambiar:

*‘Tampoco estoy con el entorno marroquí, que no conozco gente marroquí, aquí en Madrid. Y no porque no quiero, pero salí de Marruecos para cambiarme en todo, para cambiar de todo. Cambié de entorno y todo (...) Con los marroquíes hay mucho control, y yo no quiero que me controlen, porque yo en mi casa no estaba controlada, y entonces vengo aquí y me pongo en una sociedad cerrada, y yo no quiero’.*

Es más, vino a España precisamente para recorrer una otredad que ella en Marruecos, en parte ya era y se esforzaba por ser. Esa otredad que representaba relaciones más equitativas entre géneros, y que significaba también mayores cuotas de libertad. Es viviéndola como consiguió engarzarse con nuestros colectivos, en lugar de aferrarse a las redes nacionales. Consiguió vivienda a través de los amigos españoles que ella había hecho en los campamentos de trabajo, o en los veraneos en España. Los trabajos que alcanzó a ocupar los encontró también con la ayuda de esos amigos españoles. Finalmente se casó con uno de ellos, que le permitiría tener una relación de pareja más igualitaria. El haber sido amigo suyo antes le permitió tantear las posibilidades de ser libre en la convivencia, aprobarlas y finalmente casarse. Así Lila fue buscándose aquellos espacios que le permitieran tomar las riendas sobre su propia vida, que le facultaran para configurarse como sujeto autónomo.

Pero Lila va a dar un paso más, y a pesar de llevar poco tiempo en Madrid, también va a ser sujeto político. Lo que sí hay que señalar es que esta circunstancia se deba menos a un empeño deliberado, que a una causa estructuralmente fortuita. Su participación en Marruecos había sido escasa. Así llega a España, buscando mayores cuotas de libertad, para desarrollar una estrategia considerablemente individualista y privatizada. Sin embargo, en su auscultación de los posibles espacios del trabajo, se encontró con un déficit laboral que España estaba demandando de los trabajadores inmigrante ilustrados.

España, con una mayor o menor voluntad política viene solicitando en estos últimos años de los inmigrantes unas *identidades puente*, a medio camino entre la sociedad receptora y la sociedad de emisión, que ayuden a la incorporación de toda la masa de inmigrantes. Son los distintos puestos que se

crean desde las distintas administraciones y ONGs de servicios sociales, tales como mediadoras interculturales, trabajadoras sociales, animadoras socio-culturales, y un larguísimo etcétera. Esas *identidades puente* significan estar, por un lado, lo suficientemente cerca de las sociedades emisoras tanto para desarrollar la empatía con las poblaciones inmigrantes, como para, al haber compartido similares espacios en el origen, seguir compartiendo y entendiendo formas de pensar y comportarse; por otro lado, significan estar lo suficientemente cercano con las formas procedimentales de la administración española, e insertare dentro de sus cuadros. Por eso que los requerimientos habitualmente sean cubiertos por inmigrantes ilustrados y que en sus países pudieran haber desarrollado actividades igualmente burocráticas.

Así Lila supo aprovechar esta demanda laboral, para trabajar en esa intermediación con las poblaciones de inmigrantes. Ella no se proponía deliberadamente, en su llegada a España participar socio-políticamente, por lo que su final desempeño pudo ser casual. Pero fue un desempeño estructuralmente casual, gracias a la necesidad que tiene la sociedad española de estas figuras intermedias. Más adelante esta circunstancia haría que formara una asociación profesional, y que también se decidiera a participar en una ONG.

Pero su paso por aquel puesto en los servicios sociales le sirvió para complejizar todavía más su identidad puente, entre lo que ella es de Marruecos, y lo que ella es de España. En su trabajo, ella va a tener la oportunidad de tratar con un nutrido grupo de inmigrantes marroquíes, y el contacto con ellos va a ayudarle a ratificar muchas de las representaciones y vivencias que ella venía alimentando sobre la sociedad marroquí, y que en parte la trajeron expulsada a Madrid. De ese trabajo ella extrajo la siguiente impresión:

*‘Sí, las mujeres encerradas en su, en su entorno marroquí, y el hombre que manda, y las mujeres hablando por el marido, para, por ejemplo, hacíamos talleres y las mujeres hablaban por el marido para la renovación del permiso de conducir para el marido. Y si no habáis por vosotras, dejad que hablen por ellos, y vosotras hablad por vosotras. (...) Y la mujer en casa, y cuando llega el marido tenían que ir a prepararle la cena, a él y a sus hijos. Entonces yo les decía que estabais trabajando también todo el día en la casa, le toca a él un poco, y vosotras... no, no lo veían bien’.*

Ahora bien, en esta participación Lila ha comprendido precisamente eso, que es una identidad fronteriza. No ha venido a Madrid, para pasarse completamente al otro lado del Estrecho, sino que se mantiene oscilando entremedias. Porque Lila no se define como una mujer española, antes al contrario, sin pensárselo dos veces ella indica que es marroquí, y que el venirse a Madrid no implicó tener que renunciar a su identidad como tal, lo que quiera que eso significara: *‘no, porque la gente se confunde mucho, porque dicen que no sé, que viene la gente para cambiarse, vale, sí, para cambiarse, pero no para perder su identidad. No, yo no soy nacionalista, y digo la bandera marroquí encima de la bandera española, pero no sé, yo, yo he vivido como siempre marroquí, aunque vivo aquí he cambiado algo, seguro que he cambiado algo. Pero no veo por qué ser española, para... no sé, en qué sentido tengo que ser española (...)’.*

Y es que, para incrementar la complejidad, ella no deja de ser un elemento salido del colectivo marroquí que todavía es requerido desde su seno. Nos muestra así el juego múltiple de las sollicitaciones

entre los distintos agentes y espacios que conforman una articulación. Lila ha sido hecha por su crecimiento en los colectivos marroquíes, ha incorporado sus formas de comportamiento y comprensión. Pero al mismo tiempo esos colectivos la han necesitado como una parte integrante y fundamental en su funcionamiento. Lila tiene, en parte, espacializada su identidad en aquel colectivo de Marruecos que ella dejó, y esa parte suya que todavía permanece allí, la requiere con insistencia. No puede borrar así como así la huella que dejó, porque borrarla significaría borrarse en parte a sí misma. Y esa huella persistente en las memorias de Marruecos es la que la reclama, y la que le recuerda también la tierra de donde procede. Sin ir más lejos en el colectivo familiar, que ella un día fue, que sigue siendo, y que la solicita desde el otro espacio donde ella está ahora, en España. Su familia es la que le recuerda que ella sigue siendo marroquí, y tanto es así que Lila con frecuencia acude a re-integrarse al menos temporalmente en aquel colectivo que la engendró, y del cual ahora en sus viajes se re-apropia. De esta forma, cuando ella se encuentra en España, sin embargo está viviendo a través de una compleja tensión espacial que conforma su ser, simultáneamente en el Marruecos que lleva incorporado en sí misma y que desde allí la reclama, y en la España en la cual está incorporándose. Lila vive en toda su dimensión esa complejidad de ser una identidad de frontera.

Su identidad en España sigue definiéndose por aquella paradójica normalidad anómala. Ella en Marruecos era normal, desde el punto de vista de los hombres y mujeres que habían crecido y se habían hecho en espacios similares al suyo, del funcionariado urbanita. Sin embargo era anómala cuando se veía enclavada dentro de los valores y comportamientos de la sociedad marroquí mayoritaria. Así llegó a España, para desarrollar esa intención suya de normalidad, para no encontrarse impedimentos en la consecución de su identidad libre, autónoma y activa, y por eso es por lo que rechazaba entrar en los círculos marroquíes. Así ella termina por preferir vivir en España, aunque se considere marroquí, porque desde la óptica restringida del ambiente más próximo que le circundaba en Marruecos, el del funcionariado, ella también era perfectamente normal en Marruecos. De esta manera es como va a vivir las complejidades de su emigración identitaria, en una forma de pertenencia que todavía no se ha ganado su espacio en Marruecos, pero que queda perfectamente refrendada por sujetos posibles como ella. Lila es marroquí, aunque no pueda vivir en Marruecos, porque allí todavía no se han extendido esos espacios donde ella pudiera desplegar sin cortapisas todo su afán de autonomía y de libertad.

Todas estas complejidades las ha pasado a vivir aquí desde su participación socio-política, ganándose finalmente una posición de equilibrio posible. En España ella puede encontrar aquellos lugares que venía buscando en España de la autonomía, la igualdad de los géneros y la libertad. Pero al mismo tiempo, por su implicación en los servicios sociales, Lila puede trabajar profesional, es decir, *distanciadamente*, con las poblaciones cuyas formas de comportarse y pensar motivaron en parte su salida de Marruecos. Así ha podido compatibilizar su deseo de independencia con su preocupación por las poblaciones inmigrantes.

El caso de Khadila, con representar una estrategia formalmente similar de participación inmediata en España, sin embargo difiere en gran medida del caso de Lila. Y es que Khadila no es que estuviera a disgusto con su país, a pesar de todo lo sucedido. Más bien era su país el que no estaba a gusto con ella, y la expulsó, junto con toda su familia. En ese sentido Khadila va a tener un sentimiento del

arraigo mucho más fuerte que el de Lila. A pesar de su preocupación por su país, Lila no se enfrentó a demasiados dilemas a la hora de dejarlo y de buscar su camino. Khadila nunca se planteó abandonar su país, como bien lo prueba el hecho de que finalmente saliera en el año 2.001, algunos años después de la mayor oleada de violencia sucedida en los años 1.995 y 1.996.

Sin embargo su emigración tampoco va a ser unilateral, de añoranza absoluta por su Argelia y rechazo por vivir en España. También ella venía hecha por una complejidad similar a la de Lila, por una vida normalizadamente anómala. Ella había crecido en unos espacios que le permitieron reclamar para sí la educación universitaria, la vida profesional, y unas relaciones de género equitativas, aunque luego en el contexto más general de Argelia, y sobre todo con el paso del tiempo, ella representara una anomalía, y tuviera serios problemas para desarrollar su ser tempranamente incorporado. Así, su recuerdo de Argelia va a ser constante, según veremos, pero no va a dejar de apreciar de España la mayor extensión de todos aquellos colectivos que desarrollarán sin los impedimentos de Argelia sus peculiaridades encarnadas.

Khadila había superado junto con su familia los años más duros del integrismo islámico, los accesos totalitarios más violentos, cuando la penetración del fundamentalismo la alcanzó en su propio cuerpo, y hubo de cubrirse con el velo para cumplir con las doctrinas impuestas, y no arriesgar su vida. Sin embargo todas las oleadas de violencia, en su retirada, siguen teniendo coletazos, y uno de ellos fue el que penetró dentro del colectivo familiar de Khadila. Aunque el integrismo estuviera en descomposición, bien por largos años de lucha que habían dejado a la sociedad abatida, bien por la actuación pacificadora del gobierno militar, al marido de Khadila le llegó una amenaza de muerte por no querer colaborar con los integristas, prestándoles ilegalmente material hospitalario.

Khadila había resistido; su arraigo y compromiso con su país, heredado de un padre que había luchado por una Argelia libre y moderna, eran tales que soportó los enfrentamientos con los islamistas radicales en el trabajo, que accedió a prescindir de todos aquellos espacios y actividades (la playa, las cafeterías, las celebraciones) que le componían una vida apacible, que llegó a cubrir su cuerpo con el signo integrista para evitar las amenazas. Sin embargo el colectivo se rompería por el lado de su marido. Con las amenazas de muerte tuvo un cuadro depresivo, y marchó a España, de vacaciones, a visitar a una hermana suya.

En este caso, como en casi todos, no puede hablarse de proyecto migratorio, si por proyecto se entiende un planeamiento delimitado de antemano sobre un futuro en otro país. Sí podemos considerarlo proyecto, si lo contemplamos materializado y produciéndose plazo a plazo. Es decir, la decisión sobre migrar no se toma ante un papel, echando las cuentas de los pros y de los contras; por eso no es un proyecto. La decisión se alcanza viviendo esos pros y esos contras, y transitando paulatinamente espacios que van posibilitando esa misma decisión.

Cuando el marido de Khadila vino a España a visitar a su hermana, no puede decirse que emigrara, antes al contrario. Simplemente le hacía una visita, y aprovechaba para descansar psicológicamente de la presión. Sólo gradualmente, y con la vivencia directa de esos espacios posibilitantes, que en este caso fue la casa de su hermana, fue como se iba materializando y haciendo a un mismo tiempo el proyecto migratorio. La hoja de papel para el proyecto no existía, sólo existían unos espacios de acogida en la incorporación a los cuales fue tomando forma una nueva realidad antes

inimaginada. Tal es así, que incluso cuando el marido de Khadila decide prolongar su estancia en casa de su hermana en España tampoco se puede hablar de emigración. En ese momento él decide probar momentáneamente suerte aquí, y la mujer permanece a la espera de una reunificación en un lugar todavía por determinar.

De igual manera, sólo con la incorporación real y material del marido de Khadila por los espacios españoles del trabajo, una vez que decidió dejar de estar de vacaciones, fue como el proyecto fue cobrando vida, como fue apareciendo una posibilidad bien real de escapar a las violencias que ponían en riesgo a la familia. Sin embargo tales opciones vitales nunca son definitivas, antes al contrario, van oscilando hasta su conformación final. El marido de Khadila nunca estuvo completamente decidido a quedarse. Es más, en numerosas ocasiones llamó a su mujer para decirle que se volvía a Argelia. Pero aquí él ya se había vinculado, estaba viviendo con su hermana, y ella le convencía para que permaneciera en España y superara los primeros momentos siempre difíciles de la adaptación.

El marido de Khadila persevera, y finalmente, después de un año en el que la decisión final sobre la migración estaba conformándose materialmente por los colectivos argelino y español, Khadila llega también a España, junto a sus hijas. Al igual que su marido, llega sin plantearse una estancia a largo plazo. Simplemente busca recuperar esos espacios donde encontrarse, toda vez que su intimidad y su vida había sido fuertemente amenazadas por el islamismo integrista. Es por eso que los primeros meses de estancia en España no se propone otra cosa que descansar; rechaza la posibilidad de encontrar trabajo.

Y recuerda muy agradablemente esos meses despreocupados; sobre todo decía sentirse muy bien acogida en España, por haber encontrado aquí la libertad de que ya no podía disfrutar en su país. Además, recuerda cómo las personas con las que se fue cruzando estaban ampliamente receptivos a todo lo que ella significaba. Khadila recuerda haberse encontrado con personas muy abiertas, que mitigaron la molestias primeras de su acomodo: *‘Y lo pienso y lo confirmo. Lo digo, que la gente aquí te... la acogida esta es muy importante. La gente está muy abierta, no te rechaza y todo, verdad que sí...’*

Sin embargo la fase del descanso tenía también un límite. Si querían emprender en España una vida normalizada, Khadila tenía que ir pensando en ponerse a trabajar también, momento en que regresaron las dificultades. Y es que Khadila salió de Argelia por habersele hecho difícil su identidad, en el contacto con los islamistas radicales; sin embargo, en la medida en que ella conseguía continuar desarrollando su trabajo, encontraba en él un fuerte asidero de autoafirmación. A fin de cuentas, durante largos años había dirigido todos sus esfuerzos a prepararse como profesional, integrando exitosamente su personalidad en el colectivo del hospicio en Argelia. Como ella decía, *‘en mi país, tenía mi despacho, tenía mi personalidad, y todo...’*, en una clara constatación de cómo la identidad siempre se encuentra espacializada y afianzada por su vinculación a articulaciones materiales.

Así, su llegada a España supuso una importante recuperación por cuanto no tenía que temer ya aquellas presiones que amenazaban su vida. Sin embargo, en la medida en que tuviera que renunciar a lo que durante toda su vida se había propuesto ser, una profesional en el campo de la sanidad, penetraba en una fase de grandes decepciones. Porque en España, según los caminos laborales que políticamente se le marcan a los inmigrantes, ella no podía trabajar como una profesional, aunque encarnara todos los hábitos por su pertenencia durante largos años a ese colectivo laboral. Si los islamistas radicales acechaban su

identidad, tratando de recluirla en el rol tradicional de la mujer, no menos la acechará, aunque indirectamente, la ordenación política del trabajo en España, por no dejarla ser tal y como ella se había acostumbrado: *‘Porque, ¿sabes? Cuando me voy a alguna empresa y todo, y pregunto, digo que hablo francés, hablo árabe y todo, y tengo muchas cosas para dar... Y me siento como rechazada, ¿sabes?’*. Porque después de haber trabajado con unos niveles de expectativas y desempeños elevados, cuando llegó a España comprendió que el único puesto en que podría trabajar era como empleada del hogar: *‘Que yo, sin pretensión ni nada, en mi país tenía una mujer que me ayudaba en la limpieza. Y cuando he llegado aquí he empezado a trabajar de eso, limpiar, por ejemplo, te digo, cosas muy fútiles (...) Y cuando salía del trabajo lloraba mucho, lloraba y pensaba mucho en la mujer que me estaba ayudando. Digo: ¡mira, ya, mira dónde llegaste! ¿Es que eso vale la pena o no?’*

En otra de esas desgraciadas historias que tienen como protagonistas a las mujeres inmigrantes, toda esa presión de rechazo que sentía Khadila en España la llevó a enfermar gravemente. Lo que no habían conseguido las amenazas de muerte de los islamistas, lo consiguió la disposición política del mercado laboral, que negaba radicalmente a Khadila en todo lo que ella era como profesional. Khadila se quedó embarazada, y, fruto de una depresión que no conseguía exteriorizar, comenzó a perder peso, y finalmente abortó. Estuvo ingresada largo tiempo en el hospital, recuperándose de los rechazos corporales sufridos. Como se habrá podido apreciar, no es este el primer encuentro que tenemos con mujeres que han sufrido graves enfermedades derivadas de la dificultad del acomodo en nuestro país.

Sin embargo, a pesar de todo, su hospitalización también le sirvió a Khadila como catarsis. El nuevo arreglo también se realizaría por la cuerda más débil: puesto que los colectivos españoles no estaban dispuestos a aceptar a Khadila en su entera personalidad de profesional, Khadila terminó por aceptar ese rechazo, y quitarle gravedad al asunto. A raíz de la enfermedad Khadila aceptaría cambiar su identidad, y reajustarla a las exigencias para su incorporación al mercado laboral español. Tenía que pasar página a largos años de su vida, cuando ella se realizaba como profesional de la salud, y reacomodarse según la imposición política sufrida en nuestro país.

Por fortuna consiguió mantener cierto empeño por recuperarse profesionalmente, de forma que no fuera a enterrarse durante largos años en el empleo doméstico, como sucedió a otras muchas mujeres inmigrantes. Un amigo suyo dejó un puesto en una academia de idiomas, y recomendó a Khadila para el puesto. A partir de entonces Khadila trabaja cuidando ancianos por las mañanas, y dando clases de francés por las tardes. Cuando llega a casa a mediodía ella se introduce en una favorable transformación identitaria, deja tras de sí todas las funciones del servicio, y cambiando de ropa es como cambia de espacio, para recuperar parte de su identidad perdida como profesional.

Se percibirá que las dificultades superadas por ambos fueron considerables. El marido muchas veces estuvo a punto de regresar a Argelia, cuando todavía estaba solo con su hermana. Khadila enfermó gravemente y abortó. Pero de nuevo decidieron permanecer en España, pero no tanto por sí mismos, como por esa parte de otredad que ellos llevaban en sí, y que eran las hijas. Como Khadila reflexionaba, si hubiera sido por ellos dos, pronto se hubieran regresado. Sin embargo ambos pertenecían *esencialmente* al colectivo familiar, donde la seguridad de las hijas representaba un argumento de mucho peso: *‘Sí, lo que me mantiene aquí son mis hijas, que ya están muy... ¿Sabes? Las hijas son muy jóvenes y no piensan*

*en nada, por ellas, no queremos contarles los problemas que nosotros estamos viviendo, pero ellas ya están muy bien*'. Sus propias hijas son las que se los solicitan. Después de pasar más de tres años en España, han retornado un par de veces a su país, y ellas son las primeras en señalar que no podrían vivir ya en Argelia.

Pero con Khadila nos enfrentábamos a un caso bien distinto que al de Lila. Lila mostraba una especie de arraigo desterritorializado respecto a su país. Se decía marroquí, pero no podía vivir en el territorio marroquí, ni entrar a formar parte de los colectivos marroquíes en España, porque en su seno se restringía fuertemente su margen de movilidad y acción. Es por eso que viniera a España más que a recuperar el territorio perdido, a encontrar nuevos lugares donde ser sujeto autónomo. Khadila, sin embargo, se mostraba mucho más arraigada al territorio argelino. Aunque ella también se hubiera hecho como una mujer en lucha política contra el rol tradicional que debería asumir, sin embargo estaba muy bien instalada en su país, gracias a todas aquellas barreras detrás de las cuales pudo desplegar un fuerte sentimiento de privacidad. Por eso, aunque como Lila también llegara a España a recuperar los lugares donde poder seguir siendo autónoma, ante la reciente coacción a que la sometieron los integristas, también sintió perder aquellos espacios con los que ella sí se identificaba gratamente.

Este sentimiento va a intervenir en la forma como ella realice su participación política en España, que va a estar muy ligada a recobrar todo aquello que se acababa de dejar en Argelia. Lila nada tenía que recuperar, más bien venía a olvidar todas las presiones sufridas en su juventud, y por eso su forma de incorporarse a los espacios socio-políticos fue a través de una estrategia individualista y profesionalizada. Lila no participó por un grado de concienciación especialmente elevado, sino porque justamente representaba una posición puente que la administración española podía usar, para trabajar por la inserción de los inmigrantes. Por el contrario, la participación eminentemente política de Khadila, más allá de su incorporación activa a nuestros espacios, va a dirigirse hacia la recuperación de todo lo que había dejado en Argelia. Recordemos que en Argelia ella no solamente había dejado un país; ella había dejado todo un proyecto político, que lo pudo heredar de su padre. En el núcleo de su familia, todos ellos habían estado ampliamente preocupados y empeñados en conseguir una Argelia moderna y de convivencia, donde la religión tuviera su espacio, pero que no ahogase el resto de áreas sociales. De ese proyecto es de donde se vio expulsada por los extremistas, y es lo que ella, junto con algunas amigas suyas, intentarán preservar, en la constitución de una asociación de magrebíes.

Cuando menos en esa asociación ella tiene a la mano todo lo que la estaba haciendo como mujer en Argelia. La asociación está conformada por mujeres que compartían unas similares posiciones sociales a la ocupada por Khadila, de manera que, recordando y reviviendo su país, puede, sin embargo, rescatar lo mejor de ella, los espacios que le correspondían esencialmente. La asociación es eminentemente cultural, se encarga de realizar eventos en los que se muestren costumbres típicas de la zona, por lo que podría decirse que constituye un abrigo protector de afianzamiento. Sin embargo está recién creada, y no rechazan que con el tiempo puedan ir incrementando los objetivos propuestos, llegando a hacerla directamente política, y que se puedan formular reivindicaciones.

Buena muestra de los propósitos es que la misma Khadila, con algunas amigas, han asistido a varias movilizaciones y manifestaciones. Sobre todo recuerda Khadila las manifestaciones de magrebíes

ocurridas después de los atentados del 11 de Marzo en Madrid, y que tenían como misión rehabilitar la imagen de la inmigración procedente de esta área, ante las generalizaciones infundadas que se pudieran hacer y que terminaran por acarrear brotes xenófobos. Khadila profundamente identificada con el Magreb, sentía que tenía que reivindicar políticamente una incorporación no discriminatoria de los inmigrantes procedentes de la zona. Khadila sí parece comprometida en la lucha directa por reivindicar espacios de comprensión de lo que ella esencialmente es, en su venida a España.

En resumen tanto Lila como Khadila vienen a demostrarnos que su participación inmediata recién llegadas a España se debió en parte por unos fenómenos intensos de rechazo en sus respectivos países. De una forma más acentuada que en el caso de las inmigrantes latinoamericanas que también se encontraban participando políticamente recién llegadas a España, ellas también sufrieron unos procesos de descontextualización en sus áreas de procedencia, lo que les llevó a buscar activamente su inserción en las realidades españolas. Sin embargo, a diferencia de ellas, el elenco de posibilidades disponibles era mucho más reducido. Si querían desarrollarse según las tendencias incorporadas a la autonomía y libertad, no tenían otra alternativa que emigrar; Lila debido a frontal rechazo a los valores generales que ella veía en la sociedad marroquí, y que la forzarían a ciertos sometimientos y servidumbres de género que ella no estaba dispuesta a acatar. Khadila debido a que la situación de violencia de su país estaba comiéndole más y más el terreno por donde ella solía desplegarse como sujeto activo, llegando a dudar en las ocasiones que por la mañana salía al trabajo, si regresaría viva a casa.

Sin embargo, según hemos visto, hay que indicar una diferencia notable. Los márgenes de libertad a los que Lila aspiraba, podían muy bien cumplirse en su incorporación privatista, no política e individualizada. Ella no quería someterse a la vigilancia social sobre sus comportamiento y sexualidad, y para conseguirlo le bastaba con saberse maniobrar en España por los espacios que le facilitaran tales objetivos, sin mayores preocupaciones políticas. Así, si pasó de ser sujeto activo, y fue sujeto políticamente activo, ello se debió a que la participación entraba dentro de sus requerimientos privatistas, en la medida en que por la participación fue como pudo desarrollarse al mismo tiempo laboralmente. Por el contrario Khadila se encontraba fuertemente comprometida con la ordenación política de su país, de manera que hizo su identidad fuertemente arraigada en los espacios Argelinos. Por eso, aunque fuera expulsada por la situación de violencia que sacudía a su país, no dejó de defenderse y de reivindicarse, en su estancia en Madrid, como auténticamente argelina. Su participación no era tanto instrumental como sustantiva; en la medida en que, participando, defendía un posible *ser social argelino*, se estaba defendiendo y reivindicando a sí misma.

## **GRUPO 4: MUJERES MAGREBÍES CON MENOS DE CINCO AÑOS EN MADRID SIN PARTICIPACIÓN POLÍTICA**

### **CHERIFA, NADIA.**

Hemos venido repitiendo que, al intentar explicar la no participación de las mujeres inmigrantes, debíamos de repasar todos aquellos espacios sociales por los cuales ellas se inscribían, y que estaban imposibilitando una potencial tendencia a la participación. No bastaba con señalar la no participación, como si tal fuera su estado natural, o como si una vez producida la primera socialización, estas mujeres estuvieran ya condenadas de por vida a la reclusión en la vida privada. Por el contrario, es preciso observar los mecanismos que continuamente están obstaculizando el acceso, en todo momento, a la participación. A fin de cuentas, los procesos de reproducción social no se dan de una vez por todas, como, por ejemplo, si el haber nacido dentro de una familia con una determinada clase social, marcara al agente para el resto de su vida; los procesos de reproducción (y cambio) social, al encontrarse incorporados en articulaciones materiales concretas, están obrando constantemente sobre la vida de los agentes, y, por eso mismo, en todo momento están abiertos a discontinuidades que pudieran significar una reorganización de las costumbres y hábitos de acción.

Es por eso por lo que para explicar la no participación de las inmigrantes magrebíes recién llegadas a nuestro país, no basta con atender a generalidades como su nacimiento dentro de una familia tradicionalista que ya para siempre determinara sus formas de acción, sino que habrá que comprobar cómo las realidades sociales están persistentemente actuando sobre ellas, en todo momento, de forma que impidan su acceso a esos otros ámbitos de la participación. Esta estrategia es todavía más importante cuando nos enfrentamos con sujetos que aparentemente están atrapados dentro de aquellos mecanismos de reproducción social, sin posibilidad aparente de escaparse de ellos. Con la presente categoría intentaremos estudiar esos mecanismos que imposibilitan la participación de las mujeres inmigrantes magrebíes recién llegadas a la Comunidad de Madrid.

#### **2.4.1. La constitución de las mujeres magrebíes por las concretas articulaciones del patriarcado.**

La perspectiva aquí adoptada intenta trabajar contra todo idealismo sociológico. Cuando se observara la no participación de las mujeres magrebíes, sería fácil recurrir a conceptos como dominación por el patriarcado islámico, en una suerte de nominalismo con el cual bastara con nombrar situaciones bien concretas y distintas, para explicar toda la complejidad del fenómeno. El peligro es bien manifiesto en sociología, dada la tendencia generalista y universalizante que gobierna su forma particular de hacer teoría. Pero con este procedimiento se pierde de vista la concreción como los mecanismos sociales están obrando en la práctica, y se pasa a una especie de vacía algoritmia sociológica. Con las vidas de Nadia y Cherifa tendremos la oportunidad de repasar dos formas bien diferentes como complejos mecanismos de dominación social cobran cuerpo sobre ellas, desviando su posible participación política.

Nadia es una mujer que nació hace cuarenta años, en un pequeño pueblo, cerca de Casablanca. Va a hacer cuatro años y medio que está en España. Ella nació en el seno de una familia tradicionalista y rural, en la que el hombre tenía libre acceso a los espacios públicos, donde se dirimía la acción y el logos políticos, mientras que la madre tenía que permanecer en el silencio de la casa. El padre de Nadia era albañil, y trabajaba como autónomo, haciendo trabajos ocasionales. La localidad, pese a estar en las inmediaciones de Casablanca, tenía una economía más o menos próspera, lo que evitaba los contactos frecuentes entre sus habitantes y los de la capital.

Al hablar de la situación de Marruecos hace 40 años, hay que hablar, como en el caso de Argelia, de una diversidad de realidades y de contrastes que difícilmente llegaban a conformar una sociedad unitaria. El país, en vías de construcción de una administración que se quería eficaz, y apoyando las inversiones extranjeras con el objetivo de relanzar la economía, se encontraba con pequeños, pero considerables islotes de *modernidad*, en medio de un país todavía rural, en el que las prácticas y las mentalidades religiosas tradicionales regían los campos de acción. Así, Nadia tenía a pocos kilómetros de su villa natal, abiertos incipientes espacios de independencia, pero ella, enclavada férreamente en una localidad tradicionalista, apenas tenía otras oportunidades que las de la reproducción entre generaciones.

Su ciudad había recibido importantes inversiones extranjeras, que la dinamizaron económicamente, a través de la extracción de fosfatos. Sin embargo esta penetración internacional dentro de una villa tradicional marroquí, no tuvo repercusiones prácticas para la vida de Nadia. Las inversiones extranjeras en el Magreb por lo general tuvieron repercusiones catastróficas para las formas tradicionales de vida local, sedimentadas y sustentadas en la producción agrícola, forzando amplios y dramáticos procesos de emigración rural a las ciudades. Al lado de estas inversiones que forzaban la desestructuración del campo marroquí, sin embargo, no había más vínculos internacionales culturales o políticos que recompusieran y subsanaran aquellos procesos de descomposición.

Como Nadia recordaba, su localidad natal fue una localidad próspera. Aquí las inversiones extranjeras no causaron los habituales fenómenos de subempleo en el espacio agrario, que eran la causa directa de la migración a las ciudades. Así, los habitantes de la localidad, pese a vivir a menos de 100 kilómetros de distancia de Casablanca, no se veían forzados a emigrar para poder encontrar los recursos suficientes. Pero tampoco tenían acceso a esos nodos de complejidad que eran las ciudades, y que, conjuntamente a la miseria, ofrecían, sin embargo, considerables espacios por donde explorar otras oportunidades vitales.

La familia de Nadia estaba sustentada en el trabajo del padre, que era albañil y ocupaba el resto de espacios públicos. Sin embargo hay que señalar que su prestigio no derivaba directamente de que fuera él quien aportara recursos económicos a la casa; debe tenerse en cuenta la menor valoración que tiene el trabajo mercantilizado en la sociedad marroquí. Uno de los variados motivos por los cuales Nadia echaba en falta su Marruecos natal, era precisamente ese, la forma más relajada y menos intensiva de desarrollarse el trabajo, en unos colectivos que tomaban otras actividades como puntos articuladores:

*‘Vivíamos mejor allí, sí. ¡Ah, sí! Mi marido también trabaja, poco. La gente aquí trabaja, aquí tiene que salir por la mañana, seis de la mañana, para trabajar. Allí no. Mi marido se despierta a las 9, y*

*tiene a sus ayudantes, que abren la tienda, y le limpian la tienda. Y allí él no va hasta tarde. Yo allí nunca trabajar. Porque estoy solo en mi casa, cuido a mis hijos, nada más. Allí mejor?*

De esta manera el elemento sobresaliente del colectivo familiar marroquí, no va a ganar su posición gracias a su especial contribución económica y laboral, sino en virtud de su predominio en un sistema de autoridad familiar autónomo. La organización de los colectivos se vincula más a un gran número de ritos organizados alrededor de la familia, que consolidan la preponderancia patriarcal. El padre de Nadia ocupaba así una posición descollante, porque la forma de organización familiar lo aupaba a los puestos de prestancia pública donde él pasaba a incorporarse a una extendida red de fraternidades masculinas.

Nacer en tales circunstancias significaba crecer heterónomamente, en una retícula organizativa, dispuesta para otorgar prestigio siempre a un otro, el varón. Nadia no creció en su familia como elemento valorable por sí mismo, que debiera de ser aquilatado durante sus años de infancia y de juventud, para luego poder incorporarse a la sociedad general como un agente en igualdad de condiciones. Ella era un ser para otro, en sus primeros años para el padre, en los siguientes para su futuro marido. Nadia nació presa de esa estructura familiar de reparto de honores, y los pasos de su educación no serían aquellos que la familiarizaran con formas organizativas del trabajo y del conocimiento universalistas, sino que bastaba con que aprendiera el universo valorativo heterónimo de corte patriarcal: Nadia tenía que aprender las funciones propias de un elemento subalterno, dentro de una articulación dispuesta en el realce de otros.

Puesto que la educación apropiada para satisfacer esos requerimientos no se impartía en el sistema educativo, sino que, a través de unos conocimientos siempre implícitos a las prácticas y a los gestos, se difundía en el día a día de la familia extensa, Nadia pudo abandonar bien pronto la escuela para regresar al hogar y adentrarse en el verdadero aprendizaje que ella iba a necesitar. Ella fue a la escuela, pero su falta de atención motiva que tuviera que repetir curso, ante lo cual, decide salirse a la edad de doce años. Un poco tiempo después va a estudiar durante un año mecanografía, hasta que obtiene el título. Ahí pone punto y final a su paso por la instrucción pública universalizada, y pasa a recibir el tipo de educación concreto que requería en la familia.

En su seno, ella aprenderá a sostener un tipo de solidaridad recíproca, pero asimétrica, como veremos activarse en los momentos en que se pone a prueba el colectivo familiar. Esa solidaridad consiste en que, en la unión familiar, tanto el marido, la mujer y los hijos adquieren unos de otros una necesidad vital extrema, pero motivada por razones muy diversas, que son las que dan origen a la señalada desigualdad.

El marido va a necesitar la familia para sostenerse y asentar el pie con que izarse y aparecer en el espacio público fraternal. Para el marido la familia actúa como su órgano de reproducción tanto físico como moral, y constituye el punto básico de acceso al prestigio fraternal externo. Es el puerto seguro donde llegar, después de haber pasado buena parte de la jornada fuera, en los circuitos de la solidaridad fraterna, donde descansar y reponerse para el nuevo día. Es también esa propiedad cuyo funcionamiento y realce le confiera el prestigio suficiente con el que presentarse a la vista de sus hermanos.

La mujer va a necesitar la familia por la familia misma. No hay motivos externos a la propia familia que le conduzcan a necesitarla. En su interior va a ser donde ella se sienta contenta con su cumplimiento de rol, aunque, nuevamente, su satisfacción no va a derivar tanto de todas las labores cumplidas, del desempeño de un trabajo, como por su condición de sostén moral de la familia. Nadia se contentará con estar sentada tranquilamente en su casa, con sostener a los restantes miembros, en la bien importante función de tener preparadas las comidas, y con contemplar como todo se va desarrollando armoniosamente. Y también mantendrá otras complicidades, semiencubiertas, en una zona de penumbra, con los restantes miembros femeninos, en unas reuniones de trastienda entre quienes urden y traman los hilos familiares.

Finalmente los hijos la necesitarán hasta el momento en que ellos vaya a incorporarse por su cuenta a una nueva familia. Van a necesitar al padre en tanto que elemento de autoridad principal. Aunque el padre no pase demasiado tiempo en casa, él va a actuar como referente simbólico a la hora de difundir e imponer los deberes. El marido, dependiente de la familia en tanto que consigue prestigio externo, va a ser el máximo interesado en imponer unas formas de comportamiento apropiadas a los restantes miembros del interior de la familia. Y los hijos también van a precisar de la madre el sustento nutricional, que no se restringe exclusivamente a la alimentación, sino también al apoyo sentimental, y a la educación moral que aseguren la reproducción social en las generaciones futuras.

Entre tanto, las reuniones con la familia extensa serán otros tantos motivos para configurar periódicamente un complejo juego de telones y visibilidades. Establecidas a mitad de camino entre lo público y lo privado, estas reuniones serán el lugar de las confidencias, donde se sepa apartar de la mirada, pero también atraer a la intimidad, los pequeños sucesos que vayan jalonando el día a día. Eso sí, una regla debe imperar: una acentuada división de géneros, que facilite el despliegue de tales complicidades: *'lo pasamos bien. Es los hombres juntos, y las mujeres, las mujeres juntas. Sí, porque la gente hablar tranquilamente, tranquilamente, tener su libertad en hablar. Decir lo que le da la gana'*. Será en esos juegos de velamientos y desvelamientos en los que se vayan distribuyendo, implícitamente, los conocimientos que hacen y deshacen los colectivos.

Esta educación, inculcada en el hogar doméstico, será la que luego Nadia vaya a impartir a sus hijos, una vez que establezca su propio hogar. En su vida todo transcurrirá más o menos previsiblemente, en unas formas de reproducción dispuestas día a día, en el seno de una familia, gobernada por unas formas de comportamiento y unas mentalidades, que dejan aparte otros espacios y ponen barreras a otros ámbitos en los que se pudieran aprender e incorporar otras tendencias de acción incongruentes. Así hay que ver la vida de Nadia como una lucha perseverante de su propio colectivo doméstico, por apartar de ella aquellos ámbitos que generasen contradicciones, al mismo tiempo que va labrándola y conformándola de acuerdo a las exigencias de reproducción social.

Así Nadia contraerá matrimonio a los 19 años. Su marido va a llevar a la nueva familia algo más de posibilidades económicas. Juntamente con otros dos hermanos, van a conducir dos tiendas de ropa de deporte en su ciudad natal. El matrimonio va a tener cuatro hijos, y van a comenzar a trazar los vínculos que otrora ellos vivieron, necesarios para reasegurar que los hijos en su momento también vuelvan a reproducir otra familia tradicional marroquí. Cuatro hijos, un trabajo cómodo para el marido, una casa

propia tempranamente adquirida, compondrán los elementos fundamentales para realizar el proyecto normalizado de familia tradicional, si no fuera porque un acontecimiento inexplicable vaya a truncarlo en parte.

Cherifa es una joven marroquí que lleva cuatro años en nuestro país y que, al igual que Nadia, tampoco ejerce participación política alguna. Su caso es asimismo una de las muchas muestras de como un agente puede verse atrapado por las situaciones, de manera que no tenga el acceso a los espacios de co-decisión sobre las condiciones que le corresponden vivir. Sin embargo, como observaremos más adelante, su vida anterior a la emigración, y las formas mismas de la emigración van a situarla en una posición más ventajosa y abierta respecto a la que vivía Nadia.

Cherifa procede asimismo de una pequeña localidad del norte de Marruecos. Ella vive en una zona rural, vinculada complejamente a las realidades de modernización del país. Porque si bien las inversiones internacionales han llegado, forzando regímenes económicos de explotación intensiva, ya en la agricultura (monocultivos), ya en la industria básica (productos textiles y del cuero), no les han acompañado el resto de influencias exteriores que sí pudieran significar una mayor amplitud para los habitantes de la zona. Al ser inversiones escasamente intensivas en investigación y desarrollo, el capital internacional no precisa de otra cosa que mano de obra barata, y no siente la necesidad de acompañarse con inversiones similares en educación y en cualificación de la mano de obra.

Ella ocupa una posición intermedia en una familia de siete hermanos. Su padre ejercía el habitual patronazgo masculino sobre el resto de los miembros. Aunque era artesano, la familia atravesaba serias dificultades económicas. No puede decirse que en el caso de Cherifa se ejerciera una estrategia manifiestamente restrictiva respecto a sus oportunidades vitales; la precaria situación económica en que vivía toda la familia tomó el relevo de las decisiones explícitas. Así, sus padres no dudaron en inscribirla en la enseñanza secundaria, etapa que Cherifa concluiría con éxito. Es más, Cherifa se encontró con el ambiente propicio para desarrollar expectativas para continuar dentro del sistema educativo. Su familia, pese a venir presidida por unas formas de comportamiento patriarcales, no llegó a ejercer sobre ella ninguna imposición que recortara las aspiraciones educativas que en un futuro pudiesen concederle mayores posiciones de autonomía y de independencia.

Sin embargo, lo que no habían conseguido los prejuicios materializados en las formas de acción de la familia marroquí rural, lo lograron las difíciles condiciones de subsistencia que rodeaban a la familia. Aquellas mismas estrecheces económicas forzaron su salida del sistema educativo y su entrada en el mundo laboral: *‘Yo, yo quería, pensaba de terminar mis estudios, yo luego, no podí, por dificultades económicas y esto. Y empecé a trabajar, por lo menos para mí, para mis gastos’*. Al menos incidentalmente, la conexión de la economía marroquí con el sistema económico internacional hacía que a Cherifa se le abrieran espacios que anteriormente le estaría vedados. Al socavarse la solidez económica de la familia extensa marroquí, anteriormente bien enclavada en el campo, la mujer también hubo de salir al mercado del trabajo remunerado para aportar recursos. Cherifa entró a trabajar en una fábrica de manufacturas básicas, lugar donde tampoco podría obtener demasiados aprendizajes en el camino de su subjetividad política.

También hay que tener en cuenta que, a pesar de la vigencia de las formas de socialización basadas en el patriarcado familiar marroquí, un largo y prolongado contacto con el exterior, junto con dinámicas internas de cambio generacional, tuvieron que traer como consecuencia una mayor apertura en las mentalidades. Nadia, unos diez años mayor que Cherifa, había vivido unos espacios no controvertidos, que le hacían reproducir casi literalmente los hábitos adquiridos en su infancia. Pero ahora en Cherifa vamos a ver presente un cierto espíritu crítico respecto del rigorismo moral vigente en su país: *‘Allí hay muchas cosas que la ve la gente mal. A lo mejor tú no haces nada, y allí dicen que esto no, que lo otro no’*.

Sin embargo, su lugar fundamental de referencia, a la hora de considerar las directrices básicas de su vida, lo sitúa en la familia, de una manera preponderante. Aunque fuera una mujer que estuviera hasta la enseñanza secundaria en el sistema escolar, y aunque también saliera fuera del hogar paterno a trabajar, sin embargo se situaba completamente bajo la influencia y el consejo de sus padres. Tales salidas no habían calado lo suficientemente en ella como para conformarla como una personalidad autónoma, capaz de tomar sus propias decisiones e iniciativas. A lo largo de la entrevista, siempre está presente su vivencia *protegida* dentro de la casa paterna, y su contraste con la relativa independencia que tuvo que retomar en el momento de su emigración. Por ejemplo, en sus decisiones de gasto: *‘No, allí nunca gasté, allí nunca salí. Como estaba siempre con mis padres, y se hacían responsables de todo... bueno, allí también, cuando yo empecé a trabajar, yo ayudaba a mis padres, le daba una parte, porque todo para mí, también no. Pero no es lo mismo que cuando tú estás en otra situación’*.

Evidentemente no se trataba de que Cherifa no hubiera salido nunca de un hogar paterno primero, y que por eso no desplegara mayores aspiraciones de independencia. De lo que se trataba era de la construcción política de ese hogar paterno, por el cual, a cada nuevo elemento nacido en su interior, sobre todo si era mujer, se le recluía y se le inculcaba la necesidad de sentirlo como propio, indispensable y seguro. De ahí que sus posteriores evasiones fuesen casi siempre forzadas por diversos imperativos, y que ella se sintiera inerte ante nuevas y desconocidas formas de comportamiento.

Y esa construcción política estaba en todo momento supervisada por las figuras masculinas. Como siempre que hablamos de una posible mayor apertura participativa de la mujer en el Magreb, entre medias se van a encontrar multitud de cláusulas y de vigilantes que habrán de ser superados. Aquí es donde las aspiraciones individuales, si llegan a poder formarse, encontrarán todos los inconvenientes para realizarse y alcanzar situaciones de mayor autonomía personal. Ya hemos visto un primer espacio condicionante para la consecución de las aspiraciones personales: el sistema económico.

Pero fundamentalmente la función de vigilantes del desarrollo personal de la mujer será la que ejercen los varones de la casa. En primer lugar los padres; pero también el futuro marido. Así era el futuro que Cherifa contemplaba para las chicas que fueron como ella, y que podía haber compartido, en el caso de no emigrar: *‘Pues las que pueden estudiar están estudiando, las que se casan, ahí ya no las deja el marido, porque allí no es como aquí, que si se casa y no la deja el marido que siga estudiando, o trabajando, no. Y depende, todo de cada uno como le va la vida. Hay chicas que están estudiando, chica que si pueden termina, y otras que no. Y depende de los padres también’*.

Aquí, aquello de '*depende, todo de cada uno como le va la vida*', está claro lo que significa. Para la mujer, implica tener y ganarse la fortuna para esquivar a los vigilantes en el camino hacia mayor autonomía y libertad. A priori, debido a esa primera constitución política del hogar paterno y de sus leyes, la mujer tiene que transitar los caminos pre-figurados de su sometimiento. Será la casualidad o el tesón de su empeño los que puedan salvarla de esas imposiciones, y depararle horizontes de expectativas más amplios y permisivos.

La vigencia presente de la institución de la familia patriarcal marroquí, en el seno de la cual Cherifa nació y se desarrolló, le impidió a ella, no obstante, el acceso a esos otros exiguos espacios de la autonomía personal. Así Cherifa visitará los espacios de la educación y del trabajo asalariado, pero en todo momento ella se auto-someterá a las pautas de conducta y acción patriarcales. Y en su contexto particular de dificultades económicas, va a tener a un habitual director vital; su padre va a ser quien le marque el camino de la emigración, y quien arregle a sus espaldas, a través de una hermana que él ya tenía en España, la documentación necesaria para que Cherifa emigre. Dado su historial reiterado de vida, la decisión sobre su destino a medio y largo plazo la va a tomar su padre, en una más de las muchas afecciones externas que habrá de sufrir Cherifa.

#### 2.4.2. El proceso migratorio.

Tanto Nadia como Cherifa, cada una con las particularidades de su edad, van a llevar una vida normalizada, dentro de lo que era el modelo típico de una mujer marroquí tradicional. Dentro de ese modelo no se encontraba hasta recientemente el acontecimiento de la migración. Dada la sólida unidad de la familia extensa marroquí, el hecho de que uno de sus miembros tuviera que desterritorializarse para ganarse la vida de su familia constituía una de las últimas opciones vitales, en un momento de apuros económicos. Sólo con el tiempo, y por exigencia de las mismas realidades, fue dándose el caso, y experimentándose con las experiencias de una desmembración familiar transnacional, cuando o bien el padre, o bien la madre, o incluso los hijos, se desgajaban del núcleo principal para emigrar.

Así es como la migración se les presenta a Nadia y a Cherifa como un suceso anómalo, que cae por fuera del campo de opciones por vivir, y que, en consecuencia, aparece súbitamente y de improviso. Es de suponer que si ambas fueron modeladas intensivamente por la institución familiar marroquí, y que si sus expectativas de futuro era vivir en su seno, la disgregación repentina de la familia, y la ruptura de expectativas, debieron de suponer unos tránsitos penosos en el ensayo de nuevos caminos vitales. Como mujeres hechas dentro de los regímenes concretos de sometimiento, su papel social deseado y querido consistía en permanecer dentro del espacio del hogar, y ni siquiera alcanzaban a imaginar que en un futuro próximo hubieran de vivir una separación familiar.

La historia de Nadia se venía presentando como una sucesión de escenas socialmente previsibles. Ella se había criado más en el seno de las normas familiares que en la institución escolar; pronto abandonó el colegio, para integrarse en el hogar donde aprendería pragmáticamente los comportamientos y actitudes que se le solicitarían en un futuro como mujer en una familia marroquí. A la edad de 19 años se había casado, y pronto había tenido cuatro niños. Su marido les acercó una situación

considerablemente próspera. Él mantenía, junto con unos hermanos, dos comercios de ropa deportiva. Su labor dentro del negocio era poco exigente; únicamente supervisaban su funcionamiento, puesto que tenían a varios empleados que hacían los trabajos corrientes. Así Nadia pasaba sencillamente la vida, sentada en el hogar familiar, preparando las comidas y supervisando la educación que iban recibiendo sus hijos.

Sin embargo esta situación de efectuación transparente de un proyecto de vida normalizado se vio súbitamente truncada, por causas que nos es difícil imaginar, y que no se puede llegar a saber si la misma Nadia llegó incluso a conocerlas. Aquí entran en escena el complejo juego de visibilidades del espacio público y abierto, donde los hechos se reconocen, y los espacios privados de las verdades a medias, de las intuiciones, y de los comadreo. En la evidencia patente de la entrevista Nadia parece desconocer los motivos reales que condujeron a su marido a España, y la extraña sucesión de acontecimientos que a continuación relataré. Pero en la penumbra de aquella privacidad doméstica, donde Nadia traza complicidades con otros miembros femeninos, quizá su historia común quede iluminada por la tenue luz de lo subconsciente no verbalizable. Sin acceso posible a esta trastienda, debemos aferrarnos a los retazos arbitrarios de acontecimientos que cuenta Nadia, y componer su clara, pero escasamente inteligible historia.

Lo que es cierto es que justo en pleno desarrollo normalizado de su vida, el marido de Nadia decide emigrar. En palabras de Nadia, ellos llevaban en Marruecos una vida óptima. Ella cumplía con sencillez su labor social oculta en las paredes de la casa; el marido acudía puntualmente a la tienda a comprobar que todo seguía en orden, y pasaba el resto del tiempo en casa o con sus amigos. Pero de repente el marido le comunica a Nadia que se marcha. Unos amigos suyos que tenía en Francia intentan convencerle, y al final lo consiguen. El marido viaja a Italia por unos meses, y finalmente se asienta en España. Cuando a Nadia le pregunto por el por qué de tal decisión, vuelve a repetir la sucesión de los acontecimientos, como si la verdadera explicación fueran los acontecimientos mismos. Nadia emigrará con su marido, con una dudosa comprensión de las circunstancias, que quizá deje traslucir un asomo de queja:

*‘No, nunca tenemos esa idea, una cosa para salir de mi país, o salir de mi pueblo. Nunca, nunca. Ahora tengo allí a mis hijos y a mis hijas... ¡digo! A mis hermanos y hermanas. Todos allí, y nunca pensé venir a España. No quería dejar Marruecos y venir aquí. La gente que viene aquí, no sé por qué. Allí tengo a mis hermanas, a mis hermanos. Nunca piensan venir aquí’*

Lo que pronto le fue evidente a ella, es que, si querían cumplimentar los hábitos aprendidos tenían que cancelar pronto la disgregación de la familia, y que en este punto ella no tenía más alternativa que emigrar también junto con los hijos. Aquí, en una muestra evidente de la heteronomía vivida en el seno del colectivo familiar, Nadia se encontró completamente al margen del proceso de decisiones que los llevaron asombrosamente de Marruecos a Madrid. El tipo de aprendizajes adquiridos diariamente a través de los largos años de la juventud, hizo que tanto el marido como Nadia asumieran llegados a ese punto que el único habilitado, y por tanto competente para realizar la toma de decisiones era él. Ahí Nadia no tenía opinión, y por eso no alcanza a verbalizar en mayor profundidad su descontento. Como ella no tiene

voz ni palabra, lo único que puede hacer es mostrar el ápice de su inquietud que ella nutre en su espacio privado de las complicidades femeninas.

Pero aquí había muchas decisiones implicadas; no solamente que el marido pudiera emigrar a donde le pareciera, por su propia elección, sino además que ella tuviera que seguirlo naturalmente. Podía ser decisión del marido el reunirse con sus amigos, en Italia, España o donde fuera, pero a priori no tenía por qué ser manifiesto que la mujer le siguiera con el resto de la familia. Ante la falta de evidencia natural de la decisión, estamos ante una de las muchas evidencias y naturalidades sociales, que delatan una ordenación impuesta de los colectivos. Era *natural* que Nadia siguiera al marido al lugar que había elegido, porque los colectivos donde se habían encargaron de forjar ese subsuelo de *naturalidad*, sin el consentimiento de la principal implicada. Ni siquiera la familia propia de Nadia intervenía en la toma de decisiones. Así queda en las palabras de Nadia, prendido su acentuado paso por la heteronomía:

*‘Nada, nada, ¿qué le voy a decir yo? Yo no puedo decir sí o no. Me dice: me voy. Y nada (...) Nada, depende del marido. Nosotros en Marruecos depende del marido. Si viene el marido, no puede dejar la mujer así, que él vive solo. Y mucho menos la señora que tiene hijos, no puede quedar sola, con los niños. Tiene que cuidarlos, tiene que estar el padre para cuidar a los chicos. No puede dejarlos solos. Tiene que cuidarlos, tiene que... Y la mujer no puede sola. (...) Yo no puedo quedar allí sola con los niños, y él aquí solo. Lo normal, sí, un marido con su mujer. Es normal. Donde esté mi marido, yo estoy con él, sí’.*

Detrás del *‘no puede quedar sola’* reside toda la fuerza de la necesidad social, que estaba haciendo despóticamente inseparable a la familia marroquí en el propio Marruecos, y que lo sigue haciendo aún cuando el marido repentinamente y arbitrariamente decide emigrar a España. No sabemos aquí cual es el sentido y la proyección de la vida del marido. Lo que sí sabemos era el sentido y la proyección vitales de la vida de Nadia. Ella había sido hecha para ser parte dependiente de la familia del marido. Su ser estaba en la familia y en el marido, y si la familia y el marido se iban, ella perdía el ser. Su identidad y las actividades inherentes a ella, estaban proyectadas hacia la satisfacción y el cuidado del varón: *‘Si él está aquí solo... Necesita una mujer que lo cuida, que le haga las cosas, que le tiene que hacer comida. Que llega del trabajo cansado, tiene que estar la mujer en la casa’*. La acción que se le va a permitir y a solicitar a Nadia, y que ella va a acatar y a desear, es desde el momento una acción subordinada a la figura del marido.

En lo siguiente será debido al marido por quien haya de incumplir su más o menos cómodo papel tradicional de subordinación. Si se le enseñó en Marruecos a permanecer calladamente en la casa, al cuidado de las niños y a la espera de la llegada del varón, ahora tendrá que tomarse la molestia de salir de la casa y trabajar, para complimentar los ingresos familiares, toda vez que el marido desestabilizó la situación económica familiar: *‘Allí vivía mejor... ¡Ah, sí! Porque allí nunca trabajé. Yo allí nunca trabajar. Porque estoy sólo en mi casa, cuido a mis hijos, nada más. Y aquí trabajo’*.

La familia, que terminará viviendo en una localidad rural de Madrid, sabrá rodearse de otras familias marroquíes, para recomponer en España esas vinculaciones familiares y fraternales que hacían la realidad marroquí, que constituían estrechos espacios de vigilancia y supervisión, y de los cuales vimos cómo huía Lila en su búsqueda de independencia y autonomía. Al haber sido hecho perfectamente en su

seno, Nadia no va a sentir necesidad ninguna de mantenerse fuera de su amparo, antes al contrario, irá buscando su cobijo y su pertenencia. Así sabrán hacerse ellos una pequeña localidad inscrita en la localidad en que viven, compondrán un espacio de supervisión, anclado lo indispensable en un espacio rural madrileño. Como Nadia va a recordar, ellos los marroquíes van a reunirse con frecuencia entre amigos para revivir su Marruecos: *‘Aquí hacemos lo de Marruecos. Todo. Hacemos pan, hacemos todo. Hablamos, echamos comida, hacemos pasteles’*, y van a mantener un contacto hecho de una distancia suspicaz y pacífica con el resto de la comunidad local: *‘No, toda la gente son iguales. Porque aquí no tengo ningún... mucho trato con españoles, sólo en las calles, cuando nos encontramos. Aquí no tenemos muchas personas con quien, no se junta la gente española’*.

Sin embargo, ese acomodo señalado por la dificultad de la migración y por tener que ponerse Nadia a trabajar, por la recomposición en Madrid de muchas de las rutinas marroquíes, se va a sentir alterado repentinamente por otro acontecimiento tan súbito como inesperado. Si parecía que ya una vida familiar de servidumbres se iba a desarrollar en Marruecos, y de pronto la partida ininteligible del marido la perturbó, ahora que esta vida comenzaba a restablecerse en España nuevamente una vicisitud debida al marido va a impedirla radicalmente. El marido va a resultar detenido y condenado por tráfico de drogas. De este hecho Nadia va a mostrar un absoluto desconocimiento, reflejado en una confianza ciega depositada en el marido. Debió de tratarse de una trampa, Nadia no puede comprender que su marido llegara a arriesgar de esa manera la vida calma suya y, sobre todo, la de sus hijos: *‘Mi marido estaba en la cárcel, una trampa de drogas, está en la cárcel (...) Y aquí mi marido nunca trabajar en drogas. Porque puede que afecta, afecta a sus hijos. Si mi marido, si ese señor vende las drogas, ¿quién va a coger las drogas? ¡Los chicos también, sus hijos primeros! Y eso no se hace, no se hace. Porque mi marido quiere mucho a sus hijos, no va a hacer algo que afecta a sus hijos’*.

Y en la cadena de vicisitudes poco inteligibles que van componiendo la vida de Nadia, otro hecho se vino a sobreañadir al encarcelamiento del padre. Habiendo recibido una condena de tres años, y pasados ya uno y medio en prisión, de repente su marido es expulsado a Marruecos, sin que ni Nadia, ni sus hijos, ni aparentemente tampoco él mismo hubieran tenido conocimiento alguno del procedimiento previo. Sin embargo, Nadia, producida ya la expulsión, fue a hablar con el juez de penales, que le informó que su marido había acatado el procedimiento de expulsión, a cambio de la remisión de la condena restante. Nadia, obviamente, no dará crédito al juez, y confiará en la versión de su marido.

Sea como quiera, la confianza inculcada de Nadia a su marido, deparó, con el paso del tiempo, que de estar en Marruecos cómodamente asentados en la vivencia de su subordinación tranquila, ahora se encontrara ella sola y con los hijos en España, sin poder regresar a su país, ya que perderían cualquier derecho de permanencia, con su marido sin poder retornar sino al cabo de varios años, con una hipoteca por una casa que se estaban comprando, lidiando en un proceso penal con abogados y jueces, y viéndose en la obligación de trabajar para sacar adelante a su familia. Como ya se ha dicho, ella sigue creyendo plenamente en la versión del marido.

A su situación se le une un doble agravante, que para una posición externa que no sea la de la propia Nadia, supondría la perspectiva extra del desenmasacaramiento de la mentira. Por un lado, su marido ya expulsado en Marruecos, y a pesar de que puede regresar a las tiendas de ropa deportiva que

tiene, y ayudar a su familia ahora en España, sin embargo permanece sin trabajar, y recibiendo el dinero que le envía Nadia. Preguntada si su marido ha vuelto al trabajo, ella responde:

*‘Con este problema él no tiene ganas de trabajar. Se... Sólo tiene ganas de venir aquí con sus hijos, nada más. Mas lejos de sus hijos, no puede hacer nada. No tiene ganas. No quiere ir a la tienda, nada, nada. Está muy mal, está pasando muy mal’.*

Por otro lado, pese a toda la presión repentina sufrida, Nadia se va a ver en la obligación de ocultar todo su sufrimiento a los hijos, para que ellos no sientan afectados, y apenas si contará con amistades en las que recibir un apoyo. Las amistades que hicieron en esa pequeña localidad madrileña las hizo el marido, como si ni siquiera a la mujer, dentro de una familia marroquí normal, le estuviera dado el vincularse con otros agentes con los que atemperar las situaciones difíciles: *‘Porque los amigos que tiene... son los de mi marido. ¿Las mujeres? A través de mi marido. No tengo amigas’.*

Vemos así que Nadia ha alcanzado nuestro país a través de una de los caminos del sometimiento posibles: el camino del patriarcado tradicional. El marido decidió llegar a España sin contar con ella, ella vino con una reagrupación familiar dependiendo de él, y pronto se vio sola, con una hipoteca que pagar, cuatro hijos que mantener, y un marido al que mandar dinero, porque en su país no tenía el ánimo de trabajar. Su viaje a nuestro país ha sido un viaje señalado de principio a fin por la heteronomía, aunque, contrariamente a algún caso homólogo que nos encontrábamos con las mujeres latinoamericanas, ella no va a caer presa de una pasividad deshabilitante, y va a perseverar en la búsqueda del trabajo y en el sostenimiento de la resquebrajada familia.

Igualmente Cherifa llevaba una vida previsible, dentro de todas las trayectorias familiares posibles que constituirían el patriarcado islamista. Aunque había pisado otros lugares que los de la familia, sin embargo su estancia en ellos no había sido lo suficientemente prolongada como para que encarnasen en ella tendencias de comportamiento y mentalidades que la dotaran de mayor autonomía. Su estancia en el núcleo familiar había sido tan duradera y profunda, que ella sólo encontraba ahora estabilidad en su seno, a la espera de que algún día pudiera constituir uno propio, bajo el dominio de un posible marido. Tan acomodada estaba a esta vida familiar suya, que no podía concebir ni esperar otro posible futuro, por inminente que fuera. Pero ese otro futuro llegó, impuesto desde fuera por la figura masculina de su padre. Sabidas eran las necesidades económicas por las que atravesaba su casa; entonces su padre, secundado por la madre, y con el apoyo de una tía en Madrid que le podría arreglar los papeles, decidió por ella, y le impuso la migración:

*‘La verdad que yo no tenía la idea de venir, cuando me arregló los papeles mi tía, y yo no pensaba que era así, como estaba siempre con mis padres, y esto (...) Mi hermano mayor sí ha venido antes que yo, pero yo estaba bien en casa, además, no pensaba de salir ni nada. Y luego, cuando ya me dijo mi tía, que me iba a traer, que iba a estar con ella bien, y todo. Y mis padres me animaban, me han dicho, tú no vas a estar sola, vas a estar con tu tía (...)’.*

Cherifa va a verse obligada a iniciar una migración con la que ella no estaba de acuerdo; pero la clara distribución del poder dentro del hogar familiar, va a hacer que ella asuma una dura decisión, agravada además por la caída de estatus que venía a significar el trabajar en el servicio doméstico. Según

lo recordaba ella: *‘Eso sí, yo lo sabía, que yo allí no trabajaba en casas, así. Allí trabajan en casa, pero viene gente del pueblo, y nunca esperas que vas a trabajar en una casa, como la criada, que aquí llaman criada. Pero nada, luego ya cuando vine, al principio me costó, pero ya luego te vas acostumbrando, porque todo es normal, que la gente aquí no coge la cosa como allí. Allí te va a mirar la gente... Pero aquí no’.*

Ella había sido arrancada de su vida proyectada en Marruecos, de ese futuro previsible del pasado, en el que se veía arraigada en su localidad y conformando con un marido una casa en la que ella se sintiera segura. A partir de ahora, su modelo social vivido e impuesto, se va expresar en un deseo constante por recuperarse para su vida en Madrid aquel futuro del pasado que habría de desarrollar en Marruecos. Recién separada no va a tolerar pasar mucho tiempo en la lejanía; al estar ella sola, y con los papeles en regla, va a regresar tanto como pueda a su país, para visitar a sus padres: *‘Yo antes iba mucho, porque estaba sola, y siempre que tenía una semana iba. Iba, y me quedaba aquí dos, tres meses, y luego me iba’.*

De interna ella va a sentir ese específico sometimiento del servicio doméstico, donde la empleadora no va a exigir tanto la dispensa de fuerza de trabajo, como a la trabajadora misma. No valdrá el contrato firmado, la señora de la casa va a exigirle a Cherifa que se quede prisionera personalmente en la casa, para no sentirse sola: *‘Ella no quiere, no le gustaba, por ejemplo, que yo salía todos los días, ella lo que quería es que estar siempre en casa, con ella, o a lo mejor ella no está, pero para que haya alguien en la casa’.* Aún con esas, cuando libraba algún fin de semana, volvía a restaurar sus vínculos familiares yendo a casa de su tía.

Así va a pasar el tiempo; con los pocos gastos que tenga, Cherifa va a ahorrar el suficiente dinero como para enviar remesas a su casa, y mantener en parte a sus padres. Va a ser un miembro emigrado, presa en su trabajo en otro país y sin apenas apoyos, porque el padre, y sus circunstancias así lo imponían. Sin embargo, de prestar apoyo económico en su país, va a pasar a servir como punto de anclaje para nuevas migraciones familiares, que alivien el peso económico intolerable para el hogar en Marruecos. Su hermana va a venir con ella y va a colocarse también de interna, y también la acompañará su hermano pequeño que se quedará a su lado.

Y es que entretanto Cherifa va a sufrir consentidamente otra imposición masculina que le condicione su vida futura. En uno de sus frecuentes retornos a su casa en Marruecos, un primo suyo que en aquel momento también atravesaba por dificultades económicas, va a proponerle que se casen, constituir una familia, y así poder emigrar junto a ella a probar suerte a España. Ella no está en un principio muy convencida, pero termina cediendo y dejándose persuadir al igual que pasara al acatar tiempo atrás la decisión de su padre sobre su migración: *‘es que claro, fuimos como hermanos, porque ellos vivían en la ciudad, y venían a mi casa en verano, y éramos como todos hermanos. Pero luego cuando se ha quedao él con la idea de que nos casamos, y yo la verdad que no la tenía. Y digo, ¿cómo va a ser? Que es que yo... ¡somos primos! (...) Pero hemos estao hablando y tal, y ya estábamos casados y todo’.*

Como un poco más adelante precisa, también ella se sentía terriblemente sola y necesitada de toda aquella vida que había consolidado en ella, y de la que repentinamente fue arrancada. Ahora veía con

su primo que podía recuperar parte de ella en España, y ella, aleccionada a sentir la necesidad de un apoyo masculino cerca cedía por segunda vez a una decisión fundamental en su vida, que tomaban otros en su lugar. A la postre tenía que satisfacer esos requerimientos incorporados: *‘Sí, porque yo aquí siempre sentía sola, a lo mejor sí tenía trabajo, y luego voy a casa de mi tía, pero siempre me quedaba como sola, más lejos de los padres. Y luego cuando vino él, la verdad es que sí nos ha hecho compañía, hemos cambiado la vida, hemos hecho nuestra casa y... y bien’*.

Así va a tener que salir de interna, y buscarse una vivienda y otro trabajo con los que comenzar ese nuevo cambio en su vida. Pronto va a tener también un niño pequeño, y va a recibir a ese hermano pequeño suyo que emigrará junto a ella. En esas circunstancias ella pasará a asumir el papel de sostén moral de la nueva familia creada, y que en su juventud ella heredara de su padre y de su madre. No sólo va a encontrarse al cuidado de la nueva familia, sino que además tratará de preservar hacia adentro del hogar las costumbres marroquíes en un entorno general desfavorable. Ella tiene claro de dónde viene, y qué quiere para ella misma y su familia: *‘uno no pierde sus costumbres y sus raíces. A lo mejor yo vivo aquí, pero siempre eres marroquí, y tienes las cosas tuyas, porque para no perderlas, y más cuando tienes un hijo, que no quieres que salga. Tienes que ir como son los padres marroquíes tiene que tener las cosas de los padres, que no haya, que no vaya olvidando su religión, su idioma’*.

Aquí ella se sitúa deliberadamente como modelo moral a seguir, en la perpetuación de la familia tradicional marroquí. Se subleva contra los que le señalan que las mujeres marroquíes llevan el velo porque se lo impone el marido. Ahora que ha tenido un niño, ella ha decidido ponérselo, y ponérselo de motu proprio, para ser la primera muestra viviente de ejemplo para el niño: *‘Es que una mujer se pone pañuelo y nada, y empiezan, porque el marido la dice, porque el marido va con el pantalón corto, y ella va tapada... No, no hace falta que me obligue mi marido ni nada (...) Y ahora que tengo a mi hijo... Por ejemplo, el día que le digo que tiene que hacer esto y esto, me dice, ¿y tú por qué no te lo pones? Primero lo tengo que hacer yo, para que vaya él. Y si tengo una niña, más todavía’*.

Sobra señalar cómo en sus palabras queda traslucida la especial situación de control sobre la propia sexualidad que el islam vivido por Cherifa impone a la mujer. Si fuera hija en lugar de hijo, habría más motivos todavía para imponerle una vida de respeto y de acatamiento morales. No es por eso casualidad que sea en ese marco de vida y de interpretación que es el islam que ella ha vivido, el que la haya hecho como sujeto dependiente de las decisiones y la seguridad que proporciona el varón. Tampoco es casualidad que en la perpetuación del hogar doméstico, sea ella la que lleve el mayor peso. Que no sólo tenga que ser la primera en dar el ejemplo moral, sino que además físicamente, sea ella la principal sostenedora de la reproducción de la familia. Después de haberse salido de interna, ahora está trabajando en una empresa de limpiezas, y por las tardes llega a casa a continuar trabajando dentro del hogar. Como ella reconoce, en esta labor se encuentra completamente sola: *‘Muchos problemas no, pero es que me encuentro, me encuentro sola. Es que yo casada también... luego con la casa, el niño que lo tienes que sacar, que lo tienes que sacar al parque un ratito. El día que libro también lo tengo que llevar al médico. Yo ando de médicos con él...’*

Pero no sólo sirve así de agente adoctrinante y moralizador de su hijo; también de su hermano pequeño que ella llevó consigo desde Marruecos, y de cuya educación está ampliamente preocupada. Se

muestra molesta por que su hijo, en un ambiente de implícito catolicismo, pueda perder sus creencias, y ella es la primera en enviarle a la mezquita y a que estudie tanto árabe como religión.

Pero hay que saber todas las implicaciones de sus esfuerzos. Cherifa no solamente está defendiendo la posibilidad de supervivencia de un sistema moral y de unas prácticas religiosas heredadas del islam; Cherifa está defendiendo la recreación en España de un tipo de sociabilidad apoyada en la familia y en su subordinación al hombre, que le cercena el acceso a todas las demás posibilidades vitales inscritas en los espacios recién visitados. No es por eso de extrañar que en sus ya más de cuatro años residiendo en España, ella mantenga las vinculaciones indispensables con nuestros colectivos para afianzar y consolidar la fortaleza de su colectivo familiar subordinante. Sus esfuerzos están volcados en el fomento de su familia: *‘Yo voy a lo mío, cuando salgo del trabajo ya entro a casa, y casi no salgo, si hay pa comprar, si no... Intento hacer lo que tengo en casa’*.

Por eso, el día que tienen libre, ella, su marido y su otra hermana que vino gracias a ella a España, y que estaba trabajando de interna, se reúnen en su casa para revivir las reuniones y las solidaridades encarnadas desde Marruecos: *‘Los domingos hacemos comida especial de Marruecos, a lo mejor la merienda también allí, sí. Cuando nos juntamos nosotros. Cuando hay una fiesta, un día especial, también les llamamos por teléfono, para felicitarlos y todo’*. Y a pesar de la emigración, apenas podría decirse que Cherifa se haya desterritorializado realmente; continúa estando más cerca de la casa paterna y de todo lo que en su vida representó, que del resto de posibilidades de los colectivos madrileños que tiene junto a la puerta de su casa.

Cherifa se encuentra empeñada en consolidar y en recuperar aquí en España aquel tipo de vida prometida en su día en Marruecos, y que perdió bruscamente con su emigración; por eso que se erija voluntariamente como la primera en prestar ejemplo. Es evidente que su intento consiste en recuperarse a sí misma, y de ahí el sentido positivo que tiene su reivindicación, pero a la par lo que ella está haciendo es mantener y refrendar esas formas de vida, esas tendencias de acción y de pensamiento que ella incorporó en su infancia y que labraron su posición heterónoma en el colectivo familiar, siempre dispuesto para la preeminencia del varón. Lo que ella está empeñada en reproducir es esa situación en que su padre decidió por ella su salida del país, en que ella, como mujer, se sentía desbaratada fuera del apoyo paterno, Cherifa está reproduciendo aquella situación en que, por su necesidad de apoyo, terminó aceptando la propuesta de boda de su primo.

Al compartir Cherifa con Nadia parte de la intensidad con que vive el colectivo familiar, igualmente va a sentirse completamente desinteresada por lo que suceda a sus espaldas. Desde niña la familia del padre comenzó a ocupar más y más espacios, hasta anular cualesquiera otros que le prestaran otras opciones de conformarse como sujeto. Ahora que el trabajo ya está hecho, Cherifa tiene una propensión natural(izada) a desdeñar todos aquellos colectivos que estén por fuera de la familia. Por ejemplo la amistad: *‘Yo mis amigas... soy muy poca de amigas, yo soy de muy pocas amigas, no me he juntao con mucha gente. Tenía una amiga, sólo, y iba con ella más o menos de vez en cuando, cuando podemos. Y nada más’*.

Vemos por tanto que la sorpresa y el miedo existencial que se le abrió a Cherifa en el momento cuando su padre decidió su migración, los ha ido superando a fuerza de recrear en España una unidad

familiar similar a la que terminaba de dejar. Un vacío existencial sobrevino en el momento en que una forma de vida profundamente labrada en ella se desvanecía al tener que dejar el hogar paterno. Las promesas futuras de su pasado quedaban arruinadas con su viaje. Pero pronto iba a estar claro el sentido de recuperación que Cherifa obraría sobre sí misma, cuando apenas pasaban unos meses y regresaba a su hogar en Marruecos para recobrar, cuando marchaba a casa de su tía a recibir las señas de su identidad, cuando finalmente aceptó la propuesta de boda de su primo. Cherifa fue poblando aquel vacío con el tipo de vínculos que un día la constituyeran en Marruecos, y que componían su particular familia extensa patriarcal.

#### 2.4.3. Incorporaciones políticas.

Tenemos que considerar ahora cómo las prácticas políticamente organizadas y que tanto Nadia como Cherifa aprendieron e incorporaron en sus lugares natales fueron sometidas a prueba cuando salieron de los espacios que las posibilitaban, y cómo ellas se las compusieron, o bien para recrear aquellas prácticas, o bien para reestablecer los espacios sucedáneos donde volver a darles su sentido prístino. Ya hemos visto el sentido ampliamente restrictivo de autonomía política que suponían las formas de comportamiento patriarcales que ellas encarnaron y que ahora son. Sin embargo, su llegada a otro plexo de prácticas y la obligación en que se vieron de acomodarse a ellas, aunque sólo fuera por cuestiones de supervivencia iba a suponer nuevas formas de sedimentación experienciales, y una posible reestructuración de hábitos y valencias adquiridas.

Sin embargo, si una cosa nos van a ilustrar, es el peso adquirido de la identidad. Sus historias van a traernos ante los ojos el profundo sentido que tiene la encarnación y la sedimentación de las experiencias previas adquiridas, de manera que termina por conformar auténticas cuasi-esencias que responden a la pregunta por su ser. Evidentemente esas experiencias acumuladas y que las hicieron tal cuales ellas fueron, luego podrían ser controvertidas y reorganizadas, pero solamente después de un trabajo tanto o más prolongado que el trabajo persistente que las engendró y que se introdujo en sus cuerpos, hábitos y mentes. Sus identidades ni las dejan ni las consiguen en ningún guardarropa. Sus identidades son su propia carne, cada uno de los gestos somatizados que en ellas labraron sus tempranos espacios sociales. Hay que olvidar cualquier tipo de idealismo, aunque sea sociológico, y dejar de pensar que los roles sociales, o las identidades, estarían a la mano para ser usados al capricho; estas mujeres nos enseñan a materializar profundamente al ser social, y a comprobar como su ser, antes que leve, ha sido hecho no menos pesado que el ser las cosas y los objetos duros. Y comprobar también cómo sus posibles cambios existenciales han sido obrados, nuevamente, no por una experiencia ‘multicultural’, sino nuevamente por su re-materialización en otras realidades que terminarían cincelándolas.

Nadia es en principio quien más dificultades tendría de explorar, vinculadas a su proyecto migratorio, otras posibilidades vitales por encima de las que la tenían subordinada en la no participación familiar, en Marruecos. Ella llegó a España forzosamente, y con una reagrupación familiar, lo que quiere decir que no le correspondió a ella el abrirse camino y el ir encontrándose con insólitos espacios de identidades, sino que todo esto fue hecho antes por su marido. Su marido llegó primero a una ciudad de la

periferia madrileña, y ella fue tras él con los niños, a ocuparse del cuidado del hogar. Posteriormente se trasladaron a la localidad rural donde en la actualidad estaban residiendo a reproducir idéntica estrategia.

Sin embargo, bien es cierto que ya antes del acontecimiento que concluiría con la expulsión del marido diversas circunstancias habían concurrido para ofrecerle a Nadia otras formas posibles de vida. Así por ejemplo ellos atravesaron por diversas dificultades económicas, lo que exigió que Nadia saliera al mercado laboral para participar en el sostenimiento económico de la familia. Sin embargo, este nuevo espacio abierto estaba bien lejos de representar una cuna de nuevas oportunidades. Sabido es el claro desprecio que mostraba Nadia por el trabajo remunerado, y su predilección por permanecer en la casa, aunque hubiera terminado ya todas las tareas domésticas y no le quedara otra que estar sentada tranquilamente. Era su elección vivir recluida en el hogar, antes que participar de la explotación planificada de la fuerza de trabajo. Por eso que mientras estaba ocupando el puesto de trabajo, estaba con sus aspiraciones puestas en salir de él cuanto antes, y en implicarse lo menos posible, tanto con el propio trabajo, como con las compañeras que le pudieran significar cierta escapatoria.

En todo ese tiempo lo que ella hizo no fue sino confirmar las formas de vida que ella estaba llevando en Marruecos. Las relaciones sociales que trabó, las hizo siguiendo el modelo relación marroquí; eran relaciones de amistad que descansaban en una clara fraternidad masculina. Nadia participaba en ella en tanto que era la mujer de su marido; cuando su marido faltó, las relaciones se disiparon.

Su estancia en España venía siendo así como un paso provisional, a la espera del definitivo retorno a Marruecos, de donde su vida nunca debió de salir. A expensas de lo que pudiera suceder con su marido, y de lo que fueran a decidir los hijos, si quedarse o marcharse, es decir, a expensas de todos aquellos que la determinaban como sujeto heterónimo, ella tenía bien claro que prefería permanecer en Marruecos: *‘Me voy a mi país. Sí. Yo voy allí, me siento allí. Vine aquí por turismo, nada más, vine aquí con mis hijos. Qué voy a hacer aquí. ¡Nada! Mejor allí’*.

Nadia se ha encontrado en Madrid unos espacios que emulan a los que ella vivía en Marruecos. Por ellos reside mientras tenga que estar en el país, a la espera de la vuelta definitiva. Son esos espacios los que le libran de trabar más profundas relaciones con los espacios españoles, lo menos visitados posible. Tal es así, que como en muchas otras ocasiones que encontramos una muy deficiente incorporación a los nuevos colectivos, la adaptación exitosa es contemplada como aquella que no da problemas. Dentro de sus intenciones incorporadas, bien lejos está el trabar conocimiento e interpenetración con las realidades madrileñas; lo que ella persigue es pasar de puntillas y sin contacto: *‘Sí, bien; no, no tengo ningún, ninguna cosa con mis vecinos, nada, no tengo ningún problema con los vecinos, con la gente de aquí, nada. Los vecinos están buena gente’*.

Sin embargo repentinamente va a tener que vivir la expulsión de su marido. Esto va a obligarla a tomar más férreo contacto con la realidad española. Sin embargo sus experiencias tampoco van a ser nada positivas. Por un lado asegura que un abogado que les prometió solucionarles el caso les estafó. Les cobró casi 600 Euros, y apenas si hizo algo para evitar el encarcelamiento. Posteriormente, al creer la versión de su marido, de que él jamás quería trocar la condena que le restaba por una expulsión, pasa a tener una opinión de la administración de justicia española sumamente negativa.

Y los contratiempos que Nadia va a tener que vivir en el contacto con la administración española, nos van a informar del peculiar sentido de derechos que ella albergaba sobre ellos mismos, esto es, los mínimos e indispensables, asociados a la condición de emigrantes, el derecho de poder viajar y residir legalmente. Repasando cómo su marido fue expulsado, ella señala que su derecho como emigrante era a permanecer en el país; discurriendo sobre las posibilidades que tendría él de regresar junto a ellos, no acepta que pudiera venir ilegalmente, porque tiene que tener derecho a permanecer con la sanción legal. Hasta ahí su concepción de los derechos civiles.

En cualquier caso, ella va a tener que lidiar en la medida de sus posibilidades con el sistema judicial español, va a tener que moverse entre abogados, y, una vez que su marido ha sido expulsado, entre distintas asociaciones y más abogados para que evalúen su caso, y le aconsejen qué hacer. Por otro lado, aunque sea por la fuerza, la expulsión va a significar que ella va a ser la única y principal sostenedora de la familia, lo que le impone buscar un trabajo y abrirse la posibilidad de ganarse autoestima en base a la fortaleza que pudiera demostrar. Es decir, las zonas limítrofes con otras posibles formas de vida más autónomas y de mayor implicación política, siempre estuvieron ahí presente, a la vuelta de la esquina; sin embargo, muy fuertes debieron de ser las constricciones que la mantuvieron más acá de esa participación, en la vida deseada de su propio sometimiento.

Sin ir más lejos, el sistema de valores y de prácticas encarnado no parecía inducirle a apreciar demasiado el hecho de su propio trabajo remunerado, como fuente de autoestima. Sabemos de la extensión que cobró su materialización como sujeto, hecha en los colectivos marroquíes, por la dificultad con que en España, ante el enfrentamiento con espacios y experiencias contradictorios, está siendo removida. Es más, aquella materialización no ha sido removida lo más mínimo. Pese a los cuatro años que lleva en España, y pese a todas las experiencias impugnadoras que está teniendo, ella sigue siendo la misma que llegó desde Marruecos, ella sigue deseando fervientemente permanecer en la modestia de la casa bajo el patrocinio del marido: *‘Ahora ya no tengo cabeza para nada, tengo muchas cosas en mi cabeza, muchos problemas, muchas cosas, sí. Antes ya, no tengo ningún problema ni nada. Con mi marido, con mis hijos, estar muy bien. Vivimos bien. Y ahora no, ahora trabajar’*.

Pero por otro lado, ya desde una perspectiva más amplia, Nadia parece incapaz de adentrarse en aquellos lugares interpretativos desde los cuales pudiera llegar a controvertir las versiones que a ella le va dando su esposo, y que se hacen tan sospechosas. Nadia está tan incluida dentro de su dominación, que es incapaz de percibirla. Vino a España siguiendo a su marido, que había llegado antes por unos motivos que ella jamás alcanzaba a explicarse; tuvo que ver cómo su marido era encarcelado y ella seguía creyendo en su honestidad; vio como de repente había sido expulsado, y a pesar de las palabras del juez, ella le siguió creyendo, pensando que él jamás había aceptado canjear la expulsión por la condenación de la pena; finalmente, ahora que ella está cargada con una hipoteca y el mantenimiento de los niños, tiene que confiar en que verdaderamente él está tan deprimido psicológicamente, que no puede ponerse a trabajar siquiera, aunque tenga todas las facilidades para hacerlo.

En suma, quizá cada uno de estos cuatro puntos a nosotros nos susciten serias dudas; pero para eso antes hemos ocupado los lugares de la duda y la sospecha. Nadia, hecha desde pequeña en la

obediencia al marido, en el retiro en la casa, y en la sumisión, no ha tenido oportunidad jamás de ocupar ese espacio desde el que comenzar a controvertir las versiones recibidas.

Aunque también es posible que otro tipo de conocimiento esté aquí en juego; aquel conocimiento que se recibe en la penumbra, en la negociación de los telones y los escenarios que conformaban las reuniones familiares y las intimidades. Quizá el lugar ocupado por Nadia en la casa le impida desvelar el conocimiento que implícitamente posee, quizá desvelarlo significara controvertir todos los marcos interpretativos y prácticos en los cuales ella ha sido constituida. Si su vida ha tenido sentido en función de las imposiciones de una familia tradicional marroquí, quizá no sea acertado recelar de la suya propia.

Como quiera que sea, la ceguera de la fe de Nadia nos hace intuir que no es para nada arbitraria ni contingente, que no es cuestión de cogerla o de dejarla. La ceguera es necesaria porque tiene detrás unos dispositivos materiales de dominación que la trabajaron sutil pero persistentemente. Esos mecanismos quizá reciban un solo nombre, y se los llame patriarcado musulmán, pero en verdad están compuestos de mil pequeñas violencias que todas juntas a la vez acaban creando un ser social, en el sentido denso del término, que vive en la dominación. Nadia no responde ni porque sea tonta, ni porque esté ofuscada; Nadia no responde porque ella ha sido trabajada en la confianza a su marido, y en la sumisión.

Cherifa va a representar otro caso bien diferente. Ella, acaso por ser una generación menor, o por haberse criado dentro de una familia tradicional marroquí menos severa, ya desde joven ha tenido experiencias vitales ocurridas al margen de los espacios donde se labraría su sumisión al varón: ella estudió la secundaria, pero problemas económicos le impidieron continuar; asimismo pudo habitar los espacios del trabajo asalariado donde ganar acaso el sentido de la valía y la autosuficiencia. Sin embargo tales experiencias paralelas aparecen enteramente ensombrecidas por el peso que continuaba teniendo para ella el espacio familiar dominado por el padre y que, apenas abandonado, ya causaba en ella una profunda angustia y pérdida de referentes.

Sin embargo, aunque obligada por la decisión del padre, ella va a verse en la necesidad de ser pionera en la apertura a los espacios españoles, cuando emigre. A diferencia de Nadia, Cherifa no va a tener los espacios de la acogida predeterminados por ningún varón, Cherifa va a tener que desbrozarse ella misma esos mismos caminos que, aunque modestos, la terminen por vincular en el seno de la sociedad madrileña. Es más, y esto es muy importante, Cherifa va a actuar como agente puente en la emigración de más miembros de su colectivo, y como tal, va a cobrar una relevancia que por ejemplo Nadia no tenía. Tanto su hermana como su hermano viajaron gracias a ella, y la sobrepusieron a la importante posición de ser punto de referencia en sus vidas. Y todavía más importante; aunque terminara cediendo a la propuesta de su primo de matrimonio, de forma que aparentemente fuera a encerrarse en otra dominación masculina, sin embargo ella acabó siendo también el punto de anclaje suyo en la sociedad española, y como tal adquirió la importancia debida, e incluso un mayor sentido de autoestima. De esta manera su súbita migración, aunque arruinara las expectativas de futuro de su pasado, sin embargo le concedió vivencias que la modelaron como otro ser social más autónomo y activo.

Sin ir más lejos, en el primer tiempo en que su marido va a establecerse con ella en España, Cherifa va a presenciar en sus debilidades un punto por el que rebajar el desmesurado respeto que estaba

llamada a guardarle. Ella era la que el primer año de reunirse con él estaba trabajando, mientras que él permanecía en casa desesperado, la mayor parte del tiempo: *‘El vino con la ilusión de que iba a trabajar, pero cuando se encontró con la cosa, que ha estao casi un año o más, sin trabaja, decía volverse. Sí, que allí él tenía trabajo, y decía que para qué ha venido, que no sé qué. Que para estar así él, estaba mejor...’* E incluso esa posición que Cherifa se ganó como punto de anclaje va a servirle para llegar a ser crítica con el marido. Después de haber conocido ella los trámites de la incorporación a los colectivos españoles, va a considerar que los esfuerzos que estaba haciendo su marido, en el momento de la entrevista, eran de todo punto insuficientes. Sobre todo en lo que concierne al aprendizaje del idioma: *‘Mi marido no ha aprendido. Y lleva dos años y... Tampoco pone interés en nada, tampoco ha puesto él interés en aprender’.*

Cherifa nos muestra claramente la importancia que para la inmigrante tiene el haber venido ella abriendo camino. En su caso, quizá ella tuviera muchos más problemas en la adaptación, y las cargas fueran mayores; pero sin embargo gracias a esta circunstancia es como ella ha podido acumular las experiencias necesarias como para salir del estrecho marco patriarcal al que estaba destinada. Ella sí ha ganado esa posición y distancia críticas respecto del marido, justo lo contrario de lo que le sucedía a Nadia.

Pero respecto a un aspecto de su vida Cherifa se va a sentir profundamente concienciada, involucrada y reivindicativa: respecto a su condición de musulmana marroquí. Ya la vimos asegurar que si ella llevaba pañuelo era porque quería, lo hacía voluntariamente, y no porque se lo impusiera su marido. Así, contravirtiendo la idea que hace de la mujer musulmana una mujer sometida y dominada, ella va a defender el libre cumplimiento del islam. Cherifa quería ser el vivo ejemplo moralizante que retuviera a su familia alrededor de los preceptos religiosos.

En primer lugar ella va a realizar un juicio claramente negativo sobre la situación de la moralidad en nuestro país. Defiende su religiosidad atacando la falta de religiosidad de los españoles. En su opinión, a los españoles les da igual todo, lo que hace que no entiendan cómo alguien como ella puede tener determinados preceptos morales y deberes que cumplir. Especialmente defensiva se muestra con la celebración del Ramadán, o con costumbres como la de no comer cerdo: *‘Es, no sé, lo que a nosotros nos han enseñado, nos han diciendo toda la vida. Y es lo que nosotros creemos, creemos en Dios, en el nuestro. Pero aquí como la gente ya pasa de todo, creen igual, creen que tú también pasas de tu religión, y es una tontería, pero para nosotras no. Eso por lo menos para mí cuenta, porque, que yo no cambio por nada’.*

También se queja de que su hermano pueda olvidar la religión musulmana, puesto que en el colegio al que él asiste sólo imparten el catolicismo. Por eso es que ella tiene que mandarlo a la mezquita. Y, comparando la situación de la religión musulmana con la cristiana, comprende pronto las desventajas que tienen los que profesan la primera. Siente cómo las monjas visten como ellas quieren, y nadie las acusa de nada, y ellas, como mujeres musulmanas, no pueden llevar las prendas que su religión exige, porque, como añade, podrían tener problemas incluso en el trabajo.

Cherifa realiza, por tanto, una defensa enconada de todos aquellos valores y prácticas heredados, y que tan importantes fueron para ella en Marruecos. La valoración de sí misma y de sus costumbres es

remarcable: *‘Uno no pierde sus costumbres y sus raíces. A lo mejor yo vivo aquí, pero siempre eres marroquí, y tienes las cosas tuyas, porque, para no perderlas, y más cuando tienes un hijo, no quieres que se salga’*. Fueron muchos los años que sobre ella estuvo interviniendo la educación de su casa, y ahora ya posee un muy definido sentido de su personalidad.

Pero Cherifa da un paso más, en la forma de conciencia política adquirida. Cherifa, como miembro de una iglesia minoritaria en nuestro país, reclama libertad de conciencia y de comportamiento para poder profesar ella su credo en tranquilidad. En ese sentido si alcanzara a poder expresar su reclamación, adquiriría tientes realmente comprometidos. De esta manera lo reclamaba ella: *‘Cada uno hace con su vida lo que quiere. Además, a las que van tapadas, también, que las dejen en paz, que no la critiquen mucho. Y además, cuando uno decide lo que quiera mejor que no la obligue nadie’*

Estas demandas las formula ante un contexto claramente adverso. Ya escuchamos sus quejas sobre la imposibilidad de que su hermano pequeño estudiara islam en el colegio, y los niños católicos sí pudieran aprender catolicismo. Pero no solamente va a reparar Cherifa en ese obstáculo. Para empezar el tipo de vida que lleva en España es incompatible con las exigencias de culto de su Iglesia: *‘Aquí va uno siempre deprisa, que si la comida, la casa, el niño, y no te da tiempo’*. Además, la gente la critica si decide llevar pañuelo, y sabe que va a tener problemas en el trabajo con las empleadoras; es posible que la despidan. Finalmente comprueba cómo la disposición de las vacaciones la perjudica manifiestamente, porque cuando son las fiestas cristianas que a ella no se incumben, tiene días libres; pero cuando son las fiestas musulmanas que ella querría cumplir, tiene que acudir a trabajar. En definitiva, los colectivos españoles tampoco parecen dejar cumplir a Cherifa y los suyos con sus identidades musulmanas.

Sin embargo aquí surgen las complejidades que hay detrás de una reclamación por mayor libertad política, cuando no está claro la sinceridad de intenciones, cosa que suele suceder con todas las peticiones de las iglesias minoritarias. En principio sus demandas fuerzan a una apertura política, puesto que están reclamando más amplios espacios de libertad para que sus credos y creencias tengan cabida en igualdad de condiciones. Por ende, su formulación nos pone sobre aviso de la religiosidad propia de unas sociedades que, sin embargo, se definen como aconfesionales. Esta religiosidad, en la medida en que aparece como implícita, latente, no controvertida, y tomada como natural es tanto más opresiva, puesto que supone el cierre de una situación de ordenación política de los colectivos. Y de ese estadio de latencia nos avisan el resto de credos que son reiteradamente expulsados del espacio público por los privilegios adquiridos por las iglesias dominantes.

Pero aunque la reclamación en las formas pueda ser liberadora, no tiene por qué serlo necesariamente a nivel de los contenidos. Aunque sea una petición que reclama mayores espacios de libertad, puede suceder que esos espacios se proponga rellenarlos con un entendimiento opresivo de la constitución de los colectivos. Es favorable la solicitud que hace Cherifa de libertad, pero no lo es tanto si en esa libertad ella tiende a erigir unos espacios que estaban fraguando las dominaciones propias de su país, Marruecos. Su situación es quizá algo avanzada, pero pensemos si acaso en todo el sistema de poder que constituyó a Nadia. Una doctrina no podría solicitar libertad de aparición, si lo que quiere hacer aparecer son unos dispositivos de poder que terminen anulando a mujeres como ella. Como ya dijimos, cuando Cherifa reclamaba poder reconstruir libremente su identidad, estaba pidiendo al mismo tiempo

poder re-actualizar en suelo español unas formas de sociabilidad que hacían su dominación, en una concreta familia patriarcal marroquí.

Y en este momento debemos de pensar en los previos sociales que están prefigurando la llegada de redes sociales de inmigrantes donde se producen relaciones de dominación. Los espacios sociales no son espacios en blanco, donde fueran a inscribirse cualquier tipo de relaciones. Los espacios sociales son espacios con propensiones a aceptar, rechazar o negociar lógicas inscritas en otros espacios sociales distintos. Su ordenación interna siempre es política, siempre se dirimen cuestiones sobre cómo quiere formarse una comunidad, y sobre quiénes tendrán la capacidad de decidir sobre qué asuntos.

Las sociedades liberales, bajo el supuesto de estar permitiendo el libre desenvolvimiento de los grupos sociales, sin embargo están cancelando la supervisión sobre todas aquellas circunstancias y espacios donde existe poder social enajenado. Sucedió en la Economía, que se hizo Economía Política, y en el plano de la intimidad, con las dominaciones persistentes obradas sobre las mujeres. El que fueran reproducibles las relaciones de dominación en España, y que en Marruecos hicieron posibles la figura de Nadia, o de Cherifa, quiere decir que España, como sociedad liberal, está mostrando una acusada connivencia con esos sistemas de dominación. En ese momento la llamada a la pluralidad es una falsa llamada; supone más bien un reclamo por permanecer ciegos ante la dominación que se está produciendo en los nichos culturales.

## **BIBLIOGRAFÍA**

-Acorta, Alberto, López, Susana y Villamar, David (2.004): ‘Ecuador frente a la estampida migratoria: oportunidades y amenazas económicas’, en Alonso, José Antonio (Ed.): *Emigración, pobreza y desarrollo*. Catarata, Madrid.

-Actis, Walter (1.995): ‘Mujeres marroquíes en España. Algunos datos generales’, en Martín, Gema (Ed.): *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Ed. Pablo Iglesias, Madrid.

-Añón, María José (2.003): ‘Límites de la universalidad: los derechos sociales de los inmigrantes’, en Añón, María José (Ed.): *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*. Tirant lo Blanc, Valencia.

-Arendt, Hannah (2.002): *La condición humana*. Paidós, Barcelona.

-Arendt, Hannah (2.004): *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial, Madrid.

-Aristóteles (1.994): *Retórica*. Gredos, Madrid.

-Aristóteles (2.002): *Poética*. Istmo, Madrid.

-Aristóteles (2.003a): *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial, Madrid.

-Aristóteles (2.003b): *La política*. Alianza Editorial, Madrid.

-Atienza, Jaime (2.004): ‘La cooperación para el desarrollo en contextos de alta migración. De las ideas a la práctica: el plan de migración comunicación y desarrollo Ecuador-España’, en Alonso, José Antonio (Ed.): *Emigración, pobreza y desarrollo*. Catarata, Madrid.

-Barber, Benjamin (1.984): *Strong democracy: participatory politics for a new age*. University of California Press, Berkeley.

-Barber, Benjamin (1.998): *A passion for democracy: American essays*. Princeton University Press, New Jersey.

-Bauböck, Rainer (2.004): ‘Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinacionales y transnacionales’, en Aubarell, Gemma y Zapata, Ricard: *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Icaria, Barcelona.

-Beechey, Veronica (1.980): 'Women and production: a critical analysis of some sociological theories on women's work', en Kuhn, Annette (Ed.): *Feminism and materialism: women and modes of production*. Routledge and Kegan Paul, London.

-Bejar, Helena (2.000): *El corazón de la república: avatares de la virtud política*. Paidós, Barcelona.

-Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1.998): *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.

-Bertaux, Daniel (1.993): 'De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica', en Marinas, J. Miguel y Santamarina, Cristina (Eds.): *La historia oral: métodos y experiencias*. Debate, Madrid.

-Bertaux, Daniel (1993b): 'La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidad', en Marinas, J. Miguel y Santamarina, Cristina (Eds.): *La historia oral: métodos y experiencias*. Debate, Madrid.

-Bloor, D. (1.994): 'El Programa Fuerte en la Sociología del Conocimiento', en Olivé, L. (Ed.): *La Explicación Social del Conocimiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

-Bouamana, Saïd (1.996): 'The paradox of the European Social and Political ties: nationalitarian citizenship and identity ambiguity', en Martinello, Marco (Ed.): *Migration, citizenship and ethno-national identities in the European Union*. Avebury, Aldershot, England.

-Boumnes, Michael (1.996): 'Migration and Ethnicity in national Welfare-State', en Martinello, Marco (Ed.): *Migration, citizenship and ethno-national identities in the European Union*. Avebury, Aldershot, England.

-Bourdieu, Pierre (1.995): *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Anagrama, Barcelona.

-Bourdieu, Pierre (1.999): *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.

-Bourdieu, Pierre (2.002): *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.

-Brown, Rupert (1.995): *Prejudice: its social psychology*, Blackwell, Oxford.

-Brown, Steven y Capdevilla, Rose (1.999): 'Perpetuum mobile: substance, force and the sociology of translation', en Law, John (Ed.): *Actor Network Theory and after*. Blackwell, Oxford.

-Brown, Wendy (1.998): 'Wounded attachments: late modern oppositional political formations', en Landes, Joan B. (Ed.): *Feminism: the public and the private*. Oxford University Press, N. York.

-Bustos, Alejandro (2.000): *Chilenos en España: nostalgia entre dos culturas*. Universidad de Antofagasta, Antofagasta, Chile.

-Callon, Michel (1.991): 'Techno-economic networks and irreversibility', en Law, John (Ed.): *A sociology of monsters: essays on power, technology and domination*. Routledge, London.

-Callon, Michel (1.998): *The laws of the markets*. Blackwell, Oxford.

-Callon, Michel (1.999): 'Actor Network Theory. The market test', en Law, John (Ed.): *Actor Network Theory and after*. Blackwell, Oxford.

-Castles, Stephen (2.004): 'Globalización e inmigración', en Aubarell y Zapata (Eds.): *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Icaria, Barcelona.

-Castles, Stephen y Davidson, Alastair (2.000): *Citizenship and migration: globalization and the politics of belonging*. MacMillan, London.

-Castles, Stephen y Miller, Mark (2.003): *The age of migration*. Palgrave MacMillan, N. York.

-Chell-Robinson, Victoria (2.000): 'Female migrants in Italy: coping in a country of new immigration', en Anthias, Floya (Ed.): *Gender and migration in southern Europe: women on the move*. Berg, Oxford.

-Cicourel, Aaron (1.973): *Cognitive Sociology: Language and meaning in social interaction*. Penguin, Middlesex.

-Clark, Andy (1.997): *Being there: putting brain, body and world together again*. The MIT Press, London.

-Colectivo IOE (1.999): *Inmigrantes, Trabajadores, Ciudadanos: una visión de las migraciones desde España*. Universidad de Valencia, Valencia.

- Colectivo IOE (2.001): *Mujer, inmigración y trabajo*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.
- Danese, Gaia (1.999): 'Transnational collective action in Europe: the case of migrants in Italy and Spain', en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol 24, nº 4.
- De Lauretis, Teresa (1.992): *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*. Cátedra, Madrid.
- De Lucas, Javier (2.004): 'Ciudadanía: la jaula de hierro para la integración de los inmigrantes', en Aubarell, Gemma y Zapata, Ricard: *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Icaria, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1.994): *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2.004): *A thousand plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Continuum, London.
- Dietz, Mary G. (1.995): 'Feminist receptions of Hannah Arendt', en Honig, Bonnie (Ed.): *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Durkheim, Emile (1.988): *Las reglas del método sociológico*. Alianza Editorial, Madrid.
- Durkheim, Emile (1.993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid.
- Elías, Norbert (1.989): *El Proceso de la Civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Elías, Norbert (1.993): *La Sociedad Cortesana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ferchion, Sophie (2.000): 'Túnez, entre el feminismo de estado y la resistencia femenina', en Roque, Maria-Àngels: *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental: tradiciones culturales y ciudadanía*. Icaria, Barcelona
- Feyerabend, Paul (1.997): *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tecnos, Madrid.
- Firestone, Shulamith (1.976): *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Kairos, Barcelona.

- Foucault, Michel (1.992): *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (1.997): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, Michel (1.998): *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, Michel (2.000): *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Foucault, Michel (2.001): *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.
- Fraser, Nancy (1.989): *Unruly practices: power discourse and gender in contemporary social theory*. Polity Press, Cambridge.
- Fuchs, Dieter, Gerhards, Jürgen y Roller, Edeltrand (1.996): 'Nationalism versus Eurocentrism? The construction of collective Identities in Western Europe', en Martinello, Marco (Ed.): *Migration, citizenship and ethno-national identities in the European Union*. Avebury, Aldershot, England.
- Gadamer, Hans George (1.988): *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca.
- Gamarnikow, Eva (1.980): 'Sexual division of labour: the case of nursing', en Kuhn, Annette (Ed.): *Feminism and materialism: women and modes of production*. Routledge and Kegan Paul, London.
- García Selgas, Fernando (1.992): 'Doble hermenéutica y teoría crítica', en Moya, Carlos (ed.): *Escritos de Teoría Sociológica*. CIS, Madrid.
- Geddes, Andrew (2.000): *Immigration and European integration: toward fortress Europe?* Manchester University Press, Manchester.
- Geddes, Andrew (2.003): *The politics of migration and immigration in Europe*. Sage, London.
- Geertz, Clifford (2.000): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1.979): *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. MacMillan, London.
- Giddens, Anthony (1.991): *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, Buenos Aires.

- Goffman, Ervin (2.001): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman, Ervin (2.003): *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Gomart, Emilie y Hennion, Antoine (1.999): 'A sociology of attachment', en Law, John (Ed.): *Actor Network Theory and After*. Blackwell, Oxford.
- Gramsci, Antonio (1.986): *Introducción a la filosofía de la praxis*. Planeta, Barcelona.
- Gregorio, Carmen (1.998): *Migraciones femeninas: su impacto en las relaciones de género*. Narcea, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1.996): *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid.
- Haraway, Donna (1.995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- Haraway, Donna (1.999): 'Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles', en *Política y Sociedad*, n. 30, 1.999, Madrid.
- Harré, Rom (1.998): 'The epistemology of social representation', en Flick, Uwe: *The psychology of the social*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hartman, Heidi (1.979): 'Capitalism, patriarchy and job segregation by sex', en Eisenstein, Zillah R. (Ed.): *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. Monthly Review Press, N. York.
- Heidegger, Martin (1.984): *¿Qué es metafísica?* Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin (1.998): *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Heidegger, Martin (1.999): 'El origen de la obra de arte', en *Arte y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Heidegger, Martin (2.001): *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Hobbes, Thomas (1.979): *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid.

-Honig, B (1.992): 'Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity', en Butler, Judith (Ed.): *Feminists theorize the political*. Routledge, London.

-Hutchins, Edwin (1.995): *Cognition in the wild*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

-Ibáñez, Jesús (1.992): *Más allá de la sociología: el grupo de discusión. Técnica y crítica*. Siglo XXI, Madrid.

-Jameson, Fredric (2.001): *Teoría de la postmodernidad*. Trotta, Madrid.

-Jodelet, Denise (1.984): 'La representación social: fenómenos, concepto y teoría', en Moscovici, Serge: *Psicología social II: pensamiento y vida social, psicología social y problemas sociales*, Paidós, Barcelona

-Kant, Immanuel (1.973): *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid.

-Kant, Immanuel (1.994): *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid.

-Kant, Immanuel (1.999): 'Para la paz perpetua: un esbozo filosófico', en: *En Defensa de la Ilustración*. Alba Editorial, Barcelona.

-King, Russell y Rodríguez, Isabel (1.999): 'Recent immigration to Spain: the case of Moroccans in Catalonia', en Anthias, Floya (Ed.): *Into the margins: migration and exclusion in Southern Europe*. Ashgate, Aldershot, England.

-Kofman, Eleonore (1.998): 'Whose city? Gender, class and immigrants in globalizing European cities', en Fincher, Ruth (Ed.): *Cities of difference*. The Guilford Press, N. York.

-Kofman, Eleonore (2.000): *Gender and international migration in Europe: employment, welfare and politics*. Routledge, London.

-Kostakopoulou, Dora (1.999): 'European Union Citizenship: exclusion, inclusion and the social dimension', en Anthias, Floya (Ed.): *Into the margins: migration and exclusion in Southern Europe*. Ashgate, Aldershot, England.

-Kuhn, Thomas S. (1.975): 'Consideraciones en torno a mis críticos', en Lakatos y Musgrave (Eds.): *Crítica y Conocimiento*. Grijalbo.

-Kuhn, Thomas S (1.997): *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

-Labrador, Jesús (2.001): *Identidad e inmigración*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.

-Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2.001): *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso, London.

-Lacomba, Juan (2.004): *Migraciones y desarrollo en Marruecos*. Catarata, Madrid.

-Lahire, Bernard (2.004): *El hombre plural: los resortes de la acción*. Bellaterra, Barcelona.

-Lakatos, Imre (1.975): 'La falsación y la metodología de los programas de investigación científica', en Lakatos y Musgrave (Eds.): *Crítica y Conocimiento*. Grijalbo.

-Landes, Joan B. (1.995): 'Novus ordo Saeclorum: gender and public space in Arendt's revolutionary France', en Honig, Bonnie (Ed.): *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

-Landes, Joan B. (1.998): 'The public and the private sphere: a feminist reconsideration', en Landes, Joan B. (Ed.): *The public and the private*. Oxford University Press, New York.

-Latour, Bruno (1.991): *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. Debate, Madrid.

-Latour, Bruno (1.991b): 'Technology is society made durable', en Law, John (Ed.): *A sociology of monsters: essays on power, technology and domination*. Routledge, London.

-Latour, Bruno (2.001): *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa, Barcelona.

-Law, John (1.991): *A sociology of monsters: essays on power, technology and domination*. Routledge, London.

-Law, John (1.999): 'After ANT: complexity, naming and topology', en Law, John (Ed.): *Actor Network Theory and after*. Blackwell, Oxford.

-Law, John (2.001): *Ordering and Obduracy*. Publicado por el Centre for Science Studies, Lancaster University, en: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Ordering-and-Obduracy.pdf>.

-Lazaridis, Gabriela (2.000): 'Filipino and Albanian women migrant workers in Greece: multiple layers of oppression', en Anthias, Floya (Ed.): *Gender and migration in southern Europe: women on the move*. Berg, Oxford.

-Lazaridis, Gabriela y Koumandraki, María (2.001): 'Deconstructing naturalism: the racialisation of ethnic minorities in Greece', en King, Russell (Ed.): *The Mediterranean passage: migration and new encounters in southern Europe*. Liverpool University Press, Liverpool.

-Lister, Ruth (2.003): *Citizenship: feminist perspectives*. Palgrave Macmillan, N. York.

-Locke, John (2.002): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza Editorial, Madrid.

-Losada, Teresa (1.995): 'La mujer inmigrante marroquí en España: entre el país de origen y el país de acogida', en Martín, Gema (Ed.): *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Ed. Pablo Iglesias, Madrid.

-Lutz, Helma, Phoenix, Ann y Yuval-Davis, Nira (Eds.) (1.995): *Cross Fires: nationalism, racism and gender in Europe*. Pluto Press, London.

-MacIntyre, Alasdair (2.002): *After Virtue: a study in moral theory*. Duckworth, London.

-MacPherson, C.B. (1.970): *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanella, Barcelona.

-Maquiavelo (1.996): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza Editorial, Madrid.

-Maquiavelo (2.003): *El Príncipe*. Cátedra, Madrid.

-Marshall, T.H. (1.998): *Ciudadanía y clase social*. Alianza Editorial, Madrid.

-Martín, Gema (1.995): *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Ed. Pablo Iglesias, Madrid.

-Martín, Gema (2.004): 'Emigración e Islam', en Aubarell, Gemma y Zapata, Ricard (eds.): *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Icaria, Barcelona.

-Martínez, Ubaldo (1.997): *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Trotta, Madrid.

-Marx, Karl (1.961): *Capital: a critical analysis of capitalist production*'. Foreign Languages publishing house, Moscow.

-Marx, Karl (1.985): *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires.

-Marx, Karl (2.003): *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.

-Mendoza, Cristóbal (2.001): 'Cultural dimensions of African immigrants in Iberian labour markets: a comparative approach', en King, Russell (Ed.): *The Mediterranean passage: migration and new encounters in southern Europe*. Liverpool University Press, Liverpool.

-Merleau-Ponty, Maurice (2.004): *Phenomenology of Perception*. Routledge, London.

-Messaoudi, Jalida (): 'El código de la familia en Argelia. Una decisión política', en Martín, Gema: *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Ed. Pablo Iglesias, Madrid.

-Michael, Mike (1.996): *Constructing identities: the social, the non-human and change*. Sage, London.

-Mill, John Stuart (1.979): *Sobre la libertad*. Alianza Editorial, Madrid.

-Millet, Kate (1.995): *Política Sexual*. Cátedra, Madrid.

-Mol, Annemarie (1.999): 'Ontological politics: a word and some questions', en Law, John (Ed.): *Actor Network Theory and after*. Blackwell, Oxford.

-Moscovici, Serge (1.998): 'The history and actuality of social representations', en Flick, Uwe: *The psychology of the social*, Cambridge University Press, Cambridge.

-Mouffe, Chantal (1.992a): 'Preface: democratic politics today', en Mouffe, Chantal (Ed.): *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. Verso, London.

-Mouffe, Chantal (1.992b): 'Democratic citizenship and the political community', en Mouffe, Chantal (Ed.): *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. Verso, London.

-Moya, Carlos (1.979): 'Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón', en Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid.

-Nair, Sami (1.995): *En el nombre de Dios*. Icaria, Barcelona.

-Nietzsche, Friedrich (1.993): *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Alianza Editorial, Madrid.

-Nietzsche, Friedrich (2.003): 'De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida', en *Antología*, Península, Barcelona.

-Núñez, Jesús (et al), (2.001): *Redes sociales en Marruecos: la emergencia de la sociedad marroquí*. Icaria, Barcelona.

-Pateman, Carole (1.995): *El contrato sexual*. Anthropos, Barcelona.

-Pérez, Carmelo (1.997): *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*. Universidad de Granada, Granada.

-Phillips, Anne (1.991): *Engendering democracy*. Polity Press, Cambridge.

-Phillips, Anne (1.995): *The politics of presence*. Clarendon Press, Oxford.

-Phillips, Anne (1.998): 'Dealing with difference: a politics of ideas or a politics of presence?', en Landes, Joan B. (Ed.): *Feminism: the public and the private*. Oxford University Press, N. York.

-Pocock, J. G. A. (1.972): *Politics, language and time: essays on political thought and history*. Methuen & Co. LTD., London.

-Pocock J. G. A. (1.975): *The Machiavellian moment: Florentin political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press, Princeton.

-Ramírez, Ángela: 'Las fronteras del Mediterráneo: las mujeres marroquíes, las migraciones y el matrimonio', en Roque, Maria-Àngels: *Mujer y migración en el Mediterráneo Occidental: tradiciones culturales y ciudadanía*. Icaria, Barcelona.

-Ramírez, Eugenia (1.996): *Inmigrantes en España: vidas y experiencias*. Siglo XXI, Madrid.

-Rawls, J. (1.978): *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

-Rea, Andrea (1.996): 'Social citizenship and ethnic minorities in the European Union', en Martinello, Marco (Ed.): *Migration, citizenship and ethno-national identities in the European Union*. Avebury, Aldershot, England.

-Reyneri, Emilio (1.998): 'The role of the underground economy in irregular migration in Italy: cause or effect?', en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 24, nº 2.

-Rhode, Deborah L. (1.989): 'Feminist perspectives on legal ideology', en Mitchell, Juliet (Ed.): *What is feminism?* Basil Blackwell, Oxford.

-Ribas, Natalia (1.999): *La presencia de la inmigración femenina: un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Icaria, Barcelona.

-Ribas, Natalia (2.001): 'Revising migratory contexts: the Mediterranean caravanserai', en King, Russel (Ed.): *The Mediterranean passage: migration and new encounters in southern Europe*. Liverpool University Press, Liverpool.

-Ribas, Natalia (2.004): *Una invitación a la sociología e las migraciones*. Bellaterra, Barcelona.

-Ricoeur, Paul (1.996): *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid.

-Ricoeur, Paul (2.000): *Tiempo y narración*. Siglo XXI, México.

-Ricoeur, Paul (2.001): *La metáfora viva*. Trotta, Madrid.

-Roque, Maria-Àngels (2.000): *Mujer y migración en el mediterráneo occidental: tradiciones culturales y ciudadanía*. Icaria, Barcelona.

-Roque, Maria-Àngels (2.002): *La sociedad civil en Marruecos*. Icaria, Barcelona.

-Rousseau, Jean-Jacques (2.003a): *Del contrato social*. Alianza Editorial, Madrid.

-Rousseau, Jean-Jacques (2.003b): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial, Madrid.

-Salih, Ruba (2.001): 'Moroccan migrant women: transnationalism, nation-states and gender', en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 27, n. 4.

-Sander, Michael J. (1.982): *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, Cambridge.

-Scheman, Naomi (1.983): 'Individualism and the objects of psychology', en Harding, Sandra (Ed): *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland.

-Skinner, Quentin (1.992): 'On justice, the common good and the priority of liberty', en Mouffe, Chantal (Ed): *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. Verso, London.

-Skinner, Quentin (1.993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México.

-Skinner, Quentin (2.000): *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge.

-Solomos, John (1.996): 'The politics of citizenship and nationality in a European perspective', en Martinello, Marco (Ed.): *Migration, citizenship and ethno-national identities in the European Union*. Avebury, Aldershot, England.

-Van Dijk, Teun (1.989): *Communicating racism: ethnic prejudices in thought and talk*. Sage, London.

-Varona, Mery (1.995): *Mujeres argelinas: la libertad prohibida*. Federación de Mujeres Progresistas, Madrid.

-Vega, Judith A. (2.002): 'Feminist Republicanism and the political perception of gender', en Skinner, Quentin (Ed.): *Republicanism: a shared European heritage. Vol. II*. Cambridge University Press, Cambridge.

-Vertovec, Setven (2.001): 'Transnationalism and identity', en *Journal of Ethnic and Migration studies*. Vol 24, n° 4.

-Young, Iris Marion (1.990a): *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, N. Jersey.

-Young, Iris Marion (1.990b): 'The ideal of community and the politics of difference', en Nicholson, Linda J. (Ed.): *Feminism & Postmodernism*. Routledge, New York.

-Young, Kate (1.980): 'Modes of appropriation and the sexual division of labour: a case study from Oaxaca, Mexico', en Kuhn, Annette (Ed.): *Feminism and materialism: women and modes of production*. Routledge and Kegan Paul, London.

-Walzer, Michael (1.983): *Spheres of justice: a defence of pluralism & equality*. Basil Blackwell, Oxford.

-Walzer, Michael (1.992): 'The civil society argument', en Mouffe, Chantal (Ed.): *Dimensions of radical democracy: democracy pluralism, citizenship, community*. Verso, London.

-Weber, Max (1.988): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Península, Barcelona.

-Weber, Max (1.993): *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

-Whitehead, Alfred North (1.997): *Science and the modern world*. Free Press, New York.

-Wihtol de Wenden, Catherine (2.004): 'Las migraciones internacionales en el diálogo euromediterráneo', en Aubarell, Gemma y Zapata, Ricard: *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Icaria, Barcelona.

-Wynne, Brian (1.996): 'May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide', en Lash (Ed.): *Risk, Environment and Ecology*. Sage, London.

-Zapata, Ricard (2.003): 'La gestión política de la inmigración: indicadores y derechos', en Añón, María José (Ed.): *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*. Tirant lo Blanc, Valencia.

-Zontini, Elisabetta (2.001): 'Family formation in gendered migrations: Moroccan and Filipino women in Bologna', en King, Russell (Ed.): *The Mediterranean passage: migration and new encounters in southern Europe*. Liverpool University Press, Liverpool.

## ÍNDICE

	Pág.
Presentación	2
<b>PARTE PRIMERA: MARCO TEÓRICO</b>	<b>6</b>
Introducción	7
<b>CAPÍTULO PRIMERO: LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DESDE EL LIBERALISMO</b>	<b>10</b>
1.1. Introducción	10
1.2. El modelo antropológico liberal	11
1.2.1. Investigaciones empíricas sobre las reglas universales de la sociedad política	12
1.2.2. Investigaciones apriorísticas de las reglas universales de la sociedad política	20
1.2.3. El liberalismo como defensa de la pluralidad social	28
1.2.4. El sujeto político liberal y la mujer inmigrante	34
1.3. Críticas al modelo liberal	37
1.3.1. Críticas desde la filosofía política	38
1.3.2. Críticas desde el feminismo	45
<b>CAPÍTULO SEGUNDO: LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DESDE EL REPUBLICANISMO</b>	<b>54</b>
2.1. Introducción	54
2.2. El sujeto político en el republicanismo	56
2.2.1. Aristóteles	56
2.2.2. Maquiavelo	63
2.2.3. Rousseau	70
2.2.4. Hannah Arendt	75

2.3. Críticas a la tradición republicana	80
2.3.1. Crítica a las demandas de participación impuestas al sujeto político	81
2.3.2. Crítica a las articulaciones de los espacios público-privado	85
2.3.3. Crítica a las tendencias homogeneizantes del republicanismo	90
2.4. Recapitulación	98
2.4.1. Virtualidades del modelo republicano de sujeto político	99
2.4.2. Dificultades a superar por un verosímil modelo republicano de sujeto político	105
CAPÍTULO TERCERO: HERRAMIENTAS SOCIOLOGICAS PARA ENTENDER LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA	110
3.1. Introducción	110
3.2. El círculo sociológico	112
3.3. El círculo sociológico en la tradición	122
3.4. El círculo sociológico en la reciente teoría sociológica	136
CAPÍTULO CUARTO: BÚSQUEDA DE UNAS BASES REALISTAS EN EL ENTENDIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA: LA MATERIALIZACIÓN DEL CÍRCULO SOCIOLOGICO	151
4.1. Introducción	151
4.2. La hermenéutica en la tradición filosófica	154
4.3. El enfoque discursivo	164
4.4. El enfoque post-humanista	179
CAPÍTULO QUINTO: LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DESDE LA INTEGRACIÓN DEL REPUBLICANISMO CON EL POST-HUMANISMO	192
5.1. Introducción	192
5.2. La agencia	194

5.3. La agencia humana	198
5.4. De la agencia humana a la identidad	206
5.5. La agencia política	216
5.6. Republicanismo político y post-humanismo	230
<b>CAPÍTULO SEXTO:</b>	
<b>APARTADO METODOLÓGICO</b>	239
6.1. Introducción	239
6.2. Breves reflexiones epistemológicas	240
6.3. Reflexiones metodológicas	256
6.3.1. Las entrevistas en profundidad	256
6.3.2. La elección de las entrevistadas	264
<b>CAPÍTULO SÉPTIMO: ACERCÁNDONOS A LA TEMÁTICA DE LA INMIGRACIÓN EN ESPAÑA; REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA</b>	271
7.1. Introducción	271
7.2. Los orígenes de la inmigración: el país de origen	272
7.3. El destino de la inmigración: el país de llegada	281
7.3.1. Factores económicos	282
7.3.2. Factores sociales	289
7.3.3. Factores políticos	294
<b>PARTE SEGUNDA: ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS</b>	301
Introducción	302
<b>CAPÍTULO OCTAVO: EL ANTES DE LA MUJER INMIGRANTE; SU FORMACIÓN COMO SUJETO POLÍTICO EN EL PAÍS DE ORIGEN</b>	304
8.1. Introducción	304
8.2. La génesis de las mujeres inmigrantes por los colectivos de la familia	305

8.3. La inclusión de las mujeres inmigrantes en los espacios sociales de los países de origen	315
8.4. El constituirse de las futuras mujeres inmigrantes por la pareja y los hijos	326
8.5. La constitución de las futuras inmigrantes en las esferas de la profesionalización	334
8.6. Las formas de la participación política	341
CAPÍTULO NOVENO:	
EL TIEMPO DE LA MIGRACIÓN	353
9.1. Introducción	353
9.2. La constitución de la decisión de emigrar	356
9.3. El momento de la migración	369
9.3.1. Las formas del maniobrase	370
9.3.2. Las formas del contemporizarse	389
CAPÍTULO DÉCIMO: LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE LAS MUJERES INMIGRANTES EN EL ACOMODO A LA COMUNIDAD DE MADRID	400
10.1. Introducción	400
10.2. La inserción de las mujeres inmigrantes en los colectivos de destino	403
10.2.1. La inserción en los ordenamientos económicos	403
10.2.2. La inclusión en los colectivos sociales generales	420
10.2.3. La inclusión a través de las relaciones de género y familiares	438
10.2.4. La aparición de las mujeres inmigrantes como sujetos políticos	450
10.3. Las identidades y la subjetividad política de las mujeres inmigrantes en la Comunidad de Madrid	472
10.3.1. La llegada a la alteridad y la pérdida de sí	475
10.3.2. La vivencia de la multiplicidad identitaria	484

<b>CONCLUSIONES</b>	503
<b>ANEXO: HISTORIAS DE VIDA</b>	509
<b>BLOQUE PRIMERO: MUJERES LATINOAMERICANAS</b>	510
GRUPO 1. Mujeres latinoamericanas con más de cinco años en Madrid con participación política	510
1.1.1. Caso particular: Laura	510
1.1.2. Cristina, Ángela, Rebeca	528
1.1.2.1. Contexto sociopolítico de origen	528
1.1.2.2. Las formas de la partida	531
1.1.2.3. Las llegadas y las pérdidas de identidad	535
1.1.2.4. La recuperación en otros lugares de las identidades políticas	539
1.1.2.5. Participación y relaciones de género	543
GRUPO 2. Mujeres latinoamericanas con más de cinco años en Madrid sin participación política. Jessica, Lucía	548
1.2.1. La formación en los contextos de origen	548
1.2.2. El acomodo	556
1.2.3. La insistencia en la no participación	563
GRUPO 3. Mujeres latinoamericanas con menos de cinco años en Madrid con participación política. Antonia, Mónica, Cleo, Martina	568
1.3.1. La constitución como sujetos: lucha contra la descontextualización	568
1.3.2. El acomodo a los nuevos espacios	575
1.3.3. La politización de las mujeres latinoamericanas recién llegadas	583

GRUPO 4. Mujeres latinoamericanas con menos de cinco años en Madrid sin participación política. Elena, Ana, Isabel	591
1.4.1. La constitución bajo unas formas de sociabilidad deshabilitantes	591
1.4.2. La dimensión de género en la no participación	596
1.4.3. Dificultades por la inminencia de la llegada	601
1.4.4. Las capacidades políticas desde posiciones de no participación	608

## BLOQUE SEGUNDO: MUJERES MAGREBÍES

GRUPO 1. Mujeres magrebíes con más de cinco años en Madrid con participación política.	615
2.1.1. Caso particular: Fátima	615
2.1.1.1. Fátima y el problema de Argelia	616
2.1.1.2. El acceso de la violencia a la vida de Fátima	619
2.1.1.3. El tránsito por la emigración	624
2.1.1.4. Una emigración política	627
2.1.2. Jamila, Sabria	634
2.1.2.1. Los precedentes de la llegada; diferentes viajes para diferentes contextos	634
2.1.2.2. El tiempo de la llegada: diferentes acomodos	640
2.1.2.3. El tiempo y la forma de la participación política	644

GRUPO 2. Mujeres magrebíes con más de cinco años en Madrid sin participación política. Rania, Sarai, Jalida	652
2.2.1. Recuerdos de unas identidades; los cuadros de la emigración	653
2.2.2. Las formas preconfiguradas del acomodo	659
2.2.3. Las familiaridades políticas	667

GRUPO 3. Mujeres magrebíes con menos de cinco años en Madrid con participación política. Lila, Khadila	677
2.3.1. La conformación del rechazo	678
2.3.2 La incorporación activa en Madrid	686
GRUPO 4. Mujeres magrebíes con menos de cinco años en Madrid sin participación política. Cherifa, Nadia	696
2.4.1. La constitución de las mujeres magrebíes por las concretas articulaciones del patriarcado	696
2.4.2. El proceso migratorio	702
2.4.3. Incorporaciones políticas	710
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	717