

Universidad de Huelva

Departamento de Filología Inglesa



**El proceso migratorio de mujeres marroquíes :
producción, reproducción, transformación de las
identidades de género y culturales**

**Memoria para optar al grado de doctora
presentada por:**

Rosario Cinta Carrasco Trisancho

Fecha de lectura: 4 de julio de 2011

Bajo la dirección de la doctora:

María del Mar Gallego Durán

Huelva, 2012

ISBN: 978-84-15147-71-8

D.L.: H 14- 2012

Universidad de Huelva

Departamento de Filología Inglesa

**EL PROCESO MIGRATORIO DE MUJERES MARROQUÍES.
*PRODUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LAS
IDENTIDADES DE GÉNERO Y CULTURALES***

Tesis doctoral presentada por Rosario Cinta Carrasco Tristancho en el programa de Doctorado de Género, Identidad y Ciudadanía de la Universidad de Huelva. Dirigida por la Dra. María del Mar Gallego Durán.

Vº Bº de la Directora

Huelva, Abril de 2011

A mis abuelas, ellas representaron para mí las luces y las sombras de lo que significa ser mujer, con sus atenciones y devociones me enseñaron que el camino de la libertad empieza con la propia preservación.

A mi madre, por su amor, por traerme al mundo y permitirme aprehenderlo e intervenir en él por mí y desde mí.

A mi hermana, porque al ser tan diferente a mí, me devuelve el sentido de mi propia existencia y me regala la suya, exuberante y magnífica.

A mi sobrina, porque con su sonrisa y sus preciosos ojos me llena de alegría y esperanza.

A mis amigas, por apoyarme, por comprenderme y por estar siempre.

A mis maestras, por rescatarme de la desolación y alumbrar de sabiduría y esperanza mi vida.

A mi compañero, por caminar conmigo.

A Marilola le agradezco que haya estado siempre cerca, su colaboración y su complicidad. Su amistad hace que me sienta muy feliz.

Agradezco a Mar Gallego, Directora de esta Tesis, sus consejos, las lecturas que me ha proporcionado, que me haya permitido ser su alumna, que no me haya dejado desfallecer y, por supuesto, el poner orden y concierto en mi pensamiento.

A Aixa, Agadir, Latifa, Amina, Karim y Ali, todo mi respeto y el reconocimiento por su generosidad, porque al compartir parte de su historia nos regalan parte de sí y eso no tiene precio.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

1. Introducción.....	7
1.1 Finalidad y objetivos.....	11
1.1.1. Objetivos generales.....	12
1.1.2. Objetivos específicos.....	12
1.2 Justificación y estructura.....	13
1.3 Profundización en el objeto de estudio.....	23
2. Marco teórico-interpretativo.....	33
2.1. Ciencia e investigación cualitativa.....	33
2.2. Crítica feminista.....	39
3. Una política de lo diverso.....	64
3.1. Género, migraciones y multiculturalidad.....	66
3.2. El cuerpo y la identidad como constructos sociales.....	107
3.3. Metodología de la exclusión.....	125
3.4. Metodología de la inclusión. El mestizaje.....	143
4. La entrevista en profundidad como recurso metodológico.....	149
4.1. El método biográfico narrativo: el relato de vida.....	151
4.2. La entrevista biográfica.....	173

SEGUNDA PARTE

5. Identidad y posición de género de las mujeres en el Sur del Mediterráneo: el caso marroquí.....	178
5.1. La familia patriarcal y el estatuto de la mujer marroquí.....	181
5.2. Religión, religiosidad y subordinación femenina.....	191

5.3. El mito erótico de la mujer musulmana.....	200
5.4. Espacios de poder de las mujeres marroquíes.....	205
5.5. Las mujeres marroquíes en el espacio público.....	210
6. La migración de mujeres marroquíes en Andalucía. Algunas cuestiones para la reflexión.....	218
7. Reflexiones e interpretaciones a partir de las entrevistas.....	226
7.1. Introducción al trabajo de campo.....	226
7.2. Interpretación individual de las entrevistas.....	232
7.2.1. Latifa.....	232
7.2.2. Aixa.....	252
7.2.3. Agadir.....	285
7.2.4. Amina.....	308
7.2.5. Karim.....	332
7.2.6. Ali.....	352
7.3. Interpretación colectiva de las entrevistas.....	369
7.3.1. Contexto y valoración del proyecto y proceso migratorio.....	370
7.3.2. Producción, reproducción y transformación de identidades.....	387
8. Conclusiones	398
9. Epílogo: algunas propuestas.....	410
10. Obras citadas.....	420
11. Anexo.....	439

PRIMERA PARTE

1. Introducción

*“(...) Quisiera descubrir el justo centro
donde se encuentran por fin
las dos personas,
no ser más una tendencia sola
acercándose a tientas
a la otra (...)”.*
Agnés Agboton (2006: 8)

La iniciativa de realizar este trabajo se relaciona con mi interés personal de profundizar en un campo que, por diversos motivos, siempre me ha interesado. En este punto, creo necesario explicar mis razones, ya que de esta forma se podrá comprender mejor el propio estudio. Nunca he emigrado a otro país, pero he vivido en diferentes lugares de España desde muy niña. Creo que, en alguna medida, he sentido el desgarró que supone la pérdida de los paisajes, las personas, los afectos que quedan atrás. También, creo entender de alguna manera la aventura que se presiente ya en el viaje de encuentro con un nuevo lugar. Con estas afirmaciones no pretendo relativizar el costo personal de la emigración. Soy muy consciente de la distancia entre mi vivencia y la de quien realmente migra. De hecho, conocí de cerca las situaciones de vida de quienes migran a Andalucía porque pertenecí a una asociación pro-migrantes.¹

Fueron muchas las personas con las cuales trabajé, las historias que escuché, muchos los proyectos, los sueños, las esperanzas y las frustraciones. La aventura humana -en el más amplio sentido de la palabra- que significa la migración me parecía una oportunidad única

¹ La asociación a la que pertenecí fue Huelva Acoge, en ella trabajé durante tres años.

de crecimiento personal, más allá de los éxitos, de los fracasos y del sufrimiento e incertidumbre que siempre genera.

Los aprendizajes y las experiencias obtenidas en este trabajo no siempre fueron agradables. Sobre todo, aún persiste una preocupación que a veces se reviste de indignación, otras de tristeza y a menudo de rabia: el derroche de energía, de conocimientos, de creación que provoca la exclusión de la persona migrante. Me preguntaba -y aún sigo preguntándome- hasta qué punto la sociedad andaluza puede permitirse desaprovechar tanta energía, tanto conocimiento, tantas posibilidades de desarrollo.

No sé cuál será el costo de todo esto, pero, de momento, esta sociedad tiene grandes retos por afrontar. Y, sin embargo, cada día parece más temerosa, insolidaria y desorientada. Creo que, de alguna manera, adquiriré un compromiso con las personas que conocí que ahora tengo la posibilidad de plasmar en esta tesis doctoral. En alguna medida, tenía que desvelar lo que aprendí, lo que me enseñaron.

Otra cuestión que llama poderosamente mi atención es el sentimiento de extranjería que las personas migrantes sienten² y que creen que les impone la sociedad de "acogida". Este sentimiento lo enlazo con el de extrañeza que a menudo siento como mujer -en una sociedad de hombres-, sobre el cual han teorizado numerosas feministas. Me refiero a esa identificación como "diferente" cuando una pensaba que era una "igual".

² Así se deriva del trabajo de campo de la presente tesis. Asimismo, estas cuestiones son objeto de análisis del autor Paul Augé, cuyas reflexiones se recogen en esta tesis en el epígrafe 3.3. sobre "Metodología de la exclusión".

A este respecto, señala Simone de Beauvoir la situación de las mujeres que quieren construirse como seres independientes, las cuales han de debatirse entre la adquisición de elementos del género masculino y la invisibilización de aspectos relacionados con su feminidad. Afirma la autora que ambos, mujeres y hombres, son seres sexuados y ninguno puede renunciar a estos aspectos de su condición de género (2005: 854). Sin embargo, a menudo, en diferentes ámbitos, observamos cómo el pensamiento y las razones de las mujeres aparecen como algo marginal o "peculiar", mientras que el pensamiento y las razones masculinas aparecen como algo general que incumbe a "todos". El sentimiento de extrañeza que acabo de mencionar resulta a menudo doloroso cuando una no acepta o no tiene claro quién es. Cuando espera la ratificación del otro y se siente huérfana de genealogía, de cultura, de objetivos. Cuando no se reconoce a sí misma los derechos que espera le reconozca el otro. Dice a este respecto Beauvoir:

"(...) El privilegio que tiene el hombre y que se advierte desde la infancia es que su vocación de ser humano no va contra su destino de varón (...) Sin embargo, se le pide a la mujer que, para realizar su feminidad, se convierta en objeto y en presa, es decir que renuncie a sus reivindicaciones de sujeto soberano (...)" (2005: 854).

Realizar este trabajo y centrarme en el estudio de los procesos de adaptación identitaria de mujeres migrantes marroquíes me ha permitido profundizar en este sentimiento de extranjería. Esta tesis me ha brindado la oportunidad de (re)conocerme en ese "otro", en ese proceso de exclusión que, casi imperceptiblemente, se impone de manera aparentemente inevitable. El resultado de la exclusión no es el mismo en el caso de ser mujer autóctona, hombre o mujer migrante, pero la metodología de la exclusión sí es la misma: se fundamenta en similares estereotipos y prejuicios, de corte

determinista, ya sea naturalista o culturalista, pero que, en definitiva, establece restricciones a las vidas de quienes son diferentes por cuestión de género, de etnia o de origen nacional.

Conocer los cambios, las adaptaciones, las transformaciones y las resistencias que puedan producirse en el contexto de la migración a otro país, en relación con otra cultura hegemónica, me parece un interesante camino para determinar, o al menos señalar, cómo se producen estos mecanismos de exclusión-identificación. Y, asimismo, analizar cómo el hecho de migrar va dejando huellas que se van inscribiendo en el universo simbólico de la persona, en su manera de pensar y actuar en el mundo, en las creencias, en los valores, es decir, en todo aquello que fundamenta el ser personal de cada quien, me parece que puede indicar el camino para trascender esos mismos procesos de exclusión-identificación. Sin duda, migrar supone una aventura importantísima en la vida de una persona, a nivel social-familiar, pero también en el sentido que comentaba anteriormente.

Esta tesis se fundamenta en el hecho migratorio y en sus consecuencias en la construcción de la identidad personal y la valoración que de la misma realiza la persona entrevistada. A mi modo de ver, el hecho de migrar supone un acontecimiento histórico-biográfico que acelerará vertiginosamente el proceso de re-interpretación de sí que se apoya en el transcurso de socialización y cuyo objetivo es el desarrollo del ser personal. Dicho proceso se realiza durante toda la vida, si bien cobra especial importancia en la primera infancia. Migrar supone, entre otras cosas, la pérdida de los referentes culturales, geográficos, afectivos, sociales, físicos que, hasta el momento, permitieron a la persona reconocer y reconocerse, aprehender el mundo que le rodeaba e intervenir en él. Al mismo tiempo, migrar posibilita, si no la adquisición, sí la observación de otros referentes culturales que regulan -igual que los propios- una

manera de vivir y con-vivir con los demás. De esta forma, la sacrosanta identidad cultural, contemplada como la manera idónea, “natural” y única de organizar tanto el mundo material como el simbólico, queda relativizada, es decir, queda reducida a los parámetros que constituyen su esencia, esto es, la elaboración humana. Esta experiencia sólo puede ser vivida en un proceso migratorio, de ahí su importancia como fenómeno social y como proceso personal. Soy consciente de que apenas he iniciado el camino en este proceso de conocimiento, pero presiento las posibilidades futuras y la probabilidad de “(...) *decir las verdades que aún ando buscando (...)*” que diría Audre Lorde (2003: 20).

1.1. Finalidad y objetivos

Con la presente tesis pretendo analizar y, sobre todo, comprender el proceso migratorio de mujeres marroquíes en Andalucía en lo que respecta a cuestiones relacionadas con la adaptación cultural y “ajustes” identitarios. Éste es el fin último de esta tesis, esto es, partiendo de un encuadre epistemológico fundamentado en la teoría crítica de género, realizar un estudio de campo centrado en el conocimiento de los mecanismos de reorganización de la identidad cultural como consecuencia del hecho migratorio: aprendizaje de una nueva lengua, conocimiento de la organización social, de las relaciones personales, nuevos referentes en cuanto a imágenes, espacios, su visión del proceso migratorio, de la acogida en la nueva sociedad, del aprendizaje e inserción laboral, autovaloración como migrante, etc.

1.1.1. Objetivos generales

Por tanto, los objetivos que planteo en el desarrollo de esta tesis son los siguientes:

1. Comprender el proceso migratorio de mujeres marroquíes que iniciaron su proyecto migratorio desde hace, al menos, diez años, utilizando como marco de análisis la teoría crítica de género y partiendo de la perspectiva de las propias mujeres marroquíes, esto es, desde sus experiencias, pensamientos y valoraciones.
2. Analizar desde, la perspectiva de la crítica feminista, los procesos de producción, reproducción y transformación de las identidades de género y culturales vividas por las mujeres entrevistadas.
3. Valorar la experiencia humana del proceso migratorio vivido por las mujeres entrevistadas: los aprendizajes, logros y fracasos y que éstos puedan servirnos de reflexión.

1.1.2. Objetivos específicos

De manera más específica, los objetivos generales se pueden concretar en los siguientes objetivos específicos:

1. Realizar una investigación cualitativa a través de entrevistas biográficas que posibiliten la "toma de la palabra" de mujeres marroquíes.
2. Llevar a cabo un análisis comparativo con relatos de vida de hombres marroquíes.

3. Observar cómo la migración provoca fisuras en el patriarcado, pero no lo destruye, aún produciéndose transgresiones a sus mandatos y siendo éstos protagonizadas por las propias mujeres.

4. Analizar el imaginario que estas mujeres tenían con respecto al hecho migratorio y a las oportunidades que podía ofrecerles la sociedad andaluza y contrastarlo con la experiencia real que tuvieron, valorando las dificultades y/o ventajas encontradas.

5. Reflexionar en torno a la imagen que les devuelve la sociedad andaluza como mujeres migrantes y como marroquíes, y conocer cómo se sienten en la sociedad andaluza, es decir, en qué medida se sienten partícipes.

6. Conocer la valoración que realizan del contexto migratorio cuando iniciaron su proyecto y en la actualidad, destacando si ha cambiado y en qué sentido lo ha hecho.

7. Recoger información sobre las estrategias personales que las mujeres entrevistadas han desplegado para procurarse un lugar en esta sociedad.

1.2. Justificación y estructura

Este trabajo tiene como origen la investigación que realicé en el programa de Doctorado de Estudios de las Mujeres y el Género coordinado por el departamento de Filología Inglesa de la Universidad de Huelva y dirigido por la Dra. María del Mar Gallego Durán con el título "*Género, Identidad y Migración. El proceso de re-organización de la identidad de mujeres marroquíes en el contexto migratorio andaluz*". Este trabajo fue defendido ante tribunal en septiembre de 2004. Para aquel estudio se desarrolló el marco teórico interpretativo

basado en la crítica feminista conjugada con la perspectiva multicultural. Igualmente, se sentaron las bases de la opción metodológica enmarcada en los estudios cualitativos de la investigación narrativa.

Para el desarrollo de la tesis doctoral se ha profundizado en la explicación del marco interpretativo y en el desarrollo de la metodología. En cuanto al trabajo de campo, se han realizado un total de seis entrevistas. Éstas se fundamentaron en los relatos de la experiencia migratoria desde que ésta se inició hasta la actualidad, son, por tanto, relatos de vida o entrevistas biográficas. Se optó por este recurso metodológico porque permite que sean las protagonistas del proceso objeto de análisis quienes hablen en primera persona, esto es, que tomen la palabra. Además, permitía comprender la dinámica de un proceso migratorio tomando en consideración las experiencias de vida, los sentimientos y las opiniones personales de las mujeres entrevistadas. También, se consideró oportuno realizar entrevistas a hombres marroquíes con el fin de poder observar si existían diferencias de género en los procesos de adaptación cultural de unas y otros, y establecer un análisis comparativo.

Como ya se ha mencionado, el objeto de análisis de esta tesis se centra en los cambios identitarios que pueden derivar de la migración de mujeres marroquíes, es por ello que cobra relevancia el ámbito subjetivo, es decir cómo valoran ellas dicho proceso, qué recuerdos quedan, qué sentimientos les provoca la evocación de su historia personal, etc.

Estas son las razones que justifican que se hayan realizado seis entrevistas biográficas y que se haya decidido hacer en el trabajo de campo un primer análisis individual y un segundo análisis colectivo. Dicho de otro modo, con esta tesis se pretende comprender el

proceso migratorio desde una perspectiva personal donde el género cobra especial relevancia, es decir, no interesa establecer ningún tipo de representatividad que dé como resultado la sistematización de patrones de conducta, el establecimiento de fases en la vivencia del proceso migratorio, ni rescatar un perfil de mujer migrante marroquí en Andalucía. Más bien al contrario, lo que se pretende es comprender desde el enfoque más subjetivo el proceso migratorio en un contexto de diálogo y confrontación con la investigadora, una mujer de origen español. Este último aspecto también ha sido relevante para la tesis y es otra de las razones que fundamentó la doble perspectiva de análisis. Indudablemente, la interpretación de la investigadora en uno y otro nivel está presente, pero al mantener ambos niveles, también está presente con igual intensidad la palabra de las mujeres "sujeto de análisis".

Realizar el trabajo de campo y mostrar directamente el análisis colectivo de las entrevistas habría supuesto diseccionar los relatos y descontextualizarlos, puesto que los relatos son fruto de entrevistas personales no de un grupo focal, consideré que era necesario un primer análisis individual. Además, sin este primer nivel de análisis se habría dificultado la puesta en valor de la individualidad de cada una de las mujeres entrevistadas, observando tan sólo aquellos componentes de género que con anterioridad se hubieran determinado.

El género, la cultura, la clase social, el contexto y la posición que se ocupe en el mismo, la ideología, la religión, el grado de religiosidad, la opción sexual y un largo etcétera, imprimen diferencias identitarias. Aún más, dos mujeres con la misma ideología, la misma clase social, la misma religión y religiosidad, la misma opción sexual e idéntica experiencia migratoria, valorarán dicha experiencia de diferente forma y no sólo porque el contexto social, las relaciones

personales, es decir, lo externo sea diferente, también porque son diferentes ellas.

Por otra parte, he elegido la comunidad marroquí por dos razones fundamentales: la primera tiene que ver con las visibles diferencias culturales, por razón de lengua y religión. La segunda, con la existencia de veladas similitudes culturales que hacen referencia a un pasado histórico compartido, lleno de avatares, luchas, conquistas y desarraigos. Pero también de encuentros, préstamos culturales y científicos como pueblos del Mediterráneo que somos. Hoy en día esta realidad aparece oculta para satisfacer sombríos intereses, propios y de terceros. Los pueblos del Sur y el Norte del Mediterráneo son definidos como irreductiblemente diferentes y, por tanto, enfrentados.

Las causas de este "extrañamiento" son muy complejas, hunden sus raíces en la historia compartida de luchas nacionalistas y religiosas que marcan el declive del mundo islámico e inauguran la entrada en la modernidad de la Península Ibérica. Como ya sabemos, ni el declive del Imperio Árabe es la causa de la situación sociopolítica del Magreb actual, ni la entrada en la modernidad de España fue tan brillante -la historia de los pueblos está plagada de luces y sombras-. Sin embargo, estas razones históricas son esgrimidas a un lado y otro del Mediterráneo como argumentos para justificar el desconocimiento y la diferencia –también la indiferencia- entre ambos mundos y se convierten en moneda de cambio en las relaciones actuales: el contencioso saharauí, la política migratoria que ha convertido a España en la frontera sur de Europa, la lucha contra el terrorismo internacional y, sobre todo, cuestiones de geopolítica y de estrategia económica son los intereses que satisfacen algunas teorías pseudointelectuales que justifican la oposición y el enfrentamiento entre el mundo occidental –democracia, laicismo, progreso y

bienestar- y el mundo islámico –autoritarismo, integrismo, atraso y miseria-. La realidad política, social y económica en un mundo globalizado como éste es mucho más compleja, pero ésta es la imagen que trasciende en los medios de comunicación y que ayuda a conformar la opinión de la gente de a pie.

En un grupo de formación sobre migración e interculturalidad dirigido a profesorado de la zona costera de la provincia de Huelva³, una maestra de educación intercultural comentaba que su alumnado procedente de Europa del Este tenía menores dificultades en integrarse que su alumnado de origen marroquí. Cuando le pregunté cuáles creía ella que eran las razones, me comentó que la similitud cultural de los primeros con respecto a la cultura española. El sentido común nos diría que, por proximidad geográfica, por historia compartida, incluso por las similitudes en costumbres y en la religiosidad, debiera ocurrir todo lo contrario. Por tanto, los estereotipos⁴ culturales juegan un papel fundamental y llegan a determinar, en contra del sentido común, quiénes podrán ser “integrados” y quiénes no. Ésta es una de las razones fundamentales que me han llevado a centrarme en esta tesis en la comunidad marroquí.

³ El curso fue organizado por el Centro de Profesorado de Isla Cristina en Huelva y se impartió en el municipio de Lepe en mayo de 2005.

⁴ En la RAE, vigésimo segunda edición, se define estereotipo como la “(...) *Imagen o idea aceptada comúnmente por un grupo o sociedad con carácter inmutable (...)*”. Mientras que prejuicio es definido como la “(...) *Opinión previa y tenaz, por lo general desfavorable, acerca de algo que se conoce mal (...)*”. Así pues, el estereotipo se fundamenta en una construcción cultural, mientras que el prejuicio sería la actitud personal, fundamentada en un estereotipo que limita la opinión y la relación de la persona que prejuzga.

Lejos queda la visión mítica de un Al Andalus rico cultural y económicamente y de las personas humanistas de las tres religiones –judía, cristiana y musulmana- que en él desarrollaron su pensamiento, y más lejos aún queda ese sentimiento de pertenencia a un Mediterráneo que sirvió de comunicación –también de luchas- entre los pueblos de uno y otro lado del Mediterráneo y que Amín Maalouf describe por mediación de su personaje León el Africano:

“(...) A mí Hassan, hijo de Mohamed el alamín, a mí, Juan León de Médicis, circuncidado por la mano de un barbero y bautizado por la mano de un papa, me llaman hoy el Africano, pero ni de África, ni de Europa, ni de Arabia soy. Me llaman también el Granadino, el Fesí, el Zayyati, pero no procedo de ningún país, de ninguna ciudad, de ninguna tribu. Soy hijo del camino, caravana es mi patria y mi vida la más inesperada travesía (...) Por boca mía oirás el árabe, el turco, el castellano, el bereber, el hebreo, el latín y el italiano vulgar, pues todas las lenguas, todas las plegarias me pertenecen. Mas yo no pertenezco a ninguna. No soy sino de dios y de la tierra, y a ellos retornaré un día no lejano (...)” (1992: 9).

La presente tesis se estructura en dos partes: en la primera se recoge la justificación al presente trabajo y la definición del objeto de estudio. Igualmente, se explicitan los objetivos del mismo, las hipótesis que se plantean inicialmente, los conceptos clave que sirven de base al desarrollo teórico y las variables tenidas en cuenta en el trabajo de campo. Asimismo, se fundamenta el marco interpretativo del trabajo que se sustenta en la teoría crítica de género y en la utilización de algunos elementos de la multiculturalidad y el estudio de los flujos migratorios.

Así pues, recojo las reflexiones en torno a la existencia de una ciencia feminista o una crítica feminista a la ciencia. Desde el feminismo, así como desde otros movimientos político-culturales que enarbolan la

bandera de la diferencia, se está contribuyendo a una verdadera revolución del pensamiento y las ciencias. Como nuestras antepasadas y antepasados en los siglos XIII, XV o XVIII, asistimos al inicio de cambios revolucionarios en el pensamiento y la cultura. De ahí los conflictos, los movimientos antagónicos, los imperialismos ideológicos, las resistencias y las incertidumbres. He prestado especial atención al denominado “enfoque feminista del punto de vista”.

La relación entre género, migración y multiculturalidad es también desarrollada, ya que constituye el entramado teórico de esta tesis. Por ello, me detengo en el análisis de conceptos sistematizados en tres subepígrafes que tratan sobre los flujos migratorios y la consolidación de sociedades multiculturales. Además, me aproximo a un breve análisis de identidad y a las dinámicas excluyentes e integradoras que ante la presencia de las personas migrantes se ponen en juego en nuestra sociedad.

Finalmente, la metodología empleada en esta tesis parte de un análisis deductivo y se fundamenta en el estudio biográfico-narrativo, sustentado en la realización de entrevistas biográficas. Las entrevistas tienen como objetivo indagar sobre el proyecto migratorio vivido y, sobre todo, en la experiencia del mismo, las impresiones y el proceso de participación en la nueva sociedad y los cambios producidos a nivel personal, derivados de la migración.

En la segunda parte de la tesis analizo algunos aspectos clave del contexto cultural-simbólico de la sociedad marroquí. Sobre todo, he incidido en cuestiones relativas al arquetipo cultural-religioso de “la mujer marroquí”, ya que nos podrán servir para poner en valor su proceso migratorio, además de entender mejor cómo se construye su imagen cultural en la sociedad andaluza. Así, he recogido el discurso

hegemónico, claramente androcéntrico, pero también el discurso femenino que no escapa al androcentrismo, pero que expresa desviaciones e intentos de subvertirlo, ya sea como recurso de compensación y de apoyatura al discurso hegemónico, o como posibilidad apenas soñada de trastocamiento del mismo. En todo caso -como explico en su momento-, expresan la posibilidad de lo inaudito que ya en sí mismo es revolucionario.

A continuación, se explicita como marco de referencia el estado de la cuestión en cuanto al contexto migratorio en Andalucía. Me parece importante no descontextualizar el fenómeno migratorio de la sociedad de acogida, de su estructura socioeconómica, de la política y la cultura. En buena medida, estos aspectos determinan la regulación del flujo migratorio, las posibilidades de vida de las personas migrantes, su integración y, desde luego, la valoración y el imaginario que la sociedad construye sobre ella.⁵

En el trabajo de campo, mi pretensión fue realizar entrevistas biográficas para poder comprender la experiencia migratoria de las mujeres marroquíes y, sobre todo, las apreciaciones que éstas hacen sobre su proceso migratorio, los costes personales, los aprendizajes y cómo el hecho de migrar ha modelado sus vidas y la manera de afrontarlas. Esto me ha permitido optar por el relato reflexivo, que me facilita profundizar en los sentimientos, emociones, fantasías, miedos, esperanzas, etc., que son los aspectos más relevantes, desde mi punto de vista, para analizar cuestiones identitarias. Desde esta perspectiva, el discurso se caracteriza por ser más que una biografía, adquiere carácter de mitografía, en el sentido que la persona protagoniza activamente el relato, es decir, no se deja llevar por las circunstancias, sino que "toma las riendas" de su vida.

⁵ Menciono, pero no profundizo, en el análisis de la situación sociopolítica de las personas migrantes en Andalucía, ya que no es objeto de esta tesis.

La imagen que ofrecen las personas entrevistadas es, en todo momento, de protagonista, en su sentido más amplio. Es evidente que lo logrado las ratifica como persona. Se sienten satisfechas y consideran que su objetivo ha sido cumplido, a pesar de los costes personales y de que la valoración que hacen de su integración no es plena. Establecen como hilo conductor de toda su vida su inconformismo con el horizonte de vida preestablecido para ellas por ser mujer, el de ser "madre-esposa de", si bien no renuncian a ello, quieren hacer más con sus vidas. Desean participar plenamente en la vida pública y crecer personalmente. Una de las cuestiones que plantea la tesis es analizar si todos los discursos femeninos tienen este mismo carácter y si ocurre lo mismo con los discursos masculinos. En todo caso, las mujeres y los hombres que migran se autovaloran como personas activas, dinámicas y protagonistas de su proyecto migratorio, y esta imagen no concuerda en absoluto con la que impera en la sociedad andaluza, que es una imagen pasiva, anónima y resignada. Esto evidencia cómo se superponen discursos contradictorios y se construye una imagen interesada de la migración que no corresponde con la autoimagen de las personas migrantes, lo cual es origen de muchos conflictos personales y de relación con los demás y esto en nada favorece la convivencia.

Otra de las cuestiones que, a mi juicio, resulta más significativa en el trabajo de campo es la sensación de pérdida y el dolor que provoca ésta, el desarraigo inevitable que provoca la migración. La nostalgia por la ruptura con el origen, a pesar del contacto y de la comunicación que, en el caso de países del Magreb, es más fácil por la proximidad geográfica. Esta sensación se aúna al sentimiento de extranjería que la sociedad devuelve a la persona migrante. Todo ello –indudablemente– provoca conflictos en la persona y en su entorno. Quien migra inicia un difícil proceso de refuerzo, rechazo e interpretación de sí, de su cultura y de su país, que ha de causar,

como poco, desorientación. A su vez, la sociedad de acogida somete a un continuo cuestionamiento a la persona migrante –de dónde es, por qué vino, etc.- y la obliga a justificar su presencia, con lo cual es difícil sentir que se forma parte de la nueva sociedad. Cualquiera, en cualquier momento, puede juzgar adecuada o no la presencia del “otro” y, en consecuencia, pedirle explicaciones.⁶

Me pareció importante comprobar que no se evidencia un antes y un después del hecho migratorio, ni cuando se decide migrar, ni en el transcurso del mismo proyecto migratorio o, al menos, así lo recuerdan las personas entrevistadas. Lo evocan como una continuidad coherente de acontecimientos que contextualizan las decisiones que la persona va tomando en cada momento. Desde este enfoque no hay rupturas. Creo que el análisis de este aspecto es relevante para observar cómo se interpreta el proyecto migratorio. Especialmente, me interesó comprobar en qué medida es aceptada socialmente la migración de mujeres solas. Este eje de investigación puede proporcionar claves en torno a la forma en que las transgresiones de los mandatos tradicionales de género son aprobadas por la comunidad.

Finalmente, tras el análisis se establecen unas conclusiones generales que destacan los aspectos más relevantes obtenidos con esta investigación y que, fundamentalmente, hacen referencia al estado de permanente construcción de las identidades, esto es, a que son dinámicas y están en constante cambio, no pudiéndose determinar de antemano que evolución seguirán. Asimismo, se observa cómo las culturas y las concepciones de género en las que éstas se fundamentan no son homogéneas, sino todo lo contrario, ofrecen una

⁶ Esto mismo le ocurre a la mujer cuando transita por un espacio masculinizado, cualquier hombre -a veces también otra mujer- puede juzgarla como “la mujer”, obviando sus aspectos personales, es decir, quién es.

gran diversidad, lo cual permite aventurar que es posible construir sociedades democráticas y multiculturales. A modo de epílogo, en un capítulo final, se plantean algunas propuestas de actuación o, al menos, líneas muy generales de intervención que se orientan en el sentido de que es necesario construir el andamiaje social que sostenga la multiculturalidad y que desarrolle la democracia. En este sentido, Nash afirma que el multiculturalismo no puede reducirse a prácticas escolares, sino que debe impregnar a toda la sociedad y que éste ha de apoyarse en la justicia social, en la igualdad entre los sexos, en el desarrollo y ampliación de la ciudadanía y en la democracia participativa (2001: 37).

1.3. Profundización en el objeto de estudio

La migración en nuestra comunidad es una realidad ineludible y la presencia de personas de otros orígenes en nuestras ciudades y pueblos es irreversible. Si hasta ahora se ha atendido dicha realidad forzando la acomodación del "otro" y esto ha supuesto conflictos y desencuentros, aún más supone el cuestionamiento del Estado de Derecho. Quizás sea el momento de avanzar por otros caminos y, en este sentido, la comprensión del proceso migratorio desde la perspectiva de las personas migrantes me parece un enfoque idóneo.

La "integración" de la persona migrante es incierta, está permanentemente en cuestión. Constituye un proceso sin fin, incluso cuando la persona adquiere la nacionalidad española. Así, podemos hablar de segunda, incluso de tercera generación, cuando en realidad hablamos de españoles –andaluces y andaluzas- cuyos progenitores nacieron en otro país, pero que igual pueden llevar toda una vida, viviendo, trabajando, participando en definitiva, contribuyendo al

desarrollo de esta comunidad, aún así siguen siendo identificados como extranjeros, inmigrantes, extraños.⁷

Las trabas administrativas son el principal obstáculo a la integración, así como la inexistencia de proyectos que faciliten ésta. La Ley de extranjería y su reglamento se sustentan en la regularización de la entrada y salida de migrantes, así como en la estancia “legal” de las personas y en la persecución de las situaciones de ilegalidad. Sin embargo, son mínimas las propuestas que desde lo social, lo económico, lo político y lo cultural tratan de favorecer la integración real. Generalmente, estas propuestas quedan en manos de organizaciones privadas que, con mucha voluntad, buena fe y escasos recursos, han de hacer frente a una problemática social muy compleja.

Como ya indiqué en el punto anterior, me interesa analizar de qué manera incide el proceso migratorio en la identidad personal de las mujeres marroquíes, centrándome en aquellas que llevan en torno a los diez años viviendo en Andalucía. Cuáles han sido los ajustes y las adaptaciones que en sus vidas han tenido que realizar para, por una parte, integrarse en la nueva sociedad y, por otra, permanecer fieles a su cultura y su origen. Valorar ese proceso vertiginoso y, a menudo, inconsciente de “reinterpretación de sí” que provoca el hecho migratorio. Para ello, he elaborado una serie de cuestiones que ilustran los elementos que quiero destacar por parecerme más relevantes y a los cuales intentaré dar respuesta en el desarrollo de la tesis. Las cuestiones centrales que me planteo son las siguientes:

⁷ Este proceso recuerda el proceso de exclusión que en los albores de la Edad Moderna sufrieron los judíos conversos, también llamados cristianos nuevos, frente a los cristianos viejos.

Como objetivo general, ya indicado previamente, me interesó la valoración que hacen las propias mujeres marroquíes sobre su proceso migratorio, observar las estrategias personales de adaptación cultural utilizadas, las explicaciones y los argumentos utilizados por mujeres y hombres, por esta razón decidí hacer algunas entrevistas a hombres marroquíes. Se trataría de considerar en qué medida ser hombre o mujer interfiere en la interpretación que hagan de su proyecto migratorio y en su participación social, tanto en la sociedad de origen como en la sociedad de acogida.

Seguidamente, consideré importante conocer los obstáculos que encontraron en el proceso de participación social, por ello decidí entrevistar a mujeres y hombres que llevaran un tiempo en Andalucía, me interesaba el análisis retrospectivo porque, lejos de restar fidelidad, añade un componente nuevo, esto es, la explicación de su presente. Se trataba de una reinterpretación del pasado atendiendo a su situación actual: qué mecanismos desplegaron para adaptarse culturalmente sin olvidar su identidad cultural u olvidándola, qué sincretismos realizaron, cómo mantienen la comunicación con su origen, qué aprendieron de todo ello y cómo evalúan la actitud de la sociedad andaluza.

Saber cuáles eran los referentes que tenían de la sociedad andaluza antes de llegar y qué aspectos de ella les sorprendió, también resultó de interés, ya que esto daba cuenta de cómo eran apreciadas, en un primer momento, las diferencias culturales, cómo influyeron en la visión del "otro" y en la relación social y sobre todo cómo eran explicadas, juzgadas e interpretadas.

A esta visión inicial, añadí la valoración de la sociedad andaluza en la actualidad y si se sienten parte de ella o no. Estos elementos son prioritarios para conocer hasta qué punto se produce una

participación social plena y si ésta debiera ir acompañada de apoyos institucionales o de organizaciones privadas, o si finalmente consideran que es un proceso personal. Por otra parte, la visión del tratamiento de la migración a nivel jurídico-administrativo, cuando llegaron y en la actualidad, nos desveló un aspecto nuevo: la idea de que la migración es más difícil hoy que hace diez años y las causas que provocan esta situación desde su punto de vista.

La apreciación sobre los prejuicios existentes en la sociedad andaluza sobre el hombre y la mujer migrantes nos reveló información sobre la imagen que les devuelve la sociedad andaluza y cómo la interpretan e influye en su vida cotidiana. Además, nos reveló hasta qué punto pueden llegar a justificarla y, con ello, podemos valorar cómo el discurso cultural hegemónico conforma la identidad de la persona migrante.

Por fin, la valoración final de su proyecto migratorio nos sirvió para conocer su autoimagen y qué desean hacer en un futuro: si el mito del retorno está presente en sus vidas, o si consideran que el retorno es imposible. Todo esto me permitió conocer hasta qué punto migrar es un "viaje sin retorno", no interesa conocer si el retorno objetivamente se producirá, sino cómo esta idea está presente en la vida de las personas entrevistadas.

En el desarrollo del trabajo de campo, destacan una serie de factores que determinaron las cuestiones anteriormente mencionadas. Así permaneció como constante el origen nacional, ya que sólo se entrevistaron a personas de origen marroquí. No se tuvieron en cuenta las diferencias étnicas en el propio Marruecos, aunque se registraron los lugares geográficos de procedencia o si provenían del ámbito rural o urbano ya que, en principio, no se creyó que estos

elementos aportasen información clave con respecto a las cuestiones objeto de estudio.

La edad en que se inició el proceso migratorio fue registrada, aunque no fue una cuestión analizada, si bien, en función de la misma variará tanto la posibilidad de adoptar principios y modos de la sociedad de acogida como de preservar los principios y los modos de la sociedad de origen. Asimismo, los espacios y las posibilidades de interrelación con otras personas, ya sean del mismo origen, autóctonas o de otros orígenes culturales se modificarán en función de la edad. Imaginemos las diferentes formas de acogimiento, de adaptación o de comunicación que pueden desarrollar un hombre adulto, una mujer madre de familia, o un niño o niña. Evidentemente, los diversos escenarios desde donde podrán interrelacionarse determinan la participación en la nueva sociedad, la posibilidad de comprender los nuevos códigos y de contemporizarlos con los códigos de origen. A pesar de todo, consideré que esta cuestión no era relevante para responder a los objetivos iniciales de esta tesis.

El contexto económico, político y social será un elemento a tener en cuenta,⁸ tanto desde la perspectiva de Marruecos como de Andalucía, ya que dicho contexto definirá el marco en el que se desenvuelve la emigración y el acogimiento. También incidiré en el entorno inmediato, en las causas y circunstancias que determinaron la decisión de migrar en cada caso, y que determinarán las motivaciones concretas que orientaron el proyecto migratorio. Se trascenderá así una visión sociológica del mismo, incorporando las valoraciones personales que las personas entrevistadas expresan.

⁸ En este aspecto no profundizaré demasiado. No obstante, esbozaré algunas reflexiones y aportaré datos que sirvan al marco de análisis contextual de esta tesis.

Asimismo, se tendrá en cuenta la situación actual de cada quien, si ha conformado una familia mixta, si posee trabajo, si participa en la comunidad, etc., ya que todo ello dará cuenta de cómo se ha desarrollado el proceso migratorio y, desde luego, mediatizará la valoración que del mismo y de las migraciones, en general, mantenga la persona.

La experiencia personal de la migración, los sentimientos que despierta, las expectativas que provoca, los sueños que estimula y frustraciones que pueden ocurrir incidirán sin duda en el mismo sentido. Al igual que los deseos personales que motivaron el proyecto migratorio original y cómo éste se mantiene en el tiempo, bien con la permanencia en Andalucía, o con la posibilidad del retorno.

En cuanto a las hipótesis de trabajo que dieron origen al proyecto de esta tesis, y que en el análisis final desarrollaré, son las siguientes:

- La sociedad andaluza mantiene una imagen estereotipada y negativa de las mujeres y hombres marroquíes y esto dificulta su participación social. Basta con realizar un pequeño recorrido por las informaciones que muestran los medios de comunicación para concluir que la migración es concebida como un problema social muy relacionado con la explotación y la delincuencia. Sin silenciar esta cara de la realidad, existen otras caras que de manera obstinada se invisibilizan. Como mucho, se alude al potencial laboral que también supone la migración, con lo cual este colectivo es reducido a mera fuerza de trabajo, velando, nuevamente, otras dimensiones que conferirían una comprensión más compleja y enriquecedora. Me refiero a las posibilidades de dinamismo social y cultural que también conlleva la migración y, sobre todo, al reto político que supone en cuanto a la posibilidad de articular una verdadera convivencia social no sustentada sobre la invisibilización de las diferencias sino sobre

ellas, con lo cual la negociación y el consenso se convertirían en la piedra angular de dicha convivencia.

- El género relacionado con otras variables sociales va a determinar el nivel de participación en la nueva sociedad. Y es que las mujeres y los hombres migrantes no son objetivados de la misma manera aunque sean del mismo origen. Vivimos en una sociedad patriarcal donde los estereotipos y prejuicios culturales están atravesados por la variable género. En este sentido, aunque mujeres y hombres son percibidos como una amenaza potencial, las connotaciones de dicha rivalidad son bien diferentes. Así, una mujer de origen marroquí no supone tanto "peligro" para la sociedad andaluza como un hombre. Por ejemplo, mientras a la primera se la concibe como sumisa e ignorante, al hombre se le considera machista y agresivo. La primera puede llegar a "integrarse", mientras que el hombre es valorado como un potencial "peligro". Además, en una sociedad patrilineal como la nuestra, la mujer que se empareja con un hombre autóctono acaba formando parte de su familia –aunque ello no signifique que abandone el contacto con la familia de origen-, mientras que en el caso de un hombre la integración es más complicada (desde esta perspectiva, claro).

- Al nacer, mujeres y hombres iniciamos un proceso de socialización, gracias al cual adquirimos nuestra identidad cultural de género, aprendemos códigos de conducta, lenguajes, costumbres, valores, etc. Este proceso nos faculta para participar en nuestro grupo, ya que mediante un complejo proceso de identificación con el grupo de pertenencia y de des-identificación con el resto de los grupos socio-culturales vamos construyendo nuestra identidad personal en diálogo con el entorno. El proceso de socialización constituye el soporte sobre el cual se desarrolla la persona; sin cultura, difícilmente puede madurar. Esto no significa que

reproduzcamos tal cual la cultura del grupo, más bien la interpretamos, esto es, la aprehendemos, la asumimos y en función de nuestra experiencia de vida, de nuestra posición en el mundo y de quiénes somos, la interpretamos, incorporando en ella nuestra visión personal. Con respecto a este proceso de construcción identitaria, Hannah Arendt lo denomina “dato incontrovertible” (2005: 144).⁹ Migrar provoca un nuevo “proceso de socialización” acelerado que influirá en la persona aunque sea difícil determinar cómo y en qué medida, porque son dos referentes culturales los que se ponen en juego.¹⁰

- Se ha producido un deterioro en la imagen social de las migraciones que sirve de caldo de cultivo a la exclusión y a la discriminación de la persona migrante. Creo interesante conocer cuál es la valoración que las mujeres migrantes realizan, ya que podrán evaluar la situación cuando llegaron a Andalucía y en la actualidad. De esta manera, se podrá conocer de la mano de los protagonistas, cuáles son, a su juicio, los elementos que contribuyen al deterioro de la imagen de la migración, así como conocer los aspectos susceptibles de ser destacados para modificar, o al menos matizar, dicha imagen.

Para concluir esta introducción, quisiera expresar mi certeza de que el estudio de estas cuestiones nos remite a aspectos hasta ahora poco considerados de la migración en Andalucía. Por ello, representa una perspectiva innovadora que conjuga dos aspectos, a mi juicio,

⁹ Con “dato incontrovertible”, Arendt hace referencia al legado, no elegido por la persona, pero que conformará su identidad cultural (incluyo en cultural la identidad de género). Así nadie elige nacer judío, mujer, andaluz, laica o musulmán, todo ello es incuestionable como soporte de la socialización, si bien, con todo ello, algo hace la persona, esto es, lo reelabora, es lo que Fina Birulés denomina “presente político” (2005: XIII). Se tratará este aspecto con más profundidad en el epígrafe 4.1. sobre “el método biográfico narrativo”.

¹⁰ Este punto, si bien no constituirá el centro del análisis de este trabajo, será referido en el análisis textual de las entrevistas y considero que podrá insinuar posibilidades de estudio posteriores en el ámbito de la psicología.

relevantes: un análisis desde la teoría crítica de género y un marco interpretativo que pone en valor las percepciones y la subjetividad de las mujeres marroquíes. Ambos aspectos nos devuelven una imagen positiva de ellas, tan alejada del estereotipo. En este sentido, me parece relevante confrontar la percepción de las personas migrantes con la imagen de la sociedad andaluza. Creo que en este campo se pueden advertir los mecanismos que se ponen en juego en la estereotipación del "otro". En todo caso, permite escuchar la voz de quienes migran, más allá de cifras, de balances cuantitativos. Por ello, la presente tesis persigue poner en valor las opiniones, las apreciaciones y el sentir de las verdaderas protagonistas del proceso migratorio.

Por otra parte, constituye un intento de conocer los mecanismos que provocan la conservación o la trasgresión de determinados elementos de la identidad cultural. Es, pues, una oportunidad para profundizar en las estrategias personales de adaptación cultural, esto es, en el difícil equilibrio que cada persona migrante ha de sostener entre el deseo de "integración" en la nueva sociedad y el deseo de preservación de los elementos culturales que hasta el momento le han servido de contención y han dado sentido al propio ser. Analizar estas cuestiones podría servir para definir cuáles podrían ser las estrategias para impulsar una verdadera integración, entendida como una plena incorporación de las personas migrantes, a nivel individual y colectivo a la sociedad de acogida, sin que ello suponga el rechazo o la invisibilización de aquellos elementos culturales, religiosos, tradicionales, que les identifican como personas. Se trataría de vislumbrar qué podemos hacer para provocar un verdadero cambio simbólico en las personas migrantes y en la sociedad de acogida. A mi juicio, este cambio ha de venir de la mano de un análisis en profundidad del miedo -en sus múltiples manifestaciones- a la diferencia, cualquiera que sea ésta. Y de una superación de ese

miedo, mediante foros abiertos de diálogo social en los cuales se establezcan las prioridades de unos y otros grupos, y desde ahí se avance en la consolidación de una verdadera convivencia social cuyas reglas de juego sean el resultado del trabajo de todos los agentes sociales. Se trataría, pues, de un nuevo pacto social, en el cual el concepto de Estado, Nación y Ciudadanía debe ser redefinido, como única fórmula para que el Estado, la Nación y la Ciudadanía sean asumidos por todos y todas.

2. Marco teórico-interpretativo

*“(...) Únicamente en la verdad esclarecida
reconocemos la verdad semivelada (...)”*

María Zambrano (2004: 21)

En este epígrafe explicaré cuál es el marco teórico-interpretativo que sostiene el presente estudio y que servirá de base para el análisis de la información obtenida en las entrevistas. Quisiera aclarar que se trata de un marco de referencia ajustado a las hipótesis y objetivos que expresé en la introducción, por tanto, es concordante con la posición filosófica de la que parto. En ningún caso, se trata de un molde en el cual tengan que encajar los resultados y conclusiones, más bien, será soporte de la investigación, posibilitando el crecimiento de ésta y la exploración de todas las posibilidades dignas de consideración. Por tanto, el marco interpretativo será flexible y estará al servicio del análisis textual.

2.1. Ciencia e investigación cualitativa

En este punto querría realizar un breve recorrido por los paradigmas científicos vigentes y, para ello, voy a seguir las reflexiones de Juan Luis Álvarez-Gayou Jurgenson al respecto en “El paradigma científico tradicional” y “El nuevo paradigma científico”.

El primero de ellos, “El paradigma científico tradicional”, cuyos ejes centrales son el realismo, el empirismo y el positivismo, considera que los fenómenos susceptibles de ser estudiados forman parte de una realidad externa e independiente a la persona que sólo pueden llegar a ser conocidos mediante la experimentación y que la única vía posible para adquirir conocimiento es la actividad científica, entendida desde una perspectiva tradicional. En este punto, quisiera recordar

una de las confrontaciones filosóficas del siglo XX español entre Ortega y Gasset y María Zambrano. El primero sostenía que el conocimiento sólo podía alcanzarse por medio de la "Razón". Por su parte, María Zambrano afirmaba que existía otra forma de conocimiento a la que denominó "Razón poética" y que no es otra forma de "Razón", sino un sentido nuevo de la misma. En palabras de María Zambrano, sería como "(...) *un camino, cauce de vida (...)*" (2004: 24). En su texto *Hacia un saber sobre el alma* se extiende sobre este tema y realiza una lectura crítica del racionalismo. Para ello, recoge de la tradición filosófica los fundamentos de su "Razón poética". Apoyándose en filósofos como Max Scheler, Descartes o Spinoza, reivindica la existencia de un "*saber del alma*" que define como "*un orden interior*" y que encuentra en la expresión artística, especialmente en la poesía, su mejor aliado (2004: 24). No plantea una forma de conocimiento confrontada con la "Razón" tradicional, sino caminos complementarios para aproximarse a la verdad:

"(...) La pasión sola ahuyenta a la verdad, que es susceptible y ágil para evadirse de sus zarpas. La sola razón no acierta a sorprender la caza. Pero pasión y razón unidas, la razón disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda (...)" (2004: 22).

El paradigma científico tradicional, heredero del positivismo de la sociedad moderna, ha considerado la realidad como algo estático y cuantificable. En el proceso de adquisición de conocimiento ha primado la objetividad y la certeza de la existencia de una verdad absoluta pretendidamente ajena a las realidades sociales, económicas, culturales y políticas. Este posicionamiento ha impregnado incluso a las ciencias sociales y sus reminiscencias siguen presentes en la actualidad. Sin embargo, cada vez más se contempla una concepción más compleja de la realidad y, por ende, de los

procesos de conocimiento que tienden hacia una verdad que no puede ser capturada en sí misma sin mediar el análisis y la interpretación, que siempre se realiza desde determinados parámetros filosóficos y que está relacionada con los fines de quien investiga y con la relación que se mantiene con lo investigado.

El segundo o "Nuevo paradigma científico" se presenta como una revisión crítica al paradigma tradicional, en el sentido que acabo de mencionar: "*(...) las ciencias humanas nunca podrán ser objetivas, porque nunca podrán objetivizar a su objeto de estudio (...)*" (Álvarez-Gayou Jurgenson 2004: 17). Según el diccionario de María Moliner, la objetividad es definida como "*(...) cualidad del objeto (desapasionado, imparcial o justo) (...)*" (2000: 975), y el objeto en su primera acepción como "*cosa*", parece obvio que ambos conceptos no tienen cabida en el estudio de la realidad humana. Sin embargo, querría insistir en varias cuestiones: El "objeto" de estudio en las ciencias sociales son los seres humanos, por tanto, no pueden ser reducidos a "cosas", es decir, no se puede obviar su humanidad, si lo que se pretende es una comprensión de su universo: de cómo se organizan, de la estructura social, de sus relaciones, de su cultura, de sus pensamientos, de sus sentimientos, etc.¹¹

Dentro del "nuevo paradigma científico" se han desarrollado extraordinariamente los métodos de estudios cualitativos aunque, en principio, se encuadraron en la corriente positivista e incorporaron algunas características típicas de los modelos cuantitativos, aún hoy

¹¹ Así, en las primeras fases de desarrollo de los estudios cualitativos, principalmente de corte etnográfico, se describió, explicó y juzgó a grupos sociales no occidentales bajo parámetros supuestamente objetivos que, en realidad, encubrían un profundo etnocentrismo que satisfacía y fundamentaba el colonialismo. Tampoco se puede ignorar que quienes investigan también son seres humanos mediatizados por una ideología, por posiciones de poder, por intereses, etc., que interactúan en el estudio y que todo esto, lejos de restar carácter científico al mismo, forma parte del proceso de aproximación al conocimiento que, desde esta perspectiva, nunca tendrá un carácter absoluto y mucho menos neutral.

vigentes. Sirva de ejemplo la utilización de programas informáticos para la interpretación textual o la consideración de que los estudios basados en historias de vida tienen que estar avalados por una cierta representatividad de las personas informantes o por el número de entrevistas realizadas, aplicando, de este modo, variables cuantitativas. No obstante, también es cierto que los estudios cualitativos, aunque han probado –sobradamente- su carácter científico, no han desplazado a los métodos cuantitativos, sí han servido para aportar una perspectiva de estudio nueva.¹² También han servido para dar a conocer la voz de los grupos humanos que han sido tradicionalmente silenciados y, finalmente, para plantear una amplia y profunda crítica social que ha fundamentado la acción de estos mismos grupos.

Así, se aboga por la utilización del concepto “investigación cualitativa” frente a métodos cualitativos y, con ello, se establece una perspectiva más amplia de los mismos, ya que no sólo hacen mención a determinados recursos, técnicas y estrategias de conocimiento, sino a una perspectiva filosófica distinta, como trataré de probar a lo largo de este epígrafe y en las conclusiones aportadas por esta investigación. Antes quisiera abordar de manera esquemática las etapas que se establecen en el desarrollo de la investigación cualitativa y que son explicadas por críticos como Gregorio Rodríguez Gómez, Javier Gil Flores y Eduardo García Jiménez, citando a otros autores:

Según Bogdan y Biklen (1982), hay cuatro etapas: desde finales del siglo XIX hasta los años treinta, se elaboran los primeros estudios cualitativos en los cuales priman la observación participativa y la entrevista en profundidad. Aquí destaca la Escuela de Chicago. Le

¹² Álvarez-Gayou Jurgenson recoge un interesante inventario de revistas e instituciones especializadas en investigación cualitativa (2004: 34-37).

sigue una etapa de estancamiento hasta los años cincuenta, en que resurgen los estudios cualitativos de la mano de los movimientos sociales de los años sesenta. En torno a los años setenta se incorpora la educación a la antropología y la sociología como valedoras de estos estudios.

Vidich y Lyman (1994) establecen cinco fases: 1) "Etnografía colonial" (siglos XVII, XVIII y XIX), 2) "La etnografía del indio americano" (fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX), 3) "La etnografía de los otros ciudadanos" (hasta los años sesenta), 4) "Estudios sobre la etnicidad y la asimilación" (hasta los años ochenta), 5) Postmodernismo actual.

Denzin y Lincoln (1994), por su parte, consideran cinco fases: 1) Fase "tradicional" (1900-1950), 2) Fase "modernista o edad de oro" (1950-1970), 3) "Géneros imprecisos" (1970-1986), 4) "Crisis de representación" (1986-1990), 5) "Era postmoderna" (desde 1990).

Las diferencias entre estos autores se deben a que unos y otros hacen hincapié en los diferentes orígenes de los estudios cualitativos, según disciplinas, ya sea la antropología o la sociología. También discrepan en la consideración de su inicio y lo sitúan en diferentes periodos históricos, unos a fines del XIX y otros se remontan más atrás en el tiempo. Pero todos coinciden en las fases de desarrollo, expansión, así como en los momentos de estancamiento.

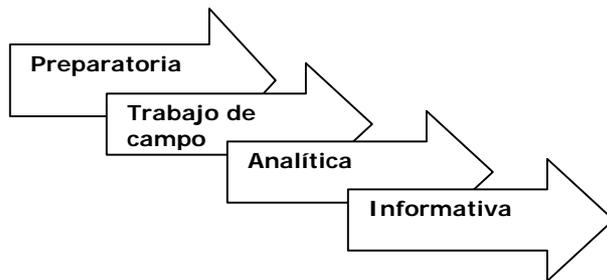
En conclusión y siguiendo los argumentos de Denzin y Lincoln, los autores Gregorio Rodríguez Gómez, Javier Gil Flores y Eduardo García Jiménez consideran que las etapas enumeradas en el desarrollo de los estudios cualitativos conviven en la actualidad, si no tal cual fueron esbozadas, sí desde la revisión crítica o mediante la vigencia de determinadas prácticas. También consideran que quienes inician

estudios cualitativos encuentran un amplio abanico de modelos interpretativos, métodos y técnicas, produciéndose lo que denominan *“un conjunto de elecciones desconcertantes”* (1999: 32). Asimismo, señalan que, en la actualidad, este tipo de estudios se encuentra en un buen momento, porque se están planteando nuevas formas de conocimiento orientadas desde una perspectiva filosófica comprometida con la realidad de quien investiga y de quien es investigado o investigada.¹³

Como indiqué en la introducción de esta tesis y en consonancia con el marco interpretativo elegido, he optado por realizar una investigación cualitativa. En este sentido, el fin último de la misma es -tal como afirman Gregorio Rodríguez et alli- ofrecer el resultado de unas *“(…) observaciones contextualizadas socialmente en los mundos de observador y observado (...)”* (1999: 62). Así pues, parto de la premisa de que el género, la cultura, la edad, la ideología y la clase social serán cuestiones trascendentales en los resultados del estudio y no sólo en cuanto a las diferencias que se apreciarán en las personas participantes, sino en cómo éstas interactúan con mis diferencias. En todo caso, insisto en el hecho de que esto no resta carácter científico al estudio; más bien al contrario, supone la aproximación a la realidad de sujetos concretos desde un sujeto igualmente concreto, todos mediatizados por sus experiencias de vida y por el lugar que ocupan en la sociedad en la cual conviven, la sociedad andaluza.

¹³ Cabe señalar como ejemplo en este punto la experiencia de investigación y difusión desarrollada por la editorial “Traficantes de sueños” y especialmente por el colectivo “Precarias a la deriva”, en cuanto a practicar una forma de conocimiento comprometido y militante con la realidad que intentan cartografiar y que se aproxima al desvelamiento de las múltiples desigualdades que perviven en este mundo globalizado.

Siguiendo el esquema que presentan Gregorio Rodríguez et alii (1999: 63) con respecto al proceso de una investigación cualitativa, éstos consideran el carácter secuencial de las fases, si bien insisten en que el desarrollo no es lineal.



A mi modo de ver, se mantiene, además, un fuerte carácter de feedback, ya que cada fase mediatiza no sólo la siguiente, sino que obliga a la revisión de las anteriores. Por tanto, me parece que el proceso de relectura y replanteamiento entre las fases es mayor de lo que los autores citados manifiestan. Al menos, así ha ocurrido en la elaboración de esta tesis doctoral.

2.2. Crítica feminista

Atendiendo a las anteriores consideraciones, esta investigación se centra fundamentalmente en la crítica feminista. Paradigma del conocimiento cualitativo que, por su heterodoxia y carácter crítico, supone una alternativa a la ciencia tradicional. Es pues, una propuesta de análisis que pretende aproximarse a la realidad de las migraciones desde la perspectiva de sus protagonistas y ofrecer una visión que, por su enfoque, no pretende complementar otros tipos de estudios, sino comprender la realidad desde un punto de vista

marginal.¹⁴ Es precisamente esta característica la que me parece más interesante, ya que “pre-siento” que, lejos de informar con parcialidad sobre el proceso migratorio, podré establecer algunas claves que puedan ayudar a entenderlo desde una perspectiva más integral, compleja y, sobre todo, humana.

Como ya he mencionado, la historia de la actividad científica se ha construido sobre una supuesta objetividad ideológica que incluía la “indiferencia” hacia el género. Los conceptos, las teorías y la metodología que se han empleado –y que en determinados casos aún se emplean- están al servicio de ciertos intereses de corte androcéntrico, clasista y racista, por una parte; y, por otra, son producto de un pensamiento que, conscientemente o por omisión, es ya de por sí androcéntrico, clasista y racista.¹⁵ Durante todo el siglo XIX los fines de la ciencia se orientaron a probar la inferioridad de las mujeres y de los pueblos “no blancos”: población negra, indígena y asiática. De esta forma, quedaban justificados los procesos misóginos e imperialistas del mundo occidental.¹⁶

A este respecto afirma M^a Ángeles Durán:

“(…) La ciencia no ha surgido espontáneamente del vacío social, ni es un regalo que gratuitamente nos legaron nuestros antecesores: al contrario, se ha producido socialmente y la han hecho nacer grupos

¹⁴ Utilizo el concepto marginal no para hacer referencia a grupos desfavorecidos, sino en el sentido de estar al margen de los centros de poder, sean éstos científicos, políticos, económicos o culturales.

¹⁵ No podemos olvidar que la ciencia moderna se impulsa en el siglo XIX cuando más feroz era la lucha del patriarcado contra diversos movimientos disidentes: el movimiento por los derechos de las mujeres o el movimiento obrero, además de desarrollarse el aparato ideológico que sustentaba el colonialismo.

¹⁶ Para profundizar sobre este tema, se puede consultar la obra de Eduardo Galeano *Patatas arriba* (1998).

específicos para fines igualmente específicos, marcando con su huella de origen el curso posterior de su desarrollo (...)" (1982: 7).

Podríamos argumentar que, en la actualidad, las ciencias son más rigurosas a este respecto y no sostienen posiciones, al menos explícitamente, misóginas, homófonas o racistas, pero algunos ejemplos muestran que, aún siendo lo anterior cierto, permanecen las teorías e investigaciones que, de manera más o menos implícita, se sustentan en ideologías excluyentes. Así, Mary Nash acusa a las nuevas teorías sobre "el fin de la historia" (Fukuyama, 1994) y del "choque de civilizaciones" (Samuel Huntington, 1997) de perpetuar los dualismos, los enfrentamientos entre países y justificar las desigualdades, las injusticias y las guerras que asolan el planeta (2001: 31-32). Si antes fue el comunismo la amenaza del mundo civilizado, ahora se presenta como peligro el Islam. También es cierto que se desarrollan procesos contrarios. Valga como ejemplo el foro de debate celebrado el 28 de octubre de 2005 en Madrid auspiciado por la fundación Atman para el diálogo entre las civilizaciones que congregó a políticos, líderes religiosos e intelectuales de todo el mundo.¹⁷

Centrándonos en el carácter sexista de la ciencia, Amparo Gómez explica que una de las cuestiones que permanece a lo largo de la historia de la ciencia es, precisamente, su empeño en demostrar la supuesta inferioridad de las mujeres. Así se modifican los fundamentos de las ciencias a lo largo de la historia, pero permanece su desprecio y desvalorización (2004: 20-21). Mientras, el feminismo, al igual que otros movimientos de liberación, ha cuestionado los

¹⁷ La Fundación Atman tiene como objetivo promover el diálogo entre civilizaciones. Trata de fomentar el acercamiento y la superación de antagonismos mediante el diálogo, la educación y la formación.

principios de la ciencia y se ha esforzado por trascender la exclusión que la misma ciencia producía y justificaba.

M^a Ángeles Durán analiza los aspectos que siguen haciendo de la práctica científica un producto del sexismo y, así, señala que la selección de los temas de investigación y los marcos teóricos, la aceptación de los resultados de la investigación, la elección de los criterios de evaluación, la difusión de los resultados, el reconocimiento profesional o académico y las normas y prácticas sociales de los colectivos creadores de ciencia o conocimiento especializado, tales como escuelas, academias, liceos, universidades, consejos, sociedades científicas, etc., siguen mediatizados por una mirada androcéntrica y por tanto sesgada (1982: 7-9).

A nivel de investigaciones, fue la ciencia post-positivista la que cuestionó la supuesta inferioridad de las mujeres. No sería, por tanto, hasta los años setenta cuando de manera clara, contundente y, sobre todo, pública se iniciará la crítica a los posicionamientos misóginos de la ciencia, hace apenas treinta años.¹⁸ Así pues, podemos considerar que las ciencias siempre han estado muy determinadas por los valores sociales de la cultura y por las circunstancias históricas en las que nacen y se desenvuelven. Esta situación marca ya un elemento de distorsión importante que influirá en el marco conceptual, en la metodología e, incluso, en la selección del problema o el objeto de estudio, y esto es así no sólo para las ciencias sociales, sino para el resto de disciplinas. En este sentido, Celia Amorós analiza la razón patriarcal de la filosofía y concluye:

¹⁸ Aunque existen precedentes importantes, tales como la obra de Simone de Beauvoir.

"(...) La filosofía, por su parte, no puede constituirse sino en el medio fuertemente estructurado de las representaciones ideológicas de la sociedad en la que aparece, como un producto ideológico específico, de cierta complejidad y elaboración (...) El discurso filosófico no surge en el vacío, sino que se nutre de las ideologías socialmente vigentes (...)" (1991: 22).

Lo mismo podríamos afirmar para la ciencia, así pues, la sacrosanta objetividad de la ciencia y de la filosofía queda en entredicho y se manifiesta hasta qué punto se encuentra al servicio de los intereses sociales y económicos, así como de los valores culturales imperantes en cada sociedad y en cada época histórica.

En esta línea, Sandra Harding concluye que la actividad científica está "generizada", es decir, está diseñada desde una perspectiva de género de corte androcéntrico. Sin embargo, no es percibida como tal por muchos integrantes de la comunidad científica. Y esto resulta así, porque el adoctrinamiento en esta ideología tradicional de género está presente en todos los ámbitos de la vida. Además, este proceso se origina –siguiendo los argumentos de Harding- a través de tres niveles paralelos: el simbolismo de género, la estructura de género y el género individual (1996: 17).¹⁹ Cada uno de ellos sirve de fundamento y se nutre de los restantes, conformando un entramado de intereses y complicidades muy elaborado. Tal como señala la autora, resulta fácil observar las limitaciones que el racismo, el clasismo y el imperialismo producen. Pero resulta más difícil observar las opresiones de género. Afirma Harding que cada forma de dominación sostiene a las otras, y lo expresa mediante un ejemplo que, a mi juicio, resulta muy revelador: si nos cuesta trabajo

¹⁹ De tal forma que sólo incidiendo en el plano simbólico de género, en la estructura de género y en la conformación de las identidades de género, se podrá conformar una ciencia alternativa.

imaginar un mundo donde la estructura social no tenga en cuenta las desigualdades de raza o de clase, aún es más difícil imaginar una estructura social donde las desigualdades de género no estén presentes.

Dado que la actividad científica está mediatizada por el género, éste determinará los procesos de construcción del saber, definirá qué merece la pena conocerse, establecerá quién podrá acceder al conocimiento y más aún, designará qué es ciencia y qué no es ciencia.²⁰ Para Consuelo Flecha el género constituye “una estrategia en la metodología de investigación” que “(...) permite hacer explícitas y entender mejor las condiciones en las que había discurrido una vida vivida en femenino (...)” (2005: 36-37).

Para Harding la crítica feminista tiene como objetivo la crítica a la “mala ciencia” y, por ello, su exigencia es el desarrollo de métodos científicos más efectivos y modelos más rigurosos de investigación. Harding se cuestiona si una ciencia antisexista acabará siendo igualmente parcial. Cree que existen valores sociales que tienden indefectiblemente a la objetividad y otros que se alejan de ella (1995:

²⁰ Uno de los ejemplos más sobresalientes de generización de las ciencias lo ofrece la construcción de la teoría psicoanalítica. Siendo un “pensamiento de sospecha” por su sentido crítico que ayudó a desvelar el peso de la vida interna del individuo en la construcción de la sociedad, resultan muy evidentes las limitaciones androcéntricas del mismo, especialmente en lo referente al desarrollo psicosexual del individuo, centrado exclusivamente en la idea de varón. Las críticas feministas desarrollaron tres escuelas de pensamiento a partir de la revisión del pensamiento de Freud y Lacan: La escuela lacaniana, la escuela de la diferencia sexual y la escuela de las relaciones objetales. Juliet Mitchell (1974) y Gayle Rubin (1975) son las promotoras de la escuela lacaniana, su principal aportación es contradecir a Freud, ya que consideran que la dominación patriarcal es evitable y no tiene por qué formar parte de las identidades masculinas y femeninas. Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous (años setenta) con las feministas italianas de la Librería de Milán (años setenta), Luisa Muraro (1994), Alexandra Bocchetti (1995), representan la teoría de la diferencia sexual y plantean la existencia de un rico imaginario femenino que conforma la construcción del sujeto en contraposición a los planteamientos de Lacan. Finalmente, Karen Horney (1932) y Melanie Klein (1975) fueron las precursoras de la teoría de las relaciones objetales, modificaron las teorías de Freud relacionadas con la construcción del yo y, por tanto, asociadas a la construcción de la femineidad y masculinidad.

21-22). Un punto de vista feminista tendería al primer polo, las razones que justifican esta aseveración se fundamentan, a mi juicio, en que es una perspectiva más integradora y crítica de interpretación de la realidad que, además, da voz a quienes han sido silenciadas. Por ello, el objeto de estudio varía forzosamente y altera las prioridades del conocimiento, alumbrando ámbitos que anteriormente eran olvidados o invisibilizados.

Profundizando en este tema, Silvia Tubert mantiene la imposibilidad de que una mujer o un hombre se sitúen al margen de los sesgos culturales de género o de que el punto de vista feminista en las ciencias sea menos interesado en sus planteamientos que los posicionamientos misóginos porque: *"(...) Sería necesario contar con una mente despojada de los sesgos de su propia cultura (...)"* (2001: 78). Para ello, propone como punto de partida la crítica feminista.

Evidentemente, el contexto social, los fundamentos de la propia cultura, los sesgos de género y la ideología determinan la posición de quien investiga, pero tampoco es menos cierto que las investigaciones permiten un cierto distanciamiento y control sobre éstos y, en todo caso, partir de una actitud crítica en los planteamientos científicos, sin duda, provocará un planteamiento más radical y completo del objeto de estudio.

En todo caso, el punto de vista feminista en las ciencias lo que cuestiona es la supuesta objetividad de las investigaciones y lo que muestra y demuestra abiertamente es que el punto de partida de la propia investigación forma parte de la propia ciencia en general y de los estudios, en particular, esto es, por qué se estudia lo que se estudia, las hipótesis, si dichas investigaciones están financiadas o no, si cuentan con reconocimiento, los métodos utilizados, etc. Todas

estas cuestiones han de ser explicadas para poder valorar todo el proceso de investigación.

Otra cuestión, a mi juicio relevante, es que cada vez más científicos y científicas, aún habiendo obtenido su formación en los discursos hegemónicos de la ciencia, han elaborado una lectura crítica sobre los mismos y en este sentido, sin duda, los han mejorado. Amparo Gómez Rodríguez afirma que la crítica feminista abarca, además, "*(...) El análisis de los sesgos de género presentes en la ciencia, en sus teorías y procedimientos generales, y por otro, el debate epistemológico (...)*" (1998: 213). Por tanto, la crítica feminista da cuenta no sólo de un punto de vista diferente, de una ampliación del objeto de análisis o de modificaciones metodológicas, sino que supone un posicionamiento filosófico distinto en el inicio de los estudios y, por supuesto, en los fines de éstos. El feminismo en su crítica a la ciencia tendría que conseguir que la actitud crítica no le impida avanzar en el proceso de aprehender el objeto de estudio desde una perspectiva más compleja y, en este camino, ir modificando el paradigma científico y, con ello, ir transformando la realidad social.

La crítica feminista permite desmontar la pretendida neutralidad del pensamiento científico, y lo hace, no para restituirle su supuesta objetividad, sino porque considera un imperativo que la ciencia esté situada ética y políticamente. La cuestión es si puede ser realmente científico un pensamiento tan politizado. La respuesta desde el feminismo, y concretamente de Harding, es que sí, porque todo pensamiento conlleva un posicionamiento ético-político. Lo realmente perverso del androcentrismo es que oculta los valores sociales y los usos a quienes sirve. Bajo un pretendido halo de neutralidad y objetividad, ha construido una imagen del mundo acorde con sus

intereses, esto es, ha justificado un orden social injusto y lo ha sacralizado.²¹

El feminismo también se ha considerado –a sí mismo- un “pensamiento situado” y, por ello algunas de las elaboraciones más radicales del feminismo provienen de su tercera oleada. Los feminismos de tercera generación han sacado a la luz no sólo las diferencias entre mujeres, también las múltiples desigualdades que de hecho se producen por razón de clase social, elección sexual, origen étnico y nacional, religión, etc.. Creo que éste es un paso fundamental en el proceso de individuación de las mujeres. Pero, más allá de él, hemos de aprender a contextualizar las investigaciones y las intervenciones en el mundo, para ello me parece relevante la intercomunicación, la negociación y el pacto para la consecución de objetivos mínimos.

Esta diversidad dentro de lo que se ha venido a llamar “los feminismos” pone de relieve -algo que considero ha sido siempre evidente, aunque no fuera aceptado teóricamente- las diversas, a veces divergentes, realidades de las mujeres que están muy desarrolladas fuera del mundo europeo occidental como una crítica radical al etnocentrismo dominante en el feminismo. Los planteamientos de base son muy similares, se trataría principalmente de tomar la palabra en primera persona y definir los problemas y las prioridades de actuación en función de sí mismas. Así, para contrarrestar esta influencia negativa se desarrolla la lectura crítica a estas posiciones y se proclama la no existencia de un sujeto femenino

²¹ A este respecto, resulta significativo observar cómo algunas investigaciones tienden a no profundizar en su marco interpretativo y teórico, primando aspectos más descriptivos que analíticos.

universal, sino de sujetos femeninos diversos y desiguales, por razón de clase, etnia, nacionalidad u opción sexual.²²

A este respecto, Flecha destaca una de las propuestas metodológicas más innovadoras del pensamiento feminista en aquel momento, muy desarrollada por científicas de diversas escuelas: "*Partir de sí*", esto es, una forma de conocimiento que parte de la propia experiencia femenina vivida en primera persona sin permitir que sea cosificada desde un marco teórico que nada tenga que ver con la experiencia vivida del hacer y la relación entre mujeres (2005: 44).

"Partir de sí" no significa situarse al margen o más allá de la cultura patriarcal, por tanto, no tiene que informar sobre la autonomía de las mujeres, pero sí puede poner en valor las experiencias y el saber de las mujeres, también de aquello que conforma la identidad femenina tradicional o de aquellas funciones y responsabilidades que construyen la subordinación de las mujeres. Para Marcela Lagarde la autonomía no es algo dado sino que tiene que construirse social e individualmente (2005: 32).

Sin duda, partir de las mujeres y no contemplarlas como mero objeto de estudio inicia el camino para la autonomía de las propias mujeres y promueve, también, la autonomía de las ciencias. En este sentido, afirma Lagarde:

"(...) Para abordar todo esto, necesitamos reconocer que la condición de género de las mujeres contemporáneas es una condición de género compleja, compuesta no sólo por la condición de género patriarcal de

²² En torno a la década de los setenta se inician algunas corrientes críticas relacionadas fundamentalmente con las reivindicaciones de las otras mujeres pertenecientes a diversas corrientes, entre ellas, lesbianas, minorías étnicas, árabes, etc. Acusan al discurso feminista hegemónico (liberal y radical) de establecer un discurso dominante que silencia las múltiples divergencias entre las mujeres, por cuestión de etnia, origen nacional, clase social, opciones sexuales, etc.

las mujeres, sino también con aspectos modernos en nuestra condición de género. Todas y cada una de las mujeres contemporáneas tenemos, en distintos grados, aspectos a la vez tradicionales y a la vez modernos. Cada mujer contemporánea sintetiza estereotipos del ser mujer (...)" (2005: 44).

El feminismo ha abierto nuevas posibilidades al conocimiento, tal como afirma Cándida Martínez López, incorporando no sólo el estudio de las desigualdades entre los géneros, sino analizando en qué consiste ser mujer y las posibilidades de desarrollo personal y de género que las mujeres han ido ensayando a lo largo de la historia y en todas las culturas, esto es, transformando los obstáculos en oportunidades y posibilitando observar las desigualdades que entre mujeres, por razón de clase, etnia, elecciones sexuales se producen. Y en este mismo proceso, han ido mejorando los postulados científicos, las epistemologías, los métodos, etc. (1995: 8).

Otra cuestión importante a subrayar con respecto al pensamiento científico feminista es que supone más una elaboración crítica de la ciencia que una nueva elaboración, por ello comparte puntos de vista con otras corrientes críticas que, sin duda, están transformando las ciencias y en este proceso van elaborando otras formas de conocimiento.²³ En este largo camino, las cuestiones fundamentales han ido modificándose. En este sentido, Cándida Martínez López afirma:

"(...) Las críticas feministas a la ciencia occidental empezaron por cuestionarse 'el papel' de las mujeres en las ciencias: ¿cómo satisfacer las necesidades de las mujeres a través de las ciencias actuales? Pero

²³ El pensamiento científico moderno necesitó de, al menos, cuatrocientos años para constituirse y fue, antes que nada, crítico con respecto al pensamiento científico medieval. El feminismo como elaboración teórica y crítica científica cuenta con una historia muy reciente, prácticamente comienza en torno a los años sesenta del siglo XX, por tanto aún le queda un duro y largo camino por recorrer.

muy pronto también adquirió importancia una segunda pregunta: '¿Cómo podrían las mujeres utilizar, con propósitos feministas, los conocimientos que han sido profundamente conformados por largas historias de proyectos androcéntricos y sexistas?', 'la cuestión de la ciencia en el feminismo', tal como la he llamado (...)' (1995: 12).

Harding establece tres modelos de epistemología feminista que, en determinados momentos, se presentan como conflictivos en sus procesos y elaboraciones y en otros, sin embargo, aparecen como complementarios. Éstos son el empirismo feminista, el postmodernismo feminista y el punto de vista feminista (1996: 23-25). Por su parte, Amparo Gómez Rodríguez los denomina: empirismo, empirismo feminista y epistemologías radicales (1998: 216).

El empirismo feminista categoriza al pensamiento científico androcéntrico como "mala ciencia", por tanto sólo a la "mala ciencia" dirige su crítica. Su objetivo es puramente reformista. Por su parte, el postmodernismo feminista se caracteriza por su total escepticismo respecto a enunciados universales, y plantea que lo esencial en la investigación es su carácter experiencial y concreto.

Y el punto de vista feminista²⁴ argumenta que el conocimiento elaborado desde la "ciencia tradicional" es "parcial y perverso" (1996: 24). Parcial, porque sesga el pensamiento científico y lo reduce a su mínima expresión. Perverso, porque lo hace desde la censura y la imposición de un punto de vista que impone una determinada manera de aproximarse a la verdad, invisibilizando otras posibilidades. Por su parte, el punto de vista feminista genera un conocimiento "moral y científico", porque desvela el pensamiento androcéntrico y arbitra

²⁴ Este trabajo de investigación utiliza (o intenta aplicar) este enfoque epistemológico feminista del punto de vista, por lo que me detendré más en su explicación.

mecanismos para aproximarse a un conocimiento más integral e integrador.

Compromete, además, a la transformación del pensamiento y de la realidad, con el fin último de potenciar una transformación social. El punto de vista feminista es el que ha impulsado decididamente al movimiento feminista, ya que ha fundamentado sus actuaciones en la práctica. Se entrelaza con tecnologías sociales, tales como la etnia, la clase, el origen nacional, las opciones sexuales, etc. Por tanto, no tiene un carácter ni esencialista ni universalista, tampoco plantea verdades relativas; sin embargo, sí hace gala de un cierto "agnosticismo y carácter hipotético" (1996: 26) y, en este sentido, se inscribe en las corrientes alternativas a la "ciencia tradicional"; es, por tanto, revolucionario. Sus "verdades" están siempre inconclusas y son susceptibles de revisión crítica. Se fundamenta en la realización de una lectura crítica feminista con el fin último de desvelar "los olvidos" e ir diseñando una ciencia alternativa y "sucesora" que supere los dogmas del empirismo y que procure una teoría y una experiencia alternativa y, en este sentido, liberadora. En ningún caso, se trataría de completar la visión masculinizada, sino de reparar los olvidos y hacer una crítica a las elaboraciones anteriores.

En el proceso se elaboran nuevas estrategias de análisis que podrán renovar el pensamiento científico. Asimismo, plantea una aproximación al conocimiento desde la experiencia femenina y el sentido desarrollado por las mujeres en cuanto al concepto del yo, la relación con los otros y con la naturaleza, distinto -por socialización- del aprehendido por los varones e imperante en el pensamiento científico. Asimismo, impulsa la superación de relaciones jerárquicas y alienantes que, como es lógico, también se producen en el ámbito científico.

Quedan, sin embargo, muchos interrogantes en el desarrollo de esta nueva "ciencia sucesora" que tendrán que ir resolviéndose en el progreso que supone su construcción, algunos son esbozados por la propia Harding: ¿Es posible la construcción de un pensamiento científico desde un posicionamiento tan politizado?, ¿Que el sujeto de investigación sea mujer garantiza una perspectiva feminista en la investigación?, ¿El pensamiento científico feminista ha de impulsar la intervención social?, ¿Es posible una ciencia feminista inmersa en una sociedad patriarcal?, ¿Es posible un pensamiento científico feminista si las mujeres son también herederas del androcentrismo?

Las respuestas a estas cuestiones son complejas. No obstante, que las ciencias se ocupen de estudiar a las mujeres, que haya mujeres científicas, más aún, que en las investigaciones esté cada vez más presente el género como categoría de análisis o como marco interpretativo, señala que vamos por buen camino, porque todo ello no son más que formas de transgresión del orden científico tradicional.²⁵ Así pues, será interesante observar cómo incorpora la

²⁵ Desde el año 1976 hasta el 2005, en las universidades andaluzas se defendieron un total de 139 tesis doctorales en diversas disciplinas sobre mujeres (De Torres y Torres 2007: 18). En cuanto a la participación de alumnas en la universidad en el curso 2008-2009, para primer y segundo ciclo el índice de feminización en todas las universidades andaluzas es del 129,8. Por su parte, en tercer ciclo, desciende la participación de mujeres, siendo el índice de feminización del 99,0, las ramas que cuentan con una mayor participación de mujeres son Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas, y las que cuentan con una menor presencia de mujeres, las enseñanzas técnicas. Como profesorado, durante el curso 2007-2008, la participación de las mujeres también es desigual, siendo mayor en aquellos puestos que cuentan con una mayor inestabilidad y descendiendo su presencia en los puestos más estables y reconocidos, tales como catedráticas (índice de feminización: 20,61), titular (índice de feminización: 55,46), ayudantes doctoras (índice de feminización: 108,05) (Mujeres Andaluzas. Datos Básicos 2010: 32, 35, 85). Observando estos datos, podemos considerar que la participación y presencia de las mujeres en el ámbito universitario está siendo cada vez mayor, aunque persistan desigualdades que nos informan de la existencia de una segregación vertical y horizontal. Por otra parte, es destacable la voluntad de cambio que se expresa en el Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación 2007-2013. Así, en el Capítulo IV sobre los valores y principios del Plan, en el punto octavo se recoge la igualdad de oportunidades como eje transversal del mismo: "(...) *En materia de género y con el objetivo de favorecer la integración y el acceso de la mujer al escenario de la investigación de excelencia y la innovación, se garantizará*

filosofía de la ciencia estas cuestiones y plantea nuevos o renovados paradigmas.

En todo caso, no es posible ocultar que el feminismo científico ha realizado importantes aportaciones a la ciencia, como pensamiento²⁶, y a las diversas disciplinas, a la sociedad y a la construcción de las identidades personales y grupales de mujeres y hombres. En este sentido, su incidencia constituye un inexorable devenir que va transformando todos los ámbitos de la vida. Si hace unos años el estudio científico se centraba en el análisis de la mujer, hoy se plantea la incidencia del feminismo en la ciencia y, más aún, la incidencia de la ciencia en el feminismo.²⁷

en cada una de las acciones a desarrollar en este Plan el establecimiento de indicadores de género que permitan evaluar la situación de cada acción. Se establece como principio de modo transversal en todo el Plan el favorecimiento de las condiciones de igualdad con la mujer, efectuando una discriminación positiva a favor de las mismas en aquellas acciones en las que el indicador de género resulte insuficiente. Además se incorporará el mainstreaming de género para que toda la actividad científica y de innovación contribuya de forma eficaz al logro de la igualdad real entre hombres y mujeres. En cualquier caso los indicadores de género creados se evaluarán por ejercicios, no pudiendo ser en ningún caso inferiores en un ejercicio anterior (...)" (Decreto 86/2007, de 27 de marzo, por el que se aprueba el Plan andaluz de Investigación, desarrollo e Innovación 2007-2013). Sin embargo, resulta paradójico que en la página Web www.andaluciainvestigacion.com de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa no se recoja la evolución del Plan, ni se dé cuenta del avance tomando como eje los indicadores establecidos en el Plan y cuya periodicidad quedaba expresada en el anterior fragmento citado.

²⁶ El feminismo ha cuestionado el positivismo y el empirismo, entre otras cosas porque no han permitido la interpretación crítica y mucho menos analizar las relaciones entre la producción científica y los valores sociales dominantes, sirviendo fielmente a los intereses más o menos ocultos del patriarcado: sacralizar las relaciones dominio-subordinación, tanto las genéricas como las étnicas, de clase, etc.

²⁷ La perspectiva feminista en la ciencia se desarrolla, en principio, en las ciencias sociales y se divide en tres etapas primeras: estudio de mujeres notables, el estudio de las aportaciones de las mujeres en los diversos hitos históricos y el estudio de la subordinación de las mujeres. Una vez superados estos estadios, se inicia el desarrollo de la teoría de género, ya no se trata de analizar a la mujer sino de aplicar la categoría género como elemento de análisis. Parafraseando a Alessandra Bocchetti, podríamos nombrar estos estadios siguiendo la clasificación que ella sugiere sobre la toma de conciencia de las mujeres, individual y colectiva: Que el mundo hable de las mujeres, Que las mujeres hablen del mundo y Que las mujeres hablen con el mundo (1999: 279).

Sin embargo, las propias feministas tienen dudas con respecto a la existencia o no de una ciencia feminista. Parece que la opción generalizada es considerar que, más que una ciencia propiamente feminista, lo que existe es una crítica feminista a la ciencia. En este sentido, la exigencia para que exista una ciencia feminista es que la sociedad también lo sea. Otras autoras consideran que la actividad científica que ya se realiza por parte de algunas mujeres constituye los orígenes de esa ciencia feminista. No obstante, es importante considerar que estas mujeres suelen trabajar aisladas, que los planes de investigación no son decididos por ellas y, en fin, que el método científico necesita tiempo para su desarrollo. Por tanto, parece que estamos en los albores de la nueva ciencia que, sin estar consolidada aún, va construyéndose. Harding establece que el objetivo de las prácticas feministas en las ciencias debe ser concluir con la pertinaz insistencia en deslegitimar la variable género como elemento de análisis y, si bien el feminismo aún no puede conformarse como ciencia, tratar de que su crítica vaya construyendo el corpus teórico de ésta y en el proceso mejorar la ciencia disponible (1996: 123).

Así pues, si no podemos establecer la existencia de una ciencia feminista, parece incuestionable la existencia de un pensamiento crítico que, en este sentido, está realizando importantes aportaciones en todos los campos del saber. Prueba de ello es el género y su elaboración como teoría social. La antropóloga Teresa del Valle lo expresa así:

"(...) Entre las influencias que podemos reconocer en las distintas corrientes del enfoque feminista pueden identificarse varios ismos: marxismo, estructuralismo, simbolismo, postmodernismo. No se trata de un enfoque ecléctico sino de uno que, teniendo como eje central el cuestionamiento de la desigualdad relacionada con la experiencia de una humanidad sexuada, elabora pautas que permiten desentrañar sus

orígenes, desarrollo, mantenimiento; bien desde la abstracción o desde la propia realidad etnográfica (...)" (2000: 11).

Un ejemplo concreto de cómo se va construyendo esta nueva ciencia feminista podemos encontrarla en la obra de Marcela Lagarde, precisamente en su tesis doctoral. Podemos valorar en su planteamiento de partida en qué medida incorporar un punto de vista feminista supone remover los cimientos de la ciencia, ya que permite reinterpretar los parámetros que la sostienen. Así, Lagarde no renuncia en su tesis a la "distancia" necesaria para conocer y aprehender su objeto de estudio, pero tampoco a ser interpelada por el mismo proceso de investigación y, con ello, aproximarse al mismo, por el hecho de ser mujer y de analizar su propia cultura.

A un nivel más práctico, afirma Lagarde:

"(...) He buscado encontrar las formas de ser mujer (estereotipos básicos) creadas en esta sociedad y por esta cultura, y he contrastado el estereotipo con la existencia de las mujeres concretas, intrínsecas de cada modo de vida, pero también las que se establecen entre el modo de vida y la concepción del mundo, entre la mujer y las mujeres. Así, el método surge de reconocer la contradicción en la dialéctica social y cultural que genera a las mujeres. Abordo de manera específica las contradicciones que enfrentan las mujeres para cumplir la feminidad de cada cual (...)" (1993: 51).

Por tanto, la teoría de género, apoyándose en diferentes disciplinas y corrientes -desde un posicionamiento crítico- permite visualizar la realidad social desde otra perspectiva, es decir, posibilita una visión feminista, cuyo principal objetivo ha sido desenmascarar al patriarcado y su visión androcéntrica. Por ejemplo, desvela las

dicotomías conceptuales sobre las cuales se construye el pensamiento científico: razón /emoción, mente /cuerpo, cultura /naturaleza, yo /otros, objetividad /subjetividad, etc. Esta categorización cartesiana del pensamiento organiza la realidad social y el conocimiento en polos antagónicos, con un fuerte carácter envolvente de uno de los elementos: el primero del par, además de ser el más valorado, contiene al otro elemento. El primer elemento es asignado al principio masculino, mientras que el segundo es atribuido al principio femenino.

Éstos no sólo son imputados a las mujeres. Desde una perspectiva etnocentrista-racista, también son adjudicados a los otros grupos humanos, en concreto, Harding analiza "la visión africana del mundo". Observa que los pueblos africanos y las mujeres occidentales parecieran compartir los mismos elementos que les definen como "otros"²⁸, pero lo que resulta más conflictivo es que también comparten "(...) *ontologías, epistemologías y éticas muy similares, y las visiones del mundo de sus respectivos dirigentes también parecen semejantes (...)*" (1996: 144).²⁹ Este planteamiento me parece revelador, porque remite a las elaboraciones teóricas de la ciencia moderna y a su fin último de justificar supremacías imperialistas y de género, y demuestra cómo el sexismo y el racismo utilizan las mismas justificaciones y formas de dominación-subordinación. Pero lo que me resulta aún más significativo es que los movimientos que surgen en torno a la emancipación de los pueblos africanos y de las mujeres desarrollen prácticas y discursos

²⁸ Me remito al concepto de otro –alteridad-, elaborado por Hegel y desarrollado por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949) con respecto a las desigualdades de género, y por la teoría postcolonial en relación a las desigualdades entre naciones, etnias y culturas. Analizaré el concepto de "Otridad" en el epígrafe 3.3 sobre "Metodología de la exclusión".

²⁹ Para profundizar más sobre el tema, ver el capítulo "Otros 'otros' y las identidades fragmentadas: cuestiones para epistemólogos" en *Ciencia y feminismo* de Harding.

similares.³⁰ Por tanto, a la luz de los argumentos expuestos, parece claro que la ciencia es un constructo social que, en este caso, sitúa a las mujeres y a los “otros” étnico-culturales como seres ahistóricos, mediatizados por la naturaleza y fuera de la cultura. Se revela, además, como una construcción de contrastes en función de un modelo único, el hombre blanco, que define y construye al africano y a la mujer como “los otros”.

Por otra parte, Harding advierte sobre el exceso de generalización en las corrientes feminista y africanista, porque sus realidades diferentes son construidas por el pensamiento androcéntrico y están al servicio del patriarcado. En este sentido, se pregunta cuál es la visión de la mujer negra, en qué difiere con respecto a la visión de la mujer blanca o la del hombre negro. Observa que en los análisis feministas que no relacionan las variables raza, clase y género se pueden producir las mismas exclusiones que en otras perspectivas de análisis.

Estos enfoques son erróneos porque imposibilitan tener en cuenta las vidas de las otras/ de los otros y distancia la posibilidad de comprender la propia vida. Frente a estos enfoques adicionales, propone enfoques transformativos que tengan en cuenta todas las variables. Asimismo, advierte que ante la existencia de estas semejanzas entre las epistemologías feministas y africanistas, es necesario elaborar lo que ella denomina una “teoría de campo

³⁰ Así, por ejemplo, el sufragismo norteamericano hunde sus raíces en la lucha abolicionista. Bárbara Ozieblo analiza el proceso de independencia de las mujeres norteamericanas, mostrando diversos ejemplos del inicio de éste desde la práctica del movimiento antiesclavista: “(...) En 1837 las mujeres celebraron la primera Convención Nacional de Sociedades Femeninas en contra de la Esclavitud a la que asistieron ochenta y una delegadas de doce estados. Rechazaron la presidencia e incluso el consejo del varón, puesto que enseguida descubrieron que ‘en cuanto las mujeres se reunieron vieron que se valían por sí mismas y que podrían llevar sus propuestas a buen término sin la dirección del hombre’ (...)” (1996: 58).

unificado" (1996: 161) que combine el género y "la raza"³¹ como categorías sociales desde donde investigar e intervenir socialmente.³² Creo que a estas categorías sociales habría que añadir la clase social. También considero importante tomar en consideración el origen nacional, a su vez muy vinculado al racismo y a aspectos socio-económicos y, finalmente las opciones sexuales, ya que el patriarcado capitalista impone la obligación de la heterosexualidad y su capacidad procreadora como única opción sexual.³³

Desde mi punto de vista, es necesario combinar diferentes tecnologías sociales en los estudios de género. Asimismo, es importante huir de las generalizaciones y de las argumentaciones hegemónicas, porque siempre supondrán un reduccionismo de la realidad. Además, para Harding el conocimiento que parte desde la posición de los grupos silenciados tiene un valor inestimable, no sólo porque aporta un punto de vista distinto, sino porque permite conocer las metodologías de la dominación-exclusión y porque remite a un conocimiento más profundo del propio grupo dominante (1995: 24).

Con respecto a la concepción de la diferencia, Audre Lorde (2003) afirma que no tenemos modelos de relación paritarios entre las mujeres –al igual que entre mujeres y hombres-. Nos han enseñado a concebir las diferencias como desviación, como algo peligroso, incluso como carencia o perversión. Por esta razón, las mujeres tratamos de

³¹ Utilizo el término "raza" para que sea entendida la idea en toda su dimensión. Sin embargo, creo más correcto utilizar etnia, ya que está sobradamente demostrado que las razas no existen, aunque sí existe el racismo.

³² En esta misma línea trabajan las críticas cuyos estudios se enmarcan en el paradigma de la interseccionalidad y que explico seguidamente.

³³ Tal como hemos podido comprobar a través de las variopintas declaraciones que desde la iglesia católica y desde las posiciones políticas más conservadoras se han expresado últimamente en España a raíz del reconocimiento social del matrimonio entre mujeres y entre hombres.

simular que no existen diferencias. A fuerza de invisibilizar elementos de la identidad de la otra o de nuestra propia identidad, nos conformamos como seres a medias e impedimos nuestro desarrollo personal y colectivo. Violentamos –mediante relaciones de poder jerárquico- la existencia de la otra y nuestra propia existencia y volvemos a construirnos como idénticas, tal cual ha venido haciendo el patriarcado, pero con una importante contradicción: manteniendo la proximidad con los varones y la complicidad con su sistema de dominación por razón de clase, etnia, origen nacional, etc., antes que con las otras mujeres. Así, parece que las mujeres hemos heredado, aún siendo subordinadas del patriarcado, su metodología de dominación.

El beneficio de esta homogenización absurda lo explica Audre Lorde así:

“(...) El rechazo institucionalizado de la diferencia es una necesidad básica para una economía del beneficio que necesita de la existencia de un excedente de personas marginales. Esa economía en la que vivimos nos ha programado a todos para que reaccionemos con miedo y odio ante las diferencias que hay entre nosotros (...)” (2003: 122).

Formar parte del arquetipo mujer y, además ser de etnia no blanca, de otro origen nacional, con alguna discapacidad, o con una opción distinta a la heterosexual, sigue siendo impensable, salvo como desviación o perversión de la norma. Pero, por otra parte, podremos invisibilizar parte de quienes somos, simular, ocultar o incluso tratar de copiar las formas, los usos o el lenguaje del modelo hegemónico, pero nunca formaremos parte de él. En este sentido, la alteridad siempre conformará la identidad de las mujeres, que por tanto, se definirá como carenciada y, así, será asumida por la propia mujer. Las mujeres en general, siempre serán variante del modelo

hegemónico y, por esta razón, prescindibles para el sistema, nunca parte integrante de él, aunque a menudo frente a otra mujer diferente y desigual se esfuercen por demostrar que sí forman parte del sistema. Este espejismo es el que provoca la desigualdad entre las mujeres, ejercido mediante el poder transferido a ellas del modelo patriarcal. Así pues, las mujeres, si como género son sojuzgadas por el patriarcado, mantienen cierta complicidad con él. Las mujeres incorporan a su identidad personal, la imagen distorsionada que el patriarcado tiene de ellas. Lo transmiten, lo sostienen e incluso se distancian o excluyen a otras mujeres a cambio de un poder precario que les procura supervivencia y la “seguridad” de estar dentro de la norma –patriarcal- y, por ello, ser valoradas.

Para Audre Lorde, lo que nos separa a las mujeres e impide que nos construyamos como colectivo no son nuestras diferencias, sino la dificultad de reconocerlas y de valorarlas. Por tanto, su propuesta va en este sentido: es necesario que analicemos nuestras diferencias, es más, que analicemos las desigualdades que entre nosotras existen, desigualdades de clase, de etnia, de religión, de ideología, de opciones sexuales, de discapacidad, etc. Nombrarlas y ponerlas en valor. Conformar el feminismo no sobre la diferencia con “el hombre”, sino como el lugar de las diferencias (2003: 123).

En este mismo sentido, autoras como Blekhir (2005), Adib y Guerrier (2003), Anthias (1998), Beisel y Kay (2004), Brah y Phoenix (2004), Brewer, Conrad y King (2002), Kofman (2005) y otras proponen el concepto de “interseccionalidad” para referirse a situaciones de desigualdad por razón de género, etnia, clase -principalmente-, a las

cuales podríamos añadir otras, tales como la edad, la opción sexual, o la discapacidad o no discapacidad.³⁴

La interseccionalidad es un paradigma dentro de la teoría crítica de género que trata de comprender la forma en la que el género combinado con otras tecnologías sociales produce determinadas formas de exclusión y opresión, pero también de privilegio, de tal forma que la misma persona en diferentes contextos y relaciones de poder puede sufrir opresión y en otros, privilegio. Por tanto, remite a una visión múltiple de la identidad de cada quien. Así, una mujer profesional puede ocupar en el ámbito público una situación de privilegio en su trabajo y, sin embargo, ser víctima de violencia sexista en su casa. O un hombre migrante puede ser desestimado e infravalorado en la sociedad por etnia, nacionalidad, origen o clase social –o por todo ello unido- y ser el patriarca de su familia.

Desde esta perspectiva, no se trata de sumar “cargas sociales”, por ejemplo, si hablamos de mujeres migrantes, no concibe que éstas soporten una triple discriminación por el hecho de ser mujeres, migrantes y, por ejemplo, obreras, de etnia no blanca o ancianas. Más bien se trata de conocer la conjunción de todos estos elementos en la identidad personal y observar cómo influyen en la visión y en la

³⁴ Su aplicación se inicia en EE.UU como estrategia para conocer las experiencias de las mujeres negras, de la mano de la tercera oleada del movimiento feminista y, por tanto, como crítica al discurso hegemónico que en los años setenta y ochenta del pasado siglo invisibilizaba las diferencias y desigualdades existentes entre las mujeres. El término fue acuñado por Kimberle Crenshaw en 1989, pero fue Patricia Hill Collins quien lo aplicaría a su discusión sobre feminismo negro en *Black Feminist Thought* en 1990. Siguiendo el trabajo pionero del Combahee River Collective, Collins argumenta que los diferentes sistemas de opresión forman parte de una estructura general de opresión que denomina “la matriz de dominación”, donde esos sistemas de opresión como raza, etnicidad, género y clase se pueden pensar inclusivamente con otras opresiones como la edad, elección sexual o religión. Este enfoque de análisis fue adoptado por Naciones Unidas en el marco de una reunión de expertas y expertos sobre racismo y género, celebrada en Croacia que planteaba revisar los postulados anteriores de Naciones Unidas con respecto a esta temática (2000), los cuales referían que el racismo y la xenofobia afectaban por igual a mujeres y hombres.

actuación de la persona en el mundo. Este enfoque remite a una visión múltiple de la identidad, lo cual me parece sumamente interesante para la presente tesis y como análisis social, ya que podría posibilitar analizar los mecanismos sociales y personales que favorecen esta multiplicidad de la identidad y, con ello, conocer en qué medida y mediante qué elementos la misma persona puede pasar de "víctima" del sistema social a apropiarse de las mismas formas de poder y reproducirlas para situarse en un lugar de privilegio frente a otras personas.

Floya Anthias realiza una reflexión interesante a propósito del concepto de "interseccionalidad". Para la autora, cobra relevancia el análisis interseccional desde la perspectiva de la identidad y pertenencia, planteando que ambos aspectos están fuertemente generizados, además, dependen del contexto y de la posición social que ocupe la persona en cada momento. Asimismo, concluye que *"(...) la pertenencia supone una dimensión emocional en relación con las obligaciones o lazos sociales. Y, por supuesto, esto es relacional (...)"* (2006: 55). Por otra parte, afirma que, para analizar los procesos sociales, es necesario aplicar un análisis interseccional (2006: 51).

Por todo ello, este modelo de análisis permite estudiar cada uno de los elementos de la identidad de la persona de manera dinámica y compleja, trascendiendo el concepto institucionalizado de la "discriminación múltiple" que, además de tener un carácter más simplificador, ofrece una visión victimista y, por tanto, desvalorizada de la persona. No se trata, pues, de sumar o restar elementos sociales, sino de analizar la confluencia de éstos y cómo determinan la vida de las personas y de los colectivos.

Este paradigma está siendo ampliamente aplicado en el ámbito del desarrollo y de los derechos humanos, ya que permite evaluar las oportunidades reales de los colectivos en el acceso a los bienes sociales y a los derechos. En lo que respecta al ámbito de la investigación, sustenta su quehacer en el desarrollo de estudios cualitativos que parten de la experiencia misma de los colectivos objeto de análisis, de sus interpretaciones, de sus experiencias. Por ello, representa un cambio en la perspectiva del análisis y en la posición ideológica de los estudios, ya que, verdaderamente, concibe que son los colectivos estudiados los protagonistas de su propia transformación. Así, Alison Symington afirma: “(...) *El uso de la interseccionalidad implica valorar un enfoque de abajo a arriba en la investigación, el análisis y la planeación [planificación] (...)*” (2004: 5). Igualmente, la autora plantea que, para aplicar la interseccionalidad, es necesario replantearse y considerar -simultáneamente- ámbitos que muy pocas veces se han relacionado, éstos son la identidad, la igualdad y el poder.

El presente estudio se inscribe en la corriente del punto de vista feminista, porque asume sus postulados y los combina con otros marcos interpretativos con los cuales comparte un posicionamiento filosófico y político o instrumentos de análisis. Además, se tendrán en cuenta las diferencias aplicando un análisis interseccional, también las desigualdades que, por razón de cultura, origen nacional, clase social y de género estarán presentes entre las personas entrevistadas y con respecto a quien realiza el presente estudio. Por otro lado, se observarán las diferencias y similitudes por razón de género entre las personas entrevistadas, así como las especificidades personales.

3. Una política de lo diverso³⁵

*"(...) Hablo y, sobre todo, escribo en presencia
de todas las lenguas del mundo (...)"*

Édouard Glissant (2002: 41)

En este epígrafe número tres se presentan diferentes categorías de análisis. Éstas conforman el entramado de aspectos que sostienen las migraciones y que condicionan tanto su ámbito administrativo, público y político, como las relaciones que las personas migrantes mantienen día a día con su entorno inmediato. Estas cuestiones son interdependientes entre sí y, avanzando en el contenido establecido en los tres subepígrafes, podemos ir profundizando en el conocimiento de las relaciones entre los movimientos y políticas migratorias y el desarrollo de los proyectos migratorios particulares de las mujeres, así como valorar en qué medida una política migratoria determinada puede incidir en las posibilidades reales de un proyecto migratorio concreto, en este caso, de mujeres marroquíes. Evidentemente, el género conforma el primer nivel de análisis de cada una de las categorías presentadas, teniendo presente dos ejes principales: desde una perspectiva macro se contemplan los flujos migratorios y las políticas de control y de integración que se han implantado en nuestro país y desde un enfoque micro se realiza una aproximación a la realidad cotidiana de las personas migrantes utilizando como argumento las categorías de poder, espacio, cuerpo, otredad y mestizaje. Todo ello desde un enfoque crítico que se centra en la multiculturalidad y el feminismo.

³⁵ Hago una interpretación del título de la obra de Édouard Glissant *Introducción a una poética de lo diverso* como homenaje a su trabajo y como un intento de significar la importancia política del tratamiento de lo diverso. De ello depende la organización de la sociedad, pero también la construcción de la identidad de los diferentes, sean quienes sean: mujeres, migrantes, minorías étnicas, religiosas, etc.

Así pues, contemplar el cuerpo como el primer lugar de contención de la identidad y de mediación con el entorno y, por tanto, con los "otros", reflexionar sobre el espacio como escenario de realización personal y de comunicación entre los diferentes; así como contemplar las relaciones de poder que subyacen y que remiten a procesos de exclusión o a procesos de participación y relación social. Y, por fin, contemplar cómo se comportan desde una perspectiva multicultural y en el marco de la globalización, las sociedades actuales, especialmente la nuestra con respecto a la población migrante, nos informará de cómo los procesos sociales inciden en la vida cotidiana de las personas, especialmente mujeres, y de cómo se conciben a sí mismas, cómo valoran su experiencia migratoria, qué posición ocupan, cómo intervienen socialmente en el país de acogida y en el país de origen. En definitiva, constatar que no se pueden separar los procesos sociales y políticos que acompañan a los flujos migratorios de los proyectos personales de quienes protagonizan los movimientos migratorios.

Tampoco se puede olvidar que el hecho de ser mujer u hombre connota y ubica a las personas en una posición diferente en todas las sociedades. La migración es un proceso anómalo que altera el orden social: lo moldea, lo trastoca, pero, finalmente, mantiene inalterables –o casi inalterable- sus cimientos. Existen, pues, diferencias de género en todas las fases del proceso migratorio, tanto las que se desarrollan en la sociedad de origen como las que se desarrollan en la sociedad de acogida. Dichas diferencias son justificadas, mantenidas, sufridas por las propias mujeres, de tal forma que acaban conformando su visión del mundo, justificando sus actuaciones y marcando su propia identidad personal. Como afirma Amín Maalouf: *"(...) La identidad de una persona (...) es un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera (...)"* (2010: 34).

Debido al objeto de análisis de esta tesis, consideré necesario el estudio de las categorías enumeradas anteriormente, pues éstas mediatizan tanto sus posibilidades de participación en la sociedad andaluza como la imagen que les devuelve la sociedad de acogida y, por tanto, su propia imagen y quienes son, esto es, su identidad personal. Si en este epígrafe el planteamiento es general y desde una perspectiva teórica, más adelante, en el epígrafe siete se recogerán las opiniones, experiencias y apreciaciones de las mujeres y hombres entrevistados.

3.1. Género, migraciones y multiculturalidad

Como ya he comentado en la introducción, migrar es mucho más que un movimiento demográfico. Las personas cambian su lugar de residencia, unas veces en el mismo territorio nacional, otras veces cambian de país. Es un proceso complejo por su diversidad y por la multiplicidad de elementos que conlleva: se emigra por razones económicas, sociales, culturales, políticas; de manera definitiva o transitoria; en soledad o en compañía de familiares, amistades o personas conocidas de la misma ciudad o pueblo; provoca cambios tanto en la sociedad de acogida como en la sociedad de origen; también imprime cambios en la cosmovisión de la persona que migra, sus referentes culturales, lingüísticos, religiosos, espaciales, etc., son trastocados. En todo caso, la acción de migrar responde a una necesidad del ser humano de trasladarse allí donde considera que podrá mejorar algún aspecto de su vida. Por tanto, representa un derecho básico de la persona: el derecho a circular libremente y a fijar su residencia donde lo decida.³⁶

³⁶ Art. 13.1. *"Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado"*. Art. 13.2. *"Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país"* ("Declaración Universal de los Derechos Humanos", 10 de diciembre de 1948).

Sin duda, los flujos migratorios son objeto de atención mediática, pero siempre son presentados como algo negativo³⁷ y descontextualizados, no sólo de las circunstancias sociales, económicas y políticas de los lugares de origen que provocan la migración, sino de los procesos internacionales y de la migración como proceso presente en la historia de la humanidad. Suele obviarse que las migraciones han sido el eje vertebrador del desarrollo humano desde sus orígenes.

Las migraciones son un proceso irreversible que tiende a la constitución de Estados multiculturales, es un hecho consumado. Pretender que el Estado se defina desde una única identidad cultural representa un posicionamiento no ya retrógrado, sino simplista en cuanto a la comprensión del mundo actual. En este sentido, Ricard Zapata-Barrero afirma: *"(...) Si todas las épocas han tenido sus preguntas básicas, la nuestra gira en torno a cómo gestionar el proceso de multiculturalidad sin vulnerar nuestros valores democráticos y liberales (...)"* (2004: 10).

Desde la perspectiva del autor, el hecho migratorio puede analizarse como un fenómeno natural y recurrente en la historia de la humanidad o como un hecho histórico que presenta diferencias en cada momento. Él opta por esta segunda comprensión del hecho migratorio e insiste que las migraciones actuales sitúan en el debate político el concepto de ciudadanía y de multiculturalidad. Por su parte, Mary Nash, siguiendo a Gerd Baumann, afirma que la multiculturalidad supone el gran reto de las sociedades actuales (2001: 22). Superarlo conllevaría la consolidación de la democracia,

³⁷ Generalmente, se habla de avalanchas, invasiones y se muestra a personas desesperadas, sin recursos, al borde de la extenuación. Indudablemente, estas imágenes forman parte de la realidad, pero no constituyen toda la realidad migratoria.

las libertades y los derechos civiles, además de fundamentar una verdadera convivencia social y una mayor y mejor participación pública. No superarlo condenará el desarrollo de las libertades, y posibilitará la difusión de ideologías excluyentes, no sólo de corte racista, también sexista, homófobo y clasista. En definitiva, pondrá en peligro la base del Estado de Derecho.

En principio, hay que señalar que cada vez son más los estudios migratorios que incorporan el género como variable de análisis, pero todavía son pocos los que utilizan la teoría crítica de género como enfoque interpretativo. Asimismo, cada vez son más los estudios que contemplan la variable sexo en algunos de sus ejes analíticos, especialmente en lo que respecta a la situación en la sociedad de acogida. A esta situación, hay que añadir el problema que supone analizar un colectivo de difícil cuantificación, no sólo por la situación de irregularidad que parte del mismo sufre, sino por la movilidad geográfica y laboral que suele caracterizarlo, así como la escasez de las fuentes estadísticas apropiadas.

Hasta la década de los ochenta del siglo pasado no se inicia el estudio de las mujeres migrantes en primera persona, tal como apunta Sónia Parella Rubio, hasta el momento sólo se había tenido en cuenta la emigración femenina de manera marginal y siempre dependiente de un varón.³⁸ En el enfoque macroeconómico o neoclásico que la autora define como individualista, ahistórico y fundamentado en la idea de que el movimiento migratorio se produce por la existencia de factores que expulsan a las personas de ciertos lugares y las atraen hacia otros en busca de mejores oportunidades económicas y sociales, no

³⁸ La autora se basa en el análisis de Morokvasic, Pessar, Gregorio, Willis y Yeoh y Anthias (2003: 86). Para un exhaustivo estado de la cuestión, ver Carmen Gregorio Gil en "Trabajando honestamente en casa de familia: entre la domesticidad y la hipersexualización" (2007).

se tienen en cuenta las causas de la migración femenina que, o bien se consideran que son las mismas que en la migración masculina, o bien se cree que el movimiento de las mujeres es pasivo, es decir, se marchan para reencontrarse con sus familiares, principalmente sus cónyuges. Por su parte, el enfoque macroestructural relaciona las migraciones con la situación del capitalismo a nivel mundial, esto es, las explica como un producto de las desigualdades provocadas por el capitalismo cuya base es la división internacional del trabajo. No son los intereses personales de quienes migran los que determinan los flujos migratorios sino la propia dinámica del capitalismo. Siguiendo con la misma autora, en el enfoque macroeconómico se establecen también diferentes líneas de análisis desde la Teoría del Mercado Segmentado de Trabajo con Pioré, hasta la Teoría Marxista de la Acumulación Capitalista con Stephen Castles y Godula Kösack a Zontini.

Por su parte, Carmen Gregorio Gil resalta las aportaciones de la crítica feminista a la antropología en el análisis de las migraciones afirmando lo siguiente: *"(...) el diálogo mantenido desde la antropología social con los movimientos sociales de transformación de las desigualdades entre hombres y mujeres es un hecho que sin duda aporta un constante dinamismo a la disciplina (...)"* (2009: 3). Así, establece que han sido dos las aportaciones importantes de la crítica feminista: "la reproducción y el cambio social" (2009: 4).

Elisabetta Zontini argumenta que fueron las investigadoras feministas las que rescataron las experiencias de las mujeres migrantes, mostrando su variedad y riqueza (2005: 100-101). Asimismo, destaca cómo el estudio de las migraciones desde un enfoque de género ha posibilitado poner en valor la función de las redes sociales (2005: 109). Otra cuestión importante que han puesto de relieve estos estudios es el potencial transgresor de la migración de mujeres,

aún siendo ésta impulsada desde su rol de cuidadora y controlada por la familia y comunidad mediante el matrimonio.

Es el análisis que se realiza desde la sociología y la antropología el que otorga carta de naturaleza a la migración femenina y permite su comprensión, ya que explica las migraciones teniendo en cuenta factores económicos, pero también las relaciones de interdependencia entre las sociedades de origen y de acogida. Es decir, por primera vez, la migración es contemplada como un fenómeno más social que económico: “(...) *la migración es un fenómeno eminentemente social y (...) son las propias redes creadas por el movimiento migratorio las que permiten explicar el carácter perdurable de los flujos migratorios (...)*” (Parella 2003: 93).

Así pues, las causas de la migración femenina tendrán que ser analizadas dentro de estas redes, en las cuales, sin duda, las necesidades económicas de los países de origen y de acogida serán determinantes, pero también cómo se organicen las familias y la función que las mujeres cumplan en ellas, cobrando especial relevancia el análisis de la estructura patriarcal de cada sociedad. Desde esta perspectiva, la autora propone un estudio de las variables “macro” y “micro” y de las interrelaciones que se produzcan en ambos enfoques. Además, considera que las causas de la migración masculina y femenina presentan diferencias por el rol social que uno y otra cumplen, tanto en la sociedad de origen como de acogida. Por ello, cree necesario que las investigaciones contemplen como objeto de análisis las redes migratorias y el grupo doméstico, lo cual se enmarcaría en las denominadas Teorías de la Articulación.³⁹

³⁹ Una excelente aproximación al concepto de red migratoria se encuentra en “El estudio de las migraciones internacionales desde una perspectiva de género” de Carmen Gregorio Gil (1997).

Como indiqué anteriormente, las redes sociales permiten a quienes migran minorizar los riesgos de su movimiento. Esto es crucial para las mujeres, especialmente en España donde, por ejemplo, la posibilidad laboral se encuadra en el sector del servicio doméstico, el cual depende enormemente de los contactos que se tengan a nivel social. Por otra parte, es el grupo doméstico quien determina quién migra, cuándo y en qué condiciones, pues es en función de sus necesidades que migra la mujer y es el propio grupo quien hace posible el viaje apoyándolo económicamente. En este sentido, se ha querido valorar la migración femenina como una transgresión del rol patriarcal, esto es, de cuidadoras; sin embargo, se observa que no es así necesariamente. En el caso de las mujeres que migran solas, la red social preserva estas funciones y, además, la mujer que emigra sigue cuidando en la distancia de su núcleo familiar.⁴⁰ En el caso de las mujeres que migran siguiendo a sus maridos, éstas suelen incorporarse al mercado de trabajo aunque en el país de origen nunca hayan trabajado en el ámbito público. No obstante, esta “incursión” de las mujeres en el trabajo “productivo”,⁴¹ como el hecho de migrar solas, no puede evaluarse como un avance en sí mismo, al menos desde una perspectiva general, ya que no supone más que la adaptación coyuntural a una situación para sobrevivir.

Es la situación económica de la familia el centro de interés y exige que sus miembros aporten cuantos más ingresos económicos mejor, no se contempla el desarrollo personal y la emancipación a través del trabajo remunerado como un objetivo. Finalmente, la oferta de trabajo en la sociedad de acogida y la política migratoria

⁴⁰ Para profundizar en el tema, ver el capítulo “Cuidado entre dos orillas” en *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina* de Precarias a la Deriva.

⁴¹ Obsérvese las connotaciones que suman o restan valor a los conceptos de “trabajo productivo” y “trabajo reproductivo”.

determinarán la integración social de las mujeres migrantes. La situación en general no es muy alentadora y las posibilidades reales de participación social y de desarrollo personal y profesional son muy restringidas.⁴²

Sónia Parella se pregunta hasta qué punto la migración femenina puede ayudar a redefinir las relaciones de género. Aunque considera que migrar proporciona a las mujeres una posibilidad de poner en cuestión las relaciones patriarcales más tradicionales, lo cierto es que no se producen cambios importantes en su status, en la familia como institución, ni en la sociedad (2003: 101).

Sin menospreciar los cambios que se puedan producir en las familias y en las mujeres a nivel personal, parece claro que la migración no conlleva un cambio en el rol tradicional y en las relaciones de poder patriarcal, además, el rol impuesto por la sociedad de acogida a las mujeres que migran sigue siendo patriarcal.⁴³ Por tanto, no parece

⁴² Las necesidades laborales en los países de acogida se articulan en el sector terciario, en el ámbito de los servicios personales, en estos espacios las personas migrantes son la mano de obra deseable. Estos trabajos se desarrollan en la economía sumergida, con lo cual se favorece no sólo la situación de irregularidad del trabajo, sino de las propias personas que lo desempeñan, ya que es mediante un contrato de trabajo que las personas migrantes regularizan su estancia en el país de acogida. En España el sector laboral que sigue demandando mano de obra femenina y que ocupa a la mayoría de las mujeres migrantes es el servicio doméstico. Asimismo, diferentes estudios constatan el aumento de la prostitución y afirman que el 99% de las mujeres prostituidas son migrantes. Ante la indefensión administrativa y las dificultades para procurar suficientes recursos económicos, la prostitución se presenta a estas mujeres como la única posibilidad de salir adelante: "(...) *Adaptación resignada a una situación marcada por el desamparo, la carencia o la violencia (...)*" (Mathieu 2004: 24).

⁴³ Teniendo en cuenta, como ya he indicado, que es el servicio doméstico el sector de mayor demanda laboral y que la mayoría de las prostitutas en España son extranjeras. Resulta obvio que ambos roles son los tradicionalmente asignados a las mujeres desde la cultura patriarcal. Además, resulta inquietante que se esté debatiendo socialmente sobre la legalización de la prostitución y no sobre la Reforma del Régimen Especial del Hogar. Sobre la legalización de la prostitución, se afirma en *Le Monde Diplomatique*: "(...) *Oculto todo análisis de las relaciones de dominación que son el fundamento mismo de la prostitución. Postula que las*

que, de entrada, se altere el patriarcado, sí ocurre una readaptación de éste a las nuevas circunstancias que impone el movimiento migratorio.⁴⁴ A mi parecer, lejos de desbaratar sus mecanismos de opresión, si no los consolida, al menos los hace menos visibles y, por tanto, más difíciles de desmontar. No olvidemos que entre las causas externas de la migración se encuentra el capitalismo globalizado y la nueva división internacional del trabajo que impone -a las regiones y a las personas- un desarrollo siempre dependiente que tenderá a mantener la propia división del trabajo, por razón de sexo, por razón de clase y a nivel internacional.

Así, tanto en los países de origen como en los de acogida, las mujeres constituyen un volumen importante de mano de obra barata y fácilmente sustituible que ocupa los lugares más subsidiarios en la producción. En los países de origen, en las zonas francas o en las maquilas, las mujeres son fundamentalmente las únicas trabajadoras, mal pagadas, sin derechos sociales que se encargan de aquellas fases de la producción que han sido transferidas del “primer al tercer mundo”.⁴⁵ Y en los países de acogida, las personas migrantes en general y las mujeres en particular ocupan aquellos puestos desechados por la población autóctona, que carecen de seguridad y

personas –y no sólo las cosas- pueden ser objeto de convenios y contradice abiertamente el principio universal según el cual el cuerpo humano es inalienable (...)” (Louis 2004: 8).

⁴⁴ Para profundizar en este tema, merece interés la investigación realizada por Ángeles Ramírez sobre la migración de mujeres marroquíes en España. Para la autora, las causas y las consecuencias de la migración femenina son determinantes para analizar cómo se modifican las relaciones de género y si bien concluye que sí existen cambios, no entiende que dichos cambios hayan significado un progreso (1998: 317). Tal vez suponga una adaptación más del patriarcado ante una nueva situación socioeconómica que motiva la migración de mujeres.

⁴⁵ Se utilizan los conceptos tradicionales de primer y tercer mundo para una mejor comprensión de la idea, si bien sería deseable hablar de países favorecidos o preeminentes y países desfavorecidos.

donde la precariedad y la economía sumergida se imponen. Por tanto, como afirma Parella, el sistema capitalista aliado con el patriarcado hace uso de las desigualdades de género preexistentes y las utiliza en su beneficio, combinándolas con otras variables, tales como el origen étnico y la clase social, para mantenerse y expandirse (2003: 3).⁴⁶

Carol Pateman define cuál es la piedra angular del patriarcado, esto es, el contrato original que lo fundamenta: según la autora, se basa en un contrato social (capitalismo), un contrato sexual (patriarcado) y un contrato de esclavitud (supremacía del blanco sobre otras etnias, eurocentrismo, xenofobia, etc.) (1995: 3002). Esta ficción que es el contrato se muestra como el fundamento de la organización social en los últimos trescientos años y los movimientos de resistencia al mismo -el feminismo, el marxismo y los movimientos de liberación en las diferentes épocas- son la expresión del contradiscurso y el afán de demoler los cimientos de esta construcción patriarcal.

La sociedad actual se organiza en torno a estos dos grandes pilares, el patriarcado y el capitalismo, ambos son el fundamento de la organización social y delimitan las posibilidades de desarrollo y las relaciones personales, en este sentido, en las mujeres migrantes confluyen diversas variables sociales que las ubican en una posición

⁴⁶ No existe una categoría universal femenina, el género se encuentra mediatizado por la clase social, el origen étnico, la edad, etc. No obstante, todas las mujeres mantienen en común la experiencia del patriarcado, esto es, de ocupar un lugar subsidiario y dependiente en relación al hombre como categoría social, pero entre mujeres también se producen estas jerarquías y en ellas, la clase social y el origen étnico son las "justificaciones". Valga como ejemplo la subordinación de las empleadas domésticas migrantes con respecto a sus empleadoras: mientras las primeras con su trabajo precario e invisible sostienen la incorporación al mercado laboral de las mujeres autóctonas, no encuentran reconocimiento social y económico a dicha función, esto en el mejor de los casos, en el peor son explotadas abiertamente.

subsidiariedad.⁴⁷ Además de las situaciones de desigualdad y de vulneración de los derechos que de esto se deriva, las mujeres entrevistadas en esta tesis expresan la situación de alteridad que constantemente experimentan, lo cual, indudablemente, debe mediatizar no sólo las posibilidades de participación en la vida social, sino la expresión de la propia identidad. Sentirse siempre la "otra", por cuestión de sexo, origen o clase, limita -si no impide abiertamente- la participación social, establecer relaciones de paridad con los otros y las otras y el desarrollo de la personalidad.

Por tanto, se hacen patente las desigualdades que existen entre las mujeres, lo cual no invalida la concepción de un sujeto femenino, como ya he comentado. Es obvio que todas las mujeres, por el hecho de serlo, viven experiencias similares de subordinación con respecto a los hombres, pero dicha experiencia se produce a la luz de diferentes situaciones en las cuales el origen, la clase social, la etnia, la edad, la opción sexual, etc., cobran especial relevancia.

En el proceso migratorio se observa claramente esta combinación de factores: las mujeres migrantes ocupan el espacio de las mujeres autóctonas que con cierto nivel de cualificación pasan al mundo "productivo",⁴⁸ con lo cual se produce una transferencia del trabajo "reproductivo" de las mujeres autóctonas a las migrantes y un trasvase de desigualdades de clase y etnia, ya que los trabajos que

⁴⁷ Se plantea el concepto de interseccionalidad en vez del concepto de doble o triple discriminación, como se ha comentado en el epígrafe 2.2.

⁴⁸ Parella se pregunta quién cuida de la familia de las mujeres migradas en los países de origen, finalmente son otras mujeres de la familia, incluso mujeres ajenas que reciben una remuneración por sus cuidados. Así, las mujeres se sustituyen las unas a las otras en el cuidado de las familias, en lo que se ha venido a denominar "cadena de los cuidados" o "cadenas mundiales de afecto y asistencia" (Hochschild citada en Gregorio Gil 2009: 6). Por tanto, podemos concluir que no se ha trastocado en nada las funciones de cuidado, ni la división sexual del trabajo.

realizan –como indiqué anteriormente- se caracterizan por la precariedad, el desprestigio social, los salarios abusivos, la escasa regulación laboral y la invisibilidad. De ello se desprende que las relaciones patriarcales no sólo se expresan entre hombres y mujeres, sino entre hombres y entre mujeres, y se justifican en función de relaciones antagónicas de clase y etnia. En el caso de las mujeres, estas relaciones de poder patriarcal se manifiestan no sólo en el status laboral (REH), en la economía sumergida de dicho trabajo, en las relaciones de poder que en el hogar se producen o en el imaginario servil que las acompaña; sino en el hecho de que exista una competencia entre las autóctonas y las migrantes en cuanto al mercado laboral. Si bien ambas se sitúan en diferente escala en el marco del trabajo doméstico (las autóctonas suelen trabajar por horas y las migrantes en una familia como interna o externa), la rivalidad entre uno y otro grupo persiste. De esta situación, el mayor beneficiario es el hombre, ya que al externalizarse los servicios de cuidado, sigue sin asumir estas funciones que finalmente son resueltas entre mujeres. Y con ello, el patriarcado y la división internacional del trabajo permanecen a salvo.

Las soluciones a esta situación son difíciles, pero no imposibles. La Administración Pública tiene la principal responsabilidad en el cambio o en el mantenimiento de este estado de cosas. Es necesario que desde los poderes públicos se tienda a un cambio sistemático en la división sexual del trabajo que promueva la incorporación de los hombres a los trabajos de cuidado de la familia y que reconozca la responsabilidad compartida en cuanto a estas funciones del Estado y de las familias. En los últimos años está cobrando relevancia la necesidad de la conciliación de la vida personal, familiar y laboral (Ley 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres).

En la actualidad, buena parte de las autorizaciones de empleo concedidas a personas extranjeras corresponden a mujeres y se inscriben en dicho servicio doméstico. Esto no significa que las mujeres encuentren más facilidades para la integración laboral, más bien al contrario, como trataré de explicar. Por ejemplo, la Ley 4/2000⁴⁹ supone la equiparación de derechos entre personas migrantes regularizadas y no regularizadas. Sin embargo, establece diferentes derechos entre éstas y las personas autóctonas, por ejemplo, las primeras no tienen derecho a voto⁵⁰ y su “ciudadanía” es temporal, pueden perderla si no renuevan sus contratos. Dada la precariedad y segmentación del mercado laboral español, no siempre es posible mantenerla y menos en los tiempos administrativos que se plantean. Si esta situación es común para hombres y mujeres, éstas, por la propia estructuración del mercado, encuentran mayores problemas. La división sexual del trabajo que como mandato de género dicta que las mujeres han de ocuparse del trabajo reproductivo, y la precariedad y temporalidad del trabajo productivo de las mujeres, las coloca en una situación de mayor vulnerabilidad.

⁴⁹ La política migratoria en España se empieza a regular a partir de la Ley Orgánica 7/1985, siendo su principal objetivo la entrada de personas extranjeras, satisfacer las necesidades de empleo en el país y reducir la migración a un carácter temporal. Debido a la presión migratoria y a lo restrictivo de la ley y su reglamento, se ha producido una llegada de migrantes que, una vez en el país, se plantean regularizarse y no al revés como en teoría prevé la ley. Por estos motivos, entre otros, se han producido en la década de los noventa varios procesos extraordinarios de regularización, una reforma de la ley en 1996 y en la LO 4/2000 y sucesivas reformas que alternan periodos de mayor y de menor rigidez en cuanto a la regulación de los derechos de las personas migrantes. Fernando Fernández Gutiérrez realiza un interesante recorrido de esta historia en “Migraciones en el siglo XX: Europa y las migraciones en el fin de milenio” (2006).

⁵⁰ Tan sólo tienen derecho al voto las personas procedentes de países comunitarios y las personas residentes en España que sean: Nacionales de países extracomunitarios con acuerdos en vigor, que actualmente son: Chile, Colombia, Ecuador, Noruega, Paraguay, Perú y Nueva Zelanda (Orden EHA/2264/2010, de 20 de julio, por la que se dictan normas e instrucciones técnicas para la formación del censo electoral de residentes en España que sean nacionales de países con Acuerdos para las Elecciones Municipales y Autonómicas).

Por ello, Sónia Parella habla de una “ciudadanía mediada” de las mujeres migrantes (2003: 209), y con ello hace referencia a la situación de subordinación que sufren tanto en el mundo público como en el privado. Expresa pues, una variante –más compleja y dramática, si cabe- de la división sexual del trabajo.

Para finalizar con este argumento, creo necesario insistir en la idea de no victimizar a las mujeres migrantes y apreciar cómo desde su precariedad son mujeres supervivientes. Tal como afirma Carmen Gregorio Gil, son agentes sociales y políticos indispensables para entender los flujos migratorios, su dinámica e intervenir sobre ellos: *“(...) Su protagonismo en la reproducción social como trabajadoras en sentido amplio y su protagonismo como constructoras de redes migratorias, de parentesco y de comunidad, en definitiva como agentes sociales y políticos (...)”* (2009: 6).

Poner en valor esto proveerá no sólo a las mujeres migrantes, sino a las autóctonas de argumentos y recursos para conseguir una posición social de género digna y, con ello, iniciar la transformación de la sociedad. Si no es así, el desarrollo de unas mujeres se construirá sobre la opresión de otras, lo cual mejorará su status personal y les permitirá desarrollarse profesionalmente, pero el patriarcado se consolidará, con lo cual las relaciones y el poder patriarcal permanecerán inalterables.

En cuanto a las políticas migratorias en España, en el capítulo “Inmigración y políticas públicas” (2009: 79-90), Miguel Pajares señala el proceso de desarrollo de las políticas públicas en materia de migraciones, considerando los dos objetivos principales de éstas: por

un lado, la gestión y el control de los flujos migratorios⁵¹ y, por otro, el desarrollo de medidas para conseguir la integración social de la población migrante. Éstas últimas se iniciaron posteriormente y cuentan, como las primeras, con el impulso de la Unión Europea. Así, en la cumbre celebrada en Tampere (1999) se consolida esta línea cuyo fin es conseguir la “integración social” de la población migrante.

Señala, igualmente, los programas subvencionados desde la Unión Europea para promocionar este tipo de medidas, de los cuales destaco el “Equal” como uno de los más innovadores e importantes desarrollados en la Comunidad Andaluza. A juicio de Miguel Pajares, estas políticas tienen como objetivo no tanto conseguir la “integración” como resolver la posible “no integración” de las

⁵¹ Como ya he comentado, se han realizado numerosas reformas, justificadas por la necesidad de adaptarse a las nuevas realidades migratorias y de cumplir con la política migratoria de la Unión Europea, en la cual España juega el papel de frontera sur. En todo caso, creo que estas sucesivas reformas expresan que aún las migraciones no son consideradas en todas sus dimensiones, primando una perspectiva oportunista de utilizarlas como fuente de mano de obra barata cuando se necesita y tratando de prescindir de ella en épocas de recesión, sin contemplar suficientemente los derechos civiles de estas personas. Asimismo, querría tan sólo mencionar que todo el ordenamiento normativo en materia de extranjería está diseñado hasta el año 2003 sin perspectiva de género, lo cual ha perjudicado a las mujeres migrantes por diversas razones: mayor precariedad laboral, indefensión en materia de trata y explotación sexual, y violencia de género. Actualmente, la normativa ha ido contemplando la diferente realidad de las mujeres migrantes, si bien habrá que esperar a evaluar los informes de impacto de género para poder apreciar con datos fiables si persisten situaciones de desigualdad o no. También habrá que esperar al desarrollo reglamentario de la última reforma. Sin duda, las sucesivas reformas han ido mejorando, en algunos casos, la situación de las personas migrantes y en concreto, la situación de las mujeres. En otros casos, las situaciones se mantienen o empeoran, no tanto por el contenido de la Ley, sino por las circunstancias sociales y económicas que contextualizan las vidas de las mujeres migrantes. Señalo, como ejemplo de mejora, el artículo 31-Bis, el cual indica que las mujeres migrantes víctimas de violencia de género podrán acceder a una autorización provisional de residencia y trabajo (anteriormente sólo de residencia, mientras que la autorización de trabajo se conseguía alegando razones humanitarias), siempre que cuenten con orden de protección o informe favorable del Ministerio Fiscal. No obstante, si no lo consigue, se produciría un situación de mayor indefensión. Asimismo, la mujer migrante reagrupante sólo podrá traer del país de origen, por ejemplo, a sus ascendientes mayores de sesenta y cinco años. Imaginemos la situación de una mujer víctima de violencia de género, migrante, divorciada, con menores a su cargo y con una red de apoyo frágil en Andalucía. Lo lógico sería que se facilitara que pudiera reagrupar con mayor flexibilidad y que no primara la situación laboral de empleo sobre los derechos sociales de las víctimas de violencia de género.

personas migrantes y así, se promueve lo que él denomina “integración coercitiva” (2009: 84), más desarrollada en países de la Unión Europea como Alemania, Francia o Dinamarca. En estos países la renovación de las autorizaciones y la consolidación del proyecto migratorio en el país de destino pasan por una serie de requisitos, cuyo objetivo es conseguir la adaptación cultural de las personas migrantes y sus familias, a través de exámenes de lengua y cultura, de historia, contemplando -en algunos casos- la posibilidad de expulsión de las personas migrantes “hostiles a la integración” (2009: 84). En palabras de Pajares:

“(...) una tendencia a plantear la integración no sólo de una forma coercitiva, sino también como algo centrado en los aspectos culturales: el inmigrante se integra si aprende el idioma, la cultura y los valores de la sociedad receptora, una visión que podemos calificar de culturalista (...)” (2009: 85).

En España no se ha establecido –todavía- esta forma coercitiva de integración. Así, se han desarrollado planes a nivel nacional y autonómico que contemplan servicios específicos y acceso normalizado a otros servicios para promover la integración social de la población migrante, siendo la intención promover la participación social de las personas migrantes en igualdad de condiciones a las autóctonas. Si analizamos el texto del “Plan Estratégico de ciudadanía e Integración (2007-2010)”, éste establece a nivel nacional un concepto de integración más amplio que alude a un complejo proceso de diálogo y consenso: *“(...) Ese consenso presupone un amplio debate social sobre los procesos de integración y sobre cómo queremos configurar nuestra convivencia en una sociedad más diversa (...)”* (2007: 28).

Además, contiene doce líneas de actuación, entre las cuales, destaco, por el interés de esta tesis, la novena denominada "mujer". Desde ella se contempla que la perspectiva de género ha de formar parte de manera transversal de todas las fases de las políticas migratorias, estipulando, además, la necesidad de realizar investigaciones de corte cuantitativo y cualitativo, diseño de estrategias para la incorporación de la perspectiva de género, constitución de espacios donde puedan transferirse buenas prácticas al respecto y motivar a la participación social de las mujeres migrantes, y actuaciones concretas en materia de violencia de género y mujeres víctimas de trata. Sin duda, este planteamiento general de trabajo supone un gran avance. No obstante, llama la atención que en la estructuración del plan la perspectiva de género se plantee en una de las líneas de intervención y no en sus objetivos, fines y estrategias generales. Quizás, esto dé cuenta de que, si bien se quiere tender a la transversalidad del enfoque de género en materia de políticas migratorias, todavía faltan recursos técnicos, económicos y una clara voluntad política en este sentido.

Evidentemente, el Plan nacional establece el marco general que, por cuestiones de competencias autonómicas, tendrá su versión en Andalucía. En nuestra Comunidad se han desarrollado dos Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía, el primero durante el periodo 2001-2004 y el segundo durante el periodo 2006-2009.⁵² En ambos se establecen diferentes áreas de intervención que apenas han variado del primer al segundo plan. En el II Plan se recoge como eje del mismo la transversalidad de género y se considera esta perspectiva de intervención en el Decreto 1/2002, de 9 de enero que lo aprobó, así se dice textualmente que en el Plan Integral: *"(...) Se hace especial hincapié en el sector de la juventud de origen extranjero y en la relevancia de incluir la perspectiva de género en el*

⁵² Actualmente, el tercer Plan aún no se ha publicado.

análisis, la realización y la evaluación de cada una de las actuaciones planteadas (...)" (BOJA N° 105: 8).

Por otra parte, en la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, en el Capítulo I, se recogen los principios generales que regulan las políticas públicas para la promoción de la igualdad. Entre otros principios, se menciona en el artículo 14.6 a las mujeres migrantes como un colectivo especialmente vulnerable y, por tanto, que necesita de especial atención e implementación de medidas específicas. No obstante, observando los datos aportados por el propio Plan Integral, así como las informaciones ofrecidas por el Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones, no siempre se producen estudios y datos que contemplen la variable sexo y, mucho menos, que incorporen la variable género.

También quisiera recoger en relación a las limitaciones de las políticas de integración social de las personas migrantes, lo acaecido recientemente en relación a las ordenanzas municipales que prohíben la utilización del burka y niqab en dependencias públicas. No es objeto de esta tesis analizar el origen del uso de estas prendas, lo que supone a la dignidad de las mujeres que las portan, ni la pertinencia de las ordenanzas municipales aprobadas, pero al hilo de lo expuesto anteriormente, creo que es un ejemplo del miedo a la no integración y de integración coercitiva mencionada por Pajares. Quisiera plantear como reflexión que estas iniciativas no parecen sustentarse -precisamente- en un proceso de debate y análisis social, mucho menos en el conocimiento de las necesidades, intereses y opiniones de las propias mujeres. Así, este tema se plantea como un espacio más de lucha entre partidos o entre administraciones.⁵³

⁵³ Actualmente, en torno a doce municipios catalanes han establecido ordenanzas municipales que prohíben el uso del burka y el niqab en espacios públicos, por

Desde esta perspectiva las expectativas con respecto a las políticas migratorias y especialmente aquellas que contemplan la integración de las personas migrantes, tanto las que son competencia del Estado como las desarrolladas por las Comunidades Autónomas, resultan precarias y descontextualizadas de lo que significa la globalización desde un punto de vista cultural y social.

Tal como afirma Amin Maalouf, las identidades personales y colectivas son compuestas y, a veces, se construyen como el calco en negativo de la identidad personal o colectiva hegemónica (2010: 22). Así pues, desde las políticas y discursos integradores, se puede estar provocando situaciones no deseadas que tiendan a la exclusión. Creo que no existen soluciones fáciles y simples, pero me parece que merece la pena propiciar espacios de análisis y debate y tratar de actuar complejamente, ante la complejidad que de por sí supone la

ejemplo en Lleida, El Vendrell, Reus, Manresa y en Andalucía Coin. Asimismo, el Partido Popular ha liderado una moción al Senado para que asuma dicha prohibición. En cuanto a los argumentos que se esgrimen contra su utilización, son de diverso tipo: por una parte, se afirma defender con la prohibición la dignidad de las mujeres y se mencionan cuestiones de seguridad, esto es, de poder establecer claramente la identidad de las mujeres. Así, en los periódicos digitales BBC Mundo ("España se blindo contra el burka", D.A.L./S.H./J.R., 23.06.2010, www.bbcmundo.com) y Público.es ("El gobierno frena el debate sobre el burka", Juanjo Robledo, 08.07.2010, www.publico.es), se recogen sendas noticias y se establecen los argumentos anteriores, así como informaciones que considero de interés porque dan cuenta del posicionamiento ideológico de quienes sostienen la integración coercitiva definida por Pajares. Así en el artículo de la BBC se menciona que uno de los más destacados promotores en Catalunya es la Plataforma Nacionalista Per Catalunya, liderada por Joseph Anglada, quien también impulsó el cese de empadronamientos de personas migrantes en el Ayuntamiento de Vic y autor de comentarios tales como: *"Hay que luchar contra la invasión islámica"*. En el mismo artículo, se cita a Ángeles Ramírez, antropóloga de la Universidad Autónoma de Madrid, quien afirma que esta medida no sirve para nada, entre otras cuestiones porque, si bien en nuestro país hay un millón y medio de musulmanes, se considera que no hay más de diez mujeres que porten el burka o el niqab. No obstante, considera que es una forma de demostrar a la población que se controla a los musulmanes y se les exige, añado yo, que se adapten a nuestra cultura. Argumentos parecidos se utilizan en el artículo del Público.es, si bien quisiera destacar tanto la controversia originada en el propio partido del gobierno como la opinión de la entonces Ministra de Igualdad Bibiana Aído, la cual afirma que el problema *"no es fácil, es complejo"*. Desde mi punto de vista, esta afirmación es muy acertada, no sólo porque creo que es un problema muy complejo, sino porque expresa la ausencia del debate social, de diálogo y de consenso que debiera liderar cualquier proceso de integración social, tal y como se señala en el Plan Nacional.

migración. Tengamos, al menos, en cuenta la siguiente reflexión de Maalouf:

"(...) El migrante es la víctima primera de la concepción 'tribal' de la identidad. Si sólo cuenta con una pertenencia, si es absolutamente necesario elegir, entonces el migrante se encuentra escindido, enfrentado a dos caminos opuestos, condenado a traicionar o a su patria de origen o su patria de acogida, traición que inevitablemente vivirá con amargura, con rabia (...)" (2010: 46).

Resulta paradójico comprobar cómo los flujos migratorios actuales están tan restringidos y penalizados, sobre todo si tenemos en cuenta que el fenómeno migratorio es una consecuencia más del sistema económico-político imperante, esto es, la globalización.⁵⁴ Las nuevas técnicas de la información y comunicación permiten conocer minuto a minuto qué pasa en cualquier parte del mundo, el capital fluye constantemente de uno a otro lugar buscando la máxima rentabilidad, pero las personas están sometidas a un fuerte control, sobre todo las procedentes de determinados lugares. Para Néstor García Canclini la consecuencia es que nuestras sociedades sean multiculturales, pero también que exista *"(...) tráfico ilegal entre países, circuitos de comercio trabados porque el norte se atrinchera en aduanas agrícolas y culturales (...). Se militarizan las fronteras y los aeropuertos, los medios de comunicación y los barrios (...)"* (2004: 14). La globalización incide en la forma que se construyen los individuos, esto es, en su identidad personal, al ofrecer otras referencias culturales también influye en las relaciones entre éstos y la sociedad.

⁵⁴ Steger (2002), citado en Lourdes Benerías (2005: 35), establece una diferenciación entre los términos *globalización* y *globalismo*. El primero definiría el proceso económico, político, social y cultural mediante el cual los estados, los grupos y las personas están en permanente comunicación. Por su parte, el *globalismo* sería la ideología que justifica la *globalización*, muy determinada por el pensamiento liberal-capitalista.

Para Jonathan Friedman, la globalización como proceso cultural está constituida por dos tendencias en principio antagónicas: por una parte, la fragmentación y la consecuente preeminencia de las raíces identitarias de los pueblos y, por otra, lo que denomina "homogenización modernista" (2001: 162). En este sentido, no se presentan como tendencias opuestas sino constitutivas de esta "realidad global". Para Friedman esto tiene como principal consecuencia la inexistencia de una única interpretación del mundo.

Para el autor la construcción de la identidad no es sólo una cuestión de diferencia cultural, sino de posición global (2001: 179), entendiendo por "posición global" la situación de la comunidad a nivel internacional, esto es, las relaciones que mantiene con otras comunidades y el proceso histórico de construcción de ésta, de tal forma que, contemplándola, se podrían establecer diferentes tipos de estrategias en el proceso de construcción identitaria.

Si examinamos el hecho migratorio, se observará una mayor complejidad en estas cuestiones, pero igualmente estarían determinadas por la posición global del grupo étnico-nacional al cual pertenezca la persona migrante. Por ejemplo, es notable la proliferación de tiendas y locutorios orientados, principalmente, al mercado de personas migrantes, en ellos se pueden encontrar productos alimenticios, artesanías y ropas del país de origen. Asimismo, si nos centramos en las personas migrantes de origen magrebí, observamos que en general, los hombres enseguida adoptan la vestimenta occidental, no ocurre lo mismo con las mujeres, especialmente aquellas más mayores o de clase social obrera. No obstante, este planteamiento se complejiza si, además, tenemos en cuenta que la categoría "inmigrante" cuenta con una serie de parámetros identificativos similares, más allá de las

diferencias étnicas-culturales entre migrantes. Esto es, son visualizados por la población autóctona como un todo homogéneo. Ante esta situación, es frecuente observar a personas migrantes que tratan de invisibilizar su origen, se tiñen el pelo, se peinan y visten según se hace en Andalucía, ocupan su tiempo libre o adoptan hábitos de la sociedad de acogida en un intento de adaptarse a la nueva realidad y asimilarse a la población autóctona.

Centrándonos ahora en los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad,⁵⁵ sería conveniente comenzar afirmando que el multiculturalismo es una realidad, tal como asevera Zapata-Barrero: “(...) *ni es un problema ni un ideal. Es simplemente, un proceso irreversible (...)*” (2004: 10). Así pues, partimos de la base de que todas las sociedades son multiculturales y de que las migraciones han evidenciado de manera más clara esta realidad. A continuación, considero necesario analizar el concepto de cultura desde la crítica feminista y reflexionar en torno a la multiculturalidad como enfoque de investigación y como estrategia política, relacionándolo con el concepto de ciudadanía.

⁵⁵ Desde mi punto de vista, la multiculturalidad es el proceso más tolerado, mientras que la interculturalidad es más temida, al menos en instancias políticas. Néstor García Canclini en *Diferentes, desiguales y desconectados* define ambos términos: “(...) *Implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes son los que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos (...)*” (2004: 15). Realmente, existen pocas oportunidades apoyadas políticamente para que se produzca el diálogo cultural que la interculturalidad requiere. Sin embargo, sí existen procesos personales y colectivos en los cuales se apuesta por este tipo de intercambio, convivencia y actualización de la identidad cultural. Son estos procesos los que, a mi juicio, permiten el desarrollo de las culturas y de las sociedades y, en todo caso, son el producto de la sociedad globalizada en que vivimos, aunque no cuentan con el apoyo institucional suficiente. Por ello, la integración cultural y social resulta tan difícil y conflictiva. Un buen ejemplo de proyecto intercultural lo constituye la experiencia educativa del IES Milá i Fontanals de Barcelona. Cuenta con 547 alumnos y alumnas de 41 nacionalidades. Su experiencia educativa fue publicada con el título “El instituto de Babel”, por Jesús Rodríguez, en EP [S] de *El País* (Nº 1.551. Domingo 18 de junio de 2006: 44-54).

El concepto de cultura se ha ido complejizando de la mano de la antropología para quien constituye base fundamental en su desarrollo como ciencia. Así Jonathan Friedman considera que tiene una “(...) *larga y confusa historia (...)*” (2001: 110), especialmente en el siglo XIX por ser identificada con raza o con civilización, en aquel momento representaba todo aquello que caracterizaba a un pueblo, estableciéndose categorías universales que trataban de trazar la línea de evolución de las culturas, estableciendo grados de desarrollo de los pueblos. A principios del siglo XX surge el funcionalismo que se contrapone a la anterior porque supone un intento por abstraer los elementos de la cultura con respecto a la sociedad en la cual se desarrolla, Friedman afirma con respecto a la evolución del concepto de cultura: “(...) *Se la reubicó ‘ahí a afuera’, en el sentido de un esquema, un código o un guión, como una especie de texto que tenía vida propia y podía estudiarse en sí mismo, sin referencia a las personas que lo practicaban (...)*” (2001: 111).

Ésta fue la corriente imperante en las primeras décadas del siglo XX, a la que sucedieron las líneas de pensamiento evolucionista hasta el estructuralismo y las ubicadas en el relativismo cultural, todas ellas fueron alternando sus discursos hasta que en la década de los ochenta del siglo pasado las pretensiones universalistas decaen y resurge con más fuerza el relativismo cultural. Se observa en este proceso cómo la antropología responde a un pensamiento situado, esto es, interpelado por la realidad económica, política y social, como sucede con el resto de las disciplinas científicas. Y que ha sufrido intensas críticas según argumenta Fernández de Rota: “(...) *Se trata de una disciplina de amplios horizontes e intensas críticas (...), especialmente sensible a las transformaciones del mundo vertiginosas en estos tiempos (...)*” (2009: 3).

En todo caso, lo que aparece subsumido e invisibilizado es el género como categoría de análisis en el estudio de las culturas o de la cultura con vocación universal hasta el inicio de la crítica feminista. Martha P. Castañeda Salgado señala la segunda ola del movimiento feminista y su irrupción en el campo académico como el inicio de dicha crítica, indicando, además, las ventajas que esto supuso para ambos: *“(...) la confluencia entre dos ámbitos de pensamiento abiertos e interdisciplinarios, la antropología y el feminismo, mostró ser, además de estimulante, provocadora (...)”* (2006: 36).

Según la autora, los objetivos de la crítica feminista han sido probar la existencia misma de las mujeres como sujeto social, desentrañando su especificidad, trascendiendo su conceptualización como alteridad y en el proceso se han renovado las epistemologías, las metodologías y los campos de trabajo:

“(...) Las antropólogas feministas no verán más a las mujeres en las sociedades o grupos estudiados como ‘los otros de los otros’ sino que apreciarán su vida en sí mismas y, sobre todo, demostrarán que, a pesar de la opresión (y desde ésta), las mujeres dotan de significación a la sociedad y la cultura (...)” (2006: 39).

Siguiendo a la autora y con respecto al concepto de cultura, el feminismo ha redefinido las tesis univesalistas y relativistas fundamentando la existencia de valores universales que están presentes en todas las culturas, como están presentes los argumentos que sostienen las desigualdades entre mujeres y hombres, es decir, ninguna cultura constituye una unidad coherente, ni homogénea, por tanto, el poder jerárquico, los dominios y cautiverios de género coexisten con esos otros valores que dignifican al ser humano (2006: 40). Desde esta perspectiva, Castañeda Salgado destaca que con respecto al concepto de cultura las

feministas han tratado de “rehumanizar” el término, para ello han resignificado todos los elementos que la componen y han tratado de desnaturalizar todo lo concerniente a mujeres y hombres desentrañando las claves del dominio de género y para ello, han utilizado el pensamiento de sospecha como estrategia que cuestiona lo que a través de los siglos se ha considerado incuestionable: la no existencia de identidades esenciales ni universales, que existen diferentes maneras de aprehender e intervenir sobre el mundo, etc. En este sentido, Neus Campillo considera que la crítica feminista a la cultura tiene como principal aportación la superación de la dicotomía entre naturaleza y cultura, por tanto entre mujer y hombre (2000: 288).

Por tanto, las ciencias sociales han ido elaborando un concepto cada vez más específico de cultura. Néstor García Canclini define una idea popular de cultura que la identifica con ilustración, información y como oposición a la naturaleza, unas veces, y a la sociedad, otras. Pierre Bourdieu, por su parte, encuentra diferencias entre sociedad y cultura: A la sociedad le correspondería aspectos asociados con la economía y la política, los cuales permiten la cohesión de la estructura social. Además, en la sociedad también se establecen relaciones de sentido, de carácter más simbólico que incluirían aspectos culturales. De tal manera que en lo social no todo es cultura, porque encontramos componentes políticos y económicos, mientras que en lo cultural todo está vinculado con la sociedad. García Canclini considera que la cultura es un producto simbólico de la sociedad, derivado de un proceso social, por tanto, sujeta a cambios históricos: *“(...) la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social (...)”* (2004: 34).

De esta definición, concluimos un carácter eminentemente dinámico de las culturas que en esta tesis cobra especial relevancia. Y que se contrapone al concepto al que se suele tender desde el multiculturalismo, esto es, a posturas esencialistas, tal como señala Sandro Mezzadra:

"(...) Aplicada a los migrantes, esta perspectiva tiende a ocultar la ruptura con la otra cultura o con la comunidad de proveniencia que caracteriza por definición su biografía, y a presentar como algo resuelto a priori aquello que debería representar uno de los problemas fundamentales de la investigación sobre las migraciones: el problema de los procesos de producción, reproducción y transformación de la identidad de los migrantes (...)" (2005: 114).⁵⁶

Por ello, se sitúa en el centro del debate científico cómo articular la diversidad con la tendencia homogenizadora que impone la globalización. Siguiendo los argumentos de T. S. Eliot (1949), Homi Bhabha se refiere a la imposibilidad de imaginar una cultura mundial, pero a la vez de no reconocer en cada una de las culturas huellas, rastros, préstamos de otras culturas, de tal forma que no podemos imaginar esa cultura global, pero tampoco desprendernos de ella (2003: 95). En este sentido, desarrolla el concepto de "cultura parcial", en cuanto a que cada cultura es un proceso interconectado con otras culturas y el concepto del "entre-medio" de la cultura. Éste último hace mención al espacio-frontera que diferencia y asemeja a las culturas permitiendo la comunicación entre ellas (2003: 96).

El multiculturalismo ha tendido a mostrar una imagen estática y homogénea de las culturas y ha invisibilizado que éstas están atravesadas por variables sociales de notable importancia, siendo la más significativa el género, a la cual se puede sumar la clase social,

⁵⁶ Tomo prestado de Mezzadra este argumento para utilizarlo como subtítulo de la tesis.

el contexto urbano, el nivel de estudios, etc. En realidad, las culturas constituyen más bien un conjunto heterogéneo y complejo más o menos coherente de interpretación cultural que un todo acabado, estable y uniforme. Dice a este respecto Bhabha que el multiculturalismo es un conjunto de *"(...) procesos sociales en los cuales la diferenciación y la condensación parecen producirse de manera casi sincrónica (...)"* (2003: 98).

En origen, el concepto de multiculturalismo surgió a raíz de los procesos de descolonización de la segunda mitad del siglo XX y representó un radical cuestionamiento al etnocentrismo. Posee un fuerte carácter urbano porque es la ciudad el escenario de los encuentros /desencuentros entre culturas. En un primer momento, se aludió a él en las antiguas metrópolis; hoy, se da, prácticamente, en todas las ciudades. Para Gunther Dietz hace referencia al movimiento social e institucional que reivindica el valor de la diferencia étnica y cultural y que promueve la pluralidad como definición de las nuevas sociedades (2001: 17).

El multiculturalismo como movimiento social reclama para sí no sólo la defensa de las señas de identidad de grupos específicos. Va más allá, requiriendo la pluralidad como elemento definitorio. Dietz establece que este movimiento se ha adaptado a las circunstancias sociales, en el sentido de que se ha distanciado de la lucha de clases y ha otorgado mayor relevancia a otras cuestiones de carácter cultural.

El postestructuralismo fundamenta filosóficamente el movimiento multicultural, ya que se basa en la ruptura con los conceptos universalistas derivados de la Ilustración. Si el componente postestructuralista es importante en la conformación del multiculturalismo, también provoca graves contradicciones en su

seno: la huída de todo tipo de liderazgos, la paulatina individualización para evitar todo tipo de discurso hegemónico, ponen en riesgo su pervivencia. Por ello, buena parte del movimiento abandona las tesis postestructuralistas de la escuela francesa y se alinea con la escuela de Francfort o con el marxismo, recuperando así un carácter más político. El principal recurso en este sentido es la puesta en práctica de las políticas de acción positiva, muy extendidas en EE.UU. Estas acciones son criticadas en el seno del propio movimiento, cuya tendencia es huir de posicionamientos generalistas y plantear la necesidad de negociar en cada caso la convivencia entre diferentes. Dietz lo expresa así:

"(...) Según una percepción creciente en estos sectores, 'todos somos minorías', por lo cual somos portadores de derechos y obligaciones únicamente en función de nuestra pertenencia a determinadas comunidades integradas de forma segmentada en el conjunto de la nación (...)" (2001: 31).

Por su parte, María Xosé Agra Romero analiza el concepto de multiculturalismo teniendo presente el conflicto que dicho análisis conlleva cuando se sitúa el debate en términos de reconocimiento y de identidad, pudiendo tender a posturas radicales que sitúan a la identidad y la cultura como elemento principal, olvidando cuestiones de justicia e igualdad y abocándolo al esencialismo (2000: 137). Así considera que el multiculturalismo supone un gran desafío, pues ha de plantearse: *"(...) Cómo acomodar las diferencias culturales y si ello es compatible con un proyecto de justicia social y política, con una mayor igualdad"* (2000: 137). Por ello, entiende que el multiculturalismo se equivoca al buscar el reconocimiento cultural de las minorías y que debería impulsar la justicia, para poder entender la diversidad cultural desde un enfoque más amplio (2000: 150).

Con respecto a la relación entre género y multiculturalismo, Agra Romero advierte de los peligros de identificar el reconocimiento de las culturas con el de las mujeres: *"(...) la presión que se puede ejercer, como de hecho se ha ejercido sobre las mujeres, si se insiste en la identidad cultural o femenina como centro de su vida (...)"* (2000: 149).

Los estudios multiculturales y de género han puesto de manifiesto los argumentos pretendidamente científicos de subordinación y exclusión elaborados desde el etnocentrismo y el androcentrismo. En ambos casos, los objetivos eran los mismos, pero también la estrategia, esto es, la naturalización de la subordinación, justificada por causas únicamente biológicas, unas veces, y otras, fundamentadas en el determinismo cultural. Ambas corrientes críticas, establecieron un discurso que justificó y, en cierta medida, aún justifica el sexismo, la xenofobia y el racismo. En esta línea, Mary Nash plantea que: *"(...) las políticas de identidad son claves en el proceso de construcción de identidades colectivas que parten del reconocimiento de la diversidad (...)"* (2001: 33).

Verena Stolcke realiza una lectura crítica sobre esta naturalización de las desigualdades de género y de etnia, argumentando que ha sido la sociedad de clases quien ha construido y consolidado esta visión jerarquizada del mundo y afirmando que ambos, género y etnia, son construcciones culturales (2000: 29). De tal forma que se justifica la desigualdad como algo natural y se entiende como irreductibles las relaciones de dominación (2000: 51).

En todo caso, el multiculturalismo evidencia la invisibilización de los sesgos y desigualdades de género, principalmente en cuanto al papel de las mujeres en los procesos migratorios y también en la sociedad de acogida. Así, Nash enfatiza las diferentes corrientes de

pensamiento existentes en el multiculturalismo e imputa a la gran proliferación de estos estudios en el ámbito de la antropología y sociología el que se haya extendido una imagen simplificadora de las culturas, dice textualmente:

“(...) La explosión multicultural ha llevado a una cierta simplificación del fenómeno y de los conceptos vinculados con el multiculturalismo, a la vez que ha ignorado a menudo un entendimiento del mismo como proceso de dinámicas sociales y culturales con un fuerte arraigo histórico y con dimensión de género (...)” (2001: 35).

Nash plantea como alternativa *“(...) una redefinición del multiculturalismo en términos locales (Samad, 1997) (...)”*, ya que considera que no existe un único paradigma. Además, añade que dichos estudios no sólo tendrán como fin el reconocimiento de la diversidad, sino el análisis sobre si, desde dicha diversidad, se accede en igualdad de condiciones a los derechos, bienes, riquezas y a la participación social (2001: 35). Planteado de esta forma, añade Nash: *“(...) el multiculturalismo se expresa también en términos sociales y de igualdad de oportunidades (...)” (2001: 35).*

Por tanto, el multiculturalismo es un paradigma de análisis complejo, dinámico y flexible de las culturas que otorga relevancia no sólo a la diversidad en sí misma, sino a ésta entrelazada con otras categorías sociales, principalmente el género, que ha de centrarse en las relaciones de poder entre grupos culturales y dentro del mismo grupo cultural y que, también, ha de señalar las oportunidades de vida que ofrece a sus integrantes mujeres y hombres. Éste es el concepto del cual partiré en el desarrollo de esta tesis, ya que, además del sentido de esta definición a nivel comunitario, es notable su importancia a nivel personal, sobre todo en cuanto al proceso migratorio. Esto es, si la cultura es un proceso social cuyo objetivo es dotar de significación

a la vida social, el proceso migratorio supone una experiencia “extrema” en este sentido, ya que obliga a los individuos y a las comunidades a ser protagonistas y espectadores del proceso en un periodo de tiempo muy corto. En todo caso, con las migraciones se demuestra el carácter flexible de las culturas por encima de concepciones inmovilistas y estáticas, y las inscribe en procesos personales y colectivos de conflicto, negociación e intercambio, destacando así su carácter vivencial y colocando en primer plano a las personas como agentes de dicho proceso social a través de la comunicación de significados que son percibidos, internalizados y reinterpretados. Supone “(...) *Vivir en tránsito, en elecciones cambiantes e inseguras (...)*” (García Canclini 2004: 161).

Finalmente, cabe destacar en contra de una valoración estática e inmovilista de las culturas que la concepción esencialista predispone a alimentar imágenes estereotipadas y prejuiciosas del otro, así lo refiere Mezzadra:

“(...) Existe efectivamente el serio riesgo de que las retóricas y las teorías del multiculturalismo terminen por alimentar una imagen estereotipada del otro, por medio de una puesta en escena similar a la de una feria de las diferencias en la cual los representantes de las distintas etnias exponen sus particularidades culturales frente a un ciudadano blanco y occidental que, según el modelo de evidente origen colonial, es considerado étnicamente neutro (...)” (2005: 115).⁵⁷

⁵⁷ Un ejemplo de ello pueden ser las “muestras interculturales” promocionadas por municipios o centros educativos, en las cuales se presenta de manera folclorista expresiones culturales de las minorías étnicas presentes: vestimentas, música, gastronomía, artesanía, sin que se presenten stands de la cultura autóctona o hegemónica y mostrando caracteres superficiales de las otras culturas.

Propone Mezzadra, siguiendo a Homi Bhabha (1994),⁵⁸ una concepción bien diferente que señala que, en alguna medida, cualquier persona es el "otro" en el contexto multicultural de las sociedades contemporáneas. Además, añade que, en un mundo globalizado como el actual, todas las personas, sea cual fuere su origen étnico, se muestran implicadas o adoptan formas culturales de otras sociedades.

García Canclini destaca cuatro vertientes en este proceso social de significación que es la cultura:

1. Como soporte en la construcción identitaria de las personas y los grupos. En el contexto de la globalización, la identidad ya no se presenta ligada a un territorio y adquiere un importante carácter transnacional y, sobre todo, se vuelve más flexible, incluso opcional, evidentemente no a un nivel consciente, sino subjetivo que responde a los mecanismos de percepción, internalización y reinterpretación nombrados anteriormente. Hobsbawm (1997) y Arjun Appadurai (1996) confirman este carácter plástico de la cultura. El primero afirma que la identidad cultural es más camisa que piel y el segundo que tiene un carácter más adjetivo que sustantivo. En ambos autores, se pone de relieve el carácter fluido de la cultura como identidad y su capacidad de adaptación y de modificación según las circunstancias vitales de la persona. Es evidente la importancia de esta concepción de la identidad cultural en el desarrollo de este trabajo, pero este carácter fluido se encuentra en cualquier persona, migre o no. Y en el mismo serán determinantes las experiencias vitales y, por supuesto, la capacidad y la voluntad de la persona para

⁵⁸ Homi Bhabha afirma con respecto al "otro": "(...) El 'otro' no está nunca afuera o más allá de nosotros; emerge necesariamente en el discurso cultural, cuando pensamos que hablamos más íntimamente y autóctonamente 'entre nosotros' (www.cholonautas.edu.pe). Para una mayor profundización sobre este tema, se puede consultar *Nación y narración* (2010).

hacer sus interpretaciones, sus opciones y las adaptaciones que desee. Son, en todo caso, procesos personales, aún estando mediatizados por el entorno.

2. La cultura como referente en la producción y reproducción social. Establece una interdependencia entre cultura y sociedad, si bien destaca que, si en todas las prácticas sociales existe un componente cultural, no se puede establecer un total paralelismo entre cultura y sociedad.

3. La cultura como producto del consenso y la hegemonía. Con ello destaca las relaciones de poder existentes en toda práctica socio-cultural.

4. La cultura como eufemización de los conflictos sociales, como dramatización de lo que ocurre y como ensayo de lo que pueda ocurrir. Y así, adquiere un importante carácter político, en cuanto a relaciones de poder y capacidad crítica y utópica.

En palabras de García Canclini, en esto consistiría, básicamente, la comunicación intercultural, en la cual destaca el autor las relaciones de poder que, de hecho, se dan en cualquier acto social. Conocer quién detenta el poder da cuenta de quien se encuentra con mayor posibilidad de modificar los significados sociales. Desde esta perspectiva, lo intercultural cobra mayor relevancia en el mundo globalizado que protagonizamos: *"(...) de identidades culturales más o menos autocontenidas a procesos de interacción, confrontación y negociación entre sistemas socioculturales diversos (...)"* (2004: 40).

Esto es, se trataría de ser capaces de crear una "cultura de la acomodación", tal como lo denomina Ricard Zapata-Barrero (2004: 12), entendida como un punto de partida con unos mínimos principios

de convivencia establecidos por todas las partes desde donde poder pactar la convivencia social. Según el autor, para llegar a dicho pacto social es imprescindible que se encuentren y dialoguen todos los agentes implicados, a los que identifica como:

"(...) los portadores de la multiculturalidad (inmigrantes y ciudadanos), los gestores de la multiculturalidad (el conjunto de redes de actores políticos, sociales, económicos y culturales) y los investigadores de la multiculturalidad (politólogos, sociólogos, antropólogos, demógrafos, juristas, filósofos, economistas, etc.) (...)" (2004: 13).

La participación en sociedades multiculturales no sólo incide en la vida de las minorías culturales sino en el conjunto de la sociedad, la multiculturalidad no pasa por la simple adaptación del "otro" sino por la acomodación de la estructura, de las relaciones sociales y de las identidades personales a la presencia de los "otros". Siguiendo con esta argumentación, resalta Zapata-Barrero que, si nuestra sociedad no es capaz de gestionar la multiculturalidad en este sentido, los valores democráticos que la sostienen serán socavados por tendencias tradicionales de corte excluyente en pos de la conservación de una supuesta esencia cultural, origen y soporte de la sociedad que servirán para la expansión de corrientes conservadoras y populistas. Zapata-Barrero sitúa el debate sobre la multiculturalidad en el espacio público, esto es, en la relación de las personas migrantes con las instituciones públicas, y, desde este punto de vista, el diálogo resulta inexistente, más bien, persiste la imposición de unas normas a las cuales las personas migrantes han de adaptarse, además de restricciones en cuanto a derechos y posibilidades de ser sujetos activos en dicho espacio público.

La paradoja de esta situación es que, mientras se sostiene un discurso sobre los valores democráticos y los derechos humanos, en la práctica los Estados vulneran en nombre de éstos los derechos y libertades de las personas migrantes, de tal forma que Zapata-Barrero recoge los argumentos que consideran que se ha acabado con la etapa multiculturalista y se comienza una vuelta al conservadurismo cultural más rancio.⁵⁹ Para el autor ciudadanía y multiculturalidad serán la base para la necesaria transformación social y política actual, si realmente se quiere gestionar el hecho multicultural. ¿Y cómo hacerlo? Zapata-Barrero propone que, en todo caso, dicha gestión no deberá vulnerar los valores democráticos y liberales (2004: 10), por tanto no podrá hacerse al margen de la configuración política de la ciudadanía.

Por su parte, Zontini realiza una valoración de las políticas de integración de migrantes en la Unión Europea. Establece, que tras el fracaso de las políticas asimilacionistas, los Estados se orientaron hacia políticas multiculturalistas, lo cual ha perjudicado seriamente a las mujeres, ya que no se han contemplado las relaciones de poder que se dan en las minorías, el sesgo de género, etc. Concluye que el multiculturalismo acaba privilegiando a ciertos individuos y con

⁵⁹ En las últimas elecciones locales de Bélgica y las nacionales en Francia se observa con preocupación los resultados de partidos xenófobos y racistas. Asimismo, los sucesos contra la población gitana de origen rumano y las últimas leyes aprobadas por el gobierno de Berlusconi muestran el receso que se está produciendo en materia migratoria; situaciones, todas ellas, permitidas en el seno de la Unión Europea. En la misma línea, el periódico El País recogía el 15 de diciembre del 2010, las siguientes declaraciones de la canciller alemana Ángela Merkel con respecto a la migración: “(...) *Los esfuerzos por construir una sociedad multicultural han fracasado absolutamente (...)*”. Estas declaraciones se conectan con las de otros representantes políticos alemanes con un mayor sesgo islamófobo que se atribuyen a un intento por atraer al partido socialdemócrata a las bases más conservadoras de la sociedad alemana. En todo caso, cabe resaltar el populismo y oportunismo de estas declaraciones, así como la injusticia de responsabilizar a la población migrante del fracaso de las políticas multiculturales, sin considerar que, tal vez, fueron éstas erróneas desde su origen. En este sentido, Verena Stolcke menciona que, a partir de los años sesenta, en los países europeos con una importante población migrante, la xenofobia se fundamenta no ya en el racismo tradicional, sino en las diferencias irreconciliables entre las culturas.

respecto a las mujeres, manifiesta que: *“(...) los líderes de la comunidad acaban controlando a las mujeres en nombre de la cultura y de la tradición (...)”* (2005: 115). Por ello, será necesario combinar el multiculturalismo con la ciudadanía como garantía de que cada quien será sujeto de derechos y responsabilidades ante el Estado y la comunidad y desde ahí contemplar el pacto social que propicie una convivencia democrática.

Para Zapata-Barrero se producen diversos procesos de multiculturalidad y en cada uno de ellos se contemplan diferentes concepciones de ciudadanía (2004: 33). Para el autor la piedra angular del multiculturalismo está:

“(...) En cómo incluir en el espacio público realidades multiculturales existentes en el espacio privado. En términos de identidad y ciudadanía, la multiculturalidad debe entenderse como un debate sobre identidad pública, no la identidad privada, y sobre la persona como ciudadana, no la persona en sus múltiples identidades individuales, personales y privadas (...)” (2004: 79).

Contemplar el concepto de ciudadanía supone hacer lo propio con la idea de Estado-Nación, ya que el primero hace referencia al marco político que legitima al ciudadano y ciudadana y limita territorialmente su condición, mientras que la nación es la entidad simbólica. Por tanto, gestionar la multiculturalidad pone en cuestión el vínculo entre Estado-Nación-Ciudadanía, y si no es así, no se estará gestionando convenientemente la multiculturalidad, tan sólo se gestionará o, mejor dicho, se controlará la migración.

A este respecto, fundamentándose en el análisis de las teorías sobre el Estado de Gramsci, la noción de poder de Foucault, la nación de Anderson y la cultura de Rosaldo y Alejandro Lugo, concluye que, si bien el concepto de nación se conformó como una comunidad imaginada durante los siglos XIX y XX, el desarrollo capitalista que desembocó en la globalización ha ido fragmentando dichos conceptos y dispersándolos en el sentido de conformar una heterogeneidad compartida más que un todo homogéneo. Pero es indudable que en dicho proceso de dispersión y fragmentación, las migraciones contemporáneas juegan un papel importante al enfrentar la ciudadanía derivada del hecho de ser humano y la ciudadanía derivada del hecho de ser nacional de un país. Así pues las personas migrantes disfrutan de derechos, no todos -pues los más relevantes siguen circunscritos a los nacionales- y tributan a un Estado diferente al de su nacionalidad. De tal forma que se intensifica el proceso de dispersión de dichos conceptos, lo cual no significa, según menciona Alejandro Lugo, que no puedan convivir la heterogeneidad y la homogeneidad (2003: 78). Entiendo que la homogeneidad es impuesta desde los espacios de poder, conforma la cultura y forma parte del discurso político dominante, mientras en la práctica social, convive esta heterogeneidad social.

Por otra parte, Sandro Mezzadra considera que actualmente se está disolviendo el ordenamiento del mercado laboral a nivel internacional, así como el concepto de ciudadanía imperante desde la finalización de la II Guerra Mundial y esto, según el autor, se debe a la reestructuración del capitalismo y al desarrollo de la globalización, ocurridos en las últimas décadas (2005: 94). En este contexto se enmarcan los actuales procesos migratorios y se desarrollan las sociedades multiculturales. Para Mezzadra no se pueden analizar los procesos migratorios sin tener en cuenta la ciudadanía. Así, dispone que es éste un concepto complejo en cuanto a sus diversos

significados, de adhesión subjetiva a un ordenamiento, que permite observar el sistema político en cuanto a valorar quién detenta y ejerce los derechos y responsabilidades de ciudadanía (2005: 95). De ese modo, se constata que el concepto de ciudadanía es exclusivo, esto es, se restringe a quienes son autóctonos. Así lo refiere Mezzadra:

“(...) Sobre los cuerpos de los extranjeros, en la penumbra en la que opera la policía de frontera y, por lo que respecta a la Europa contemporánea, en los centros de detención para inmigrantes en espera de expulsión que surgieron por todos lados dentro del espacio Schengen, encuentra en última instancia su propia sanción la forma específica de equilibrio entre universalismo de los derechos y particularismo de la pertenencia que define la ciudadanía (...)” (2005: 98).

El autor manifiesta la existencia de una política migratoria en la Unión Europea que, en esta línea, reconoce ciertos derechos a las personas migrantes sin contemplar su ciudadanía que sólo adquieren cuando se nacionalizan. Esto, evidentemente, pone en tela de juicio el concepto ilustrado de ciudadanía y el Estado de Derecho, ya que puede dar lugar al establecimiento de una ciudadanía de segunda categoría, con derechos restringidos y susceptible de ser retirada en determinados casos. Sobre esta base socio-política, la democracia corre un evidente peligro, especialmente, porque estos derechos restringidos se vinculan con una estancia regular –legal- dependiente de la renovación de autorizaciones de trabajo, en el mejor de los casos, ya que, en otros, la estancia regular dependerá de una autorización de residencia vinculada a la autorización de trabajo de un cabeza de familia.

Esta ambivalencia entre universalismo de los derechos humanos y la exclusión que hoy significa la ciudadanía incumbe a los Estados, pero también a las personas. Esto explica por qué muchas no adquieren la nacionalidad del país en el cual residen, aunque lleven muchos años en él. En este sentido, el autor menciona la “doble conciencia”, el “doble espacio” o el concepto de “ciudadanía de frontera” (2005: 100).⁶⁰ Quizás, superando el concepto de ciudadanía aplicado al Estado-Nación, fuera necesario hablar de un concepto de ciudadanía más amplio vinculado con aspectos culturales o con unidades territoriales más antiguas que los actuales Estados, por ejemplo la ciudadanía mediterránea, cuyo concepto, tal como postula Carmen Romero, es, hoy en día, un reto desde la perspectiva política y social (2008: 155). Desde su punto de vista, el proyecto político del Mediterráneo aún no ha sido construido y esto supone un reto para el desarrollo a ambas orillas del Mediterráneo, así como para las relaciones entre ellos y, por supuesto, para la ciudadanía de los países del norte y del sur del mismo y, sin duda, pone en tela de juicio el estatuto de ciudadanía de las mujeres. Para Romero, las mujeres del sur del Mediterráneo son prueba de la modernización de sus países y agentes dinamizadores de sus sociedades (2008: 154). Por tanto, apoyar sus iniciativas se relaciona directamente con

⁶⁰ Este concepto de “doble presencia” remite al mismo utilizado en los estudios feministas para observar la participación de las mujeres en el mercado de trabajo, mientras mantienen prácticamente las mismas responsabilidades en el ámbito familiar. Aplicándose a situaciones evidentemente distintas, ambos remiten a esa imagen de estar y no estar, de participar siendo extraños y/o extrañas al sistema y por ello correr en cualquier momento el riesgo de ser excluidos o excluidas. En cualquier caso, simboliza la presencia pero no la existencia en primera persona, tanto de las personas migrantes en los países de acogida, como de las mujeres en el mercado laboral. En ambos casos, los “sujetos extraños” han de adaptarse a un ordenamiento que le es ajeno sin contar con mecanismos de participación real desde sí y sin reconocimiento social. En este caso, el único camino para la participación es adaptarse al ordenamiento y participar abandonando (retrasando, invisibilizando, etc.) elementos de su propia identidad, lo cual finalmente está abocado al fracaso. Se analizarán estos conceptos en el epígrafe 3.4 sobre “Metodología de la inclusión”.

nuestro propio desarrollo de género y, por supuesto, con nuestro desarrollo social.

Mary Nash coincide en la concepción del multiculturalismo y la ciudadanía como un proceso. Para ella el multiculturalismo es fruto de un permanente conflicto superado mediante negociaciones y pactos que abarcan, igualmente, lo comunal, local y supranacional, cuyo objetivo final es asegurar la convivencia y unas relaciones sociales y personales satisfactorias (2001: 36). Desde una perspectiva crítica supone también la posibilidad de acceso no sólo a los bienes de la sociedad, sino a la representación, a la autoridad y a participar en los lugares de poder. Así, un estatuto jurídico diferente entre personas autóctonas y foráneas imposibilitará material y simbólicamente la posibilidad de participación, acceso a los bienes, y por ello, al pacto social que supone la ciudadanía. Y esto es lo que ocurre con la migración en España:⁶¹ es imposible el éxito de las políticas de integración si se restringe, como se ha venido haciendo hasta ahora, los derechos de ciudadanía de las personas migrantes. Aún más, si se condena a una especie de limbo legal a miles de personas, admitidas en el territorio nacional, pero con una orden de expulsión que les dificulta normalizar su situación para vivir (trabajar, alquilar una vivienda, formarse, etc.). Por supuesto, en este último caso la posibilidad de participación social es inexistente.

⁶¹ Es destacable la iniciativa del segundo gobierno Zapatero, propuesta en 2008 para ampliar el estatuto de ciudadanía de las personas migrantes para que puedan participar en las elecciones municipales, si bien preocupa que este derecho sólo podrán disfrutarlo aquellas personas cuyos países ofrezcan igual posibilidad a las ciudadanas y ciudadanos españoles residentes. Orden EHA/2264/2010, de 20 de julio, referida en la nota 50.

Además, todos los seres humanos necesitan sentirse partícipes de una comunidad. Nuestra identidad se conforma a partir de esta clave. En el caso de las personas migrantes, ¿esa comunidad es la de origen, la de acogida, ambas?, ¿Qué ocurre con las hijas e hijos de migrantes? Estas cuestiones no son simples de resolver, habría que tener presente las culturas de origen y de acogida, así como las relaciones y las prácticas sociales que además se encuentran afectadas por la migración. No se trata de sumar las tradiciones y las relaciones de uno y otro lugar, ni de realizar una síntesis de éstas sino de contemplarlas dialógicamente,⁶² esto es, en relación. Tal como se viene apuntando desde la perspectiva intercultural, se trataría de constituir lo que se ha venido a llamar una red, en la cual para las personas migrantes las relaciones personales transnacionales cobran mayor fuerza que la certeza de la cultura de origen y de la cultura de la sociedad de acogida.

Sin duda, migrar trastoca la identidad cultural de la persona, resulta casi imposible mantener los códigos culturales que se aprendieron y desarrollaron en la sociedad de origen y que dan sentido a la propia vida. Tampoco se conocen o se puede participar en igualdad en la cultura de acogida, por ello cobra especial relevancia lo que se denomina la comunidad transnacional,⁶³ esto es, personas: familiares,

⁶² Se contempla la importancia de conectar las culturas de forma dialógica, como demuestra Bajtin en *The Dialogic Imagination* (1981) con respecto a las lenguas y discursos.

⁶³ Yerko Castro Neira, en "Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos" (2005), formula que la teoría transnacional comenzó a desarrollarse en la década de los ochenta del siglo XX, como crítica a las teorías que hasta el momento explicaban los procesos migratorios y que insistían en los aspectos económicos que impulsaban las migraciones y en el proceso inexorable de asimilación cultural que sufrían quienes migraban. El autor señala como precursoras las investigaciones de Nina Glick Schiller, L. Bash y C. Blanc-Staton. Las teorías transnacionales se fundamentan en el rechazo a la dinámica asimilacionista de las personas migrantes, en la constatación de que existen intercambios simbólicos o de bienes materiales con las sociedades de acogida y origen. Así recoge las tres ideas clave aportadas por Portes y que permiten entender la lógica de las teorías transnacionales: que las comunidades transnacionales tienen como origen el

amistades, que son referentes personales y que viven en la sociedad de origen, en la sociedad de acogida, en otros lugares y que experimentan situaciones comunes por el hecho migratorio o con quienes se tienen una cierta complicidad y amistad. Considero que éste es el grupo que facilita la “nueva socialización” a la que obliga la migración y será este grupo el que ayudará a la persona en los ajustes culturales, las síntesis y la adaptación cultural. De tal forma que, más que una adaptación cultural, las personas migrantes, como afirma Yerko Castro Neira, “(...) *no hacen sino revelar la capacidad de las personas para constituir nuevas configuraciones culturales, una de cuyas expresiones son las comunidades transnacionales (...)*” (2005: 182).

Con respecto a las redes sociales que se desarrollan gracias a los procesos migratorios, Elizabetta Zontini concluye que las mujeres y los hombres utilizan estas redes, pero existe un desigual acceso, esto es, las mujeres encuentran más obstáculos y, por ello, tejen sus propias redes, no sólo como estrategia de supervivencia sino para “(...) *confrontar la autoridad doméstica patriarcal (...)*” (2005: 109). Asimismo, las redes transnacionales que ponen en práctica las personas migrantes obligan a los países de origen y acogida a adaptar sus administraciones a sus necesidades, provocando acuerdos entre Estados a diferentes niveles, contemplando modificaciones en sus normativas, etc. Joaquín Eguren expone un claro ejemplo de colaboración entre comunidades transnacionales del norte y sur del Mediterráneo a raíz del terremoto de Alhucemas en el año 2003. En este ejemplo, no sólo colaboraron en la ayuda de

proceso capitalista, podríamos afirmar que son un producto de la globalización. Que la adaptación cultural de las personas migrantes es un proceso complejo y que propiamente no es una adaptación sin interpretaciones y aportes por parte de las personas migrantes. Y que la comunidad migrante despliega iniciativas creativas para hacer frente a su propio proceso migratorio, dignas de consideración por parte de la sociedad de acogida.

emergencia y reconstrucción migrantes rifeños, sino que se organizó una plataforma de ONGs en Marruecos y España que participaron en esta tarea (2004: 54).

3.2. El cuerpo y la identidad como constructos sociales

En el contexto de este análisis cabe preguntarse en qué medida afecta ser hombre o mujer a las relaciones socio-espaciales, entendidas como relaciones de poder y cómo son interpretados los espacios por unas y otros. Según Linda McDowell, si existen diferencias en estas valoraciones, darían cuenta de la conformación social tanto de los lugares como de los géneros (2000: 61).

Para las geógrafas feministas el cuerpo es el primer lugar objeto de estudio: *"(...) Se trata del espacio en el que se localiza el individuo, y sus límites resultan más o menos impermeables respecto a los restantes cuerpos (...)"* (McDowell 2000: 59). Siendo así, el cuerpo de una mujer no se relaciona de igual manera que el de un hombre aún ocupando el mismo espacio, tampoco el cuerpo de una determinada edad o de una u otra etnia. El sexo, la etnia, la edad, son variables sobre las cuales se justifica la opresión social en sus múltiples formas: sexismo, racismo, homofobia, etc. A la mujer se la ha ubicado tradicionalmente en la naturaleza, su biología, su cuerpo es su frontera y el único espacio de realización personal es la maternidad.⁶⁴

⁶⁴ Con respecto al concepto de cuerpo, afirma Judith Butler: *"(...) La división sexo/género y la categoría de sexo en sí parecen dar por sentada una generalización de 'el cuerpo' que existe antes de la obtención de su significación sexual. Con frecuencia este 'cuerpo' parece ser un medio pasivo que es significado por la inscripción de una fuente cultural percibida como 'externa' respecto de él. No obstante, cualquier teoría del cuerpo culturalmente construido debería poner en duda 'el cuerpo' por ser un constructo de generalidad dudosa cuando se entiende como pasivo y anterior al discurso (...)"* (2007: 254). Así pues, para la autora y al hilo de los argumentos expuestos, el cuerpo no es algo dado por

El cuerpo ha constituido para las mujeres el medio para encontrar un lugar en el mundo. En todo caso, representa el soporte sobre el cual se construye la identidad, además de servir de mediador con el mundo. El cuerpo de las mujeres ha sido ensalzado, admirado, temido, despreciado y violentado, ha constituido el ideal y el medio de satisfacción de los deseos masculinos, no ha sido en sí mismo, sino en función del "otro" y este mandato ha cristalizado en la construcción de cada mujer.

Como se subraya desde un punto de vista antropológico, la división entre naturaleza y cultura y la adscripción de las mujeres a la primera y a los hombres a la segunda es una constante en todas las sociedades. No obstante, aunque fue Sherry Ortner quien desarrolló esta tesis, al cabo de los años la ha matizado y ha significado que las mujeres no son concebidas como naturaleza, sino como transformadoras de la naturaleza en virtud de sus funciones biológicas y de los mandatos culturales en cuanto al cuidado de la descendencia. En una entrevista donde valora el desarrollo de su trabajo, Ortner afirma con respecto al universalismo de esta concepción binaria:

"(...) Esas eran las dos afirmaciones polémicas del artículo: la primera era que la dominación masculina era universal, y la segunda era que, debido a la asociación entre hombre y cultura, resultaría 'natural' para los hombres tener a las mujeres bajo control. En mi segundo artículo básicamente retiré la idea de la universalidad. Pienso que era una afirmación demasiado fuerte (...)" (2006: 7).

naturaleza, sino un producto socio-cultural que, en el caso de las mujeres, es causa y corolario de la opresión patriarcal en sus múltiples formas.

A pesar de sus matizaciones, entiendo que éstas se deben más a la definición de la idea de universalismo, basada más en un planteamiento deductivo que inductivo.

En el mismo sentido, Jessi Blanco considera que *“(...) no hay otro lugar en el cual las mujeres vivamos las discriminaciones por razón de sexo, que no sea el cuerpo (...) donde se tejen los hilos invisibles que sostienen y permiten mantener esa eficacia en la dominación milenaria del sistema patriarcal (...)”* (2009: 67). Por su parte, Iris Marion Young complejiza esta argumentación con la introducción de nuevos elementos de análisis al establecer lo que ella denominó la “escala de los cuerpos”⁶⁵ utilizando, de esta forma, no sólo el sexo, también otras diferencias corporales para justificar la opresión del capitalismo, del imperialismo cultural y del patriarcado.

El cuerpo es una construcción social, cultural e histórica. Cada sociedad establece un paradigma de belleza, de salud, incluso de normalidad que modela los cuerpos de mujeres y hombres, pero especialmente de las primeras; porque las mujeres han sido significadas y construidas exclusivamente desde su corporeidad, desde su naturaleza. El atractivo sexual y la procreación constituyen el horizonte existencial de las mujeres. Los mandatos exigidos a los cuerpos de las mujeres se han ido manteniendo a lo largo de la historia más allá de los cánones y normas concretas que en cada momento se hayan establecido. Así pues, el control sobre los cuerpos de las mujeres ha sido una constante cultural, aunque dicho control haya tenido diferentes interpretaciones, unas veces ha consistido en ocultarlo, otras en desnudarlo, en ensancharlo o estrecharlo, en admirarlo o denostarlo, en estilizarlo o desarrollar su voluptuosidad.

⁶⁵ La escala representa las normas y relaciones de poder que, en un espacio determinado, mantiene fuera a los demás, por ejemplo una familia, un barrio o un Estado.

La constante siempre fue el control y su especialización siempre ha radicado en ser para los "otros".

Jessie Blanco sostiene que el objetivo de este control ha sido:

"(...) Evitar que las mujeres retomen el poder sobre sus propios cuerpos, su placer y, a fin de cuentas, su libertad de elección y posibilidad de transformación social y para quedar confinadas ya no a la prisión doméstica, sino a la prisión cosmética, que hace de nuestros cuerpos un nuevo lugar para la opresión. Pero así como lo es para la opresión también lo puede ser para la resistencia (...)" (2009: 68).

Los cuerpos de las mujeres han protestado contra la violencia que sobre ellos ha ejercido la sociedad: la histeria, la fibromialgia, la anorexia, la bulimia, la depresión, los malestares de las mujeres son conceptualizados desde el feminismo como esa primera protesta no-racional, aún sin argumento, frente al orden opresivo que constriñe la vida de las mujeres y las aboca a la infelicidad. Pues, a pesar de las luchas y los logros que las mujeres han conseguido, el patriarcado ha seguido infringiendo el control sobre los cuerpos y todavía permanecen algunas dependencias que acaban por enturbiar la libertad conseguida. En este proceso, Blanco considera que el capitalismo sirve al patriarcado, en el sentido de que reviste de libertad aquello que realmente constituye una nueva forma de opresión (2009: 68).

Para Naomi Wolf, la dependencia de las mujeres con respecto a la búsqueda de la belleza tiene como objetivo la represión sexual y su distracción de otras cuestiones sociales, por una parte; y, por otra, tiene que ver con los hombres y con el poder (1991: 13-24). El control ejercido sobre el cuerpo de las mujeres por las religiones, las

políticas restrictivas abortistas o pronatalistas o provida, los códigos de familia...pueden ser un buen ejemplo de ello. No son sólo los hombres concretos quienes ejercen el control sobre los cuerpos de las mujeres concretas, sino el Estado como organización política de la sociedad y la cultura como expresión simbólica de la misma. En este sentido, la libertad de las mujeres queda maniatada por los mandatos de la sociedad en función de intereses políticos y económicos. Las mujeres viven sus cuerpos en segunda persona: sus intereses, necesidades y deseos quedan relegados. Es en la naturaleza femenina -maternidad, sexualidad- donde se fundamenta la desigualdad entre los sexos y la subordinación de las mujeres, y es, además, el cuerpo el exponente último de este mismo orden.

En todo caso, si bien el cuerpo constituye un lugar de opresión para las mujeres, también puede representar un lugar de resistencia y de cambio simbólico de la sociedad. Para ello, sería necesario que la corporeidad esté más presente en todos nuestros actos, para vivir el cuerpo como un espacio de conocimiento y como medio de reinterpretación de la realidad exterior.

Para Bourdieu, el orden androcéntrico que se impone en la cultura prescinde de toda justificación para legitimarse y se impone como algo lógico y neutro.⁶⁶ Por tanto, no son las necesidades biológicas las que determinan la organización social y los principios simbólicos de la cultura, sino al contrario, la biología es interpretada arbitrariamente sobre el fundamento de la dominación patriarcal, proporcionando un fundamento aparentemente natural a la

⁶⁶ Así, bajo un supuesto genérico neutro, las mujeres hemos sido invisibilizadas –no nombradas-. Si buscamos en el diccionario de la RAE las definiciones de hombre y de mujer, encontraremos que la mujer es definida en función del hombre y no por sí misma. Éste es sólo un ejemplo del androcentrismo cultural que podemos encontrar en los símbolos de la cultura: la lengua, las iconografías, el arte, la historia, etc.

desigualdad entre los géneros: “(...) *la mujer constituida como entidad negativa, definida únicamente por defecto, sus virtudes sólo pueden afirmarse en una doble negación, como vicio negado o superado, o como mal menor (...)*” (2005: 41).

De tal forma, que una mujer autónoma -siendo la autonomía una característica viril- es una mujer que no cumple con el principio de dependencia que debiera definirla como mujer; lo cual, curiosamente no la define como menos mujer, sino como “mala mujer”. En todo caso, es una mujer que cuestiona al varón, ya que éste no podrá ejercer con ella de protector y, por tanto, cuestiona el sistema de valores y la organización social, por ello es una “mala mujer”, una mujer peligrosa.

Para Bourdieu, el hecho de que el androcentrismo sea piedra basal de las culturas no supone que las estructuras de dominación sean ahistóricas. Más bien al contrario, son una construcción histórica que se fundamenta en el interés de los varones por mantener un *status quo* privilegiado de dominación que ejercen con todo tipo de estrategias violentas, desde la violencia física hasta la violencia simbólica. Bourdieu distingue como agentes activos que ejercen la violencia patriarcal en su sentido más amplio los que él denomina “agentes singulares” (personas individuales) y los “agentes sociales” (las instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado). Desde mi punto de vista, los agentes, ya sean institucionales o singulares, responden a la misma clave, el androcentrismo. Unos y otros alimentan la minorización de las mujeres y de lo femenino.⁶⁷

⁶⁷ Contra esta cultura androcéntrica, el feminismo -desde sus orígenes- muestra otras referencias simbólicas, políticas, sociales, económicas y culturales que han permitido no sólo el desarrollo de las mujeres como seres humanos, sino desmontar los prejuicios y estereotipos sobre los cuales se fundamenta nuestra civilización. Tanto su movimiento político como el social, cultural y, sobre todo, el científico ha mostrado ampliamente los límites de la cultura androcéntrica y sus falacias y ha probado –sobradamente- la necesidad de una transformación en todos

Si esto es así, cabe preguntarse, cuál es el papel desempeñado por las mujeres. A este respecto podemos remitirnos a la teoría de los círculos concéntricos de Ardener,⁶⁸ al pedagogo Paulo Freire o a la crítica feminista⁶⁹ en general. Básicamente, coinciden en explicar la situación de “complicidad” que sostienen los grupos subordinados –en este caso las mujeres, como grupo-.⁷⁰ Los grupos oprimidos participan de las estructuras, del discurso y de los símbolos dominantes, de tal forma que asumen la imagen depreciada que quienes dominan le devuelven. Asimismo, difícilmente pueden presentar una alternativa a las estructuras, al discurso y a los símbolos hegemónicos, porque la única experiencia existencial con la que cuentan se basa en su subordinación. Sólo un proceso de toma de conciencia capaz de ser legado generación tras generación podría construir una alternativa al sistema impuesto. De ahí el interés en destruir las huellas, en invisibilizar, perseguir, demonizar o ridiculizar los movimientos de resistencia –como el movimiento feminista en el

los ámbitos de la vida, restituyendo el legado invisibilizado de la mitad de la humanidad, las mujeres. Autoras e investigadoras feministas han puesto este hecho de relieve en diferentes campos: Beauvoir, Lagarde, Victoria Sau, M^a Jesús Izquierdo, Harding, Teresa del Valle, Lia Cigarine y un largo etcétera, conforman la genealogía feminista que restaura a las mujeres su lugar en el mundo.

⁶⁸ El antropólogo Edwin Ardener (1975) en el desarrollo de su “Teoría sobre los grupos silenciados” expone que los sujetos sociales dominantes imponen sus discursos y sus medios de expresión, mientras que los dominados, o bien son silenciados o tienen que adherirse al discurso dominante. Sin embargo, considera que el silencio no simboliza la ausencia de discurso, sino la imposibilidad de que los medios de expresión hegemónicos contengan la palabra de quienes son oprimidos, en este caso de las mujeres. Ardener establece que el silenciamiento total es imposible, siempre existen espacios inaccesibles, incluso a los opresores. Ésta es la razón que explicaría la supervivencia simbólica de quienes son oprimidos y que no se fusionen totalmente con quienes son opresores.

⁶⁹ Los planteamientos de la crítica feminista se recogen en el marco teórico-interpretativo de esta tesis. Asimismo, al final de este epígrafe se recogen los argumentos de algunas autoras feministas.

⁷⁰ Con esta afirmación quiero resaltar la situación de las mujeres como género que, evidentemente, no coincide con los grupos feministas y con las mujeres que, a lo largo de la historia y por todo el planeta, han querido construir una alternativa a la sociedad patriarcal persistente, alternativa que les permita vivir dignamente a ellas y a sus congéneres.

caso de la opresión de género, o los movimientos culturales y políticos de las minorías étnicas-.⁷¹

La dominación masculina se sustenta en la subordinación femenina, igual ocurre con la dominación-subordinación entre países, la dominación-subordinación entre grupos étnicos, etc. Por tanto, es lógica la resistencia del sistema patriarcal-capitalista-etnocentrista al reconocimiento de los "otros" (ya sean éstos países, grupos étnicos o mujeres), y su empeño por mantener las estrategias de dominación, especialmente las simbólicas, pero también el despliegue de todo un entramado de dependencias económicas y políticas. Se naturalizan las razones y conveniencias de la dominación-subordinación, no sólo por parte de quienes la ejercen, sino por parte de quienes la sufren. Dice a este respecto Bourdieu: "*(...) los dominados contribuyen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos, adoptan a menudo la forma de emociones corporales (...)*" (2005: 55). Este proceso, tal como señala el autor, no es libre ni siquiera consciente, es un efecto más del poder patriarcal ejercido.

A esta situación, a este proceso de opresión-subordinación, Bourdieu lo denomina "*violencia simbólica*", en el cual las mujeres son reducidas a "*instrumentos simbólicos de la política masculina*" (2005: 60). De tal forma que las mujeres sólo saben de sí a través de una falsa conciencia, esto es, a través de la mirada masculina (me refiero a la mirada androcéntrica, del Estado, las religiones o la ciencia), llegando a conformar lo que Celia Amorós denomina "*una*

⁷¹ En el film "Manderlay" (10.02.2006) del cineasta danés Lars Von Trier se ejemplifica de manera magistral esta situación, en la cual los grupos subordinados –en este caso, población negra estadounidense- no tienen más conciencia de sí que la que les traslada quien domina, llegando a asumir su inferiorización y los abusos de poder como algo natural y como única forma de existencia social posible. En esta misma línea, argumenta Eduardo Galeano cuáles son los mecanismos del poder en su libro *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* (1998) o Paulo Freire en *Pedagogía del Oprimido* (1995).

marginación integrada o una integración marginal" (1991: 73). Esto es, las mujeres que, consciente o inconscientemente, cumplen con los mandatos del patriarcado conseguirán una integración marginal, porque nunca podrán llegar a ser hombres, y las mujeres que conscientemente mantienen una actitud crítica frente al patriarcado, ocuparán un lugar marginal, pero integrado en el mismo sistema. En cualquier caso, la integración o la marginación constituirá un lugar otorgado por quien detenta el poder.

Esta situación parece insalvable, en realidad es muy compleja y difícil de desarticular, pero éste es el empeño –y no ha sido poco lo conseguido- de innumerables mujeres que, desde la acción política y desde la docencia o la investigación, desean acabar con el patriarcado y augurar un orden nuevo en el cual las mujeres ocupen no un lugar otorgado sino aquél que por justicia deben ocupar. En este sentido, afirma Amorós: *"(...) El autoconocimiento del oprimido y de lo oprimido está en función del conocimiento que requiere investigación y reflexión de las articulaciones teóricas y prácticas del sistema de dominación que oprime (...)"* (1991: 79).

Para construir la identidad femenina es necesario romper con la heterodesignación fundamentada a lo largo de la historia por la cultura androcéntrica y el patriarcado, éste es el objetivo del feminismo y para conseguirlo: *"(...) La mujer en busca de una identidad autoasignada tiene que empezar por des-identificarse de su género, tiene que empezar a posicionarse en otro lugar (...)"* (Molina Petit 2000: 276). La autora apunta como estrategia redefinir su identidad desde quien es, en los márgenes del discurso de género e irracionalizando las múltiples heterodesignaciones adquiridas. Ejerciendo, por tanto, una lectura crítica de ellas y proponiendo alternativas, individualmente y en grupo (2000: 277). Esta perspectiva de trabajo coincide con los argumentos de Teresa de

Lauretis, en el sentido de que las mujeres han de construir su identidad en los márgenes del género, como “sujeto excéntrico” (2000: 130), no ajeno al sistema sino ubicado en sus fronteras.⁷²

En este complejo y revolucionario proceso, se necesita, pues, toma de conciencia, investigación, diálogo entre la práctica y la teoría y, sobre todo, diálogo entre quienes se sitúan en diferentes frentes contra el patriarcado. Se necesita aquello que, facilitando una unidad de destino, permita la individualidad en el proceso, consienta los errores y autorice los nuevos y los viejos caminos en la desmantelación del patriarcado.⁷³ Dice a este respecto Audre Lorde:

“(...) Sólo en el marco de la interdependencia de diversas fuerzas, reconocidas en un plano de igualdad, puede generarse el poder de buscar nuevas formas de ser en el mundo y el valor y el apoyo necesarios para actuar en un territorio todavía por conquistar (...)”
(2003: 117).

⁷² En el capítulo 5 de esta tesis, especialmente en el subepígrafe 5.4. sobre “Espacios de poder de las mujeres marroquíes”, se ejemplifica en diversos campos de la cultura y de la organización social cómo las mujeres marroquíes se sitúan en los márgenes del discurso patriarcal, quizás no desde una perspectiva política feminista, pero sí como estrategias personales y grupales de supervivencia y, sin duda, como alternativa al discurso de género hegemónico.

⁷³ La desarticulación del patriarcado aparece como el objetivo final del feminismo como movimiento político y científico; no obstante, la valoración en cuanto a lo conseguido hasta el momento es diversa. Es indudable que en estos trescientos años, las mujeres, especialmente las pertenecientes al mundo occidental desarrollado, hemos conseguido un estatuto de ciudadanas, precario, pero ciudadanas al fin y al cabo, pero éste no es extensible a todas las mujeres, ni de otras partes del mundo, ni de otras etnias ni clases sociales. Sin embargo, algunas autoras feministas se aventuran a afirmar que el fin del patriarcado ya ha ocurrido: *“(...) Hay hoy día un estar en el mundo –de mujeres, pero no exclusivamente- que muestra y señala, sin grandes frases ni argumentos, que el patriarcado ha llegado a su fin: es un estar en el mundo con disponibilidad para la modificación de sí (...)”* (Librería de Mujeres de Milán 2006: 185-186).

El espacio se define por las relaciones de poder que en él se inscriben, siendo la edad, la etnia, el sexo y el género elementos relevantes en la conformación de dichas relaciones de poder y del propio espacio. Y éstas también influirán en la definición de ese primer lugar que constituye el cuerpo. De tal forma que si, como ya han demostrado las ciencias sociales, el individuo es un producto del discurso, también lo es su cuerpo. Sus experiencias, sus tradiciones, las relaciones sociales y de poder, imprimen huellas en el cuerpo y, por tanto, en la identidad personal de la cual el cuerpo no sólo forma parte, sino que es su sustento, su origen y producto. Las relaciones sociales, las actuaciones y las interpretaciones que el individuo haga de las mismas y del mundo que le rodea son también parte de ese discurso que también va construyéndolo como persona.

Así pues, dos de los temas centrales del movimiento multicultural son la identidad y el poder. Con respecto a la identidad, se construye el concepto "posiciones de sujeto" definido por Laclau (1985), para identificar la permanente construcción de la identidad y, por tanto, el sujeto es visualizado como un discurrir, no como algo estático, es decir, *"(...) El individuo ya no es concebible como un agente completamente coherente, racional, auto-consciente y capaz de acceder directamente a la realidad y a la verdad (...)"* (Dietz 2001: 23). En la misma línea, Stuart Hall define identidad de la siguiente forma:

"(...) Uso identidad para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse (...) Son el resultado de una articulación o

encadenamiento exitoso del sujeto en el flujo del discurso (...)" (2003: 20).

En el mismo sentido, Rosi Braidotti define la identidad como "*(...) el gesto mismo que la postula como el punto de anclaje para ciertas prácticas sociales y discursivas (...)*" (2004: 206). En estas definiciones se plantea el carácter dinámico y cambiante de la identidad, resaltando que está en permanente construcción e influenciada por el contexto social.

A este respecto, Judith Butler resalta la importancia de las prácticas sociales en la construcción de la identidad personal (2007: 71). No obstante, no cabe duda de la capacidad humana de dar sentido y reinterpretar "esas normas sociales instauradas y mantenidas" que, si bien encorsetan las posibilidades humanas, no las constriñen hasta su abolición. En este sentido, afirma Butler: "*(...) El sujeto culturalmente atrapado pacta sus construcciones, aun cuando éstas sean los predicados mismos de su propia identidad (...)*" (2007: 278).

Por su parte, Amin Maalouf sostiene que la identidad no está compuesta por compartimentos estancos, tampoco que una misma persona tenga varias identidades, mostrando una u otra según el contexto, más bien su planteamiento es que la identidad es producto de diversos elementos que hacen de cada ser humano un ser irrepetible, pues la combinación de dichos elementos se dan de distinta forma en cada persona (2010: 10). De tal forma que el sujeto se conforma desde: "*(...) El sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definidas por variables yuxtapuestas tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la preferencia sexual, la conciencia política, etc. (...)*" (Braidotti 2004: 214).

Se evidencia, por una parte, la naturaleza fragmentada, incluso incoherente de la identidad personal, interpelada por el contexto en el cual se inscribe la persona. Hall distingue entre identidad e identificación. Concibe la segunda como un proceso inconcluso y condicionado que no anula la diferencia y cuyo ideal de fusión es mera fantasía (2003: 15). Y la identidad la define como parte de ese proceso, como un “punto de encuentro”, como un “punto de sutura” en el proceso de identificación (2003: 15). Así pues, la identidad se presenta como un fluir permanente y como punto de referencia, no como algo concluido y fijo. De tal forma que la identidad constituye un conocimiento situado de la persona y que, al estar sujeta a cambios no predeterminados, el contexto social juega un papel importante. Así pues, parece que la identidad no es esencia sino elaboración y que está sujeta a modificaciones, algunas se producirán lentamente a lo largo de toda una vida y, otras se producirán en situaciones concretas que obliguen a la persona a adaptarse a situaciones imprevistas o que provoquen cambios importantes.

Amin Maalouf propone un análisis complejo de la identidad. Para el autor no sólo pueden modificarse los elementos que componen la identidad de una persona, también la relación jerárquica que se establece entre dichos elementos. Asimismo, considera que, en la medida que es posible definir las distintas “pertenencias” -a nivel identitario- en las cuales participa cada persona, se descubre la identidad personal como algo original, específico y, por tanto, irrepetible: *“(...)Todos los seres humanos, sin excepción alguna, poseemos una identidad compuesta (...) como seres complejos, únicos, irremplazables (...)”* (2010: 28). Además, estima Maalouf que la identidad no es el producto de una yuxtaposición, sino la combinación compleja de sus diversos elementos (2010: 34). Por tanto, advierte el autor que, si se obliga a la persona a destacar una de sus “pertenencias” sobre las demás o si se le impide que sea en

toda su diversidad personal, las consecuencias sociales pueden ser imprevisibles y, en todo caso, no permitirán la consolidación de una verdadera convivencia social. Esta última afirmación de Maalouf contradice la tendencia, a veces expresada por responsables políticos, otras por medios de comunicación, que impone el ámbito privado como único espacio de expresión de las diferencias culturales. Maalouf plantea que el enfoque ha de ser otro y debe consistir en propiciar un verdadero diálogo intercultural, entre las culturas (2010: 49).

Siguiendo esta línea, Braidotti elabora el concepto de *"subjetividad nómada"*, definida por ella como una ficción que le permite analizar los complejos procesos identitarios que estamos mencionando: *"(...) La subjetividad nómada alude a la simultaneidad de identidades complejas y multiestratificadas (...)"* (2004: 214). Para la autora, el nómada es *"(...) un viajero del espacio que sucesivamente construye y demuele los espacios donde vive antes de proseguir su camino (...)"* (2004: 222). Pero, por encima de todo, la *"subjetividad nómada"* es un devenir sin fin.

Desde esta perspectiva, el proceso migratorio y especialmente lo que representa a nivel personal en cuanto a las adaptaciones culturales que la persona migrante ha de realizar para participar en el nuevo contexto cultural cobra especial relevancia. Pero también las modificaciones culturales que, sin duda, se producen en la sociedad de acogida, por la mera presencia de personas migrantes y también los cambios que puedan ocasionarse en las sociedades de origen en cuanto a influencias culturales: la percepción del hecho migratorio y cómo se integra éste como proceso normalizado en la propia sociedad a nivel cultural y en cuanto a la influencia en la cosmovisión de las personas, esto es, en su identidad personal.

En los tres aspectos señalados (persona migrante, sociedad de acogida y sociedad de origen), los cambios identitarios son diversos y pueden tener diferentes resultados. En ellos, probablemente, el elemento catalizador sean las relaciones de poder, así, desde una perspectiva muy general, la persona migrante puede llegar a participar más o menos de la vida social en el nuevo país, la sociedad de acogida puede ofrecer posibilidades o no de integración y participación y la visión de la persona migrante en el país de origen puede ser más o menos relevante, positiva o negativa.

Desde su experiencia migratoria, Agnès Agboton da sentido a estas reflexiones teóricas:

"(...) Estoy integrada porque recibo y porque doy; porque acepto y, muchas veces, comparto los valores que prevalecen en la sociedad donde vivo; pero estoy integrada, también, porque mis propios valores, los de mi cultura de nacimiento, pueden ser aceptados y compartidos, pueden ser conocidos, al menos, por la gente a la que amo y por la sociedad en la que vivo. De no ser así, no sería 'integración' sino 'asimilación'. Y no es lo mismo, no es lo mismo ...(...)" (2005: 97).

Lo cierto es que, más allá de las definiciones institucionales, ser migrante constituye un elemento identitario que define a miles de personas. Desde la perspectiva autóctona, es una forma de clasificar al "otro", y para la persona extranjera supone una manera de autodefinirse en función de la mirada del "uno" -quien tiene la autoridad para nombrarse en primera persona y definir al "otro"- . La persona migrante recibe, pues, una imagen no sólo simplificada, sino cargada de valoraciones negativas que, indefectiblemente, dejará huellas, si no cicatrices, en su identidad personal y colectiva.

Augé distingue entre “el otro exótico” –por ejemplo, una persona migrante-, se define en contraposición a un “uno” -, “el otro social” - se define siguiendo variables como el género, clase social, ideología política, etc.- y “el otro” íntimo, es decir, considera que el individuo está configurado como tal a través de diferentes elementos: la transmisión hereditaria, la herencia, el parecido, etc. Creo que esta última apreciación también podría representar lo que Laclau (1985) denomina “posiciones del sujeto”, como ya he comentado, esto es, las diversas identidades que conforman al individuo y que se ponen de manifiesto en las diferentes relaciones sociales que mantiene: obrero-padre-esposo-hijo-vecino o madre-hija-profesional-abuela-amante. Estos tres aspectos del “otro”, es decir, el diferente culturalmente, el diferente socialmente y todos los aspectos distintos que configuran a una persona, se encuentran íntimamente ligados, de tal manera que influyen definitivamente en la identidad de la persona y, por tanto, en su visión del mundo y en la capacidad para actuar sobre él.

Para el autor en la presentación de las identidades cobra especial relevancia el poder, por eso afirma: “(...) *Emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente construida (...)*” (2004: 18).

El hecho migratorio cobra especial relevancia, no sólo por la oportunidad social que supone en cuanto a la posibilidad de intercambio y de revitalización cultural, sino –como ya he señalado- en cuanto a los significados que estos intercambios introducen en las identidades: las interpretaciones, las relaciones y las acciones personales o grupales pueden ser muy creativas y enriquecedoras para el progreso social, siempre que se cree el ambiente adecuado para ello. Si no es así, más que intercambios, se producirán

conflictos, frustraciones y desencuentros que estereotiparán aún más las concepciones y las relaciones, y servirán de caldo de cultivo para las ideologías excluyentes.

Linda McDowell incide en el análisis de las identidades –que podemos aplicar al estudio de las identidades de las mujeres y hombres marroquíes inmigrados- un estudio de lo “fluido y de la fluidez” (2000: 303), en el sentido de que las identidades están en permanente construcción, lo cual tiene aún mayor sentido cuando pensamos en los procesos migratorios.⁷⁴ Migrar no forma parte, en principio, del contenido de las culturas que, por otra parte, suelen estar enraizadas en un territorio, migrar es en sí mismo una trasgresión. Sin embargo, la migración es un hecho asumido culturalmente, en concreto, la migración magrebí, objeto de análisis en este trabajo, ha normalizado la migración no ya de varones, sino de mujeres solas,⁷⁵ y qué decir de la imagen del hombre magrebí que regresa periódicamente a su tierra y es símbolo de éxito social en su comunidad de origen. Estos procesos fluidos de construcción de las identidades personales y colectivas pueden desembocar en una mezcla cultural y en un mayor conocimiento y aproximación entre los diferentes niveles que conforman las culturas en este mundo globalizado. Es decir, los niveles local, nacional y transnacional abocan ya las culturas a un proceso dialógico de intersecciones, préstamos y conflictos que los individuos se encargan de interpretar y poner en práctica. Recogiendo las tesis de Bauman y Clifford, McDowell afirma

⁷⁴ Como afirma Stuart Hall, las identidades sólo pueden construirse en relación con “el otro”: “(...) se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella (...)” (2003: 18).

⁷⁵ Como ya he comentado y como se observará en el trabajo de campo, la migración no acaba con las relaciones tradicionales de género, sólo las reajusta como comprobaremos en las conclusiones de esta tesis.

que migrar transforma las identidades, tanto individuales como grupales (2000: 310).

Emma Martín aboga porque se propenda en las sociedades actuales hacia una revalorización de la diversidad exenta de valoraciones prejuiciosas que provocan exclusiones sociales: “(...) *la puesta en valor de la diversidad supone la irreductibilidad del individuo a una sola identidad, pero también la asunción de su pertenencia a diversos colectivos de referencia en los que la existencia individual adquiere su sentido (...)*” (2004: 28-29).⁷⁶ Lo cierto es que, culturalmente, la diferencia es valorada como peligro, desviación, incluso perversión y de ese modo se imponen normas sociales, sentido del bien y del mal y se sustenta la cohesión social. Dice a este respecto Onghena:

“(...) Es hora de dejar de pensar la diversidad cultural únicamente a partir de un ‘otro’ inquietante, un intruso que desestabiliza nuestra seguridad, o como una yuxtaposición de múltiples culturas particulares. Tenemos que plantear la diversidad como una variedad de culturas y de maneras de vivir, emergiendo de interpenetraciones transculturales (...)” (2009: 2).

Sin embargo, parece que la identidad colectiva de una comunidad está fragmentada, o dicho de otro modo, está escindida, o bien, presenta variables importantes por razón de género, clase social, nivel educativo, ideología, etc. Existen interpretaciones diversas de la misma cultura, tan distantes que pudieran constituir, de hecho son, culturas diferentes. No obstante, por historia, geografía o política, persiste un nexo de unión, consensuado o impuesto que frente al

⁷⁶ Ver “La inmigración en Andalucía” en *Inmigración, Multiculturalidad y Género* (2004).

“otro” que no participa en esa supuesta unidad, se define como tal. Así, concluye Onghena que:

“(...) En nuestras sociedades plurales, la mezcla de elementos se multiplica e interactúa. En cambio, seguimos orientados por estructuras fijas y monolíticas, y vemos como se instala un modelo de comprensión que refuerza implícitamente las fronteras entre lo nuestro y lo de ellos. Es urgente repensar los procesos y los efectos de nuestra diversidad cultural en un nuevo marco, con un nuevo lenguaje que intente comprender la experiencia y que sea capaz de organizar el deseo para que, así, cada uno tenga capacidad de negociar de manera creativa su lugar en este mundo. De esta manera, podremos hablar de una cultura que propone referencias compartidas y que facilita, a través de un imaginario común, el sentimiento de pertenencia a la colectividad en una realidad cada vez más plura (...)” (2009: 5).

No obstante, esta visión de la diversidad cultural que expone Onghena no parece que sea la imperante en nuestra sociedad, más bien, parece que ésta sigue aferrada al anclaje que supone entender que se forma parte de una identidad nacional coherente, homogénea y única.⁷⁷

3.3. Metodología de la exclusión

La paradoja del siglo que hemos comenzado reside en la confrontación de dos fuerzas: por una parte, la globalización que tiende a la homogenización cultural y, por otra, resurgen los

⁷⁷ Se pueden observar concomitancias con el concepto de nación como comunidad imaginada que postula Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (1991). Para el autor, la nación es una construcción cultural que supone la existencia de una comunidad política que se imagina como homogénea, limitada y soberana.

nacionalismos y los movimientos que reclaman el derecho a las identidades culturales diversas. La globalización no ha unificado al mundo, más bien lo ha dividido: pobres-ricos, laicos-integristas, democráticos-terroristas. Tampoco ha contribuido a reducir las desigualdades en el ámbito local, incluso las ha potenciado. Las desigualdades locales de clase, de género, de etnias, de religión, son fomentadas desde las fuerzas que sostienen la globalización, de tal forma que refuerzan el espacio local. Linda McDowell afirma:

"(...) Los espacios surgen de las relaciones de poder; las relaciones de poder establecen las normas; y las normas definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido (...)" (2000: 15).

Desde este enfoque, lo local ya no se encuentra definido –solamente– por la historia particular, ni por las tradiciones, sino por las relaciones socio-espaciales. Y en este punto cobra especial importancia el hecho migratorio, por los cambios socio-espaciales que impone, tanto en la sociedad de origen como en la sociedad de acogida. Las redes de apoyo transnacional, la organización de las familias, el papel de las mujeres y hombres en el proceso migratorio, etc., introducen modificaciones en las relaciones de poder, tanto públicas como privadas, en el sentido mismo de familia, de comunidad, en los medios de comunicación, etc., que trastocan la concepción de lo local. Además, se ha producido un cambio en las relaciones de poder, pues ahora se plantean éstas en presencia del "otro"- proceso migratorio-. Valorar cómo se producen estas relaciones y analizar las responsabilidades en el mantenimiento de las mismas es una cuestión crucial para poder desentrañar las dificultades de convivencia que se están produciendo en el contexto multicultural actual y que, si bien no han creado aún un clima social de inseguridad, sin duda auspician un ambiente propiciatorio a dicha inseguridad.

Para Iain Chambers, Occidente se ha impuesto como discurso hegemónico al resto del mundo y en este proceso ha exaltado la autenticidad y el origen cultural de corte esencialista, observando la mezcla cultural como fragmentación y pérdida de identidad:⁷⁸

"(...) Occidente sigue postulándose a sí mismo como sujeto, origen y destino del discurso crítico, mientras que a la vez ignora los procesos y mediaciones –imperialismo, neo-colonialismo, capitalismo, los medios en Occidente- que de manera violenta trajeron esas diferencias, esos 'nativos', esas otras culturas a nuestro mundo (...)" (1994: 104).

Si Occidente impone su hegemonía, esto supone la simplificación, cuando no la invisibilización, de la diversidad cultural. No cabe duda que esto sería imposible sin una estrategia de poder. Sin embargo, el resultado es incierto, ya que las otras culturas cuestionan la supremacía occidental con su sola presencia. Por tanto, *"(...) la movilidad y la contingencia, llevan inevitablemente a la destrucción de nuestra fe en las declaraciones de 'autenticidad' (...)" (Chambers 1994: 105).*

Por su parte, el mundo islámico y, por lo que a este estudio interesa, el Magreb vive su propio proceso de definición cultural-religiosa y de imposición de un discurso hegemónico. Así, Sophie Bessis analiza el proceso mediante el cual la sociedad magrebí ha ido involucionando en cuanto a perder pluralidad e ir imponiendo una lectura simplificada y reduccionista, dice así:

⁷⁸ Para profundizar sobre la supremacía de Occidente y su relación con los "otros", ver Sophie Bessis *Occidente y los otros* (2003).

“(...) La liberación de un discurso retrógrado, reprimido durante los primeros años de las independencias, el nacionalismo limitado a la valoración de la identidad árabe-musulmán, base ideológica de los regímenes actuales, han constituido poderosos factores de resurgimiento del fenómeno religioso. Ayudada por la homogeneización de las sociedades magrebíes, antes caracterizadas por una gran diversidad, después de la marcha de los europeos y la desaparición progresiva de las comunidades judías que no pudieron encontrar un sitio en un país donde pertenecer a la umma islámica es el único verdadero atributo de nacionalidad (...)” (1992: 123).

Así pues, la autenticidad buscada, tanto por Occidente como por el mundo islámico, son procesos relacionados entre sí, en este sentido, interdependientes que han ido justificándose, sosteniéndose, a la vez que enfrentándose a todos los niveles.

El destino es colectivo y plural, no podría ser de otro modo en un mundo globalizado. Pretender mantener una idea de autenticidad cultural es, pues, anacrónico y carece de sentido, si bien permite la sujeción de “los otros” y, por tanto, el mantenimiento de relaciones de poder que satisfacen los intereses de la élite. Por razón de género, de etnia, de clase social, se mantiene una estructura de poder jerárquico no sólo a nivel económico y político, sino a nivel simbólico-cultural que encuentra su expresión en las relaciones sociales y en la configuración de la identidad personal de cada quien, también de aquellos y aquellas que se encuentran en una posición subordinada. Romper con este estado de cosas supone algo más que una utopía. No obstante, hacia ella nos encontramos abocados todos y todas, si se quieren superar los conflictos y los problemas trascendentales en los cuales se encuentra el mundo actual. Nunca antes se tuvo a nivel internacional una conciencia tan clara en ese sentido y, sin embargo, nunca pareció tan ingente y difícil la tarea a afrontar. Sin duda, el estudio de las migraciones desde esta perspectiva pueda ofrecer

estrategias y posibilidades hasta ahora insospechadas que permitan caminar hacia esa dirección.

En este punto, cobra importancia una breve reflexión sobre cómo se conforma el espacio, cómo es utilizado y qué simboliza para las personas migrantes, así como los cambios en las relaciones, en los usos del tiempo, etc. que ha introducido el proceso migratorio desde la perspectiva de la persona migrante.⁷⁹ Una de las hipótesis que utilizaré es que la aproximación espacial no conlleva un mejor conocimiento del "otro", ni tan siquiera interés por conocerlo. Es decir, que en nuestras ciudades y pueblos haya cada vez más personas migrantes viviendo entre nosotros y nosotras, no supone que exista realmente una convivencia, ni interés por conocer a quienes tenemos por nuevos vecinos y vecinas. El porqué de esta situación podríamos encontrarlo en los estereotipos culturales que los medios de comunicación no sólo mantienen sino que potencian, presentando, como ya hemos indicado, una imagen negativa de la migración, próxima a la marginalidad y a la inseguridad social.

Estos elementos retrógrados que constituyen los estereotipos se encuentran asentados en las costumbres y en las tradiciones de nuestra cultura, son su componente simbólico. Influyendo en las relaciones y transformando el espacio que antaño era percibido como algo armonioso, estático y seguro, en algo "(...) *conflictivo, fluido e inseguro (...)*" (McDowell 2000: 15). Como afirma Daniel Innerarity, hay quienes argumentan que el espacio ha desaparecido, aunque el autor considera que lo que ha ocurrido es que se ha producido un cambio en la significación de éste a nivel social. Esto es, el espacio no

⁷⁹ Indirectamente, se aportarán algunas reflexiones relacionadas con la sociedad de origen. Sin embargo, serán aspectos muy tangenciales, ya que conocer, analizar y valorar los aspectos que introduce la migración en las relaciones socio-espaciales en la sociedad de origen no es objeto de estudio de este trabajo.

es anterior a las relaciones sociales, más bien ocurre lo contrario (2004: 101). Por ello, volviendo a la definición de McDowell del espacio, quizás tendríamos que reflexionar hasta qué punto éste es fluido. Sin duda, se presenta como conflictivo e inseguro para quien ha de vivir con el "otro", sea éste el ciudadano o ciudadana autóctona o la persona migrante.

Consumar el principio de ciudadanía presupone la existencia de un "escenario", en el cual ésta se desarrolla, esto es, no existe ciudadanía sin ciudad. Iain Chambers desarrolla el concepto de "ciudades sin mapas", dice así:

"(...) Para muchos, la ciudad, la metrópoli contemporánea, es la metáfora privilegiada de la experiencia del mundo moderno. Con sus detalles cotidianos, su mezcla de historias, lenguajes y culturas, su complejo testimonio de tendencias globales y distinciones locales, la figura de la ciudad, como un lugar a la vez real e imaginario, parece ofrecer un mapa destinado a la lectura, la interpretación y la comprensión (...)" (1994: 127).

De tal manera que se imponen, en esta definición, conceptos antagónicos determinados por el territorio (mapa, fronteras) y por la diversidad de quienes habitan en él (lenguas, etnias): *"(...) Los fluctuantes contextos de lenguajes y deseos atraviesan la lógica de la cartografía y exceden las fronteras de su espacio tabular, taxonómico (...)" (1994: 128).*

Así, nos encontramos con ciudades marcadas por el género, las etnias, las clases sociales, que van modificando su fisonomía, las relaciones a todos los niveles, las necesidades de sus habitantes y la interpretación simbólica de éstas. Es pues, un lugar de conflicto, de encuentros, tal como recoge el autor: *"(...) un lugar de*

acontecimientos, movimientos, memorias transitorias (...)" (1994: 128). Es la ciudad un escenario extremadamente complejo y fluido, en el cual se entrecruzan, enfrentan y mezclan diversas concepciones culturales. Todo ello, requiere de una permanente interpretación, no sólo de lo que ocurre, sino de su simbología y consecuencias.

Marc Augé introduce un concepto nuevo relacionado con el espacio: "el no lugar". Para comprender este concepto, quizás tendría que referirme a las "tres figuras del exceso" que para el autor definen a la sociedad contemporánea que él denomina de sobremodernidad:

- "El exceso de tiempo", que se produce debido a la proliferación de nuevos acontecimientos que provocan la sensación de que el tiempo histórico se ha acelerado enormemente en comparación con épocas anteriores, y cómo esto influye en las expectativas y en la forma de ver la vida de las personas. El desengaño y la desilusión parecen ser el fruto final.

- "El exceso de espacio", la sensación de que el mundo, gracias a las tecnologías de la información y comunicación es cada vez más abarcable y, por tanto, resulta más pequeño.

- "El exceso de individuo" en la sociedad occidental, en el sentido de que éste se cree el centro del mundo, aún más, en palabras del autor, se cree un mundo.

En relación con estas "figuras del exceso" que conforman el mundo contemporáneo, Augé define los "no lugares" como: "*(...) las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales (...)*" (2004: 41). En contraposición, para el autor los lugares serían: "*(...)*

la palabra, el intercambio alusivo de algunas palabras de pasada, en la connivencia y la intimidad cómplice de los hablantes (...)" (2004: 83). Es decir, el lugar es el que posee "*(...) sentido inscripto y simbolizado, el lugar antropológico (...)*" (2004: 86). Es, por tanto, un espacio de identidad por la relación que se establece entre hablantes. La tesis defendida por Augé es que la sociedad contemporánea produce "no lugares", sin historia, sin contenido antropológico, porque no están marcados ni por la palabra ni por la relación entre individuos. Éstos son aquellos por donde los seres humanos trascurren en un total anonimato, sin elementos sociales que los definan. En ellos no caben las señas de identidad cultural o de género. Es indiferente que quien transite por ellos sea mujer u hombre, blanco o negro, anciana o adolescente.⁸⁰

En este punto, podríamos plantearnos qué ocurre con las personas migrantes. Augé afirma que tanto los lugares como los "no lugares" existen, pero que no constituyen en ningún caso formas puras. Que un espacio geográfico se constituya en un lugar o en un "no lugar" dependerá de la relación entre las personas mediante la palabra. Para la persona migrante, un lugar, por ejemplo, una plaza pública, espacio de relación y de palabra entre las personas autóctonas, puede convertirse en un "no lugar", en un espacio de tránsito anónimo, en un lugar antropológico del cual es excluido.

Augé no tiene en cuenta el hecho migratorio para elaborar este análisis. Toma la figura del "viajero" para esbozar la situación personal que produce el tránsito. Para él, el viaje pone en relación la existencia de mundos distintos en la persona que viaja, esta experiencia provoca una suerte de sentimiento de soledad y de lo que

⁸⁰ Resulta sorprendente constatar cómo los lugares de tránsito en las grandes ciudades poseen estas características, sobre todo las zonas más modernas - también de las pequeñas ciudades- y cómo cada vez se parecen más entre sí.

él llama “una toma de posición” entre lo que se deja atrás y lo que está por venir, caracterizado por la incertidumbre del pasado que da sentido al sujeto y del futuro lleno de posibilidades:

“(...) Evocación profética de espacios donde ni la identidad ni la relación ni la historia tienen verdadero sentido, donde la soledad se experimenta como exceso o vaciamiento de la individualidad (...) la hipótesis de un pasado y la posibilidad de un porvenir (...)” (2004: 92).

Aunque habla del “viajero” y no de la persona que migra y, a pesar de las diferencias de posición social de ambos, es indudable que las sensaciones de soledad, las expectativas, los recuerdos y el desasosiego están presentes en las dos situaciones. Por ejemplo, para ambos, el viaje tiene un claro valor iniciático, pero con posibilidades y consecuencias bien distintas.⁸¹ Para el autor, la sociedad contemporánea estaría compuesta por lugares donde se crea “lo social orgánico” y “no lugares” que “crean la contractualidad solitaria”.

La tesis que planteo en relación a las reflexiones sobre los “no lugares” es que la persona migrante ha de ocupar el lugar de la alteridad por excelencia, ser eternamente el “otro”, más allá de que se haya nacionalizado o, incluso, de que su origen por nacimiento sea la sociedad que acogió a su madre y a su padre. En este sentido, el lugar social que ocupe y su palabra es siempre la del “otro”. Esta situación aboca a la exclusión o a la asunción de una posición de

⁸¹ En alguna ocasión, al preguntar a una persona migrante por qué vino a Andalucía, me respondía: “vine a pasear”, “vine a conocer esto”. Posiblemente, estas respuestas intentan eludir la visión de la persona migrante como alguien que viene para procurarse una vida mejor, o encontrar trabajo, o huir de situaciones de peligro, pero también remiten a una imagen de alguien que viaja y decide instalarse en un lugar determinado, remite a la imagen de alguien en tránsito muy similar a las reflexiones realizadas por Marc Augé.

subordinación. A mi juicio, esta consideración introduce un elemento nuevo, en los lugares –espacios sociales- la palabra y la relación es siempre de poder. Existen siempre relaciones jerárquicas y una palabra hegemónica, marcada por las diferencias entre las personas que transitan: autóctono-migrante, hombre-mujer, etc.

Por otra parte, aunque nuestras vidas están cada vez menos enraizadas en un territorio predeterminado, es indudable que trascurren en un espacio geográfico concreto con respecto al que sentimos apego. En el caso de las personas migrantes, este apego se relaciona más con el lugar de origen que con el de acogida, posiblemente por las situaciones de anonimato, inseguridad e incluso hostilidad que en los lugares de acogida se viven.⁸² En todo caso, por lo que importa a esta tesis, el espacio cobra relevancia por dos razones: como escenario en el cual se desarrollan las relaciones sociales y por cómo éstas incidan en la identidad de la persona migrante.

Un elemento clave que me parece interesante introducir en la reflexión es la tendencia etnocéntrica y uniformadora de la cultura occidental, en la cual se intercalan dos mecanismos muy perniciosos: por un lado, se fomenta el sentido de pertenencia a la cultura hegemónica y, por otro, se propende a la exclusión del diferente y se establecen mecanismos a tal fin. Todo ello bajo el paraguas de la neutralidad, expresiones como “son los otros los que han de adaptarse” –se trate de mujeres o minorías étnicas y religiosas- forman parte de la visión común con respecto a espacios donde conviven los y las diferentes.

⁸² Por anonimato, inseguridad y hostilidad no entiendo situaciones de conflicto abierto o de rechazo, basta con el sentimiento de extranjería permanente manifestado por las personas entrevistadas.

Los estudios feministas y multiculturales ya han probado que las diferencias son producto de la construcción social y, las estrategias personales que los y las diferentes establecen para sobrevivir varían según los contextos y las opciones personales: adaptación, aculturación, intercambio, etc. Con respecto a las diferencias étnicas, afirma McDowell:

*"(...) Las diferencias biológicas han quedado desmentidas desde hace más de un siglo, y, por otra parte, todos los científicos sociales están de acuerdo en que lo que distingue un grupo de otro es un amplio conjunto de criterios no biológicos. No obstante, como en el caso del género, las diferencias étnicas o de 'raza' se han naturalizado, y las teorías racistas ignoran los procesos históricos y sociales que construyen las distintas formas de ser de un individuo (...)" (2000: 166).*⁸³

La "naturalización" de los diferentes, y, por tanto, la explicación "natural" de la desigualdad, les imposibilita para poder trascender dicha situación, como si de un designio divino se tratara, invisibilizando la construcción social de dichas diferencias y las relaciones de poder que las envuelven. Además de esta tendencia, McDowell destaca la identificación de todos los grupos minoritarios bajo el mismo prisma, obviando no ya las diferencias de género, edad, estatus, etc., sino las diferencias entre culturas minoritarias. En esta misma línea, Carmen Gregorio Gil manifiesta que la construcción de un "nosotros", conlleva la identificación del "otro" diferente culturalmente, y que esto en el ámbito de las migraciones ha

⁸³ En este sentido, afirma Eduardo Galeano: *"(...) Raza caucásica se llama, todavía, la minoría blanca que ocupa la cúspide de las jerarquías humanas. Así fue bautizada, en 1775, por Johann Friedrich Blumenbach. Este zoólogo creía que el Caúcaso era la cuna de la humanidad, y que de allí provenían la inteligencia y la belleza. El término se sigue usando, contra toda evidencia, en nuestros días (...)* en el año 2007, el estadounidense James Watson, premio Nobel de Medicina, afirmó que *está científicamente demostrado que los negros siguen siendo menos inteligentes que los blancos (...)"* (2010: 40).

planteado la necesidad de conocer al diferente culturalmente, más que para conseguir aproximarse a él, para salvaguardar la propia homogeneidad cultural:

“(...) La asunción de un ‘Nosotros’ y un ‘Otros’ se erigirá en frontera diferenciadora hacia el ‘otro’, el y la ‘inmigrante’, un ‘Otro’ que será culturizado, convirtiéndose la diferencia cultural del ‘inmigrante’ en discurso justificador de la necesidad de conocerlo. Conocimiento y control de una inmigración que se prefigura como amenaza a la supuesta homogeneidad cultural del estado-nación. (...)” (2009: 3).

En este proceso de redefinición de la comunidad y siguiendo a Benedict Anderson, Mary Nash sitúa la reflexión en el actual mundo globalizado, en el cual convergen dos tendencias aparentemente antagónicas: por un lado, la idea de pertenecer a una “aldea global” y, por otro, la fragmentación de las identidades culturales en busca de definiciones a menudo esencialistas o al menos reivindicativas de una especial manera de ser cultural. En todo caso, estas tendencias reivindican la necesidad de conjugar en primera persona los derechos de ciudadanía y el reconocimiento de las diferencias identitarias. Con una metodología bien diferente: mientras que los primeros tratarán de imponer sus requerimientos, los segundos, es decir los movimientos alternativos como el feminismo, el ecologismo o el indigenismo, tratarán de hacerlo de manera dialógica (2001: 21-47).

Sin embargo, si bien este proceso aplicado a las migraciones es fácilmente reconocible en los países con una importante experiencia en la acogida de migrantes, por ejemplo, Francia, Holanda o Alemania, creo que también se produce un movimiento en paralelo y, a mi juicio, de mayor fuerza que se fundamenta en la asimilación de las diferencias y en la invisibilización de las identidades culturales minoritarias. De tal forma que, si seguimos con el concepto de

“comunidad imaginada” aplicada al contexto migratorio, primero, esa comunidad imaginada la conformaría la población autóctona con respecto a las primeras personas migrantes, después, éstas se reafirman en la comunidad de acogida frente a los grupos que llegan con posterioridad. Estas connivencias con el poder excluyente están siendo estudiadas por el multiculturalismo crítico. Se fundamentan en el estudio de las diferentes formas de opresión que se ejercen también entre quienes son oprimidos por cuestión, nuevamente, de etnia, de género, opciones sexuales, etc.⁸⁴

Por otra parte, para Augé la alteridad ha de estar dotada de sentido social, propugna su reconocimiento social, cultural, histórico y psicológico, llegando a afirmar la necesidad de “(...) una alteridad complementaria, y más aún, constitutiva de toda individualidad (...)” (2004: 26). Esto es, un individuo siempre es el “otro” con respecto a alguien, de tal forma que no existe una identidad cultural básica que no contemple alguna alteridad.

Creo que en esta reflexión Augé no tiene en cuenta la relación de poder. Se es el “otro” en relación a un modelo, con respecto a un “uno”, sin cuya presencia se desdibujaría la identidad del “otro”. Por tanto, si existe una identidad básica con respecto a la cual se definen y son definidas otras identidades, ésta no tiene un carácter universal, dependerá de cada comunidad cultural. Además, creo que esa

⁸⁴ Estas cuestiones se relacionan con la concepción de Hannah Arendt sobre las figuras de “integración” del “otro”. Estas figuras son: el advenedizo (parvenue) y el paria consciente. La primera figura representa a quienes invisibilizan su identidad judía y con ello tratan de asimilarse a la sociedad y a la cultura hegemónica, interiorizando con ello los mecanismos y prejuicios que les colocan en una situación de exclusión. La segunda figura representa a quienes, conscientes de su identidad y de la imposibilidad de silenciarla, tratan de ponerla en valor y confrontarla con la identidad cultural-étnica predominante. Combinando ambas y apropiándose de los elementos de una y otra. La filósofa Fina Birulés realiza una muy interesante reflexión sobre estas cuestiones y las utiliza como referencia al analizar la situación de las mujeres en relación a la sociedad patriarcal y a la cultura androcéntrica (Birulés 2004: IX-XXVII).

identidad básica existe porque está determinada por los individuos que detentan el poder –el poder material y el poder simbólico-. En cada cultura quienes detentan el poder de nombrar, el poder de clasificar y el poder de ser paradigma de los “otros”, son los hombres. Los hombres heterosexuales, de edad adulta y preeminentes desde el punto de vista social, cultural, económico y político. Quienes dentro de cada comunidad no cumplan con dichas características personificarán alguna forma de alteridad, lo cual significará ocupar una posición subalterna, una identidad carenciada y una palabra que no les contiene.⁸⁵

En este mismo sentido, afirma Rosi Braidotti: “(...) *El género y la etnia constituyen los principales ejes de diferenciación negativa (...)*” (2004: 202). Esta diferenciación negativa supone una posición subalterna porque, aún detentando alguna forma de poder, éste será una subrogación y dependerá del poder hegemónico. Una identidad carenciada, porque ésta se construirá en relación a un modelo que no le pertenece, y una palabra que no le contiene, porque la palabra también es vehículo del poder hegemónico, de tal forma que su experiencia, su imaginario, no encontrará forma de ser expresado en su totalidad.

Volviendo al concepto del “otro” individual de Augé, podríamos contraponerlo a la idea ilustrada -que pervive en la cultura popular- según la cual, el individuo es único e indivisible, por definición. Para el autor, las identidades serían fluidas y dependerían del contexto y sobre todo de las relaciones sociales, especialmente de las relaciones de poder. Augé compara las identidades individuales con las

⁸⁵ Esta posición subalterna recuerda el concepto de sujetos subalternos desarrollado por Gayatri Spivak en “Can the subaltern speak” (1985). En este conocido ensayo Spivak reclama voz para el colectivo subalterno con el objeto de poder superar su posición social subordinada, basando su argumentación en el suicidio de una joven viuda bengalí.

colectivas, es decir, con las culturales, en ambos casos no constituyen totalidades acabadas, están en permanente movimiento: *"(...) y los individuos, por simples que se los imagine, no lo son nunca lo bastante como para no situarse con respecto al orden que les asigna un lugar: no expresan la totalidad sino bajo un cierto ángulo (...)"* (2004: 29).

Es en la relación donde los individuos expresan parte de quienes son, siempre determinada por el orden establecido, por quien detenta el poder. A esto es a lo que Augé denomina el "sentido social" (1996: 35). Volvemos a comprobar que Augé no contempla las relaciones de poder como patrón de relación entre los diferentes, de ahí la importancia que otorga a la alteridad para definirse en función de un grupo. Quedaría por analizar por qué en ese proceso de identificación con un grupo se produce una desidentificación con el resto y sobre todo, por qué esos "otros" son simplificados, estigmatizados y no valorados en la misma medida.

Avanzando un poco más en los mecanismos de elaboración de la otredad, Gerd Baumann argumenta que en las sociedades actuales se producen diferentes modelos de construcción, determinados por el contexto social, económico, político y la historia que relaciona a ambas comunidades. Baumann las denomina "gramáticas de la construcción del otro" (2001: 49-70). El autor las explica y pone en relación, y son las siguientes:

1. Segmentación, elaborada por Evans-Pritchard (1940): se basa en la elaboración de una importante competencia y separación en los niveles más bajos de relación entre determinados grupos que en niveles más altos se olvidan. Un ejemplo puede ser la relación entre beréberes y árabes migrantes en España. En relaciones cotidianas pueden presentar diferencias, discrepancias, incluso algún conflicto

que, sin embargo, queda superado cuando ambos se enfrentan a otro colectivo migrante o ante el discurso hegemónico de la sociedad española.

2. Orientalismo, estudiado por Said (1978):⁸⁶ en principio se sostiene sobre una oposición binaria, por ejemplo, la definición de la cultura marroquí con respecto a la española. Dicha oposición puede provocar una visión opuesta-negativa del "otro" o una visión opuesta-positiva. En este segundo caso, los valores positivos no reconocibles en la propia cultura y apreciables en la del "otro" se consideran que son producto de una pérdida o desviación de la propia cultura. Por ejemplo, se valora de la cultura marroquí el respeto y la atención que prestan a las personas ancianas. Éste se considera un valor perdido en la cultura occidental. En cuanto a los valores culturales occidentales ausentes en la descripción de la otra cultura (pragmatismo, puntualidad, eficiencia, laicidad, etc.), se considera que son susceptibles de ser incorporados si estas culturas siguen un supuesto modelo de desarrollo lineal, de tal forma que las tendencias culturales orientalistas han justificado la supremacía de Occidente frente al Islam, ya que responden a una valoración jerárquica de la otra cultura no exenta de cierta atracción y exotismo.⁸⁷ Desde el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, la imagen representada era la de un Islam guerrero, portador de la yihad o guerra santa. Con el desarrollo de los procesos descolonizadores y el surgimiento de los nacionalismos árabes seculares muy influenciados por las ideas

⁸⁶ El libro de Edward Said, *Orientalismo* publicado en 1978, es un texto fundamental para explicar el modo en que Occidente ha codificado al "Otro", en este caso al "Oriente", como inferior y feminizado en oposición al "Occidente" dominante y masculinizado.

⁸⁷ Un ejemplo claro de orientalismo en el arte corresponde a la visión exótico-romántica que Occidente ha tenido con respecto a Oriente, por ejemplo en la representación de los harenes, visible en los cuadros del siglo XIX (como muestra, *La gran odalisca* de Ingres. Louvre 1814). Para conocer más esta mezcla de admiración y simplificación de las culturas orientales, resulta imprescindible acercarse a la obra de Fátima Mernissi, en concreto a *El harén en Occidente* (2006).

republicanas y socialistas, se orientó el enfoque a una visión positiva del Islam y ahora, desde finales de los ochenta, coincidiendo con la caída del muro de Berlín y especialmente tras los atentados del 11 de septiembre en EEUU y del 11 de marzo en España, se vuelve a una visión oscurantista y guerrera.

3. Envolvimiento, teoría desarrollada por Dummont (1980): consiste en una estrategia de asimilación en la que sólo se visualizan las diferencias desde la perspectiva del grupo minoritario y sólo en determinados momentos. En esta construcción el "otro" se convierte en una variante, a veces una desviación del "uno". Es el caso de todas las culturas con respecto a la cultura occidental, evidentemente desde una posición etnocentrista. O del hombre con respecto a la mujer, igualmente desde una posición androcentrista.

Todos estos procesos tienen lugar de forma simultánea y dependen de las relaciones históricas entre las comunidades y del contexto socio-político y económico de cada momento. Añadiría a la tesis de Baumann que también dependen de la voluntad política.⁸⁸ Además, existen algunos vacíos que él mismo considera: por una parte, el género permanece invisibilizado en el análisis, ya que no se define cómo influye en estos procesos de construcción de la alteridad, en qué medida son considerados diferentes el "otro" mujer u hombre, si las mujeres y hombres del grupo hegemónico comparten los mismos mecanismos de construcción del "otro", cuál es la responsabilidad de

⁸⁸ Para explicar esto me baso en el ejemplo del proceso de integración de las personas migrantes en Andalucía. En general, se utiliza una estrategia orientalista con respecto a quienes proceden del Magreb, considerando que la cultura es irreductiblemente opuesta, aún siendo pueblos del Mediterráneo, muy próximos con una historia común muy importante. Por otra parte, a quienes proceden de Europa del Este se les considera más próximos culturalmente –estrategia de envolvimiento. Imagino que el color de la piel, que participen de la construcción socio-política que es Europa y otras razones más invisibles de corte político y económico, son las que justifican tales actitudes.

las instituciones y los medios de comunicación en dichas construcciones.

Marion Young propone que se desista de la utilización del concepto de comunidad, ya que, a su juicio, conduce siempre a ideologías excluyentes. Considera que la comunidad es un mito porque en su definición oculta las diferencias entre los individuos que la componen. Así pues, aboga por una comunidad que no se sostenga sobre la identificación del "otro", esto es, una comunidad abierta a una "alteridad no asignada":

"(...) He sostenido que el ideal de comunidad niega la diferencia entre sujetos y la diferenciación social producto del distanciamiento temporal y espacial. La consecuencia política más grave del deseo de comunidad, o del deseo de copresencia y mutua identificación con otras personas, es que a menudo opera como modo de excluir u oprimir a quienes se experimenta como diferentes (...)" (2000: 392).

Sin embargo, esta concepción me parece imposible, ya que es indudable que, en el proceso de socialización, la persona necesita para construir su identidad personal un grupo de referencia con el cual identificarse. Y esto se produce en paralelo al proceso de desidentificación con el resto de los grupos. Quizás, el camino – aunque utópico- sea desechar en el proceso de socialización cualquier estrategia basada en la exclusión, es decir, que entre los diferentes no se den relaciones de poder hegemónico, ni en la práctica social ni en la práctica cultural, y que la alteridad sea construida no desde ideas prejuiciosas y negativas, sino desde la riqueza que en sí misma representa como producción humana.

3.4. Metodología de la inclusión. El mestizaje

En contraposición con el paradigma de la exclusión, expresa Édouard Glissant que “(...) *el mundo se criolliza (...)*” (2002: 17). Esto es un proceso complejo y conflictivo, ya que las culturas e individuos han de despojarse de aquello que ha fundamentado buena parte de su identidad, esto es, su exclusividad con respecto a los demás. De tal forma, podemos concluir que son más las semejanzas que nos aproximan que las diferencias que nos separan. Y esto es precisamente lo que resulta más inquietante: “(...) *En el actual panorama del mundo, la cuestión capital es la de saber cómo ser uno mismo sin sofocar al otro, y cómo abrirse al otro sin ahogarse a uno mismo (...)*” (Glissant 2002: 25).

La tendencia general de las personas y de las instituciones es resistirse a la criollización, o al mestizaje, por muy diversas razones, que pueden abarcar desde la falta de experiencia en la diversidad, el miedo a la pérdida de identidad y un sinfín de intereses económicos y políticos que mantienen a los diferentes distantes entre sí. De tal forma que la diversidad, tal como afirma Glissant, acaba reducida a una suerte de mismidad homogenizadora y castrante (2002: 23). Elegir la dirección de la conmoción dependerá de la orientación que, social e individualmente, queramos dar al hecho inevitable de la multiculturalidad. Desde esta perspectiva cobra especial relevancia la Teoría de la Frontera⁸⁹ como crítica a las concepciones esencialistas de las culturas, cuya importancia radica no sólo en este aspecto sino en la redefinición de la historia y del concepto de sujeto. Aunque esta teoría puede ser contemplada desde diversas perspectivas, resulta revelador una teoría que ponga en cuestión las fronteras, que

⁸⁹ Como estudio académico la Teoría de la Frontera se inicia a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa en EEUU, con representantes tan importantes como Gloria Anzaldúa o Cherrie Moraga.

cuestione su significado y visibilice su construcción histórica (Alejandro Grimson 2003: 17).

Se trataría de deconstruir las fronteras simbólicas y culturales, precisamente aquellas que dificultan la multiculturalidad. Pero la tarea es doblemente compleja, porque no se trata de deconstruir las fronteras entre culturas, sino los mensajes distintos y contradictorios que éstas transmiten a las mujeres y hombres. En este sentido, es crucial la obra de Gloria Anzaldúa, ya que coloca como piedra angular de sus estudios la diferencia entre la cultura estadounidense, mexicana e indígena y la posición de las mujeres y hombres. Así, dice en relación a este tema: *"(...) La mujer es lo extraño, la otredad. Es un reconocido fragmento de las pesadillas del hombre, es su Bestia de la Sombra. Verla le conduce a un frenesí de ira y temor (...)"* (2004: 74). Si la mujer es la "Bestia de la Sombra", lo inaudito⁹⁰ en la cultura patriarcal, qué es la mujer para sí misma, porque, sin duda, todas las mujeres portamos el patriarcado, esto es, hemos introyectado sus valores, sus reglas, sus mandatos, aún cuando los transgredamos. Y también hemos internalizado qué representa la otra mujer, aquella que pertenece a otra cultura y que ocupa otro lugar diferente del cual tratamos de distanciarnos (2004: 76). Para Anzaldúa, la única alternativa es poner en relación las múltiples diferencias que porta y actuar desde ellas en libertad, reclamando un lugar en la sociedad, su lugar (2004: 79).

⁹⁰ El concepto "inaudito" es fundamental en el pensamiento feminista de la diferencia (Diótima 1996: 23). Así la práctica del "affidamento", "de la disparidad", el poner en circulación el pensamiento femenino a través de editoriales y librerías, el "partir de sí", el "pago de la deuda entre mujeres" constituyen estrategias y prácticas que intentan construir una subjetividad entre mujeres, al margen del patriarcado. El objetivo es provocar un cambio simbólico desde un análisis profundo de las identidades femeninas que no sólo reconforta a las mujeres, también desasosiega a la sociedad, pues devela la connivencia del sujeto mujer con el opresor y, precisamente, desde esta constatación trata de subvertir los mandatos opresivos de género tales como la culpa, la enemistad entre mujeres, la incapacidad para negociar y pactar con las diferentes, la representación entre mujeres sin una disposición explícita para ello, etc.

En realidad, lo que Anzaldúa propone es romper con las relaciones de poder que se inscriben en las culturas entre hombres y mujeres, romper con la normatividad y con la misma jerarquía que persiste entre culturas. De manera similar se expresa la escritora Fatuo Diome: “(...) *Busco mi país allí donde se aprecia al ser complejo, sin disociar sus múltiples estratos. Busco mi país allí donde se desvanece la fragmentación que define la identidad (...)*” (2004: 270).

Anzaldúa desde una militancia claramente feminista y mestiza, Diome desde su experiencia migratoria y un feminismo menos declarado, proponen una superación de las dicotomías tradicionales cuyas definiciones no las contiene. Anzaldúa propone una nueva cultura, un nuevo mestizaje que confronta las posiciones esencialistas del sujeto mujer, así como las ficciones y el sueño que postula el principio de igualdad, desvelando las relaciones de poder persistentes entre hombres y mujeres y entre mujeres desiguales.

Esta concepción de las culturas y de las identidades no es nueva, ni es fruto del mundo en que vivimos. Lo realmente novedoso sería la concepción política de las culturas y de las identidades, es decir, no reducirlas a distinciones binarias, donde una fuera hegemónica y el resto subordinadas, inferiores y dependientes. En este sentido, la migración puede significar una posibilidad de cambio radical de nuestra cultura y de nuestra sociedad.⁹¹ También de la cultura y de la sociedad de la persona migrante. Todo ello dependerá de que se den las condiciones propicias para que se produzca tal efecto, porque lo cierto es que la migración, tanto para la persona como para las sociedades de origen y de acogida, puede reforzar el apego a las

⁹¹ Me refiero a la cultura androcéntrica y a la sociedad patriarcal occidental.

antiguas ideas culturales, como una forma de reafirmación personal y grupal ante un contexto que se valora hostil.⁹²

A este respecto, Glissant propone una “(...) *Poética de la Relación* (...)” (2002: 26), es decir, construir un imaginario, un andamiaje simbólico que permita a las personas y a los pueblos o comunidades adentrarse en este proceso dialógico de construcción mutua. Para ello formula “(...) *un pensamiento del rastro* (...)” que se caracterizará por ser:

“(...) un pensamiento asistemático, que no será dominador, ni sistemático, ni autoritario, sino que será tal vez un no sistema de pensamiento, caracterizado por la intuición, la fragilidad, la ambigüedad, en concordancia con la extraordinaria complejidad y con la extraordinaria multiplicidad de dimensiones del mundo en que vivimos (...) expresiones fractales de sensibilidades que se reagrupan y adoptan formas inéditas (...)” (2002: 27).

Se trataría de afrontar que las identidades culturales, individuales y colectivas no son identidades absolutas sino fluidas o cambiantes. Evidentemente, no se trata de tomar y dejar a capricho aspectos culturales en función de intereses o situaciones concretas, sino de adentrarse en un proceso de diálogo y reconocimiento del “otro” en sí mismo y en relación. Para Glissant es éste un pensamiento-vida que se basa en tres elementos esenciales: la escucha, la comprensión y el reconocimiento mutuo. Lo denomina “pensamiento archipiélago” y lo enfrenta al “pensamiento continente”, sistematizado y excluyente con respecto a las otras culturas (2002: 45).⁹³

⁹² Y con ello, se producirá un resurgir de sentimientos e ideas nacionalistas, producto de la exclusión.

⁹³ En líneas similares, Antonio Benítez Rojo desarrolla su teoría sobre el Caribe, entendiéndolo como un meta-archipiélago en su obra *La isla que se repite* (1989).

Es la relación el elemento que destaca Glissant, sobre el ser,⁹⁴ sobre la esencia. Ninguna cultura surge de la nada, ni por la genialidad de un pueblo, ni por origen divino. Sin embargo, esta idea aún pervive popularmente y fundamenta ideologías excluyentes de corte nacionalista y, por supuesto, de corte xenófobo y racista. Esto mismo ocurre con el género. Aunque está más que probado por las ciencias el carácter social, relacional e histórico en la configuración de las culturas y de los géneros, persisten estas ideas esencialistas como justificación de la desigualdad (entre culturas, entre pueblos, entre etnias, entre religiones, entre géneros), y como eje estructurador de la organización y la convivencia social.

Glissant reclama como derecho -de las personas y las comunidades- la opacidad, es decir el no reduccionismo ni la clasificación en función de los propios parámetros del "otro" y, con ello, plantea lo irreductible de ese "otro" y su existencia plena al margen de cualquier relación de subordinación. Dice el autor:

"(...) En el encuentro de culturas del mundo, debe asistirnos el poder imaginario para concebir todas las culturas como factores que tienden, al mismo tiempo, a la unidad y a la diversidad liberadoras. Por este motivo reivindico para todos el derecho a la opacidad. No necesito 'comprender' al otro, es decir, reducirlo al modelo de mi propia transparencia, para vivir con ese otro o construir algo con él. El derecho a la opacidad consistirá hoy en el signo más ostensible de la no barbarie (...)" (2002: 72).

La propuesta de Glissant pudiera parecer una utopía. No obstante, considero que es plenamente factible reconstruir los modelos de relación entre los diferentes, si bien esto significa una apuesta política importante, ya que se trata de movilizar elementos estructurantes de

⁹⁴ El autor reclama el concepto de existencia sobre el concepto del ser, de origen griego, al cual responsabiliza de diversos fundamentalismos y formas de exclusión.

la propia cultura que tienen que ver con la relación y la visión del "otro". Sin embargo, estas situaciones son experimentadas – generalmente de manera individual- por las personas que migran y por aquellas que les acogen en sus familias, en sus amistades, en sus trabajos y en sus organizaciones. Se trataría de conocer estos procesos de relación, comprobar los mecanismos de redefinición de la identidad propia y de la imagen del otro y hacer de éstos un proyecto político extensible al conjunto de la sociedad:

"(...) una razón poética puede permitirme concebir el hecho de que en mi relación con el otro, con los otros, con todos los demás, con la totalidad-mundo, cambio intercambiándome, perseverando en mí mismo, sin renegar de mí, sin disolverme, y sólo una poética daría cabida a todas esas imposibilidades (...)" (2002: 102).⁹⁵

Releo las líneas anteriores y me convengo de que este camino, aunque incierto, es la única salida posible para tratar de acabar con la exclusión del "otro", para tratar de acabar con el sexismo, el clasismo, el racismo, la xenofobia o la homofobia. En este sentido, se redimensiona el posicionamiento ético de esta tesis: comprender los mecanismos de adaptación cultural, la interpretación que las mujeres hacen de su proceso migratorio y poder extraer de ellas conocimientos que permitan articular una verdadera convivencia social donde la alteridad no sea sinónimo de exclusión.

⁹⁵ Entiendo el concepto de razón poética expresado por Glissant en relación al contemplado por María Zambrano que ya fue comentado en la introducción de esta tesis, como esa perspectiva del conocimiento que rebasa lo puramente intelectual, razón poética en lugar de razón sola.

4. La entrevista en profundidad como recurso metodológico

"(...) Existe una cosa tal como la gratitud fundamental por todo aquello que es como es; por lo que nos es dado y no hemos hecho, ni puede ser hecho (...)"

Hannah Arendt (2005: XII)

La entrevista es el instrumento elegido para el desarrollo de esta investigación. A continuación, me gustaría justificar el motivo que me ha impulsado a realizar esta elección. En primer lugar, he de reseñar que el método elegido para el análisis de los datos es deductivo, ya que he partido de una serie de hipótesis expuestas en la introducción que han sido tenidas en cuenta para elegir el marco interpretativo. A un nivel más práctico, también han influido en la elección del instrumento metodológico el tipo de preguntas, las cuestiones a las que se ha prestado mayor atención, etc. No obstante, dichas hipótesis no han sido exhaustivamente explicadas, pues representan certezas, observaciones y conjeturas derivadas de mi experiencia profesional. En todo caso, me pareció necesario explicitarlo y -a partir de ahí- buscar las herramientas necesarias para intentar responder a las preguntas que en torno al objeto de estudio me planteo, las cuales se encuentran expresadas en los objetivos recogidos en la introducción.

He utilizado dos métodos de triangulación en el estudio, lo cual me asegura una aproximación más veraz. Concretamente, he utilizado la triangulación de datos, ya que no sólo realizo una interpretación textual de las entrevistas realizadas, sino que he utilizado otras fuentes secundarias y la triangulación de perspectiva, pues desarrollo una interpretación individual y grupal de las mismas, esto es, un

análisis vertical de cada relato y otro horizontal sobre el conjunto de los relatos (Arjona Garrido y Checa Olmos, 1998).

En cuanto al proceso de “acceso al campo”, es decir al escenario y, sobre todo, a las personas que han participado, éste se ha venido desarrollando durante años desde mi trabajo profesional. En este sentido, la interacción con las personas que han participado, así como la valoración de mi trabajo interpretativo se ha realizado en un contexto de cooperación que no ha necesitado de una negociación previa. Todas las personas entrevistadas eran conocidas o fueron presentadas por otras personas que también participaron en el trabajo. El grado de proximidad y conocimiento con respecto a unas y otros participantes es diferente, pero en casi todos los casos, a pesar de existir una relación de cordialidad, no existe una relación de amistad propiamente dicha.⁹⁶

Todo ello me ha permitido aproximarme con facilidad y, a la vez, mantener cierta distancia a la hora de analizar las cuestiones objeto de estudio. Asimismo, como dichas cuestiones hacen referencia al pasado, a la experiencia migratoria no reciente, también las personas entrevistadas expresaban sus reflexiones, sus valoraciones, sus opiniones con cierta distancia, lo cual facilita la emersión de un análisis profundo donde se trenzan las experiencias vividas, sus significados, los sentimientos, las actitudes, etc. Precisamente, todo aquello que, al diseñar este trabajo, me parecía más interesante.

⁹⁶ Salvo en dos casos, lo cual me ha permitido un importante grado de complicidad y confianza a la hora de plantear tanto las cuestiones generales del trabajo de campo, como las cuestiones concretas de las entrevistas.

4.1. El método biográfico narrativo: el relato de vida

Desde la década de los ochenta del pasado siglo se está produciendo una verdadera "revolución narrativa" (Antonio Bolívar, Jesús Domínguez y Manuel Fernández 2001: 76). En este mismo sentido, Joan J. Pujadas afirma que este resurgimiento se debe a la preeminencia anterior de corrientes positivistas, en todo caso, afirma el autor que las corrientes humanistas y positivas han ido prevaleciendo u ocupando espacios subalternos de la mano de la preferencias por determinadas sensibilidades y de unas u otras escuelas (2000: 127), en todo caso, Bolívar, Domínguez y Fernández afirman que esta corriente se consolida metodológicamente a partir del trabajo realizado por la Escuela de Chicago a raíz de la necesidad que surgió a principios del siglo XX de conocer "*(...) la realidad urbana y los problemas de las minorías marginadas (...)*" (2001: 77). El estudio de biografías cobra sentido al concebir al sujeto como integrante de un grupo social y al observar que su valoración de los fenómenos sociales podría aportar una perspectiva de conocimiento útil, que va más allá de los métodos tradicionales.

Para Pujadas la revitalización del método biográfico narrativo supone: "*(...) La revalorización del actor social (individual y colectivo) no reducible a la condición de dato o variable (o a la condición de representante arquetípico de un grupo), sino caracterizado como sujeto de configuración compleja (...)*" (2000: 127). El autor define esta tendencia humanista como "síntoma biográfico" (2000: 128), e insiste en que representa el interés por hacer prevalecer los procesos individuales, grupales y colectivos sobre el discurso hegemónico de la academia.

En todo caso, la utilización de la investigación narrativa no constituye sólo una alternativa epistemológica, sino una posición filosófica-ética-política que se sustenta en la observación de *“(...) la vida como un texto (...) sometido a exégesis, interpretación y reformulación (...)”* (Bolívar et alii 2001: 89) de la propia persona que “se narra” en el texto y de quien lo lee. Siguiendo esta argumentación, cobran importancia los roles que desempeña la persona entrevistada y quien entrevista, ya que ambas son co-autoras del relato y sus papeles oscilan entre la relatoría, la autoría y la interpretación.

Pensando en esta reflexión, si la vida es como un texto, considero necesario realizar una primera interpretación individual de cada entrevista, principalmente porque creo que el sujeto ha de relatarse en primera persona y desde ahí hay que analizar, comprender y explicar la valoración que hace de su proceso migratorio. Además, para esta tesis, en dicha explicación no tiene importancia el relato de los hechos, sino el relato de la experiencia vivida desde el presente, así como las emociones, sentimientos y valoraciones. Dicho de otra manera, se trata de poner en valor la subjetividad de la persona entrevistada y, desde este enfoque, considero necesario un primer análisis individual y un segundo nivel de análisis grupal, esto es, desarrollar un examen triangular de perspectiva, tal como mencioné al inicio del epígrafe.

Con respecto a la investigación biográfica y siguiendo la argumentación de Connelly y Clandinin (1995)-, ésta constituye *“(...) tanto el fenómeno que se investiga como el método de la investigación (...)”* (Bolívar et alii 2001: 17). Es decir, puede ser un fin en sí mismo o un instrumento para aproximarse a un cierto conocimiento. Puede ser, además, un instrumento de comprensión que permita la emancipación e incluso la deconstrucción de ciertos

fenómenos y el camino para el cambio de actitudes o para iniciar otras formas de intervenir en el mundo.

En lo que concierne a este estudio, se utiliza la narrativa como instrumento metodológico, cuyo fin último es comprender el hecho migratorio desde sus protagonistas.⁹⁷ Indudablemente, se asume un nivel de compromiso con las personas que intervienen, en el sentido de hacerlas partícipes de las interpretaciones obtenidas en el estudio, así como de estar disponibles en cuanto a facilitar situaciones o demandas que pudieran surgir una vez finalizado el estudio. Esto es, se contempla el compromiso humano que una lectura de la propia vida representa entre quien investiga y quienes son sujetos de la investigación, sobre todo si tenemos en cuenta que el estatuto de la persona migrante sigue siendo en nuestro país un estatuto precario, incierto e inseguro, no sólo desde una perspectiva administrativa, sino a nivel social y cultural. En este sentido, son pocos los recursos existentes que puedan facilitar el proceso de participación y de desarrollo personal.

Se realizaron las entrevistas, los resultados de la misma fueron remitidos a las personas entrevistadas, así como las conclusiones finales de la tesis, invitándoles a una reunión en la cual pudieran exponer sus impresiones, realizar propuestas, de esta manera quería no sólo devolverles la interpretación de sus relatos, sino incorporar sus opiniones sobre dichas interpretaciones. En definitiva, se trata de abrir un diálogo enriquecedor para ambas partes, siguiendo la línea de intervención señalada por Pujadas, se trata de una ruptura de las fronteras entre las disciplinas que lo utilizan y un intento de buscar nuevos modelos de conocimiento:⁹⁸

⁹⁷ Tal como se recoge en el objetivo general nº 1 en la página 12 de esta tesis.

⁹⁸ En este sentido, no podemos olvidar que esta tesis utiliza como marco interpretativo la crítica feminista del multiculturalismo y que los estudios que la

“(...) el material biográfico ayuda a ahuyentar el fantasma de la tipificación de los sujetos como representativos o característicos de un orden sociocultural determinado, mediante la introducción de los sesgos subjetivos y personales, que permiten evidenciar las diferentes posiciones, sensibilidades y experiencias individuales (...)”
(2000: 129).

Siguiendo a los anteriores autores, la narratividad no sólo permite la construcción de la identidad personal, sino la configuración de los rasgos característicos de las comunidades humanas. Es mediante el hecho narrativo que los grupos se construyen, se explican y perviven históricamente. En este sentido, vuelve a cobrar una especial relevancia la narrativa, ya que si anteriormente afirmaba que es un acto de reconocimiento hacia las personas investigadas, también supone –en el mismo plano simbólico- la posibilidad de incorporar la experiencia de la persona migrante, su visión de la sociedad, sus opiniones, sus emociones, etc. Su relato forma parte del relato colectivo y, sólo de esta forma, podrá integrarse. Mientras que el relato de vida de la persona migrante no encuentre lugar en el relato social, la integración no será posible.

Indudablemente, sus discursos se entrelazan con otros discursos – marginales, nunca hegemónicos-, constituyendo lo que Bajtín denomina “polifonía”, entendida como “comunidad de otros textos” (2001: 20). Este aspecto me parece importante en dos sentidos: por una parte, porque en nuestra comunidad, a menudo, la voz de las personas migrantes aparece silenciada.⁹⁹ Y, por otra parte, porque

enmarcan, son precisamente los estudios de género y feministas, por tanto, el enfoque de esta tesis tiene una clara vertiente, no ya multidisciplinar, sino interdisciplinar, en el sentido de que utiliza conceptos e instrumentos de diversas disciplinas sin obviar la lectura crítica a las mismas.

⁹⁹ Administrativa y políticamente, porque no tienen estatuto de ciudadanía; social y culturalmente, porque no existen suficientes recursos que faciliten la participación intercultural; económicamente, porque se concentra a la población migrante en los

esta voz, indefectiblemente, es voz de la comunidad, su ausencia del espacio público no sólo dificulta que sea conocida, sino que impide que forme parte de esa "comunidad de textos" de la que habla Bajtin, sesgando parte de la realidad de dicha comunidad.

Este enfoque permite observar a los sujetos de la investigación como "*(...) escritores de los relatos de sus vidas (...)*" (Batjtin 2001: 21). Y así, les devuelve el protagonismo y la capacidad de resignificación de éstas. Insisto, esto es también, un acto de reparación social, de aquellas personas que en nuestra comunidad aparecen a menudo como seres no individualizados, sino indiferenciados representantes de una comunidad, la de los "otros".

La investigación narrativa está perfectamente conformada, teórica y metodológicamente. Rodríguez Gómez et alii la definen como "*(...) el testimonio subjetivo de una persona en la que se recojan tanto acontecimientos como las valoraciones que dicha persona hace de su propia existencia, lo cual se materializa en una historia de vida (...)*" (1999: 57). Cuenta con una trayectoria de desarrollo importante. Y, teniendo en cuenta los argumentos utilizados en este epígrafe, se adapta perfectamente a los fines y objetivos de este estudio.

Pujadas considera que el método biográfico adolece de una "*(...) terminología redundante y, a veces, polisémica (...)*" (2000: 135). Y esto es fácilmente apreciable al manejar diferentes autores y autoras. Así, menciona y explica los diferentes recursos: biografías, autobiografías, historias de vida, historia oral. En los relatos biográficos podemos distinguir los relatos cruzados y los relatos paralelos. En todo caso, Arjona y Checa afirman que, a pesar de todo,

llamados "nichos laborales", esto es, categorías y ámbitos precarizados y subsidiarios que otorgan un carácter -si cabe más inseguro-, no ya a la integración, sino a su misma presencia en esta sociedad.

las historias de vida siguen estando sujetas a polémica, no ya como técnica, sino como método:

“(...) La mayor polémica que suscitan las historias de vida entre los investigadores sociales, no ya como aplicación de una técnica etnográfica, sino como método, se refiere a sus grados de validez y representatividad. Es decir, si la muestra y la información alcanzada permite hacer generalizaciones. No cabe duda que resulta difícil extraer juicios universales o generalizables cuando se tiene como base el material aportado por una o varias historias de vida. Mas, no por ello esta técnica etnográfica debe descalificarse y despreciarse (...)” (1998: 4).

En consonancia con este argumento, quisiera remitir, nuevamente, al epígrafe 1 de esta tesis, principalmente a los objetivos, e insistir que la finalidad última no es conocer los procesos migratorios de las mujeres marroquíes en Andalucía, ni trazar su perfil, etapas, formas, causas, etc., sino comprenderlos, especialmente en su vertiente humana y de género.

Al mencionar la vertiente de género, se podría considerar que esta afirmación conllevaría la realización de entrevistas a más mujeres y alcanzar un nivel de representatividad suficiente en relación con las mujeres marroquíes que viven en Andalucía, no obstante, creo que en esta tesis se ha manifestado claramente que las entrevistadas no representan al colectivo de mujeres marroquíes, pues, utilizo el concepto de género en el sentido de interpretación individual de su vertiente simbólica y de la estructura social que componen el concepto de género, y, por tanto, desde un enfoque subjetivo. Por esta razón, he realizado un número determinado de entrevistas, seis, siendo el doble de entrevistas de mujeres que de hombres. Con este número de entrevistas he podido comprobar que existen diferencias de género entre las mujeres y hombres, así como diversidad en las

apreciaciones que, desde el género, podemos hacer entre las entrevistas a mujeres. Siguiendo a Harding, se han analizado la estructura social y el simbolismo de género, utilizando para ello el análisis de fuentes secundarias y en el capítulo 7, utilizando los relatos biográficos o de vida se ha analizado el género individual, todos estos niveles son interdependientes y extremadamente complejos.

Por otra parte, si el género se construye, como afirma Harding, mediante un proceso dialéctico de los tres niveles, conformando un todo no exento de ambigüedades y conflictos que constituye la persona, también me pareció necesario analizar los relatos a nivel individual antes de realizar un estudio comparativo, puesto que el producto de esta interpretación del género es, antes que nada, un producto individual. En este sentido, el género es un saber hecho carne, más que un saber adquirido, por tanto, forma parte de nuestra piel –es un “saber encarnado”- que está tremendamente interiorizado (Teresa de Lauretis 2000: 74). Por todo ello, consideré realizar primero un análisis individual y, después, colectivo e igualmente, no fue la representatividad lo que determinó el número de entrevistas a realizar, tampoco el deseo de realizar una historia de vida completa, porque no era éste el objeto de análisis. En realidad, la opción fue utilizar el relato biográfico del lapso de tiempo transcurrido desde la fase preparatoria del proyecto migratorio hasta la actualidad y siempre en función de las variables que pudieran informar de las adaptaciones culturales, la valoración del proceso migratorio, la valoración de la cultura de origen y de adopción, etc. Por ello, consideré la realización de más de una entrevista, para tratar de superar, que no obviar, los aspectos personales intransferibles¹⁰⁰ y,

¹⁰⁰ Se trataba de buscar el equilibrio entre el componente individual, importante para el desarrollo de esta tesis, y el colectivo como nivel de análisis que permitiera una mayor comprensión del objeto de estudio. Pujadas lo define así: “(...) *La dimensión imprevisible, idiosincrática, irreductible, es la que nos remite a las*

desde las experiencias migratorias referidas, poder comprender en clave “mujer migrante marroquí” la aventura humana que supuso su migración. Y, todo ello, sin olvidar la prioridad establecida desde el capítulo 1 de esta tesis de posibilitar que se escuchara la voz de las personas entrevistadas, especialmente de las mujeres.

En cuanto al desarrollo de los relatos, Ricoeur establece tres fases (citado en Bolívar et alii 2002: 93):

La fase de prefiguración del relato: hace referencia a la experiencia de vida. Podríamos interpretar que esta fase adolece de lectura social. Sería un periodo pre-político en el sentido que la persona se encuentra mediatizada por el contexto, sin posibilidad de distanciarse del mismo, abocada a vaivenes externos que no controla y donde prima la supervivencia.¹⁰¹

La fase de configuración: en la cual se organiza la trama del propio relato. Ya existe una lectura social y una explicación de la experiencia de vida que permite a la persona no sólo inscribirse en su propia historia, sino en la sociedad, también en la sociedad de origen, aún cuando no haya vuelto a la misma.

Y, por fin, la fase de refiguración: cuando el texto es interpretado y reformulado por quien lo lee. Quien lo lee e interpreta puede ser la misma persona que lo protagoniza. En esta fase se realiza un análisis más distanciado y, por ende, más crítico. Una vez el relato ha sido

circunstancias específicas e irrepetibles de cada vida particular, como expresión de variabilidad humana. El énfasis del método biográfico y de las corrientes humanistas, en general, consiste en no cercenar ni postergar esa instancia testimonial, única, expresiva de las historias de vida (...) (2009: 153).

¹⁰¹ Pensando en el proceso migratorio, éste sería el primer periodo en el cual el proceso de regularización, la búsqueda de trabajo, vivienda y el establecimiento de las primeras redes sociales consumen todo el tiempo y la energía de la persona y que, a su vez, determinará, en buena medida, el fracaso o el éxito del proyecto migratorio.

significado, organizado y dicho, al releerlo se puede retomar desde otra perspectiva que permite una lectura más política, también más social.

En todo caso, en el relato se pone de manifiesto el proceso de diálogo del sujeto con el mundo que le rodea. Y en este punto cabría preguntarse si la persona escapa a la presión del entorno, porque lógicamente no es un diálogo donde ambas partes tengan el mismo poder. Huyendo de cualquier esencialismo, me atrevo a afirmar que, en cierta medida, la persona cuenta con un espacio suficiente de libertad para poder interpretar, actuar y crearse. Es decir, puede encontrar caminos no prefijados de antemano para poder re-inventar su existencia. Si bien, sin duda, el contexto ejerce una influencia notoria, sobre todo en sociedades cerradas y autoritarias será más difícil este proceso que en otras más abiertas y democráticas. En el caso de la migración, como proceso social, abre un abanico de posibilidades importante, no sólo para quien migra, sino para la propia sociedad de acogida, también para la sociedad de origen.

Charles Taylor define al ser humano como animal que se interpreta a sí mismo (citado en Bolívar et alii 2001: 90). Desde su perspectiva, ésta sería la característica más plenamente humana, por tanto, fuente de conocimiento y de comprensión. Y es esto lo que inspira la presente tesis. Se trata de conocer desde la interpretación que hacen las personas migrantes qué es y qué significa migrar, cuáles son los procesos de integración y adaptación cultural, cómo se modela la identidad personal, etc.

Ésta es la idea que fundamenta la opción metodológica del presente estudio y que, desde mi punto de vista, sirve a los objetivos que en él se plantean. Esto es, no persigo una descripción, ni un análisis del fenómeno migratorio, sino comprenderlo –en el sentido más amplio

del término- y hacerlo, partiendo de mis dudas e intereses y teniendo en cuenta las perspectivas de sus protagonistas. No para hacerlos confluír, sino para enfrentarlos, reafirmarlos o iniciar otros temas de análisis. En todo caso, el diálogo será el vehículo que facilite dicha comprensión. El diálogo y el lugar desde donde se establezca el mismo. Con esta afirmación quiero resaltar no sólo los roles que ponen en juego quien investiga y quien es investigado o investigada, sino el valor político de la propia investigación y de las estrategias y recursos que se pongan en práctica. Para desarrollar esta idea me serviré de las reflexiones que Fina Birulés desarrolla a raíz del estudio del pensamiento de Hannah Arendt.

Birulés establece el concepto de “presente político” para definir el constructo social que representa el género.¹⁰² Todo ello configurará el lugar que la persona ocupará en el mundo, sus posibilidades de participación y la visión que tendrá de él. Birulés lo define como “(...) *una determinada configuración del mundo que nada tiene que ver con una determinación natural o biológica (...)*” (2005: XIII). Tampoco tiene que ver con una determinación cultural, porque aún en las situaciones más difíciles, la persona tiene capacidad de pensar y de actuar, desde sí, desde su conciencia, desde su ser. Aquí creo que radica la importancia del concepto.

El “presente político” alude a las categorías sociales que nos son dadas, pero con las cuales -irremediabilmente- algo tenemos que hacer, no a pesar de ellas, sino a partir de las mismas:

¹⁰² Podríamos añadir a este “presente político” otras categorías sociales, tales como la cultura, la religión o el diferente origen nacional. Se menciona este concepto por primera vez en la nota 9.

"(...) Y este comienzo no es voluntario, no elegimos nacer en una época o en un cuerpo, cuyas características pueden ser valoradas positiva o negativamente: nacer es entrar a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos y de normas que no hemos decidido y que, en cierta medida, nos constituye. Lo que nos viene dado no es, sin embargo, una realidad neutra, sino que se presenta como un despliegue de diferencias –judía, mujer, etc.- que se entrecruzan en cada uno de nosotros. No obstante, esto dado, que se nos impone, no confiere, por sí mismo, ningún tipo de singularidad (...)" (Birulés 2005: XIII).

Sin embargo, el ser humano es siempre singular y esta característica viene determinada por su capacidad de interpretar, de pensar, de juzgar y de actuar: *"(...) pensar por sí mismo no es pensar a partir de nada, sino tomar posición, responder de y a lo que nos ha sido dado (...)" (Birulés 2005: XIV).*

Migrar a otro país supone un nuevo "nacimiento" social, tal como referí en el epígrafe 1.2. "Justificación y estructura". De hecho, el proceso de conocimiento y adaptación cultural que toda persona migrante realiza constituye un nuevo proceso de socialización, similar al vivido inicialmente en la niñez con respecto a la sociedad de origen. Por tanto, ser migrante constituye también un "presente político", en el sentido que la persona cuando llega a la sociedad de origen se inicia en un entramado de relaciones sociales-políticas-administrativas-culturales que mediatizará su existencia y que imprimirá aspectos nuevos a su vida y, por ende, a su persona.

Se trataría pues, de partir del "presente político" dado que significa ser migrante, interpretarlo, hacerlo consciente y actuar desde él, pero poniendo en juego la propia singularidad, es decir, con capacidad crítica y creativa. La participación, desde este enfoque, de la persona migrante no sólo incidirá en el mundo de relaciones en la sociedad de

acogida. Su influencia se extenderá, también, a la sociedad de origen, incluso afectará a esa nueva comunidad que es la comunidad transnacional. Consistiría en un proceso de construcción de un nuevo horizonte dentro del cual se adoptaría una posición nueva y singular.

Desde mi punto de vista, para que se dé esta posibilidad, es necesario que se produzca un reconocimiento mutuo entre la sociedad de acogida y la persona migrante, entendiendo reconocimiento mutuo como un complejo proceso de identificación que comprometa a ambas partes, no tanto en la comprensión de lo que les diferencia, sino en la afirmación de lo que tengan en común. De alguna manera, en este estudio se representa este complejo proceso de identificación mutua, en la utilización de estrategias metodológicas y en la confluencia de las voluntades de quien investiga y de quien es investigado o investigada, los objetivos que a ambas partes comprometen y el producto de la propia investigación.

Las personas entrevistadas en este trabajo llevan en torno a una década en Andalucía. Rememorar su proceso migratorio con la distancia que da el tiempo facilitará la valoración del mismo y que emerjan los elementos subjetivos sobre la descripción del proceso, de las sensaciones, sentimientos, experiencias y el imaginario que rodea al mismo. La distancia del momento permite una mayor capacidad de interpretación y un desapego de la inmediatez de los acontecimientos vividos.

Desde la perspectiva de este trabajo, no pesan igual los olvidos como lo que es recordado, puesto que el objeto de este estudio es conocer los procesos de adaptación y la valoración del proceso migratorio en las personas entrevistadas, en qué medida incide en su vida y en su identidad actual, tal como se recoge en los objetivos. Por tanto, no interesa tanto la fidelidad de los acontecimientos como lo que quedó

de ellos tras el paso del tiempo y sobre todo cómo son interpretados y valorados. En este sentido, Marc Augé afirma: “(...) *No lo olvidamos todo, evidentemente (...) Los recuerdos son como plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer (...)*” (1998: 23). Por su parte, Ricoeur afirma en torno al olvido: “(...) *El olvido es, sin duda, el enemigo de la memoria, y la memoria un intento, a veces desesperado, por arrancar algunos restos al gran naufragio del olvido (...)*” (2005: 122).

Este aspecto es el que interesa a este trabajo porque considero que ésta es la manera en que se da sentido a la propia vida, seleccionando los aspectos que han ido incidiendo en la dirección de la misma y que han favorecido la permanencia de estas personas en nuestra sociedad. Los recuerdos que en este proceso se seleccionan son aquellos que explican y están de acuerdo con la situación actual de las personas entrevistadas, también aquellos que les han permitido construirse personalmente, es decir construir su identidad, siendo coherentes con quienes ya eran. En este sentido, Ricoeur afirma que “(...) *el rodeo por lo exterior precede regularmente al retorno sobre sí mismo (...)*” (2005: 120). Este aspecto me interesa especialmente porque dará cuenta de los procesos personales de adaptación cultural y de modificación de la identidad para contextualizar con el nuevo entorno social.

Para Augé el olvido hace uso de recursos que son como “pantallas”, no porque impidan que afloren otros recuerdos, sino porque contienen huellas que representan ausencias. Pontalis define las huellas como “(...) *trazo, trazado secreto, inconsciente, reprimido (...)*” (citado en Augé 1998: 30).¹⁰³ El trazo es una imagen difusa que

¹⁰³ Sobre el olvido y el relato, resulta revelador el análisis que realiza Jacques Derrida sobre el relato del acontecimiento: “(...) *Ahora bien, recordaré con una*

permite las conexiones entre los recuerdos. Desde este punto de vista y siguiendo con Pontalis, éste considera más importante asociar los recuerdos que un relato fidedigno de los hechos pasados. Y en esta asociación, las huellas o trazos juegan un papel importante, ya que representan los elementos que conectan y dan sentido al transcurso de la propia vida, en este caso, al proyecto migratorio. Según lo expuesto, el olvido es tan importante como el recuerdo. Tanto es así, que podríamos concluir que, sólo gracias al olvido, se puede construir el recuerdo y, sobre todo, dar sentido al pasado y al presente. Por otra parte, Ricoeur reconoce tres tipos de huellas: de carácter físico, psicológico y las documentales (2005: 121). Evidentemente, en esta tesis nos centraremos en la segunda.

Con respecto al olvido, Augé establece tres formas de olvido que serán tenidas en cuenta en la interpretación de los textos, producto del trabajo de campo de esta investigación: “El retorno”, “El suspenso” y “El reconocimiento”. El primero se produce cuando se rememora el pasado sin tener en cuenta el presente. Esta situación la podemos encontrar en el mito del regreso que sostienen las personas migrantes, tal como se recoge en las interpretaciones individuales y colectivas de las entrevistas. Retorno que puede o no producirse de hecho, pero que está siempre presente y que da cuenta de un pasado añorado y de un presente que no es ideal y, en ocasiones, incluso se quiere olvidar. Según el autor, para conseguir retornar hay que ser capaz de olvidar, tanto el pasado de la emigración como la memoria de la comunidad de origen que es añorada, porque el lugar al cual se desea retornar es ya otro, así lo refiere Agadir al hablar sobre el retorno en el punto 7.2.3.

palabra –es una evidencia-, que ese pretendido decir del acontecimiento, incluso esa mostración del acontecimiento, no es nunca naturalmente a la medida del acontecimiento, no es nunca fiable a posteriori (...)” (2007: 89).

En "el suspenso", el presente queda seccionado del pasado: "(...) *El suspenso equivale a una estatización del instante presente que únicamente puede expresarse en un futuro perfecto (...)*" (1998: 67). En este sentido, lo que cuenta es el presente, el aquí y el ahora. Y "el re-comienzo" no simboliza una repetición, sino los recomienzos que pueden producirse en una misma vida, suponen un nacimiento a un nuevo futuro. Esto puede simbolizar el hecho migratorio para quienes migran, pero también el retorno cuando es asumido desde un lugar que no significa recuperar un tiempo perdido.¹⁰⁴

Teniendo en cuenta las figuras del olvido, concluye Augé que lo más difícil es establecer una continuidad entre pasado y presente en el relato que constituye la vida. En todo caso, creo que es evidente el papel que juega el olvido en el relato de una historia de vida, lejos de restar fiabilidad al objeto de investigación, pone en juego los mecanismos subjetivos que dan sentido, no sólo a la vida personal sino a la vida social:

"(...) El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos, para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles (...)" (1998: 104).

Cada persona olvida y recuerda, resolviendo la tensión entre la interpretación del pasado y las expectativas del futuro. Así las personas que han sido entrevistadas en este trabajo, evocan cuestiones que han venido reforzando el hecho de permanecer en

¹⁰⁴ Un ejemplo literario de "Re-comienzo" podemos encontrarlo en la reflexión que realiza María Zambrano en su regreso a España, después de su exilio en "Amo mi exilio". Dice así: " (...) *Hay ciertos viajes de los que sólo a la vuelta se comienza a saber. Para mí, desde esa mirada del regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido (...)*" (1995: 13).

Andalucía, a pesar de las dificultades. Son estos mecanismos los que me interesaban sobremanera conocer y poner en valor.

En esta línea, me parece relevante realizar las entrevistas a personas migrantes cuyo proyecto comenzó hace al menos diez años, ya que considero importante poner en juego aquellos elementos del olvido que permiten la adaptación cultural. Además, con este distanciamiento en el tiempo accederé a un aspecto que creo necesario para esta tesis, esto es, la capacidad de interpretación del pasado para poder comprender el presente. En este sentido, recojo el siguiente argumento de Ricoeur: *"(...) Hay que añadir el efecto de alejamiento en el tiempo (...) ¿de qué modo el reconocimiento del pasado contribuye al reconocimiento del sí? (...)"* (2005: 122-123).

En este punto, nos pudiera parecer que la entrevista biográfica es -en buena medida- una ficción. Para Augé, es una "construcción ficticia", pero no es todo ficción. Podríamos considerarlo como una interpretación de la realidad, donde se contiene la visión de los hechos, las explicaciones y las valoraciones que permiten a la persona explicar su vida y quien es. Para Augé, esto constituye la "estructura prenarrativa" que evoca Paul Ricoeur (1998: 43).

Según estos argumentos, todas las vidas son ficciones, ello supone tomar conciencia de la estructura narrativa de todas las vidas. Esto es, de los hechos biográficos y, sobre todo, de la interpretación de éstos por la persona que los protagoniza. En el caso de esta tesis, también de la ficción que envuelve a quien investiga. Augé establece reglas generales en dichas ficciones. Así, cada persona tiene su propia ficción, en función de su experiencia de vida y de las expectativas sobre su futuro. No existen, pues, ficciones compartidas. Aun miembros de un mismo grupo, por ejemplo, una familia, viven y reinterpretan los hechos ocurridos en la propia familia en función de

sí mismos y con una visión mediatizada por quienes son, por tanto, no siempre coinciden.¹⁰⁵ Además, cada persona puede vivir en paralelo diversas ficciones, según sus roles y situaciones vitales. Se intenta, a menudo, dar coherencia a estas ficciones simultáneas. Sin embargo, no siempre se consigue, es el caso, por ejemplo, de quien es profesional en un ámbito, con unas responsabilidades y funciones y, además, en su vida privada ejerce de madre, hija, padre, abuelo o tía. En cada caso la ficción es distinta, por más que exista un empeño en dotar de sentido a las posibles contradicciones que éstas puedan suponer.

Teresa Del Valle afirma que le interesa: “(...) *Aquella memoria basada en experiencias que han quedado incorporadas como parte vital de la existencia (...)*” (2000: 243), por tanto, que incorporan elementos simbólicos y emocionales, no ya el relato lineal de la experiencia vivida, la narración fidedigna de los hechos, sino su significado desde el presente y que fueron interiorizados. Para ello, establece como categoría de análisis los cronotopos genéricos, esto es, una unidad que combina espacio y tiempo generizado.¹⁰⁶ Del Valle los define así: “(...) *Nexos poderosos cargados de reflexividad y emociones (...)* actúan de síntesis de significados más amplios, son catárticos, catalizadores, condensan creatividad y están sujetos a modificaciones y reinterpretaciones continuas (...)” (2000: 246).

¹⁰⁵ Esto lo hemos podido percibir, por ejemplo, cuando en reuniones familiares, se rememoran hechos de la infancia que no son recordados de la misma manera.

¹⁰⁶ Espacio y tiempo generizado hace referencia a una representación diferente de ambos por razón de género. Es decir, el tiempo y el espacio tienen una diferente significación cultural para mujeres y hombres, por estar determinado por su posición social de género, los roles que se les atribuyen, etc., por supuesto interrelacionados con otras tecnologías sociales.

Para Del Valle, “(...) *los ejes estructuradores de la memoria son: los hitos, las encrucijadas, articulaciones e intersticios (...)*” (2000: 245). Todos ellos dan cuenta de un proceso dinámico, de cambios y permanencias, que para el contenido de esta tesis, son sumamente interesantes. Asimismo, Del Valle entiende que incluir el género como elemento de los cronotopos añade un componente “(...) *creador y recreador de las identidades (...)*” (2000: 248). Además, se plantea los criterios que en una investigación pueden orientar la búsqueda del componente de género y, en este sentido, establece la necesidad de identificar situaciones en las cuales se expresen identidades personales y grupales, esto es, en las cuales se observe cómo se comportan mujeres y hombres. Por ejemplo, la identificación de rituales o situaciones simbólicas que hagan referencia a componentes culturales que sirvan como modelos y la evocación de situaciones pasadas que recreen el pasado dando sentido al presente (2000: 248-249). Estos criterios son tenidos en cuenta en las entrevistas realizadas. Si bien el proceso migratorio como tal no está acompañado de estos elementos, en el trascurso de las entrevistas mediante la evocación del proceso y en cómo se ha ido desarrollando la adaptación al nuevo contexto social-cultural, estas cuestiones están muy presentes y, en este sentido, son especialmente relevantes.¹⁰⁷

En el desarrollo de su trabajo, Del Valle utiliza como casos prácticos para explicar el sentido de los cronotopos actos culturales del País Vasco (los carnavales de Ituren y Zubieta, el Alarde de Irún) o aspectos de la cultura de género (el miedo a la noche y a determinados espacios en las mujeres). No obstante, creo que su

¹⁰⁷ Ésta ha sido una de las razones de elegir a mujeres marroquíes, ya que Marruecos al estar muy próximo a Andalucía y al existir un grupo importante en la Comunidad Autónoma permite que se mantengan costumbres, estilos y, sobre todo una comunicación fluida con el origen.

planteamiento se ajusta perfectamente al caso de mujeres migrantes marroquíes, porque la migración es un proceso que secularmente ha estado prohibido o ha sido desaconsejable para las mujeres; por tanto, que éstas la protagonicen supone un elemento de cambio interesante que, a la vez, es naturalizado desde la cultura, no supone de hecho una ruptura sino una reinterpretación del papel de la mujer. Y esto se produce en dos vertientes: en la social (me refiero a la sociedad de origen y de acogida) y a nivel personal, ya que afecta a la reinterpretación de la propia identidad personal.

Y, por fin, cada persona interviene en el relato de otras personas y en el relato social, “(...) pues a veces tenemos el sentimiento de haber sido capturados en el texto de otro y de seguir o sufrir el desarrollo sin poder intervenir en él (...)” (Augé 1998: 48).¹⁰⁸ Desde esta perspectiva, el individuo se encuentra comprometido en el relato, tanto a nivel personal como social. Podemos considerar, siguiendo con el mismo autor, que el relato social se encuentra mediatizado por las “vidas-relato” de los individuos. Añadiría, que en la misma medida –si no, en mayor medida- ocurre lo contrario, es decir, el texto de vida de cada persona se encuentra mediatizado por el contexto, el cual influirá indefectiblemente en su desenlace.¹⁰⁹

Utilizaré diversas historias de vida, relatos que tienen como encrucijada el hecho migratorio, son relatos en paralelo.¹¹⁰ El enfoque de análisis planteado me permitirá combinar el conocimiento

¹⁰⁸ Por ejemplo, esto era lo que me ocurría cuando escuchaba a las personas migrantes con las cuales trabajé. Escuchaba el relato de las dificultades que encontraban para desarrollar su nuevo proyecto de vida y que éste encajara en el texto social de la migración en Andalucía.

¹⁰⁹ Existen numerosos textos literarios que ejemplifican esto, por ejemplo, *La roca de Tanios* de Amín Maalouf (1993), *La mujer habitada* de Gioconda Belli (1988), o *Mariana Pineda* de Federico García Lorca (1925).

¹¹⁰ Algunas de las personas entrevistadas se conocen entre sí o mantienen algún tipo de relación personal.

personal y colectivo de esta experiencia de vida que constituye el hecho de emigrar, al entrelazar en el trabajo de campo experiencias personales y ponerlas en común con otras. Pero también ofrecerá la posibilidad de aproximar algunas cuestiones que pudieran tener un carácter más “universal”, en cuanto a los procesos de adaptación cultural, búsqueda de integración social, o cómo sienten que son visualizadas las personas migrantes desde la sociedad de acogida y desde la sociedad de origen.

Así pues, el relato biográfico otorga relevancia a la identidad de la persona entrevistada, ya que evidenciará: quién es la persona, quién ha venido siendo a través de su experiencia y quién será en su proyección, por tanto, pulsa los mecanismos de la reinterpretación personal y sobre todo de la autovaloración. Utilizando, para ello, el discurso sobre la propia vida: “(...) *La autointerpretación en primera persona, no sólo es algo relevante para comprender la acción humana, sino definitorio de la misma (...)*” (Bolívar et alii 2001: 101). Por una parte, la autointerpretación produce un reconocimiento de quien se relata y, por otra, la oportunidad de haber realizado esta tesis posibilita, tal como he mencionado, el reconocimiento social del proceso migratorio y de la experiencia de las personas entrevistadas. Utilizo aquí el concepto de reconocimiento, teniendo en cuenta los argumentos de Paul Ricoeur.¹¹¹ El reconocimiento se definiría como proceso de descubrimiento de “sí mismo” y, sobre todo del “sí mismo como otro”, lo cual conlleva el descubrimiento del otro en su alteridad. Este concepto es esencial en el presente estudio, si tenemos en cuenta las dificultades de integración de la población

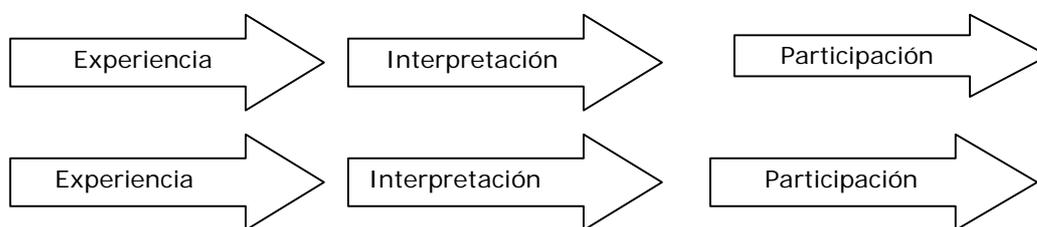
¹¹¹ Para mayor información, ver *Caminos de reconocimiento* de Paul Ricoeur. En esta obra, el autor va desgranando el concepto de reconocimiento en el discurso filosófico con ayuda de la investigación filológica. Su objetivo es alumbrar el proceso de emancipación del ser humano de las múltiples relaciones de subordinación que configuran el mundo actual. Para ello, estructura su obra en tres estudios: “Primer estudio. El reconocimiento como identificación”, “Segundo estudio. Reconocerse a sí mismo” y “Tercer estudio. El reconocimiento mutuo” (2005: 41-251).

migrante -especialmente la de origen magrebí- en nuestra comunidad. En todo caso, creo que el éxito en el proceso de integración se define básicamente por la posibilidad de que la población migrante y autóctona sea capaz de reconocerse mutuamente. De ahí, la importancia simbólica que para mí adquiere este trabajo. Como iniciativa, además de intentar explicar el proceso migratorio desde las perspectivas de las mujeres migrantes, trata de facilitar -en la medida de las mutuas posibilidades- un camino de mediación simbólica que permita el reconocimiento recíproco que, a mi parecer, es premisa de la convivencia entre los diferentes por razón de género, cultura, religión u origen.

A modo de resumen, podemos concluir que la importancia de la narratividad radica en que permite poner en valor los componentes subjetivos de la persona, posibilitando que tome la palabra y que ésta y sus acciones sean consideradas en la explicación de los fenómenos sociales. En este punto, creo que es importante señalar que se trata de resaltar la importancia de la persona en diálogo con el mundo, esto es, de un "yo" contextualizado con otros "yo", de un yo presente que se construye desde el pasado y que prefigura el "yo" futuro, y, por fin, de un "yo" dialógico -siguiendo el esquema de los autores Bolívar et alii- entre el "yo" contado, el "yo" oculto, el "yo" real/vivido, el "yo" deseado y el "yo" desde los otros.

Esta confrontación da como resultado un "yo" reconstruido en el relato. Éste es el centro de la investigación biográfico-narrativa y que da cuenta del proceso de cómo se va construyendo la identidad personal en diálogo con el mundo y de cómo ésta irá definiendo la participación personal en la sociedad. Desde esta perspectiva, creo que cobra importancia la concepción feminista de que "todo lo personal es político", ya que nada del ámbito personal o individual escapa al mundo social ni viceversa. Se fundamenta así la idea de

que el desarrollo personal y la participación social se retroalimentan. El esquema podría ser el siguiente:



El relato biográfico se define por la sinceridad en la narración de los hechos y de la visión de la persona entrevistada más que por la exactitud de los mismos, puesto que lo que persigue la investigación narrativa es comprender, no describir. Se trata de recrear la experiencia de vida, no reproducirla tal cual. Además, la doble interpretación de la experiencia de vida, en un primer momento por parte del protagonista y, después, por la persona que realiza la investigación, moviliza a ambas partes al poner de relieve no sólo las circunstancias y las valoraciones sobre las situaciones vividas, sino el hecho mismo de que éstas sean objeto de análisis. Esta movilización compromete a quien investiga y a quien es investigada o investigado. Desde mi punto de vista, este tipo de relación constituye uno de los pocos ejemplos de relación claramente intercultural, ya que el diálogo entre culturas –entre los diferentes por razón de origen, de género, etc.- es claro.¹¹² Este aspecto me parece de especial relevancia, porque es en este juego recíproco donde se construyen las identidades personales y grupales, en ese doble proceso de identificación/des-identificación, de equivalencia/dis-paridad.

¹¹² En este punto, insisto en el concepto de reconocimiento mutuo explicado anteriormente y en la mediación simbólica que la realización de entrevistas supone.

4.2. La entrevista biográfica

La entrevista biográfica es *“(...) una conversación que tiene una estructura y un propósito (...) busca entender el mundo desde la perspectiva del entrevistado y desmenuzar el significado de sus experiencias (...)”* (Álvarez-Gayou Jurgenson 2004: 109). Constituye, pues, la base de la investigación narrativa. La observación, el estudio de diarios, de fotografías o de cartas, etc., son estrategias complementarias a la entrevista que constituye el núcleo de la investigación.

La entrevista es un acto de comunicación donde alguien habla de sí, analiza su propia vida. Por tanto, es obvio el carácter confidencial de la entrevista y se debe valorar la violencia que puede llegar a representar para la persona entrevistada el hecho de relatar la propia vida –de relatarse a sí mismo o a sí misma-: *“(...) La entrevista biográfica consiste en reflexionar y recordar episodios de la vida, donde la persona cuenta cosas a propósito de su biografía (...)”* (Bolívar et alii 2001: 159). Steinar Kvale (1996) define una serie de elementos para poder comprender la entrevista biográfica (citado en Álvarez-Gayou Jurgenson 2004: 109-110). Éstos son: “El mundo de la vida”, representado en el intento de comprensión de la vida personal y desde ahí intentar hacer una lectura social del hecho investigado. “El significado” que los hechos vividos tienen para la persona entrevistada. Desde esta experiencia, se trata de comprender el mundo, por ello tiene un marcado carácter cualitativo. Además, cobra especial relevancia la descripción de las causas, acciones, circunstancias que han marcado la vida de la persona entrevistada y la especificidad, esto es, tratar de explicar la realidad social desde lo personal, por tanto, hay que huir de las generalizaciones y de las reflexiones que no se circunscriben a los hechos concretos: *“(...) No es el propio conocimiento o explicación lo*

importante, lo realmente interesante son las explicaciones de los otros (...)" (Rodríguez et alii 1999: 168). La "ingenuidad propositiva", es decir, no tratar de imponer prejuicios ni consideraciones, sino de estar en disposición de sumar las cuestiones -relacionadas con lo investigado- que incorporan elementos nuevos de análisis. El objetivo, en este sentido, no consiste en "*(...) contrastar una teoría, un modelo o unos supuestos determinados (...). Tienen ciertas ideas, más o menos fundadas, y desean profundizar en ellas hasta llegar a explicaciones convincentes (...)*" (Rodríguez et alii 1999: 168). En cuanto al contenido de la entrevista, se diseñan los temas centrales, pero no se establece una estructura cerrada que reste espontaneidad a la entrevista. En cuanto a que se produzcan ambigüedades en el contenido de la entrevista, se considera que éstas, lejos de restar veracidad a la entrevista, manifiestan la inexistencia de un "yo" estático y coherente, como han venido demostrando las ciencias sociales desde el siglo pasado. La incoherencia en el discurso es un elemento plenamente humano, fruto del diálogo que mantiene la persona con su entorno y de su constante proceso de "re-ajuste" y adaptación a las circunstancias presentes en su vida.

Por otra parte, la entrevista exige a la persona un proceso de reflexión que impone una resignificación de la propia vida que puede promover cambios, no sólo en el sentido de la misma, sino en las propias convicciones y, por tanto, en el futuro. Asimismo, es necesario en el desarrollo de la entrevista una buena dosis de sensibilidad, ya que ésta será el vehículo que proporcionará un ambiente comunicativo. Supone, pues, un conocimiento y un acercamiento afectivo importante, no sólo con respecto al objeto de estudio, sino con la persona informante. En este sentido, la capacidad de empatizar, de descentración y de orientación son muy importantes. Se trata de un encuentro personal y un compromiso de cooperación, incluso de aprendizaje mutuo. Se produce así una

situación de encuentro interpersonal, ésta es la relación que se mantendrá entre ambas partes en el proceso de la entrevista y será lo que determinará claramente el resultado de la misma.

Finalmente, una entrevista ha de servir a la persona que es entrevistada como reafirmación de sí y puede ayudarle a significar su experiencia de forma diferente a como lo había hecho hasta el momento. Principalmente, porque supone un proceso de introspección que habitualmente es difícil realizar en el contexto de la vida diaria; ha de ser, por tanto, una experiencia positiva para la persona entrevistada.

Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, podemos comprender que la persona entrevistada pone en evidencia su vida, su existencia. Por tanto, en toda investigación biográfica ha de existir un protocolo de actuación que tenga como objetivos no sólo preservar la intimidad de la persona entrevistada, sino hacerla sujeto partícipe de la investigación.¹¹³

Bolívar et alii fijan tres momentos en el desarrollo de la entrevista y así distinguen entre la entrevista como acontecimiento (momento en el que se realiza), la entrevista registrada (una vez grabada o leídas las notas de la misma) y la entrevista como texto (se refiere al texto producto de la misma, cuando ya ha sido transcrita). En todos estos momentos la interpretación cobra especial relevancia. Por ello, resulta fundamental la relación de cooperación entre quien investiga y quien es investigado o investigada.

¹¹³ En lo que respecta a este estudio, todas las entrevistas contaron con una explicación verbal previa de los fines de la misma. Igualmente, se preguntaba si era posible el uso de magnetofón. Se ofreció la posibilidad de usar pseudónimo en vez del nombre real. En la mayoría de los casos, las personas entrevistadas prefirieron ocultar su nombre. Se estableció una reunión para analizar el trabajo y se entregó, bien por correo o en la misma reunión el estudio completo. Asimismo, fueron invitadas todas las personas entrevistadas a la defensa de la tesis.

En cuanto a las fases de la entrevista biográfica, Atkinson (1998) (citado en Bolívar et alii 2001: 166) establece: la planificación de la entrevista con un carácter más o menos estructurado y, por ello, deja un cierto margen a la espontaneidad. Asimismo, contempla la aproximación a los sujetos informantes, la creación de un buen ambiente comunicativo, la utilización de complementos informativos (fotografías, cartas, diarios, etc.) y, como ya he mencionado, la elaboración de un protocolo de actuación que determinará el grado de compromiso e implicación de quien investiga y de quien es investigado o investigada en el desarrollo del trabajo.

En la interpretación de la entrevista, hay que contemplar la transcripción e interpretación de la misma, primero individualmente y, después, poniendo en relación las cuestiones relevantes y/o los vacíos de información proporcionados por las personas informantes. En esta fase se estructuran los hechos narrados, otorgándoles coherencia y se ponen en valor los argumentos, las intenciones, las reflexiones, las apreciaciones de las personas entrevistadas.

Reflexionando a partir de las cuestiones apuntadas por los autores y autoras referidos en este epígrafe, es indiscutible el carácter introspectivo y dialógico, el cual da como resultado del estudio una suerte de "coproducción" (Bolívar et alii 2001: 159) entre los sujetos de la investigación y quien investiga. De ahí el carácter que adquiere de negociación y pacto entre ambas partes, ya que es la identidad de cada quien la que se coloca en el centro del análisis, si bien no como un fin en sí mismo, sino como un medio para tratar de comprender, en este caso el hecho social de la migración desde el punto de vista de las mujeres entrevistadas, así como los cambios identitarios que pudieron sufrir por la propia migración, esto es, cómo valoran ellas los cambios que en sus vidas y en sus personas se han desarrollado en estos años.

SEGUNDA PARTE

5. Identidad y posición de género de las mujeres en el sur del Mediterráneo: el caso marroquí

“(...) Las mujeres siempre han llevado en sí mismas ese ser sujeto plural, esa imposibilidad de escisión entre la propia vida afectiva y la razón social y cultural, entre el cuerpo y el pensamiento (...)”.

Alessandra Bocchetti (1999: 47)

En este epígrafe presentaré una reflexión general que incida en la construcción de la identidad y en la posición de género de las mujeres en el sur del Mediterráneo, y concretamente en el Magreb. Haré hincapié en cuestiones relacionadas con la religiosidad, la participación social y la posición de género de las mujeres, entendida como participación pública, autoridad y posibilidades de modificar aspectos tradicionales de su identidad de género.

Gema Martín Muñoz considera, en una primera aproximación al binomio mujeres musulmanas y patriarcado, que las sociedades árabes e islámicas no son homogéneas culturalmente hablando y que en ellas se observa que *“(...) conviven factores de inmovilismo tradicional junto con otros efectos transformadores, existe incluso una relación dialéctica entre ellos (...)”* (2000: 31). No podría ser de otro modo en un mundo globalizado.¹¹⁴ Entre esos efectos transformadores, la sociedad de la información y, sin duda, la migración juegan un papel importante que desarrollaré en el trabajo de campo.

¹¹⁴ Sin embargo, no es esa imagen la que trasciende en los medios de comunicación occidentales. Generalmente, se concibe estas sociedades como inmovilistas, cerradas, atrasadas, etc.

Por otra parte, Fátima Mernissi subraya el temor al poder femenino presente en la sociedad marroquí, tanto en el plano simbólico como material, vinculado siempre con cuestiones relacionadas con la identidad musulmana y con la democracia. Afirma la autora:

"(...) el temor a lo femenino representa una amenaza desde dentro, y el debate acerca de la globalización, que no es más que la controversia acerca de los miedos a ser invadidos por culturas extranjeras, estará centrado necesariamente en la mujer. La feminidad es el crisol emocional en el que están representadas todas las fuerzas perjudiciales, tanto del mundo real como del imaginario (...)" (2006: 36).

Así pues, la situación de las mujeres marroquíes en particular y de las mujeres del mundo musulmán en general no puede ser comprendida contemplando –solamente– el universo árabe-musulmán. Más bien, sería necesario tener en cuenta qué representa Occidente para estas culturas y los efectos de la globalización como proceso político, económico y cultural.

Como en cualquier sociedad patriarcal, es la condición de la mujer como género la que encarna y es corolario de dicho patriarcado,¹¹⁵ y es la situación de las mujeres el indicador relevante del nivel de democracia y justicia de dicha sociedad, tal como apuntan los organismos internacionales.¹¹⁶ Es indudable que la democracia, los

¹¹⁵ La expresión material y simbólica de cada sociedad patriarcal forma parte de la identidad de género y personal de cada mujer y cada hombre, y esto se puede comprobar observando sus relaciones, su imaginario, sus trabajos, pero también sus cuerpos y la posibilidad de acción de éstos.

¹¹⁶ En este sentido, destaca el Índice de Desarrollo Humano, establecido por Naciones Unidas. Cubre a 175 de los 192 Estados miembros de las Naciones Unidas, junto con Hong Kong y la Autoridad Palestina (17 países miembros de las Naciones Unidas no son incluidos debido a la carencia de datos). El Índice de Desarrollo Humano (IDH) es una medida comparativa de la esperanza de vida, alfabetismo, educación y niveles de vida para países de todo el mundo. El índice fue

derechos civiles y la justicia social están en crisis en el mundo árabe-musulmán –también en el mundo occidental-. Sin embargo, es necesario recordar que el movimiento feminista se desarrolló en paralelo con el movimiento nacionalista contra la colonización, de tal forma que la lucha por la independencia y la democracia fue de la mano de la búsqueda de igualdad por parte de las mujeres. En la actualidad, la vinculación permanece y como antes, está inmersa en los problemas derivados de la situación internacional, los efectos de la globalización y el enfrentamiento entre culturas.

Dice a este respecto Fátima Mernissi:

“(...) Si queremos comprender las dinámicas del mundo musulmán actual debemos recordar que nadie se opone al principio de igualdad [entre hombres y mujeres], considerado algo sagrado. Lo que se está debatiendo es si la Shari’a, la ley inspirada por el Corán, puede ser modificada o no (...)” (2006: 34).

Para la autora, la cuestión radica en saber quién y con qué fines hizo la Shari’a. Su modificación, por tanto, no atentaría contra la religión, sino contra los intereses que la mantienen e interpretan como algo sagrado.

Comenzaré con el análisis de algunas características adscritas al género femenino que también podemos observar en algunas concepciones tradicionales relativas al arquetipo mujer en nuestra sociedad y que hacen referencia a los valores, funciones y el

desarrollado en 1990 por el economista paquistaní Mahbub ul Haq y el economista indio Amartya Sen.

reconocimiento social que, desde una perspectiva patriarcal, la mujer –como género- debe poseer.¹¹⁷

5.1. La familia patriarcal y el estatuto de la mujer marroquí

Las mujeres a uno y otro lado del Mediterráneo son piedra angular en el bienestar y cohesión de la familia y por ende de la sociedad. Así, El Hassane Arabi afirmaba que, si bien la sociedad marroquí es fuertemente patriarcal, las mujeres contaban con espacios de poder relativo y eran la base de la familia:

“(...) Frente a esta marginación, sin embargo, la mujer ha sido a lo largo de los tiempos un elemento clave en el sostenimiento de la economía familiar y en la administración de los recursos para mantener a su prole. Se equivocan de medio a medio los que creen que la mujer no producía o no participaba en su entorno; ella era el motor de la economía en el hogar marroquí: hacía labores domésticas, ayudaba en el campo y educaba a los niños; todo ello, sin esperar más recompensas que las de ver a su familia sana y salva (...)” (2005: 13).

Con esta afirmación Arabi trasciende la imagen de una mujer impotente y entiende que el valor social de su trabajo -el cuidado de la familia y el desarrollo de algunos trabajos en el ámbito rural-, le otorga un lugar en la estructura social, lo cual, siendo cierto, no impide que dicho lugar sea subsidiario, infravalorado y, sobre todo, sin ninguna repercusión en cuanto a autoridad de género como desarrollaré a continuación.

¹¹⁷ Para el desarrollo de este apartado me basaré en el trabajo de Danielle Provansal “Antropología mediterránea y construcción de las categorías de género: comentarios críticos” (2001: 71-85).

No obstante, el hecho de que las mujeres marroquíes sean fundamentales en la estructura familiar ha llevado a interpretar a algunos autores y autoras que cuentan con un poder importante que, si bien no lo gestionan públicamente, su influencia es tal que, en ocasiones, se llega incluso a hablar de matriarcado. Esta supuesta posición de autoridad de las mujeres en las familias se reproduce en todo el Mediterráneo, como ejemplos nos basta pensar en el poder de la *mamma italiana* o la *'um'mun [máma] rifeña*. Sin embargo, esta realidad se nos presenta deformada por varias razones: estos sistemas de influencia no constituyen un poder real, en el sentido de que estas mujeres no detentan poder por el hecho de ser mujeres. Es un poder subrogado que finalmente proviene de un varón, esposo o hijo.¹¹⁸ Además, es un poder que sólo pueden comenzar a ejercer a cierta edad que coincide, precisamente, con el fin de la etapa reproductiva. Es por fin un poder que se ejerce directamente sobre otras mujeres y sobre los hijos varones. Por todas estas razones se trata de un poder que ejercen las mujeres que, desde el punto de vista del patriarcado, han cumplido con su función y por ello se las premia con ciertos privilegios y que, en ningún caso, constituyen poder de género, más bien al contrario, su ejercicio individual resta poder al resto de las mujeres, esto es, al género femenino.

Por tanto, las mujeres establecen una suerte de influencias y disfrutan de ciertos privilegios que no devienen del hecho de ser mujer, sino de ser madre de-, o esposa de-. Es un poder no explícito, es decir, no se visualiza públicamente, sino que utiliza mecanismos sutiles, velados. Es, por tanto, un poder que no se fundamenta en la autoridad, ni en el reconocimiento personal o de género. Es un poder frágil y precario, basta un cambio de estatus de los hombres que las respaldan o que estas mujeres pierdan la confianza masculina para

¹¹⁸ En todos los casos varón. Para profundizar en este tema, remito a la novela del escritor marroquí Tahar Ben Jelloum *El niño de arena* (1990).

caer en desgracia. Finalmente, es un poder que no redundaba en poder de género.

Maria Àngels Roque define a estas mujeres como: “(...) *Mujeres esclavas y soberanas porque constituyen física y moralmente, el elemento esencial del hogar, porque están convencidas, y los hombres también, que ‘las cosas serias pasan en el interior de la casa familiar’ (...)*” (2005: 55). Este tipo de poder y estas relaciones son el fundamento de la familia tradicional de carácter patrilineal, endogámica, agnaticia y de residencia patrilocal. En ellas el grupo prevalece sobre el individuo y, en el caso de las mujeres, éstas no cuentan con posibilidades de mantener los lazos afectivos con su familia como los hombres ya que la propia estructura familiar tiende a debilitarlos.¹¹⁹

En esta estructura familiar la edad y el género -tal como hemos señalado- son fundamentales para determinar el estatus individual. Es un tipo de familia no exenta de conflictos entre padres-hijos, suegras-nueras. Así, el poder de la suegra sobre la nuera, la cual es concebida como una criada obediente y sumisa, ha sido fuente de constantes conflictos referidos en la cultura popular. Esta relación basada en la obediencia y dependencia de la nuera y en el poder de la suegra sobre el hijo se sustenta en el miedo de la primera al repudio.¹²⁰ Este tipo de familia persiste tanto en zonas rurales como urbanas, convive con un tipo de familia moderna de corte nuclear

¹¹⁹ En Marruecos, desde una perspectiva tradicional, la sociedad se fundamenta en la familia extensa (a la familia nuclear se suman los hijos casados con sus esposas y las tías solteras paternas) y en el clan en torno a un ancestro por vía paterna. Este modelo tradicional convive con la familia nuclear de carácter más urbano. En ambos casos, la cohesión y los lazos de parentesco son considerados muy importantes.

¹²⁰ Quizás por esta razón en el mundo árabe musulmán el matrimonio ideal es endogámico, entre primos, no sólo porque así se fortalecen los lazos de parentesco y se enriquece el patrimonio familiar, sino porque es una garantía contra el repudio.

que, sin embargo, sigue influenciada por algunos valores de la familia tradicional.

Roque explica el poder de las mujeres (suegra) en la familia de la siguiente manera:

“(...) La mujer, al estar tan reprimida y cuestionada generación tras generación, ha necesitado desarrollar unas astucias y una inteligencia que le permitan conseguir un lugar adecuado, aunque subalterno, dentro de esa estructura patriarcal autoritaria (...)” (2005: 48).

Esta forma de poder subalterno constituye una forma de supervivencia material y simbólica, una forma de establecer redes, aunque respondan a una solidaridad mecánica más dispuesta a salvaguardar al grupo que a las mujeres individuales.

La familia musulmana se fundamenta en la división sexual del trabajo, ya que la base es la obligación del marido de mantener a la mujer y a sus hijos. Sobre esta obligación se construye el complejo entramado de dependencias y poderes -públicos y privados- que sirve de cohesión a la familia y que supedita al marido y a la esposa a sus roles sociales, por encima de sus intereses personales. No obstante, esta situación, aún siendo precepto cultural, se encuentra con muchas dificultades en la práctica: por ejemplo, en el campo donde las mujeres siempre trabajaron, con los rebaños, en la agricultura, en el negocio familiar, pero no como una forma de participación laboral en el espacio público sino como una extensión de sus responsabilidades domésticas.

Por otra parte, el proceso de urbanización ha contribuido al trastocamiento de la relación marido-esposa. En las ciudades prevalece la familia nuclear, aumentan las expectativas de educación

y la posibilidad de acceso al trabajo, así como el control de la natalidad.¹²¹ Según datos proporcionados por Gema Martín, el 48% de las mujeres marroquíes viven en la ciudad, frente al 54% de las mujeres tunecinas y el 52% de las mujeres argelinas (2000: 39). La principal causa de reducción de la fertilidad es el acceso de las mujeres a la formación en todos sus niveles, lo cual retrasa la edad del matrimonio y del primer embarazo. Como he recogido anteriormente, en el caso de la mujer marroquí, los niveles se reducen prácticamente a la mitad. En cuanto al uso de métodos anticonceptivos, Martín afirma que el 41,5% de las mujeres marroquíes los utilizan, siendo el índice menor en comparación con los países de su entorno (Argelia 50,8%, Túnez 53,6%, Egipto 60%).

Carmelo Pérez Beltrán valora los cambios producidos en los últimos años en la situación social de las mujeres, estableciendo que dichos cambios han sido posible gracias a la evolución del modelo de familia:

"(...) No cabe duda de que los cambios sociales que han propiciado una mayor presencia de las mujeres en el espacio público están estrechamente relacionados con las transformaciones en el ámbito privado, es decir, con el desarrollo de un nuevo modelo de familia, en medio urbano sobre todo, que favorece las potencialidades individuales de las mujeres y las relaciones más igualitarias entre ambos cónyuges y entre éstos y sus hijos, de tal forma que las ciudades del mundo árabe se han convertido en verdadero motor de cambio sociológico en cuanto a las relaciones de género se refiere (...)" (2008: 91-92).

¹²¹ La media de hijos e hijas en Marruecos en 1992 era de dos a tres en la ciudad y de cinco en el campo (Martín 2000: 39). En otros estudios se ofrecen cifras similares: el promedio de hijas e hijos en Marruecos es de 4, siendo en el medio rural de 4,5 y en el urbano de 3,9 (Cabrera Medina 2005: 38).

Así argumenta el autor que la familia nuclear ha favorecido que los matrimonios sean elegidos y no convenidos entre familias, lo cual, a su juicio, supone una mayor atención a los intereses individuales, sobre los familiares. No obstante, insiste en que existen claras diferencias entre el mundo urbano y rural, persistiendo en éste último prácticas mucho más tradicionales y lesivas con respecto a la participación de las mujeres en la vida familiar y pública.¹²²

Asimismo, Pérez Beltrán considera que el acceso de la educación ha sido un elemento clave en este proceso y, doblemente beneficioso, para la emancipación de las mujeres y como motor de desarrollo sociopolítico. Pero fundamenta con datos cuantitativos la persistencia de un alto nivel de analfabetismo, especialmente entre las mujeres: *"(...) Más de la mitad de la población adulta de Marruecos mayor de 15 años es analfabeta, pero afecta mucho más a las mujeres (60%) que a los hombres (34%) y es un problema endémico en el medio rural (...)"* (2008: 95).

También señala una mayor presencia de las mujeres en el mercado laboral, insistiendo que esto ha sido favorecido por el incremento del número de familias nucleares, sin despreciar otros elementos como son la crisis económica y las estrategias de desarrollo del país. En todo caso, considera que esta evolución favorable no supone que las mujeres se empleen en buenas condiciones, más bien todo lo contrario. Finalmente, valora los cambios producidos en cuanto a una mayor presencia de las mujeres en política (en las elecciones

¹²² Su artículo recoge datos contrastados que prueban los argumentos de su exposición, tales como la evolución de la edad del matrimonio que pasa de 22 años para la mujer y 27 para el hombre en el año 1994 a ser de 27 años para la mujer y 31 para el hombre en el año 2005 (2008: 93).

legislativas de 1993 fueron elegidas dos diputadas y en 1997 el rey nombró a cuatro mujeres secretarías de estado) (2008: 96-99).¹²³

Así pues, según los argumentos y datos referidos, se observa en Marruecos una convivencia entre la familia extensa tradicional y la familia nuclear que coincide con un mayor control sobre la natalidad y acceso de las mujeres a los diversos niveles académicos y al mercado laboral. Sin embargo, los valores tradicionales persisten también en la familia nuclear, amparados por las normas establecidas en el Código del Estatuto Personal.¹²⁴ En él se sanciona la división sexual del trabajo (*nafaqa*), conformando las familias como una unidad de producción de servicios en la cual las mujeres procuran sus cuidados de manera gratuita al resto de la familia: En la práctica coincide totalmente con la división sexual del trabajo que se observa en la sociedad andaluza y que conforma la llamada "familia fusional".¹²⁵

No obstante, dos cuestiones se establecen en el Código del Estatuto Personal marroquí que determinan una posición claramente subsidiaria de las mujeres: la poligamia y el repudio. En cuanto a la

¹²³ Pérez Beltrán reconoce la labor desarrollada por el movimiento feminista y asociativo marroquí a favor de los niveles de participación mencionados (2008: 96-99).

¹²⁴ Código del Estatuto Personal de Marruecos, aprobado el 10 de septiembre de 1993, también llamado *Mudawana*. La anterior Ley se llamó *Dari* y fue promulgada el 28 de noviembre de 1957 (Cabrera Medina 2005: 35). También he utilizado la traducción de Abderrahim Abkair Azouz, editada por la Asociación de Trabajadores e Inmigrantes en España.

¹²⁵ La familia fusional se fundamenta en la división sexual del trabajo, en la cual el hombre adulto (patriarca) es el proveedor material (único o principal de la familia) y la mujer adulta es la cuidadora de dicha familia. En la familia fusional los roles sociales de género prevalecen sobre los intereses y necesidades de cada una de las personas que componen la familia, de tal forma que se establecen relaciones de poder y múltiples dependencias sociales, emocionales y económicas que impiden el desarrollo personal. Para profundizar en este tema, leer *El malestar en la desigualdad* de M^a Jesús Izquierdo (1998).

primera, hay que señalar que es voluntaria y se encuentra muy regulada.¹²⁶ Según argumentan sus partidarios, se encuentra recogida en el Corán (surat 4, ayat 3), y determina que un hombre no puede tomar más de cuatro esposas y que con todas ellas ha de obrar con justicia tanto desde el plano económico como moral. En todo caso, la persistencia de la poligamia en el código de familia no se corresponde con un uso habitual de la misma en el Magreb:

“(...) Se encuentra bastante extendida en Estados como Arabia Saudí, en donde por cada 1.000 varones casados 120 son polígamos, o Sudán donde por cada 1.000 hombres casados existen 168 polígamos. En cambio en los países del Magreb la poligamia es más reducida de manera que en Argelia existen 18 hombres polígamos por cada 100 casados, en Marruecos de 1.000 hombres casados 66 son polígamos y en Túnez está prohibida desde 1956 (...)” (Blázquez y Adam 2005: 218).

En cuanto al repudio, existen dos posibilidades para la disolución del matrimonio: el divorcio y el repudio. El primero puede ser solicitado por el marido o la esposa.¹²⁷ Los supuestos en los que la mujer puede solicitar el divorcio son los siguientes: falta de manutención, enfermedad grave del marido, malos tratos, ausencia del marido o abandono. El repudio, según indica Mohamed Said Saadi, puede ser solicitado por ambos cónyuges (2008: 173); no obstante, persisten situaciones de privilegio para el marido:

¹²⁶ Artículo 46 de la Mudawana (Abkair Azouz 2008: 31).

¹²⁷ El repudio también denominado divorcio consensual, regulado en el título III de la Mudawana.

“(...) En el Derecho marroquí el repudio ha de ser firmado por dos notarios (adules) bajo la jurisdicción del juez del domicilio conyugal. Será registrado en presencia de ambas partes tras la autorización del juez. Si la esposa no comparece, no es motivo para no seguir adelante con el repudio si el marido permanece en su actitud. Sin embargo, para dar publicidad al acto del repudio se prevé que el juez informe a la mujer de su nueva situación desde que se pronuncie el repudio y le haga llegar el acta original del mismo (...)” (Blázquez y Adam 2005: 233).

Las autoras enfatizan la situación de subordinación que sufre la mujer, así como la indefensión a la que es sometida. Asimismo, en cuanto a sus efectos, la mujer no ostenta la patria potestad de las hijas e hijos, aún cuando conserve la custodia hasta cierta edad y las compensaciones económicas son mínimas y difícilmente exigibles en la práctica.

En todo caso, ambas figuras -la poligamia y el repudio- condenan a las mujeres a la situación de eterna menor de edad y le sustraen la posibilidad de ser realmente ciudadanas. En este sentido, cuando se realizó la reforma de la *Mudawana* o Código del Estatuto Personal, quienes defendieron la disolución de estas figuras argumentaron estas razones, contrarias a los principios de la democracia y de la plena ciudadanía de las mujeres.

Por otra parte, autores como Pérez Beltrán valoran la reforma de la *Mudawana* o Código del Estatuto Personal de forma más positiva (2008: 103). En esta valoración coincide Saadi al señalar: *“(...) La evolución del estatuto de la mujer marroquí es el resultado de largas luchas sociales y políticas. Es igualmente el fruto de la emergencia de un cierto ‘feminismo de Estado’ específico de Marruecos (...)”* (2008:

165). Desde mi perspectiva, me parece excesiva la valoración de Saadi; no obstante, señalo que mi juicio está cultural y políticamente mediatizado. Especialmente en cuanto al supuesto feminismo de estado, que sin duda viene determinado por la presión internacional y del movimiento feminista marroquí, así como por las exigencias de otros colectivos civiles. Asimismo, considero que teniendo en cuenta la situación sociopolítica y económica actual de Marruecos, posiblemente dicho feminismo de estado tenga un carácter más adjetivo que sustantivo y, por tanto, hay que contemplar que se corre el riesgo de que las medidas emprendidas sean superficiales y no incidan suficientemente para provocar cambios reales.

Sin embargo, me parece muy interesante el análisis que realiza el autor en cuanto a la evolución del proceso a partir del Plan de Integración de la Mujer al Desarrollo,¹²⁸ la intervención de la monarquía y el consenso conseguido entre las quienes integraron la Comisión Real Consultiva para la reforma de la *Mudawana*.¹²⁹ Y coincido con Saadi en pensar que lo conseguido no invalida, ni mucho menos, la necesidad de ir arbitrando mecanismos para conseguir la igualdad legal que aún hoy no existe en Marruecos.

Pensemos que, si la igualdad legal aún no ha sido conseguida, qué decir de la igualdad real y efectiva, cuyo proceso es mucho más lento y arduo, si tenemos en cuenta la trayectoria de los países del norte del Mediterráneo, o consideramos el contexto económico, social y político general. Tomando en consideración, además, lo que supone

¹²⁸ El Plan contó como precedente con la participación de Marruecos en la IV Conferencia de Bejín, estuvo bajo los auspicios de entidades internacionales y tenía como objetivo la reforma de la *Mudawana*, además de la implementación de diversas medidas sociales para impulsar el adelanto de las mujeres marroquíes (Pérez Beltrán 2008: 103).

¹²⁹ Pérez Beltrán recoge que dicha comisión estaba compuesta por ulemas, juristas y tres mujeres del ámbito de la abogacía, medicina y sociología (2008: 104).

en cuanto a cambio de mentalidades y transformación de las prácticas en la vida social en general y en la vida cotidiana particular. Dice al respecto Saadi:

"(...) El caso marroquí ha permitido poner de relieve las potencialidades y los escollos sociopolíticos que es necesario superar para otorgar a la mujer sus derechos, en un contexto caracterizado por la pujanza del islamismo conservador, y por grandes problemas socio-económicos (analfabetismo, pobreza, incultura, escaso compromiso y formación política de la población, etc.) (...)" (2008: 175).

5.2. Religión, religiosidad y subordinación femenina

En cuanto a la religiosidad, observamos en la reproducción de ritos y cultos populares un mayor protagonismo de las mujeres en comparación con el Islam ortodoxo. Dicha participación está determinada por la edad y sólo en manifestaciones especiales. Así, destaca el culto en los zawias y morabitos cuyos santos, según Roque, son muy similares a los santos católicos. Posiblemente, como ocurre en la religión católica, las mujeres apartadas de la ortodoxia tienen un mayor protagonismo en los rituales populares.

En las culturas mediterráneas han persistido mitos relacionados con el poder de las mujeres, cuyas huellas pueden rastrearse en tradiciones y en el arte. Roque recoge alguna de estas tradiciones, por ejemplo, la de la diosa Isis adorada en todo el Mediterráneo:

"(...) La mano curativa de la diosa continúa siendo el símbolo de la mano de Fátima, reputada entre las comunidades islámicas y judías. Concebida como estrella del mar, consuela a los afligidos y presenta

muchos rasgos comunes con lo que serán más tarde los atributos de la Virgen María (...)" (2005: 65).

Danielle Provansal se pregunta si la religiosidad femenina responde a un sistema de compensación cultural necesario para la supervivencia simbólica del género femenino o es un vestigio de antiguas sociedades, si no matriarcales sí al menos matrilineales, donde las mujeres gozaban de autoridad real y simbólica (2001: 81). Se trata de lugares y ritos heterodoxos y no relevantes en el Islam que acaban por reproducir la división sexual que prevalece en otros ámbitos de la vida. Se establece el binomio: mujeres-magia-santuarios/ hombres-ortodoxia-mezquita, por tanto, se mantienen dentro del ámbito de poder masculino. No es una expresión desviada del Islam sino una expresión marginal del mismo, en el cual las mujeres ocupan un lugar preeminente.

Se practica el culto a mujeres extraordinarias, Lalla,¹³⁰ heroínas de corte político y espiritual, otras son mujeres relacionadas con hombres importantes socialmente. Algunas de ellas son Lalla Fatma, santa cabil resistente nacionalista; o Lalla Tagurrami, líder política. Roque destaca el papel activo de estas santas como protectoras de la población en general y especialmente de las mujeres. Ellas no responden al rol preestablecido para las mujeres. Su actividad y capacidad de acción es, en este sentido, masculina.

¹³⁰ Nombre bereber que significa señora.

Dice al respecto Fátima Mernissi:

"(...) En ciertos países como Marruecos, los cultos a diosas como Venus o la fenicia Tanit (variaciones de Ishtar) pervivieron durante siglos, hasta el advenimiento del Islam. Todavía hoy, a lo largo de la costa atlántica siguen celebrándose en las cuevas danzas y rituales de trance semimágicos, insertos en prácticas religiosas de tipo popular, como el festival Moulay Abdalla (a pocos kilómetros de Casablanca) (...) Durante siglos las madres y las tías han enseñado a las niñas los gestos elementales de la danza oriental como ejercicio de atribución de poder (...)" (2006: 85).

En oposición a lo anterior y desde el punto de vista ortodoxo, Islam significa sometimiento. Su libro sagrado es el Corán que, junto a los alhadices,¹³¹ constituyen la base de la ética y los valores musulmanes, y es fuente de poder. Existen cinco deberes en el Islam (arkan) esenciales para el creyente: Shahada o fe en Alá como único Dios y su profeta Mahoma. Azalá o la oración, cinco veces al día que representa un ejercicio intenso y breve de meditación (se realiza al alba, al mediodía, al atardecer, a la puesta de sol y de noche). El Ramadán o mes de ayuno en conmemoración del tiempo que Mahoma pasó en el desierto, es también interpretado como una manera de aproximarse al pobre, de consolidar la umma¹³² y

¹³¹ Alhadiz es la sentencia del profeta Mahoma, dichos o hechos que fueron recogidos por sus discípulos, por tanto están sujetos a un contexto muy determinado y a la capacidad retentiva e interpretativa de los discípulos. Existen alhadices falsos y toda una 'ciencia religiosa' que se ha venido ocupando de su estudio. Bujari (siglo IX) los investigó. Entrevistó a 1.080 personas y recogió 600.000 alhadices. Sólo conservó 7. 275 como verdaderos (Mernissi 2002: 57-58). Si el volumen de alhadices falsos era tal en el siglo IX, resulta lógico comprender la facilidad para las manipulaciones actuales. Mernissi afirma que el texto sagrado no sólo fue siempre manipulado sino que dicho ejercicio constituye la base del poder en las sociedades musulmanas, de ahí las dificultades para que las mujeres se acerquen a las fuentes (2002: 14-16). La creencia popular, sin embargo, establece que Islam sólo hay uno y que el Corán ha pervivido tal cual a través de los tiempos.

¹³² Comunidad islámica.

nuevamente, de meditación, veneración y sumisión a Dios, la limosna (azaque) y la peregrinación a La Meca, al menos una vez en la vida.

Por otra parte, la Shari'a¹³³ o ley islámica surge en Medina, donde se exilió Mahoma en el 622 con los muhayirum.¹³⁴ Medina constituye la primera comunidad musulmana en la cual Mahoma se erigió como líder religioso, político y militar. A la muerte de Mahoma, fueron varios los candidatos a sucederle, ya que no contaba con descendencia directa y, dado que la participación directa de la umma había sido siempre tan importante en la nueva religión, fue ésta la encargada de designar a los sucesivos califas ortodoxos.

Para Fátima Mernissi, *"(...) El Islam es la saga de un hombre feliz que soñó un mundo diferente (...)"* (2002: 37), pero que, como vemos, apenas hubo fallecido, se truncó en divisiones intestinas y luchas de poder. Fue, también, para Mernissi, una religión donde se exaltaba al individuo, su capacidad de razonar,¹³⁵ criticar y juzgar. En este sentido, es de destacar el papel jugado por algunas mujeres, en especial Aixa, viuda del profeta, a la cual acudían los creyentes para verificar la palabra del Profeta. Mernissi afirma que no lo hacían sólo por la unión con el Profeta sino por sus conocimientos y sentido común. El Imán de origen turco Zarkashi anotó en el siglo XIV todas

¹³³ Según afirma Fátima Mernissi: *"(...) La desigualdad en razón del sexo tiene origen en la Shari'a. Sin embargo, incluso los reaccionarios más extremistas nunca afirman que las mujeres son inferiores. Toda mujer musulmana es educada bajo este sentimiento de fuerte igualdad que constituye la virtud principal del Islam (...)"* (2006: 35).

¹³⁴ En la actualidad, se denomina muhayirum a los migrantes musulmanes en Occidente.

¹³⁵ Así, el primer alhadiz insta a los creyentes a cultivarse, educarse para buscar la sabiduría y el conocimiento.

las discrepancias que Aixa mantuvo en cuanto a los alhadices con otros discípulos del Profeta.¹³⁶

Uno de los alhadices más importantes y conflictivos del Islam hace referencia al hiyab.¹³⁷ A pesar de las interpretaciones misóginas que se derivan del velo, en su origen, el objetivo fue separar el espacio entre hombres.¹³⁸ Corresponde, según afirma Mernissi, a la aleya 53 de la azora 33 (al-Ahzab, "coalición de clanes") y fue revelada en el año 627 (en el quinto año de la hégira) (2002: 103). En el Corán el hiyab aparece en muy pocas ocasiones, en diferentes contextos que no hacen referencia al objetivo actual de separación entre los sexos. Sin embargo, hoy constituye el símbolo por excelencia de la identidad musulmana. La adopción del hiyab, tal como lo conocemos en la actualidad, supone el fracaso de la concepción igualitaria que auguró el Islam, admite la total separación de los sexos y del espacio público-privado, y el triunfo de las posiciones misóginas que garantizaban una revolución en el espacio público y el mantenimiento del poder patriarcal en el espacio privado.¹³⁹ Las mujeres no

¹³⁶ Su manuscrito fue descubierto por Al-afgani en 1939 en la biblioteca de ad-Dahiriya de Damasco.

¹³⁷ Hiyab es lo que conocemos por el velo. Su concepto es complejo y representa tres dimensiones: "(...) la primera es visual: sustraer la mirada. La segunda es la raíz del verbo -hayaba- quiere marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido (...)" (Mernissi 2002: 112).

¹³⁸ Entre Mahoma y un grupo de creyentes que, tras la fiesta por el casamiento con su prima Zaynab, estaban importunándole. Simbolizaba, pues, la separación entre el espacio público y el privado. Posteriormente, se aplicará para proteger a las mujeres del Profeta y a las mujeres libres en tiempos de inseguridad político-militar.

¹³⁹ En este sentido, se asemeja al desarrollo sociopolítico del contrato social que fundamenta el Estado contemporáneo, teorizado por Rousseau en primer lugar y argumentado durante doscientos años por diversos pensadores. De él deriva la separación del espacio público-privado, la ubicación de las mujeres en la naturaleza y de los hombres en la cultura y el secuestro de los derechos y la ciudadanía de las mujeres.

asumieron estas interpretaciones sin más, sino que se enfrentaron a ella en vida del Profeta.¹⁴⁰

En la actualidad, dos tercios de la población marroquí son menores de treinta años y, sin embargo, persiste el uso del hiyab entre las jóvenes, para Martín Muñoz esta constatación no debe llevarnos a equívoco: *"(...) No nos debe engañar esta vestimenta que en muchos aspectos se aparta del modelo tradicional que representa al de sus sumisas madres. Y lejos de significar regresión tienen también una lectura modernista (...)"* (2000: 39). En muchos casos representa la mejor estrategia para poder acceder al mundo público, a la educación y al trabajo remunerado. Prosigue la autora:

"(...) Su acceso al espacio público va unido al uso voluntario del hiyab, lo cual tiene sobre todo una gran carga de autoafirmación cultural que les hace sentir que están contribuyendo a una misión de reconstrucción de su propia cultura y les permite desempeñar un papel social que difícilmente tendrían en su reducido entorno tradicional (...)" (2000: 39-40).

Así pues, el velo permite a las jóvenes el acceso al ámbito público, favorece la ruptura con el orden tradicional sin conflicto, ya que ésta se realiza en nombre del Islam. Los elementos de transformación que estas mujeres incorporan a sus vidas y a la sociedad son el acceso al

¹⁴⁰ Prueba de ello son las disputas que mantuvieron Omar y Um Salma -una de las esposas del Profeta-, o los intentos de algunos de sus discípulos de denostar a Aixa, acusándola de adulterio, a la cual dedicó Mahoma diecisiete aleyas para defenderla y justificar su inocencia, o las mujeres que se negaron a jurar fidelidad a Omar en La Meca en el año 630 tras la entrada triunfal de las tropas de Mahoma, acusándolo de misógino. Parece que este espíritu crítico fue perdiéndose paulatinamente debido a las luchas, disensiones e intereses políticos de los diversos grupos rivales. En este proceso, el dominio sobre las mujeres se convirtió en moneda de cambio para unos y otros grupos.

estudio, al trabajo remunerado, a la contracepción, a la elección libre de marido, también aumentan el número de mujeres solteras y la posibilidad de migrar solas, sin que el orden islámico se vea amenazado. Desde mi punto de vista, esto supone la adopción de una estrategia individual no sólo de supervivencia de las mujeres, sino de proyección a espacios que, de otra manera, sería imposible dada la situación política actual.

Creo que estas jóvenes utilizan estrategias individuales, de gran valor por lo que conllevan para ellas y para la sociedad en su conjunto que en nada se corresponden a la visión del mundo occidental con respecto a las mujeres que portan el hiyab.¹⁴¹ De la misma manera, las mujeres occidentales ponen en juego multitud de estrategias individuales para hacerse ver y escuchar en el espacio público. Si bien el silencio y la invisibilidad impuesta no se hacen tan evidentes, también existen velos que cubren a las mujeres occidentales. Dice a este respecto Mernissi:

"(...) El asunto del velo es una cuestión política. Al salir a la calle, la mujer tapada con velo demuestra estar de acuerdo con ser una sombra mientras se encuentre en un espacio público. El poder se manifiesta como si de un teatro se tratara. Los poderosos me dictan qué papel quieren que interprete. Lo que quiere el Islam es que use el velo cuando me encuentre en el lado musulmán del Mediterráneo. Pero cuando estoy en el lado europeo, el 'imán- mercado' me impone que

¹⁴¹ En este punto, creo que sería interesante recordar la polémica suscitada en el curso 2005-2006 en Francia con la Ley que promulgó la prohibición de portar signos religiosos en los colegios públicos. A mi modo de ver, esta norma dificultará el acceso de las niñas y jóvenes a una educación igualitaria y restringirá sus posibilidades de desarrollo personal. En este mismo tema, resulta interesante observar la posición del grupo "Ni putas, ni sumisas", organizado en el seno de los barrios obreros de Francia. Esta organización es contraria -y así lo manifiesta en el libro que tiene el mismo título- a que las mujeres porten velo en los centros educativos (Amara 2004: 85).

me parezca a la belleza representada en las imágenes (...)" (2006: 133-134).¹⁴²

Indudablemente, los conflictos internacionales y la "lucha de civilizaciones" a la que nos quieren arrastrar algunos no facilita la comprensión del mundo árabe-musulmán, y mucho menos favorece que el mundo árabe-musulmán pueda reconocerse en su cultura y en su religión de manera libre e independiente. Según lo expuesto, volver la mirada a los orígenes del Islam supondría recoger la herencia de libre-pensamiento, de búsqueda de la verdad y de construcción de las mujeres como pares de los hombres en la umma. A esto no están dispuestos quienes defienden las posiciones más conservadoras, intransigentes y fanáticas.

Mernissi recoge algunos ejemplos de literatura misógina, como las "Disposiciones legales relativas a las mujeres", de b. al Yawzi, autor conservador del siglo XIII, los títulos de los capítulos de su obra son muy significativos: "Desaconsejar a las mujeres que salgan", "Las ventajas de la mujer que opta por el hogar", "El argumento para probar que es mejor para la mujer no ver a los hombres", etc. Alguno hay también dedicado a las mutilaciones físicas como la ablación del clítoris. Este libro ha sido reeditado a partir de la década de los

¹⁴² En el libro *El harén en Occidente*, Fátima Mernissi analiza la admiración masculina hacia el harén oriental y su ideal de belleza: "(...) Esta fantasía de mujeres pasivas como si fuera lo típico del harén no existe en Oriente. En las sociedades musulmanas, en las que las leyes institucionalizan la desigualdad al otorgar al hombre el derecho a la poligamia, el derecho a encerrar a sus esposas en un harén y a obligarlas a taparse la cara con un velo cuando quieren salir a la calle, los hombres fantasean con mujeres poderosas e incontrolables (...)" (2006: 188). Mernissi desarrolla la tesis de que, mientras en el mundo musulmán la hegemonía masculina se ejerce a través del dominio del espacio con la exclusión de las mujeres del espacio público, en Occidente ésta se produce a través del dominio del tiempo y de la imagen mediante la fijación de patrones de belleza inalcanzables para la mayoría de las mujeres. En ambos casos, el patriarcado se expresa y representa de diferentes formas, pero mantiene las mismas relaciones de dominio-opresión entre hombres y mujeres.

ochenta,¹⁴³ al igual que el libro del jeque Ibn Tayamiyya del siglo XV, siendo los mismos temas objeto de su atención. Curiosamente estas publicaciones han vuelto a cobrar interés en el clima de conflicto político que viene desarrollándose dentro de los países árabe-musulmanes y en un ambiente en el cual pareciera que Occidente y el Islam están en lucha. Nuevamente, como en otros momentos históricos y en otras culturas, las mujeres se convierten en garantes de la identidad cultural-religiosa. Y sobre la premisa de que cada varón musulmán es patriarca en su familia, las élites políticas y militares secuestran las libertades y los derechos fundamentales. Toda esta construcción se fundamenta frente a un Occidente amenazador que, abanderando la Carta de los Derechos Humanos, justifica guerras, usurpa riquezas y condena al hambre y la desesperanza a millones de personas.¹⁴⁴

En este sentido, Martín Muñoz afirma que no es la religión en sí la que subyuga a las mujeres musulmanas, sino el patriarcado que utiliza la religión para reafirmarse e imponer el control sobre las mujeres, en todo caso, sirve de soporte ideológico fundamental para dicho control: *“(...) En el orden social tradicional lo verdaderamente preponderante para la mujer no es lo religioso sino las normas sociales patriarcales. El papel de la religión es funcionar como ideología que las haga asumir ese orden patriarcal (...)”* (2000: 33). Y las normas que imponen es el orar en casa y el cumplimiento de sus deberes de madre-esposa. No olvidemos que la mezquita no es sólo un lugar de rezo sino de discusión y debate de cuestiones públicas; de este espacio, por tanto, las mujeres son excluidas.

¹⁴³ En la misma década que se desvanece la confrontación entre Occidente y el Mundo Socialista y se inaugura la confrontación entre Occidente y el Mundo Islámico.

¹⁴⁴ Para profundizar en el tema, ver *El miedo a la modernidad. Islam y democracia* de Fátima Mernissi (1992).

De todo lo anteriormente expuesto con respecto a la religión y religiosidad islámica, podemos concluir que las mujeres ocupan una posición subsidiaria y de subordinación. La misma situación que podemos observar en las sociedades occidentales, si bien el contexto económico, político y social es distinto. En todos los casos, la opresión patriarcal persiste, fundamentada en la cultura y en la religión. Asimismo, se comprueba que en las sociedades islámicas – como en las sociedades occidentales- existen espacios de “poder” que permiten la supervivencia de las mujeres como grupo, así como vínculos y complicidades de éstas con el mismo sistema socio-cultural que las subyuga.

Esta situación se complejiza aún más con la migración. Las mujeres migrantes se encontrarán inmersas en un sistema de relaciones patriarcales que doblemente las minoriza, como mujeres y como migrantes. Además, tendrán que afrontar códigos culturales distintos y aplicarlos en sus vidas para poder integrarse en la sociedad de acogida y no perder los vínculos con su sociedad de origen. Todo ello será analizado en el trabajo de campo.

5.3. El mito erótico de la mujer musulmana

Para comprender la construcción simbólica de la mujer musulmana, es importante conocer el discurso erótico dominante, el cual trata de determinar qué está permitido y qué está prohibido en el acto heterosexual entre creyentes.¹⁴⁵ A este respecto existe una extensa

¹⁴⁵ Las relaciones homosexuales y lesbianas están totalmente prohibidas. Sin embargo, durante el califato abasí el califa podía libremente elegir a un compañero, por tanto la homosexualidad estaba permitida, así, relacionarse con una mujer era equivalente a tratar con alguien de otra cultura (Mernissi 2006: 162).

literatura, tal como afirma Fatna Aít Sabbah¹⁴⁶ en su obra *La mujer en el inconsciente musulmán*. Dicho estudio se ha basado en dos obras muy populares aún en la actualidad: *El jardín perfumado* del Jeque Sidi Mohámmed Nefzauí (siglo XII) y *Cómo el anciano recuperará su juventud por la potencia sexual* de Kamal Bajá (siglo XVI). Ambas fueron reunidas y resumidas por Salh al-Munayid en *La vida sexual de los árabes*. Según éste, las obras eróticas surgen en el III siglo de la hégira, de la mano de una clase aristocrática, ociosa y hedonista, alcanzando su apogeo entre los siglos IX y XVI (citado en Aít Sabbah 2000: 45-46). En todos los casos es una literatura dirigida a los varones, nunca a las mujeres, que, por otra parte, sufren las mayores tasas de analfabetismo.

El ideal de mujer en el mundo musulmán coincide con el ideal patriarcal: mujer virgen, sumisa, obediente, agradable, madre-esposa. Sin embargo, en este tipo de literatura se desarrolla un arquetipo muy interesante, la mujer omnisexual. Siguiendo el análisis de Aít Sabbah, creo que la mujer omnisexual representa la naturaleza femenina sin control. Por ello, la ortodoxia musulmana trata de dominarla, ya que personifica la cara oculta de la naturaleza femenina que puede ser despertada en cualquier mujer, incluso en la más piadosa. Esta mujer sería mujer-cuerpo, más aún, mujer-vagina y sería su insaciable apetito sexual el que socava los pilares de la familia y de la umma: “(...) *Es un femenino que atrapa, engloba y asfixia (...)*” (2000: 49). Es representada de la siguiente manera: “(...) *es una mujer con una salud a toda prueba, con una carne generosa y envolvente y una estatura sólidamente sostenida en dos muslos pilares (...) la tez blanca y los cabellos oscuros (...)*” (2000: 50). Aít Sabbah apunta como origen de este arquetipo la tradición pre-islámica, la era de la barbarie (al- Yahiliya), donde parece que

¹⁴⁶ Este nombre es un pseudónimo, la identidad de la autora permanece oculta a la opinión pública debido a la carga herética de su obra.

predominaban las diosas. En todo caso, en este discurso la mujer omnisexual supera con creces el deseo sexual masculino,¹⁴⁷ que se contradice totalmente con la institución de la poligamia que se justifica por todo lo contrario.¹⁴⁸ El arquetipo de la mujer omnisexual debilitaría directamente la institución de la poligamia.

En el discurso erótico, la mujer omnisexual es igualmente inteligente, pero con una forma de inteligencia tópicamente femenina desde la perspectiva patriarcal, esto es, astucia, ya que sólo sirve a sus deseos: dominar al varón y satisfacer su sexualidad. Este tipo de inteligencia atribuible a todas las mujeres es nombrada en el Corán y se le denomina Kayd: “(...) *Es femenina y se consagra a la destrucción calculada, fría y permanente del sistema (...)*” (Ait Sabbah 2000: 64). Es, además, una mujer que sólo busca el placer sexual, por tanto transgrede el ideal de madre-esposa. Es, pues, una prostituta y, así, con esta determinación queda explicada la institución de la prostitución, no como fruto de la desigualdad ni del poder patriarcal, sino por el inconmensurable apetito sexual femenino.

Finalmente, la mujer omnisexual desbarata la jerarquía social ya que no distingue entre amos y esclavos, cuando precisamente el modelo de la sociedad musulmana es que los matrimonios se realicen entre personas de la misma clase y condición. Desde esta perspectiva, los hombres esclavos o de clases inferiores pueden acceder a las

¹⁴⁷ Obsérvese las similitudes y diferencias con el discurso religioso católico, en el cual la mujer ha de carecer de deseo sexual, pero aún así ha de ser controlada ya que su conducta sexual puede socavar los pilares de la sociedad.

¹⁴⁸ La expresión tradicional de la poligamia es el harén que en nada corresponde con el mito del harén que pervive en Occidente, como ya he comentado. En el harén real (institución ya en desuso) las mujeres son temidas por los hombres, su inteligencia, sus estrategias y los poderes que ejercen en él provocan el miedo de los hombres, de ahí su angustia por controlarlas. En *El harén en Occidente* de Fátima Mernissi se analizan representaciones artísticas, a través de la pintura y de la literatura se observan las diferentes percepciones de los hombres de una y otra cultura y sus opuestos ideales de belleza femenina.

riquezas a través de éstas, siempre que puedan satisfacer su deseo sexual que *a priori* parece insaciable. Así se da cabida a la prostitución masculina, impensable en la ortodoxia y jurisprudencia musulmanas.

El miedo a no poder colmar los deseos, a no poseer la suficiente potencia sexual (no se hace referencia a otros placeres, ni deseos económicos, de poder, etc.) de la omnisexual supone una castración simbólica, tal es así que se entiende el lesbianismo como el fracaso viril del hombre. Ese miedo se compensa con el desarrollo de estudios sobre el cuerpo de la mujer y sobre técnicas amatorias:

"(...) Aparte del arsenal de besos y caricias, el hombre debe dominar la técnica de las posturas, el arte de transformar la dualidad de los cuerpos femenino y masculino en una unidad móvil y dinámica que impone al hombre un ritmo que no es el suyo, que le es extraño, el ritmo del placer femenino (...)" (Ait Sabbah 2000: 93).

El discurso erótico es sumamente herético porque gira en torno a la mujer –ser inferior- y resta la concentración necesaria en la relación directa del creyente con Dios. Sin embargo, no podemos pensar que es un discurso próximo a las mujeres, más bien al contrario, porque las reduce totalmente a mujer-cuerpo, a mujer-vagina y las invisibiliza como personas. La literatura erótica se ocupa de la mecánica, en el sentido de contemplar técnicas, posturas, formas despersonalizadas donde la mujer ocupa el centro del discurso como arquetipo, por tanto las mujeres, nuevamente, no están. Sin embargo, sí es un discurso muy contradictorio con la jurisprudencia del Islam, además de poner en entredicho los principios sobre los cuales se fundamenta la sociedad. En este sentido, representa lo inaudito, la posibilidad de subversión del orden, aunque, finalmente, toda la literatura se dirige a los hombres en el afán de controlar a la

mujer omnisexual que, potencialmente, representa a todas las mujeres.

Decía anteriormente que el discurso erótico, a pesar de ser herético, sigue siendo androcéntrico. Esto queda claramente reflejado en las mujeres entrevistadas por Fátima Mernissi en *Marruecos a través de sus mujeres*, donde éstas expresan su desconocimiento y su actitud pasiva con respecto al acto sexual: “(...) pensaba que aquello tenía que ser así, me veía reducida a ser una cosa. No participaba, era una cosa (...)” (1990: 100). Además, expresan que del varón, lo que desean es que las colme afectivamente, ni siquiera que sean buenos amantes, por tanto la contradicción con el discurso erótico dominante es evidente. En el discurso femenino, las mujeres se definen como poderosas ante los avatares de la vida y denuncian, sin embargo, la impotencia o la indiferencia de los hombres frente a las necesidades cotidianas de las mujeres y de sus hijos e hijas. Con ello, desbaratan el vínculo principal que sella el matrimonio musulmán: la dependencia afectiva y económica femenina con respecto al esposo, así como el dominio ejercido por éste sobre la mujer a la cual ampara. Incluso muchas de las entrevistadas afirmaban que juntos - sus maridos y ellas- proveían a la familia y satisfacían sus necesidades, sin que por ello el vínculo se resintiera. Las mujeres reclaman un matrimonio donde desaparezcan las dependencias, reivindicando igualdad y un vínculo basado en el respeto y en el afecto.

5.4. Espacios de poder de las mujeres marroquíes

Además del espacio de poder relativo derivado del hecho de ser madre de varones en una familia patriarcal, patrilineal y agnaticia y de los espacios -igualmente de poder relativo- existentes en algunas formas de expresión de la religiosidad popular, existen otros espacios que -igual que los anteriores- podrían llegar a constituir espacios transformadores como intentaré explicar a lo largo del epígrafe.

Por ejemplo, en el imaginario árabe musulmán encontramos un referente simbólico del poder de las mujeres que me gustaría reseñar muy brevemente, se trata de Shehrezade.¹⁴⁹ Tal como señala Roque, gracias a su belleza y cultura, consigue salvarse a sí misma y a otras mujeres del destino cruel decidido por el rey Shahriyar: “(...) *La heroína pretende, con la palabra, liberarse y liberar al mismo tiempo a todas las demás mujeres (...)*” (2005: 49). La figura de Shehrezade se ha percibido como una figura liberadora del poder patriarcal, y sin duda así es, aún siendo producto del imaginario masculino. Sus historias permiten la supervivencia de la protagonista y del resto de las mujeres, sin embargo, lo hace sustentándose en las claves del poder patriarcal y utilizando elementos culturales-simbólicos del mismo: es la belleza y el engaño el que prevalece, además, siguiendo a la autora, Shehrezade, después de mil y una noches de historias y leyendas hábilmente entretejidas, consigue tiempo para cumplir con

¹⁴⁹ “(...) *Por vengarse de una, que lo había traicionado, el rey degollaba a todas. En el crepúsculo se casaba y al amanecer enviudaba. Una tras otra, las vírgenes perdían la virginidad y la cabeza. Sherezade fue la única que sobrevivió a la primera noche, y después siguió cambiando un cuento por cada nuevo día de vida. Esas historias, por ella escuchadas, leídas o imaginadas, la salvaban de la decapitación. Las decía en voz baja, en la penumbra del dormitorio, sin más luz que la luna. Diciéndolas sentía placer y lo daba, pero tenía mucho cuidado. A veces, en pleno relato, sentía que el rey le estaba estudiando el pescuezo. Si el rey se aburría, estaba perdida. Del miedo de morir nació la maestría de narrar (...)*” (Galeano 2010: 72-73).

los preceptos de una buena esposa, esto es, ser madre de un hijo varón, lo cual conlleva un cambio en su estatus personal.¹⁵⁰

Para Fátima Mernissi, la Sherezade Oriental muestra importantes diferencias con la Sherezade Occidental. Mientras que en la primera cobra especial importancia sus actitudes intelectuales y su formación, en Occidente el personaje se transformó en una belleza puramente física y en una *"entretenedora frívola"* (2006: 50). El mito de origen persa narra cuentos de origen indio, persa y árabe que para la autora *"(...) ponen de manifiesto la guerra sangrienta que libran hombres y mujeres (...)"* (2006: 56), librada no sólo desde una perspectiva erótica sino política. Quizás sería apropiado explicitar que precisamente porque es una guerra erótica también es política. La traición de la esposa del rey Sahriyar simboliza la ruptura del orden social del harén que, además, le es infiel con un esclavo. Sherezade, para salvarse a sí misma y al resto de las mujeres, ha de desplegar una complicada estrategia, cuyo objetivo es convencer mediante la palabra a un asesino para que deje de matar y ello lo consigue desde una posición de extrema vulnerabilidad, desde su posición de víctima.

Todo ello, no lo hace en solitario, sino que cuenta con la ayuda de su hermana Dinarsard, quién cuando despunta el alba, antes de que Shehrezade termine el cuento y con ello la posibilidad de seguir viva un día más, le dice: *"(...) ¡Es un relato excelente!", comentó su hermana Dinarsad. 'Pues esto no es nada en comparación con lo que*

¹⁵⁰ Los cuentos de las *mil y una noches* han sido perseguidos a lo largo de la historia y aún en la actualidad. Inmersos en la tradición oral, no fueron popularizados por escrito hasta el siglo XIX. La primera edición en árabe, según reseña Mernissi, data del 1814 en Calcuta. Además, fueron menospreciados por las clases altas. Contaron, sin embargo, con la aprobación de las clases sociales más populares, especialmente de las mujeres, que aún siendo analfabetas, han transmitido estas narraciones, incorporando elementos culturales y personales de singular riqueza, hasta la irrupción de la televisión como forma de entretenimiento familiar.

os contaré la próxima noche' (...)" (2006: 67). Esta fórmula se repite en todos los cuentos y, a mi modo de ver, simboliza la solidaridad entre mujeres para tratar de subvertir la situación de impotencia que sufren, no rompiendo con el orden establecido, sino a partir de él.

Siguiendo con la argumentación de Mernissi, Sherezade es:

"(...) un mito civilizador aún vigente y como símbolo del triunfo de la razón sobre la violencia es esta capacidad de la mujer inteligente para analizar su situación y transformarla, remodelando la forma de pensar del hombre, animándole a dialogar y a renunciar al uso de la violencia (...)" (2006: 64).

Civilizador no sólo por el mensaje que encierra para las mujeres, sino por el mensaje que traslada a los hombres: el diálogo con las mujeres es el único camino posible hacia la modernidad y la democracia. Un mito trasgresor como éste, aún representando el cumplimiento de las normas y preceptos de la familia agnaticia-patriarcal, revela un poder en las mujeres que generalmente aparece oculto y envuelto en un halo de impotencia. Igual ocurre con el poder real de las mujeres dentro de la familia tradicional, con el poder que detentan en algunas prácticas religiosas heréticas y con el poder sexual, que mencionaba anteriormente.

Esta fuente de poder, aún teniendo carácter patriarcal, podría contribuir a una posibilidad de trascender la situación de subordinación del género femenino, si se dan las circunstancias adecuadas para ello. Por ejemplo, Danielle Provansal menciona a las mujeres que, inmersas en estos sistemas de relación y en situaciones extremas de enfrentamientos entre familias, o en guerras, optan por

la vida frente a la muerte y rehúsan la violencia,¹⁵¹ como el colectivo de mujeres de negro en la antigua ex-Yugoslavia, las manifestaciones de las mujeres árabes contra la primera Guerra del Golfo, etc.¹⁵²

Otra fuente potencial de empoderamiento de las mujeres que me parece muy reveladora y que se entrelaza con el mito de Sherezade se basa en la transmisión oral de historias, de las cuales las mujeres magrebíes son portadoras, si bien los lugares de sus relatos son privados frente a la tradición oral de la plaza pública protagonizada mayoritariamente por hombres. Zoubida Boughaba Maleem recopiló una serie de cuentos populares del Rif contados por mujeres, en ellos se reflejan, además de las tradiciones populares, una posibilidad increíble de acción de las mujeres. Resulta significativo que todos los cuentos terminen con la misma fórmula: “(...) *Y después de andar por aquí y por allí, me puse el calzado y se me rompió (...)*” (2003: 124). Sin tener demasiados elementos de juicio, no puedo resistir señalar la carga simbólica de esta fórmula: las mujeres caminando, apropiándose de las tradiciones, reinterpretándolas, “descalzas”, fuera de la norma que no las contiene. Por esta razón, la norma que no las contiene se rompe. Estos espacios de poder, incluso de libertad de las mujeres, si bien están dentro del orden patriarcal, son lugares

¹⁵¹ Las mujeres del Mediterráneo juegan un papel importante en la cohesión de la familia, pero también en el mantenimiento de las costumbres, de la memoria familiar, en el acompañamiento al enfermo, tanto en su restablecimiento como en el trance de la muerte. También juegan un papel importante en la venganza de las afrentas y de la sangre derramada en el linaje. A este respecto, María Zambrano analiza desde una perspectiva liberadora el mito de Antígona, perdida en una historia de hombres que se autoinmola, negándose a ser cómplice de una trama que no ha elegido, rompiendo el continuo de crímenes masculinos y complicidades femeninas, por lo que desobedece la ley y se sacrifica en el deseo de un orden nuevo. Ver *María Zambrano. Nacer por sí misma* de Elena Laurenzi.

¹⁵² Para profundizar en el tema, ver “La frontera del miedo” en la introducción de *El miedo a la modernidad. Islam y democracia* de Fátima Mernissi.

de expresión libre y de apoyo para aquellas mujeres que intentan trascender dicho orden.¹⁵³

Podríamos pensar que es imposible subvertir este estado de cosas, tal como señaló Pierre Bourdieu al estudiar la inferioridad de las mujeres y, sobre todo, la interiorización de dicha subordinación que llevan a cabo las propias mujeres. Esta subordinación conforma la identidad personal de cada mujer, por tanto es muy difícil su desarticulación. Sin embargo, tal como afirma Provansal: “(...) *las prácticas femeninas reproductoras de esta dominación pueden también ser generadoras de una transformación social del sistema (...)*” (2001: 80). Y esto es lo que ha venido ocurriendo durante siglos, las mujeres, solas o en grupos, han ido enfrentando aquellas situaciones, normas o preceptos que les impedían ser y con ello, han ido trastocando el mundo. La socialización¹⁵⁴ puede constituir un lugar estratégico de transformación, siempre que esté acompañada por la existencia de un ámbito simbólico precursor de la misma, es decir, cuando se cuente con referentes y exista un reconocimiento del valor de las mujeres y de lo femenino –experiencias, saberes, valores, funciones, etc. Existen, además, otros lugares potencialmente subversivos: la amistad entre mujeres, basada en proyectos compartidos, en la complicidad y el disfrute hedonista de la vida, la producción literaria y científica comprometida con las mujeres y su mundo. Todos ellos son espacios potencialmente transgresores, siempre que no sean mecanismos de compensación para poder seguir después soportando el peso del patriarcado.

¹⁵³ En la novela autobiográfica de Fátima Mernissi *Sueños en el umbral* se recoge esta posibilidad, las mujeres dentro del harén se dividen entre las que sostienen el patriarcado y las que sueñan salir de él, como la propia Fátima.

¹⁵⁴ Las mujeres no sólo se ocupan de la educación en los primeros años de vida en la familia, también en el sistema educativo.

En este sentido, habla Audre Lorde de la necesidad de volver a las viejas ideas desde otra perspectiva y darle valor a lo mismo que justifica la subordinación, y desde ahí, superar dicha situación:

"(...) Pero lo cierto es que no tenemos en reserva ideas nuevas que puedan rescatarnos como mujeres, como seres humanos. Tan sólo existen las ideas viejas y olvidadas; una vez que las reconozcamos en nuestro interior, podremos realizar con ellas nuevas combinaciones, nuevas extrapolaciones, y hacer acopio de valor para ponerlas en práctica. Y en todo momento hemos de infundirnos ánimo a nosotras mismas y unas a otras para poner a prueba esas acciones heréticas que están implícitas en nuestros sueños y desacreditadas por nuestra forma de pensar tradicional (...)" (2003: 16-17).

5.5. Las mujeres marroquíes en el espacio público

Me gustaría comenzar este epígrafe recogiendo la reflexión de Mercedes Arriaga Flórez con respecto a la conceptualización de los espacios público y privado, puesto que enmarca perfectamente el contenido de todo este punto y creo que señala la paradoja en la que aún andamos inmersas las mujeres, si no desde un punto de vista práctico, sí, al menos, simbólico.

Para Arriaga, el espacio privado como lugar de desarrollo de los mandatos de género impuestos a las mujeres, se corresponde con el espacio de privación de lo público. Mientras que para el hombre, el espacio público es el que permite su desarrollo personal, sin que por ello tenga que renunciar al espacio privado. Además, éste no supone una rémora para los hombres, más bien al contrario, sirve, unas veces de impulso, otras de consuelo, incluso de compensación, según el grado de éxito o de fracaso que consiga de su actuación pública. Con respecto a lo que significa para las mujeres el mundo público, la

autora afirma que: *"(...) Lo público para las mujeres se corresponde con el espacio de la negación, de la imposibilidad, el espacio de la prohibición, en el que sólo algunas se aventuraron 'de puntillas' y disimulando, otras lo hicieron pagando un caro precio por su osadía (...)"* (2008: 57). Entiendo que este binomio entre lo público y lo privado constituye uno de los fundamentos de la división sexual, en el cual se apoya el patriarcado. Y, pienso que, a pesar de las diferencias contextuales, de los derechos conquistados, es un problema que persiste en todos los países, democráticos o no, de una cultura u otra.

Centrándonos en la realidad del Marruecos actual, Roque señala que el peso del patriarcado tradicional sigue presente tanto en las zonas rurales como urbanas, salvo en las élites más modernas. En todo caso, la autora afirma que los cambios sociales paralelos a este mantenimiento de la tradición han abocado a las mujeres magrebíes a una situación de indefensión haciéndolas víctimas de diferentes formas de violencia: *"(...) el repudio, la violencia, la agresión, la superstición y el recurso a la magia son los principales aspectos visibles (...)"* (2005: 51).

Con ello, no menosprecia los avances conseguidos: acceso cada vez más generalizado a la educación (para Marruecos, Roque apunta un 74% de niñas escolarizadas), reducción en la tasa de nacimientos (para el 2003 un 2,87 en Marruecos), aumento del número de mujeres en las profesiones técnicas y la ciencia (31,3% en Marruecos [2005: 61]). Estos datos muestran que la realidad está cambiando, a pesar de la brecha de género que todavía persiste.¹⁵⁵ Los cambios

¹⁵⁵ Algunos datos referidos de Europa y el mundo árabe musulmán, citados por Mernissi a partir del Informe Estadístico Anual de la UNESCO de 1996, resultan sorprendentes: *"(...) El porcentaje de profesoras universitarias o en instituciones equivalentes en Egipto en los años noventa era más elevado que el de Francia o Canadá. El porcentaje de alumnas inscritas en carreras de ingeniería en países*

sociales aludidos por Roque son muy similares a los producidos en el paso de la España franquista a la España democrática, no sólo en cuanto a las prácticas sociales sino en cuanto a las normas jurídicas y religiosas. La diferencia quizás estribe no sólo en el texto y en el contexto de cada país, sino en el mismo proceso de aceleración de dichos cambios y en la pertinaz persistencia de situaciones sumamente tradicionales.¹⁵⁶ No obstante, no todas las autoras coinciden en sus conclusiones con respecto al desarrollo de las mujeres en el ámbito urbano y la persistencia de situaciones - aparentemente insalvables- de desigualdad de género en las zonas rurales.

Fátima Mernissi sostiene conclusiones diametralmente opuestas y enumera una serie de estereotipos que siguen invalidando las estrategias de desarrollo de la población marroquí en general y de las mujeres en particular. Por ejemplo, la idea de que en la ciudad se producen procesos modernizadores, mientras que las zonas rurales permanecen tendencias arcaizantes o que las desigualdades de género no tienen solución debido a cuestiones culturales y religiosas. Mernissi sostiene que en zonas rurales muy deprimidas y desprovistas de las mínimas infraestructuras se están produciendo

musulmanes como Turquía y Siria era el doble que en los países europeos de mayor tradición democrática, tales como Reino Unido o los Países Bajos. El porcentaje de mujeres que realizan cursos de ingeniería en Argelia y Egipto es mayor que en Canadá o España (...)" (2006: 35).

¹⁵⁶ En *Rebeldes hacia la paridad* de Amelia Valcárcel se realiza un recorrido por la situación de inferioridad de las mujeres españolas que se asemeja a la situación de las mujeres marroquíes: "(...) Sujetas a la autoridad paterna, una mujer debe obedecer a su padre en todo y no puede realizar ningún acto civil de por sí, lo que implica todo aquello que signifique acciones con dinero o bienes, esto es, todas aquellas acciones que tengan que ser previstas por las instancias públicas estatales (...)" (2000: 103).

transformaciones trascendentales para el futuro del país y que en éstas están participando activamente las mujeres.¹⁵⁷

Desde una perspectiva tradicional, la participación de las mujeres en el ámbito público está muy mediatizada: la frontera entre hombres y mujeres está claramente delimitada, la frontera es ley.¹⁵⁸ La participación pública de las mujeres marroquíes se inscribe en un debate más amplio sobre la existencia o no de una sociedad civil. Al referirnos a la sociedad civil, es necesario considerar el concepto de ciudadanía y, especialmente, en lo que supone de aceptación de la alteridad del "otro". Posiblemente, ése sea el debate. Los "otros" y entre todos ellos, las mujeres, no podrán participar en la sociedad civil, si no son reconocidos sus derechos de ciudadanía. Hoy, por hoy, la limitación del estatuto de ciudadanía en Marruecos es obvio, sobre todo si recordamos la *Mudawana* y la oportunidad perdida de avanzar socialmente en su reforma. En palabras de Carmen Romero:

¹⁵⁷ Para profundizar en estos argumentos, ver *El hilo de Penélope. La labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos* de Fátima Mernissi. Ahí se recogen propuestas como la iniciativa social desplegada en pequeñas poblaciones como Ait Iktel, significativa por la promoción a través de Internet del comercio de artesanía local, siguiendo los parámetros del comercio justo o la promoción a través de ADEDRA (Asociación para el Desarrollo del valle del Dra) de jóvenes para el fomento del turismo ecológico, o el trabajo de numerosas ONGs que, a nivel local, impulsan el desarrollo de zonas muy deprimidas y de sus habitantes a nivel grupal e individual como es el caso de pintoras que, sin apenas formación y ninguna oportunidad, han podido promocionar sus trabajos, apoyadas por sus familias y por la comunidad (Chaibia Talal, Fátima Mellal, Regraguia).

¹⁵⁸ Sin embargo, esto no significa que no exista una tradición de participación pública de las mujeres. Fátima Mernissi en su obra *Las sultanas olvidadas* recoge una excelente reflexión sobre el poder y las mujeres musulmanas, explica las causas de la no presencia de mujeres en los lugares de poder entre los años 622 y 1989 (en 1988 Benazir Bhuto se convirtió en la primera ministra de Pakistán), y recopila la historia de mujeres que en todo el mundo islámico detentaron cargos como jefas de Estado, como sultanas, malikas y jactuns que llegaron a legar el poder a sus hijas, como en el caso de las malikas Arwa y Alam al Hurra o de las sultanas Radiyya y Shajarat al Durr.

“(...) Se entiende por tanto que el desafío de la ciudadanía va unido al pluralismo y a la aceptación del otro en estos países. Es más relevante entonces el enorme esfuerzo que han hecho recientemente las mujeres marroquíes por su ciudadanía (...)” (2008: 156).

Así pues, tendríamos que plantearnos si la participación pública es posible en un entorno no democrático y si su impulso podría suponer un apoyo a dicho desarrollo democrático. Si bien los estados magrebíes no son democracias desarrolladas, parece obvio el avance en los derechos y en la individuación, así como la demanda de mayores cotas de libertad por parte de las sociedades, sin olvidar la situación internacional enmarcada en el proceso de globalización que aboca a que la sociedad civil se organice para hacer frente a los problemas de desarrollo y para acudir allí donde las instancias públicas no llegan. Abarcan, al igual que en Occidente, diversos campos de acción: derechos humanos, promoción de las mujeres, defensa de la cultura, ecología, etc. Y, por supuesto, cumplen las mismas funciones y pretenden metas similares a las de Occidente.

Un ejemplo de lucha de las mujeres marroquíes para intentar una mayor presencia en el espacio político es el relatado por Nadia Nair. Se trata de la campaña para la promoción de una mayor representación de mujeres en el parlamento en las elecciones de 2007: “2007 Daba”. Esta campaña protagonizada por varias asociaciones entabló conversaciones con los partidos políticos, realizaron formaciones de liderazgo, etc. No obstante, los resultados para la autora fueron decepcionantes, pues incluso se retrocedió en porcentajes de representación (en las elecciones de 2002 consiguieron el 10,7% de los escaños, en 2007 el 10,46%) (2008: 83).

Para Asma Chaabi, alcaldesa de Essaouira, la participación en política de las mujeres marroquíes es prioritaria para asegurar el desarrollo del país. En cuanto a los obstáculos que persisten en su participación comenta:

“(...) Esta dificultad de acceder a la función pública está estrechamente ligada a una cierta resistencia al cambio, y al peso de la herencia cultural patriarcal. Para las mujeres marroquíes, ocupar los puestos de decisión exige asumir una capacidad de negociación basada en la reorganización de las relaciones sociales, así como redefinir el espacio político (...)” (2008: 66).

Desde la perspectiva de algunos autores y autoras, la organización tradicional de las sociedades magrebíes sustentada en la familia y el clan, así como algunas formas de organización social basadas en la ayuda mutua y en la colaboración comunitaria, son un freno para el desarrollo del tejido asociativo, de la sociedad civil. Sin embargo, la experiencia asociativa del Magreb es importante y su desarrollo es similar al experimentado al norte del Mediterráneo. Según recoge Roque, la primera legislación que regula la creación de asociaciones data de 1958, pero sería en los ochenta cuando se produjo una importante expansión asociativa. La autora explica las causas de esta expansión siguiendo los argumentos del sociólogo marroquí Hamid Hassnaoui, el cual establece como causas fundamentales: la crisis socioeconómica que lleva pareja una importante migración hacia los centros urbanos y el cuestionamiento de las tradicionales formas de agrupación (asambleas de municipios). La evolución cultural y retorno de tituladas y titulados universitarios que se implican en los problemas de su comunidad. Y la migración que tiene como efecto que muchas personas migrantes creen asociaciones con el objeto de ayudar al desarrollo de su municipio y salvaguardar la cultura y las

costumbres. Además, estas personas son portadoras de la experiencia asociativa de los países de acogida.

Los partidos políticos también crean sus propias asociaciones y, en todos los casos, los cuadros directivos pertenecen a las clases media y alta de las ciudades e intelectuales. Pudiendo estar el tejido asociativo menos desarrollado en el sur del Mediterráneo, parece obvio que responde a los mismos fines, sus campos de actuación son similares y, si bien no cuenta con un apoyo estatal tan extendido como en España, cuenta con el apoyo de instituciones europeas e internacionales. Está inmerso en un proceso de intercambios transnacionales que aproxima la realidad asociativa de uno y otro lado de Mediterráneo.

A modo de conclusión de lo expuesto hasta el momento en este epígrafe, podemos considerar que la "reproducción social" que realizan las mujeres en las culturas mediterráneas, especialmente en el Magreb, se fundamenta no sólo en la transmisión de la cultura patriarcal a las niñas y niños, también consiste en la reproducción de las tradiciones, en el mantenimiento de la memoria familiar y colectiva de la comunidad, la religiosidad, etc. Sin duda, constituye un elemento muy importante para el mantenimiento del patriarcado, pero, igualmente, puede constituir una posibilidad de transformación social. Más aún, si observamos de cerca las culturas, percibimos espacios de trasgresión, a modo de mundos al revés, donde se sueña lo inaudito de la cultura patriarcal, esto es, el poder de las mujeres. Aspectos mencionados como la participación de las mujeres en el desarrollo comunitario, los espacios simbólicos de transgresión cultural, la propia migración, el desarrollo del movimiento asociativo y feminista, la reforma de la *Mudawana*, aún contemplando sus limitaciones, etc., son prueba de ello.

Estos aspectos, a menudo, son silenciados e invisibilizados. Otras veces son simplemente despreciados por la mirada del norte del Mediterráneo que, sesgada por los estereotipos, se niega a valorar las posibilidades que de hecho ofrece, en concreto a la sociedad marroquí y muy especialmente las mujeres. Dice a este respecto Carmen Romero:

"(...) En nuestros países, a menudo estamos siendo bombardeados por los estereotipos con los que carga la mujer árabe de religión musulmana y no hacemos el esfuerzo por desbrozar el dinamismo de estas sociedades y la riqueza de situaciones que se están produciendo dentro de ellas. Tendemos a pensar que son sociedades monolíticas y que siempre han sido así, y sin duda nuestra mirada está impregnada de prejuicios procedentes de nuestra ignorancia (...)" (2008: 159).

6. La migración de mujeres marroquíes en Andalucía. Algunas cuestiones para la reflexión¹⁵⁹

"(...) Pues es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos (...)"

Amín Maalouf (2010: 30)

En el estudio *La integración de los inmigrantes en la sociedad andaluza* de Manuel Pérez Yruela y Sebastián Rinken (2005) se refieren los problemas de cuantificación y seguimiento desagregados por sexos y se plantea como principal fuente de información el padrón. Así, se recoge que para el año 2003 la población inscrita en el padrón procedente de países extracomunitarios fue de 166.105 personas, representando un 2,5% de todos los habitantes de Andalucía y siendo las provincias de Málaga y Almería las que registraban el mayor volumen de población (dos tercios). Según el mismo estudio, se recogen datos que apuntan hacia una migración "predominantemente masculina", siendo ésta de un 56% de hombres frente a un 44% de mujeres, en la representatividad de éstas en cuanto a la población migrante total. En todo caso, resulta

¹⁵⁹ Assumpta Sabuco i Cantó en "Caracterización de las mujeres inmigrantes y su relación con el empleo" destaca tres cuestiones en la realidad de las mujeres migrantes en Andalucía: considera que las vivencias tanto laborales como culturales de éstas no están presentes en los modelos de estudio, en las fuentes estadísticas, tampoco cuentan en el acceso al mercado laboral andaluz. Asimismo, tampoco se contempla la diversidad étnica y de género, variables éstas importantísimas para poder conocer su realidad. Finalmente, porque los dos ámbitos visualizados para que las mujeres migrantes se inscriban son el servicio doméstico y la prostitución, ambos de indudable precariedad, connotaciones serviles y opresivas. A este respecto dice Sabuco: "(...) cómo estas actividades laborales que concentran a las mujeres inmigrantes reifican las características atribuidas al género femenino para asegurar la reproducción de sus notas más distintivas: el fortalecimiento de mercados irregulares y desprotegidos donde a la precariedad laboral se añade la debilidad en el acceso y las dificultades para la movilidad en el empleo formal (...)" (2003: 12).

significativo señalar que, mientras entre la población de origen subsahariano y magrebí, se observa un predominio de los varones (78% y 67%, respectivamente), en las personas procedentes de Asia, Europa del Este e Iberoamericana, el porcentaje de mujeres es mayor (57%, 55%, 53%, respectivamente).

A pesar de las dificultades apuntadas con anterioridad en cuanto al análisis de los flujos migratorios actuales en Andalucía desde una perspectiva de género, el estudio en el que nos estamos basando ofrece una aproximación en cifras, por áreas geográficas e incluyendo la variable sexo que resulta significativo para esta tesis, ya que si bien no explica por sí misma la situación de las mujeres marroquíes migrantes, sí aporta información que permite bosquejar a nivel cuantitativo su proceso migratorio, especialmente en cuanto al acceso a los bienes y servicios de la sociedad andaluza. Por ello, recogeré algunos de los datos ofrecidos sobre la población migrante del Magreb y Oriente Próximo (se establece como área geográfica común en el estudio) residente en Andalucía.

Así, preguntadas las personas migrantes por los motivos que le impulsaron a migrar, "mejorar la calidad de vida" es la respuesta mayoritaria (38,2% hombres y 34,5% mujeres). Sin embargo, se producen diferencias en otras respuestas, mientras que los hombres en un 21,7% explicaban que migraron porque en su lugar de origen no encontraban trabajo, sólo respondieron lo mismo el 18,6% de las mujeres; no obstante, en el motivo "para reagruparme con familiares" encontramos el 31,9% de las respuestas femeninas y el 5,2% de las masculinas.

En cuanto a la situación administrativa de las personas entrevistadas, el 74,2% de los varones se encontraban regulados y el 80,2% de las mujeres. Los primeros mayoritariamente con permiso de residencia y trabajo, igual ocurre con las mujeres, pero éstas presentan un mayor porcentaje de permisos de residencia (27,4% frente a un 6,2% de varones). A la luz de estos datos, se observa que el proyecto migratorio de las mujeres es más "dependiente" en tanto se vincula con la situación de otros miembros de su familia, posiblemente esposos.

No obstante, que ese 27,4% de mujeres sólo posean permiso de residencia no significa que no trabajen, muchas de ellas se emplean en la economía sumergida, por ejemplo, en el servicio doméstico o ayudando a sus familiares en negocios propios. Así, un 61% de las mujeres encuestadas afirmaban trabajar frente a un 39% que no lo hacían. Tanto en hombres como en mujeres destaca el trabajo asalariado (73% mujeres y 70,4% hombres), sobre el trabajo por cuenta propia en cualquiera de sus modalidades. En lo referente al sector de actividad, se observan diferencias entre hombres y mujeres, mientras que los primeros se inscriben preferentemente en el sector agrícola (37,2%), ellas se emplean en hogares (26,4%) y en la hostelería (20,5%). En cuanto al nivel de ingresos, los hombres reciben percepciones mayores que las mujeres, así ellos declaran en un 26,6% de los casos ganar entre 751 €-1.000 € y en un 24,4% entre 500 €- 750 €. Las mujeres, sin embargo, cobran hasta 250 € en un 14,1% de los casos y entre 751 € - 1.000 € en un 13,5 %. Sin duda, se observa una segregación del mercado laboral en el colectivo, así como un nivel de ingresos desigual, lo cual puede estar determinado por la cultura de origen, pero también por la propia definición del mercado laboral a nivel andaluz.

Por otra parte, el tipo de vivienda de las personas entrevistadas corresponde al ítem "piso completo (propio o compartido)" en un 55,9% en el caso de los varones y un 62% en el caso de las mujeres. Posiblemente, el piso sea compartido entre familiares. También es de reseñar que en un 11,9% de los varones el domicilio era una casa o adosado y para las mujeres en un 26,3% de los casos. En cuanto al régimen de tenencia de la vivienda, coinciden mujeres y hombres en el alquiler en un 75% de los hombres y un 75,7% de las mujeres. La composición del hogar refiere algunas diferencias, así, mientras los hombres lo comparten con personas que no son familiares en un 23,9%, las mujeres lo hacen sólo en un 7,5%. El 49,5% de los hombres comparten el hogar con su cónyuge o pareja y en un 37,2% con hijos, hijas suyos o de su pareja. Las mujeres conviven con su cónyuge o pareja en el 62,6% de los casos y con hijos, hijas suyos o de su pareja en el 61% de los casos. Se observa, pues, que las mujeres tienden más a convivir en unidades familiares. No obstante, en la encuesta no se recogen ítems tales como familias monoparentales/monomarentales o personas que vivan solas.

El estudio de Manuel Pérez Yruela y Sebastián Rincken, utilizado como hilo conductor en este epígrafe, es referente en cuanto a esbozar el perfil de las personas migrantes en Andalucía, pero hemos de tener en cuenta que los datos referidos son del 2005. Por ello, considero que han de utilizarse con sumo cuidado, especialmente, atendiendo a la situación de crisis económica que estamos sufriendo. Así pues, hemos de acudir a fuentes oficiales, esto es, a la Dirección General de Políticas Migratorias, en concreto al Boletín del Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones. Para el año 2009 el porcentaje de población extranjera en la comunidad Autónoma de Andalucía es del 8,13% sobre el total de personas empadronadas, representando para el conjunto del Estado un 12,9%. Su distribución

por sexos en Andalucía es de 319.707 mujeres y 355.473 hombres. Comparando con el resto de comunidades, Andalucía se encuentra entre aquellas que cuentan con un mayor porcentaje de personas extranjeras empadronadas.

Concretando la procedencia de las mujeres empadronadas en Andalucía en el año 2009, las principales nacionalidades de origen son las siguientes:

Colombia	59,3%
Ecuador	51,2%
Alemania	50,2%
Argentina	50%
Reino Unido	49,6%
Rumania	47,5%
Italia	41,8%
Marruecos	38,7%

Las mujeres marroquíes ocupan el octavo grupo en cuanto a volumen de población. Con respecto a los grupos de edad, predominan entre mujeres y hombres el grupo de veinte a cuarenta y cuatro años. En cuanto a la distribución porcentual por género de las personas extranjeras con certificado de registro o tarjetas de residencia en vigor a 31 de diciembre de 2009 en Andalucía, en régimen comunitario, un 48,8% son mujeres y un 51,2% hombres. En régimen general, un 44,5% son mujeres y un 55,5% hombres.

Sin desagregar por sexos, durante el mismo periodo y en régimen general, la población marroquí englobada en el área geográfica de "África" (desgraciadamente, la OPAM no ofrece estos datos desagregados por sexo ni por países de origen) fue:

RÉGIMEN GENERAL	
Trabaja por cuenta ajena	21,4%
Trabaja por cuenta propia	0,2%
Residencia temporal	17,9%
Residencia permanente	5,1%
RÉGIMEN COMUNITARIO	
5,1%	

La Fundación Centro de Estudios Andaluces, en la publicación "Marroquíes en Andalucía. Dinámicas migratorias y condiciones de vida" (2009), recoge los datos de un estudio sobre población marroquí, algunos de los cuales registro por su interés, a pesar de que no están segregados por razón de sexo, con las dificultades que esto comporta no sólo para la comprensión de la situación de las mujeres marroquíes, sino para la valoración de la presencia y condiciones de vida de la población marroquí en su conjunto.

Perfil laboral de la familia de las personas encuestadas

ACTIVIDAD	%
Todos los miembros de la familia desocupados	19,2
Padres desocupados, emigrante trabaja	16,8
Todos desocupados menos padre	39,0
Padre y emigrante ocupados	26,0

Fuente: Encuesta marroquíes en Andalucía 2008. Centro Estudios Andaluces (2009: 21).

Según los datos ofrecidos, parece que persiste la familia fusional, en cuanto a que hay un solo miembro en la familia que trabaja. No obstante, tendríamos que conocer si "padre", engloba también a madre, o si se contempla la economía sumergida como ocupación, esto es, qué criterio de ocupación-desocupación se ha tenido en cuenta. Tenemos que considerar que muchas mujeres participan en el servicio doméstico en economía sumergida o trabajando en el negocio familiar sin estar dadas de alta.

Tras el repaso a los datos existentes en nuestra Comunidad y a modo de reflexión, parece que a priori la migración de las mujeres podría ser considerada un paso en la transgresión del orden social porque, si bien ninguna cultura prepara a sus hombres y mujeres para el hecho migratorio, son las mujeres quienes, en principio, desde una

perspectiva patriarcal, pueden encontrar más dificultades. No obstante, la migración femenina ha existido siempre y con ello no se ha menoscabado el patriarcado, más bien al contrario como trataré de probar en el trabajo de campo.

Por otra parte, tampoco parece que los flujos migratorios estén desarticulando el patriarcado en los países de acogida, más bien al contrario, lo está complejizando al poner en relación culturas distintas en las cuales las desigualdades de género se manifiestan de forma diversa. Las mujeres migrantes, en este caso, marroquíes ocupan un lugar subsidiario en sus sociedades de origen y en la sociedad de acogida, muy por debajo del lugar secundario que ocupan las mujeres autóctonas, pero relacionado con éste. Las mujeres migrantes ocupan el lugar dejado por las mujeres autóctonas en los trabajos de cuidados, tanto en el ámbito familiar como a nivel social en determinados sectores de servicios, para ocuparse en el mercado laboral en sectores y categorías más precarizadas que los ocupados por los hombres. Los espacios ocupados tanto por las mujeres migrantes como autóctonas son subsidiarios, precarios y, por tanto, prescindibles. Así pues, parece que, de momento, el patriarcado se ha adaptado sin mayores problemas a las nuevas exigencias del capitalismo globalizado, ayudando a que se perpetúe como orden dominante sin dejar de atender a las reivindicaciones sociales, políticas y económicas de las mujeres, a nivel general –y, posiblemente, también a un nivel muy superficial–, pero, por otra parte, también ocurre que cada vez más mujeres son conscientes de estas limitaciones reformistas y que el propio proceso migratorio evidencia las ideas prefijadas y los estereotipos que nos han mantenido separadas. Además, cada vez son más las investigaciones y reflexiones teóricas, las propuestas de organización y las alternativas que tratan de desbaratar este estado de cosas.

7. Reflexiones e interpretaciones a partir de las entrevistas

*"(...) ¿Quién fue la primera mujer
la que se hartó de vivir para Adán y se
marchó del Edén?
¿Quién fue la mujer que pasó
del paraíso del bien y del mal
y sin pensarlo se fue?
ni heroína ni princesa
ni voluble ni perversa
crece libre y no se deja someter (...)"*
Pedro Guerra (*Hijas de Eva*, 2001)

7.1. Introducción al trabajo de campo

En el presente epígrafe desarrollaré el proceso del trabajo de campo de esta investigación, incorporando descripciones y análisis a raíz de los relatos. En este punto, la exégesis cobra especial relevancia, por ello trataré de justificar dichas interpretaciones y de reflexionar en torno a las ideas prefijadas y juicios de valor que, sin duda, influyen en dicha explicación. Soy consciente de que desvelar estas cuestiones puede conllevar poner en tela de juicio mis interpretaciones, ya que podría considerarse que será difícil mantener el distanciamiento necesario para afrontar una investigación cualitativa fundamentada en entrevistas no estructuradas como son las que presento. Pero también considero que obviar estas limitaciones no supone evitar el riesgo de interpretar más desde mí misma que a partir de las personas entrevistadas. Así pues, siendo consciente de los riesgos, creo que estaré en mejor disposición para resolverlos si declaro y tengo presente quién soy, por qué investigo lo que investigo y desde dónde lo hago.

En este punto, siento la necesidad de insistir que esta tesis plantea un enfoque de la realidad que trata de combinar la perspectiva de análisis de la investigación cualitativa, con un marco teórico interpretativo que se fundamenta en la teoría crítica de género. Y que, por tanto, mi interés no es describir la realidad migratoria de las mujeres marroquíes ni sus situaciones de vida. Tampoco aportar una teoría sobre las modificaciones de la identidad personal en un contexto migratorio. Mis pretensiones son mucho más modestas, trataré de compartir aquello que he comprendido con respecto a los proyectos migratorios de mujeres marroquíes, especialmente aquello que tenga que ver con modificaciones identitarias y para conseguirlo, es necesario partir del discurso de estas mujeres. Las entrevistadas no son representantes de las mujeres marroquíes que viven en Andalucía. Cada una de ellas es un ser único e irrepetible, pero el ser mujeres y migrantes les confiere una manera de interpretar el hecho migratorio y valorar las modificaciones que éste ha provocado en sus identidades que yo no podría valorar de ninguna otra forma más que escuchando sus relatos, analizándolos y tratando de alcanzar algunas respuestas. Como diría Virginia Woolf, intentando aportar *“alguna pepita de verdad pura”* (2003: 24) sobre el planteamiento general de la tesis.

A este respecto, mi conocimiento de la realidad de vida de las personas migrantes y en especial de las mujeres marroquíes se fundamenta en la observación directa de éstas en mi actividad profesional, bien como educadora, como dinamizadora o como responsable de proyectos específicos dirigidos a la población migrante en general o a mujeres migrantes en particular. Además, como ya he afirmado, buena parte de las mujeres y hombres entrevistados eran personas conocidas con quienes había colaborado profesionalmente con anterioridad y a quienes había observado en su diversidad cultural, por supuesto, desde mi diferente y preeminente diversidad

cultural. Por todo ello, deseaba profundizar en esta comprensión y, sobre todo, repensar lo vivido y lo observado desde una perspectiva sostenida por el conocimiento, y no por las impresiones en un marco profesional no fundamentado en el entramado de explicaciones y conocimiento que he construido cursando el doctorado y en la elaboración de esta tesis.

Creo que este aspecto lo he tenido en cuenta en un doble sentido: a nivel teórico, ya que he tratado de identificar el escenario fundamentalmente simbólico-cultural en el cual se desarrolla la migración marroquí y, especialmente, me he centrado en estas cuestiones sin perder de vista que las personas cuyo discurso era objeto de análisis eran mujeres y, por tanto, he tenido en cuenta su posición de género a nivel simbólico y cultural en su país de origen. Y he utilizado este mismo enfoque al analizar el proceso migratorio en Andalucía y la interculturalidad como propuesta de ciudadanía y de construcción identitaria. De la misma manera, he tratado de mantener esta perspectiva holística en el trabajo de campo y, por supuesto, en la interpretación final.

Otra cuestión relevante a destacar es que me impuse como norma de trabajo realizar las entrevistas allí donde las personas entrevistadas estuvieran más cómodas, buscando espacios cargados de símbolos para ellas y, por ello, no neutros.¹⁶⁰ Quizás esto suponga una transgresión de la metodología porque indudablemente influyó en el transcurso de las entrevistas, pero considero que esta influencia sumó elementos clave en la interpretación que pretendía de los discursos de las mujeres. No obstante, en esta misma línea, tengo que destacar que esta decisión permitió situar a las personas

¹⁶⁰ Con respecto al lugar donde se desarrolló la entrevista, dos de las mujeres fueron entrevistadas en su casa, una en una cafetería y la otra en su trabajo; en cuanto a los hombres, uno en su lugar de trabajo y el otro en su casa.

entrevistadas en su contexto y, por tanto, facilitó la comprensión de éstas.

En este mismo sentido, en el desarrollo de las entrevistas se conjugó pasado, presente y futuro, ya que como vengo explicando, el objeto de interés en este estudio se fundamenta en los procesos de modificación (adaptación, reinterpretación, aculturación, etc.) de la identidad individual de mujeres de origen marroquí. Por tanto, insisto en la idea de que lo importante no ha sido describir el proceso migratorio personal solamente, sino las impresiones dejadas por el mismo, a nivel de síntesis, pérdidas, incorporaciones, valoraciones, análisis, etc., y todo ello, desde una perspectiva claramente subjetiva.

Las entrevistas, por tanto, no fueron estructuradas, si bien el contenido de las mismas estaba claro tanto para mí como para las mujeres y hombres entrevistados. Esto supuso que si bien se plantearon cuestiones comunes en todas ellas, la manera de introducirlas varió de unas entrevistas a otras. Asimismo, algunas aportaron información con un carácter más personal que, sin embargo, suman información a las conclusiones finales.

Para concluir con esta introducción al trabajo de campo, querría señalar que he tratado de ofrecer una posibilidad de análisis riguroso, pero no estandarizado. Me parece que esto ha posibilitado una aproximación a la realidad migratoria y a los procesos de modificación de la identidad personal que pudiera tener cierto carácter innovador. Sin duda, con dificultades, vacíos y muchas carencias, pero que me ha ofrecido la oportunidad de observar y valorar el proceso migratorio y sus consecuencias en las mujeres que lo protagonizan. En todo caso, para mí ha sido revelador y creo que puede completar otras perspectivas y marcos de análisis.

Como comenté en la introducción, he realizado cuatro entrevistas a mujeres y dos entrevistas a hombres de origen marroquí. Dichas entrevistas han tratado sobre sus experiencias migratorias y sobre cómo éstas han influido en sus vidas y en sus modos de observarla y de intervenir sobre ella. Para ello, he formulado una serie de preguntas no estandarizadas que remitían a sus recuerdos sobre el proceso migratorio en sí, como a las valoraciones, opiniones y juicios de dicho proceso.

En lo que respecta a las variables, las agrupé en tres bloques para facilitar el análisis, si bien éstos no son compartimentos estancos, porque están muy relacionados entre sí.

Las primeras son aquellas referidas al proyecto migratorio y contemplaron: el origen del proyecto migratorio, los primeros recuerdos en torno a él, el conocimiento previo de España-Andalucía, la evolución del proyecto migratorio, su proyección en el futuro, redes de apoyo y contención y recomendaciones a familiares o personas conocidas que quisieran migrar.

En un segundo lugar, planteé cuestiones relativas a la identidad cultural y la evaluación de la cultura de origen y de destino: valoraciones positivas y negativas sobre la cultura de origen y la cultura andaluza, de las diferencias y similitudes entre ambas culturas, de la imagen que creen se tiene en Andalucía sobre la persona migrante marroquí, sobre sus conflictos culturales, si se han sentido excluidas y sobre el racismo o discriminación que han sentido u observado.

Finalmente, en el desarrollo de las entrevistas, los discursos derivaron en otras cuestiones que me permitieron ampliar el marco de análisis, por ejemplo, surgió como un elemento inesperado en el análisis la relación con la madre al plantear cuestiones referidas a cuáles fueron los soportes y apoyos que sirvieron de impulso al proyecto migratorio, cómo visualizan la integración quienes tienen hijos e hijas, la relación con la familia y la participación social en la sociedad andaluza y en la marroquí.

En el análisis de las entrevistas he seguido dos pasos: en principio analicé por separado cada una de ellas y después las relacioné. Esto me ha permitido poner en valor la experiencia migratoria de cada quien respetando su individualidad, encuadrando la entrevista e interpretándola en sí misma. Y en el segundo paso, he analizado las similitudes y diferencias entre las entrevistas, lo cual me ha permitido establecer algunas explicaciones relativas a las diferencias de género y la diversidad que muestran entre sí las mujeres entrevistadas. Este último examen comparativo lo sistematizo en dos epígrafes, en el primero se pone en relación la experiencia migratoria y su valoración y en el segundo se destacan aquellos aspectos que hacen referencia a los cambios identitarios que las propias personas entrevistadas manifiestan haber percibido.

7.2. Interpretación individual de las entrevistas

Las personas entrevistadas eligieron al inicio de las mismas un seudónimo. A continuación, presento una información básica de las personas entrevistadas:

Latifa	Treinta y seis años en el momento de la entrevista. Casada con un hombre marroquí, madre de dos criaturas, un niño y una niña, y embarazada por tercera vez. Lleva diez años en Andalucía.
Aixa	Treinta y siete años en el momento de la entrevista. Viuda con una hija de diecisiete años. Lleva más de diez años en Andalucía.
Agadir	Veintiocho años en el momento de la entrevista. Soltera, vive sola. Su familia reside en otra provincia. Lleva más de diez años en Andalucía.
Amina	Cuarenta y cinco años. Casada con un español y madre de un niño y una niña. Lleva en torno a veintiún años en Andalucía.
Karim	Treinta y cinco años en el momento de la entrevista. Soltero, vive solo. Lleva más de diez años en Andalucía.
Ali	Treinta y cinco años en el momento de la entrevista. Casado en España con una mujer marroquí. Padre de un niño y una niña, nacidos en España. Lleva más de diez años en España.

7.2.1. Latifa

Su conocimiento del castellano es limitado, lo cual dificultó profundizar en algunos aspectos en la entrevista. La entrevista la realizamos en su casa, en su dormitorio, ya que su familia estaba presente y las criaturas podían interrumpir la grabación. No obstante, su hija e hijo entraban y salían del cuarto. En mitad de la entrevista tuvimos que parar debido a las interrupciones de las que se queja ella misma.

Latifa vino a Andalucía por mediación de su hermano, no obstante cuando vino era mayor de edad. Manifiesta que su primera impresión al llegar fue de soledad y de desorientación al no encontrar los referentes culturales-religiosos que hasta el momento contuvieron su vida:

"(...) Ah, estaba aquí, no hay ningún marroquí, estamos solos, yo iba por la calle buscando, nada, nada más una palabrita ahí. Iba con mi hermano a la tienda (...) Sí, cuando yo escuchaba una palabra ahí, ése es marroquí. Antes no había mucho marroquí como ahora. Ahora en todas partes hay marroquí, marroquí. El primer día porque está mi hermano, mi hermana, mi hermano, mi hermano, pero tampoco. Iba a la calle y no te encuentras. El Ramadán también pasaba muy mal (...)"

Me parece especialmente significativa la expresión *"(...) no te encuentras (...)"*. Si bien es posible que sea producto del desconocimiento del idioma, creo que resume perfectamente ese sentimiento de soledad que va más allá del estar sola y que hace mención a la falta de los puntos tradicionales de referencia, simbolizados, según nos relata Latifa, principalmente en no escuchar en el espacio público una palabra en su idioma materno. Menciona, pues, la nostalgia del origen a nivel sensorial, simbolizada en el sonido de la lengua materna. También menciona la dificultad de su primer Ramadán en Andalucía, pues en la calle la gente no sólo no lo seguía, sino que practicaba aquello que está prohibido en esta manifestación religiosa: *"(...) la he pasado muy mal porque en la calle la gente fuma y todo (...)"*.

Como señalé anteriormente, en el caso de Latifa, la migración a Andalucía se plantea a través de su hermano. Él es quien le gestiona los trámites administrativos, si bien Latifa no explica por qué vino: *"(...) Yo sabía porque mi hermano mayor vive aquí en España y me*

arregla papeles y me trae aquí. Estoy aquí ahora a vivir, estoy muy bien, me caso, con mis hijos. Ahora estoy muy bien (...)". Al insistir sobre dicho origen, Latifa se reafirma: *"(...) De mi hermano, sí, vine soltera (...)"*.

Preguntada por el hiyab, menciona que antes de llegar a Andalucía gozaba de una gran libertad. Así, afirma:

"(...) Yo paso muy bien en Marruecos, tengo mucha libertad, yo con pantalón, la playa, trabajar, cuando me dijo mi hermano le dije <<el pañuelo me da igual, yo no me voy a tapar, estoy harta de todo, estoy harta de pelo suelto, estoy harta de playa, de todo, de todo, de la discoteca, de todo>> y después me dijo mi hermano: ponte el pañuelo y yo pongo el pañuelo y ya está, me casé con A. y los familiares todos con pañuelo y ahora a mí me da igual (...)".

Con *"los familiares"*, se refiere a las mujeres de la familia de su esposo. Quizás pudiera ser aventurado, pero me atrevo a afirmar que su proyecto consistiera en formar una familia fuera de Marruecos, cerca del resto de su familia. Asimismo, tengo la impresión de que en ciertos sectores de población, con respecto al hiyab, si bien las niñas y jóvenes cuentan con cierta flexibilidad para utilizarlo o no, éste condiciona su proyecto de matrimonio. Así pues, pareciera que una mujer que quiera casarse utiliza el hiyab, ya que de esta forma se entiende que se reafirma como una buena musulmana y que está dispuesta a formar una familia musulmana y a cumplir los preceptos que se le plantean. Insistiendo en el tema, Latifa se casó apenas un mes después de llegar a Andalucía y afirma *"(...) no más, no me dejaron (...)"*. Pudiera parecer que fue obligada a casarse, sin embargo, a continuación explica cómo se planteó su matrimonio, señalando, además que éste produjo un cambio en su proyecto migratorio:

"(...) Poquito tiempo, fijate hija, poquito tiempo. Y yo que creía que empezando a trabajar me compraba el coche, pensaba cuando yo me voy a trabajar, compraré primero el coche y después esto no importa, pero no me dio tiempo a hacer nada hija (...) en un mes vino mi cuñada, la gente hablando: <<A. se quiere casar contigo. Un muchacho guapo, no sé qué>>...Digo: <<ay, no quiere casarme y esto>>. Y dice: <<pero es tan bueno, no sé qué cosa>>. Yo no conocía ni nada, nunca lo he visto ni nada, pero estaba con mi hermano en la tienda. Él me ve en foto del pasaporte, pero no lo conocí ni nada, después me caso con él y eso fue rápido, un mes (...) me he casado con veintiséis años, está bien, no estoy vieja, no estoy chica...Veintiséis años está muy bien. Yo antes no pensaba en casarme, me gustaba trabajar y hacerme las cosas, estar en Marruecos sola, con mi coche, con mi amiga (...) Pero ya...ahora estoy bien, cuando voy a Marruecos yo lo paso allí muy bien con mis amigas, salgo sola con mis amigas (...)"

En el proceso que relata cobra especial relevancia la influencia de la familia y el conocimiento de su futuro marido parece ser un proceso muy distinto a cómo se conforman las parejas actualmente en nuestra sociedad, sin un conocimiento ni relaciones anteriores al matrimonio, en este sentido menciona que ella no lo conocía de nada. En el transcurso del relato parece que se vislumbra el origen del proyecto migratorio, finalmente, el casamiento vivenciado como un rito de paso al cual accede Latifa. Se produjo, según su interpretación, a la edad adecuada y como rito de paso supone un corte con su vida pasada en Marruecos como mujer soltera, también en los deseos que dice había proyectado al venir a Andalucía.

En este punto del relato, resulta interesante observar cómo Latifa señala un antes y un después en su vida a raíz del matrimonio que coincide con su llegada a Andalucía. No obstante, afirma que cuando va a Marruecos, lo pasa muy bien y su referente de pasarlo bien es rememorar de alguna manera su forma de vida de soltera:

"(...) Con ellas, con mis amigas. Él con sus amigos y yo con mis amigas. Salgo por la noche de paseo, va a las bodas, la pasamos muy bien, muy bien (...) el año pasado ha estado una [amiga] conmigo aquí, que ha pasado conmigo un mes aquí, muy bueno, yo la pasé muy bien, no salgo mucho, pero (...) sí, fui a una boda y me llegué a las cuatro de la mañana, la pasé muy bien con mi amiga, la pasó muy bien, con mis primas, con todo (...)"

En este sentido, creo que tal vez, su discurso se encuentra mediatizado por mí, ya que los comentarios que realiza: llegar a casa de madrugada, conducir, ir sola –que en su relato supone estar acompañada de amigas, es decir, sin la presencia de un varón de la familia-, pudieran servir de referente frente a la vida que a priori se considera que tienen las mujeres en Andalucía. Evidentemente, el análisis es muy simplificado, pero podría expresar en qué medida, al no conocer los códigos culturales, en este caso, de las mujeres españolas-andaluzas se puede simplificar lo que se observa. Asimismo, me resulta muy revelador cómo Latifa concluye que una vida de este tipo es más libre y trata de explicarme que en este tipo de vida ella ha participado, si bien fue en Marruecos y de soltera. Y que esto ha de tener un final que ella resume con una expresión muy común entre las personas de origen marroquí, apoyada con un gesto también muy habitual que refuerza el sentido de la misma: *"(...) Pero ya (...)"*, indicando que ese tiempo ya pasó.

Volviendo al primer momento de su llegada, Latifa otorga gran importancia a la presencia de su familia en Andalucía. Insiste en ello en varias ocasiones, manifestando así que fue su familia la red de contención primera y primaria que le ha permitido conocer, acceder y participar en la comunidad. Así dice: *"(...) Yo tenía a mi hermano mayor, mi hermano también mayor, mi hermano chico, casi toda la*

familia aquí, ¿no? Está muy bien. Después conocí a la gente marroquí y está muy bien (...)".

Preguntada por su primera impresión sobre las personas españolas-andaluzas,¹⁶¹ hace referencia nuevamente al pañuelo y señala un primer desencuentro que provocó sentimientos de malestar y después pasa a valorar que con el tiempo esto se ha transformado. No obstante, no explica por qué ha cambiado. No seguí preguntando porque el nivel de comunicación lo hacía difícil y porque llegué a pensar que su discurso volvía a estar mediatizado por mi presencia. De todas formas, me pareció interesante la información aportada porque, indagando después sobre el conflicto de llevar hiyab, parece ser que fue su actitud la que se ha modificado con el paso de los años, esto es, que los mismos comentarios no le merecen la misma valoración:

"(...) No, el primer día yo aquí no tenía el pañuelo, yo nunca tenía el pañuelo. El primer día para venir a España, mi hermano mayor me dice: pon el pañuelo, y cuando voy en el autobús la gente me decía: <<ay qué calor, qué calor>> (...) y digo <<¡anda ya!>>. Y yo el primer día siempre yo veo en la calle la gente española y cuando llego a la casa de mi hermano, yo me pongo un pañuelo, la he pasado muy mal, el primer día con ellos la he pasado muy mal (...) te sienta mal, el primer día te sienta mal, pero ahora yo estoy española, yo hago como ellos (...) Ahora llevo el pañuelo, cuando me dicen algo yo hablo, no como antes, pero ahora da igual (...)".

¹⁶¹ Cuando se menciona en la tesis a la población autóctona, indico población española-andaluza porque las personas entrevistadas, generalmente también ocurre con las personas migrantes, enfatizan más la nacionalidad que la identidad cultural, al menos en Andalucía. En cualquier caso, me parecía importante marcar tanto la intención de mis preguntas, siempre referidas a la población andaluza, como utilizar el referente de las personas migrantes, fijada en España y en la nacionalidad española.

En el relato Latifa expresa que el cambio se ha producido en su actitud y, además, manifiesta que en todo caso, los comentarios ya no le molestan: *"(...) pero ahora da igual (...)".*

En cuanto a la valoración de las intenciones de la gente con respecto a su pañuelo me señala que todo está bien y observa que son sólo preguntas que le dirige la gente que forma parte de su contexto:

"(...) Sí me hacen muchas preguntas (...) No, no, bien, bien, amigos, la vecina, ¿sabes? Yo ahora estoy bien con ellos, con la España estoy muy bien, trabajo con mucha gente. Me quieren mucho. Estoy viviendo aquí (...). Estoy muy bien. La gente me respeta. Yo los respeto a ellos. Estoy muy bien (...)".

Al insistir sobre el pañuelo, Latifa afirma que una mujer musulmana que no lo lleve puede ser igualmente respetuosa con su religión e insiste en que es la propia mujer quien decide llevarlo. No obstante, en el transcurso del relato fue su hermano quien la instó a que se lo pusiera, aunque no pude profundizar en las razones para ello:

"(...) No, no, hay alguna que no lleva pañuelo, tú quieres ponerlo, te lo pones. No quieres ponerlo, nadie te obliga. Mi hermana chica, por ejemplo, casada, no lleva pañuelo, lleva pantalón, parece una española, más española, pero a ella le gusta así (...) aquí en España un montón tienen pañuelo y otras no tienen y todas son musulmanas, todas creen en Dios, todas hacemos el Ramadán, todas rezamos, todas son musulmanas, la madre y el padre, pero como cada uno es como es, algunas les gusta, pero algunas no (...)".

En lo que respecta a su participación en la sociedad andaluza, Latifa dice incluso que no se siente diferente y que se encuentra como en casa, en su ciudad. Profundizando en la relación con la población española, Latifa afirma que se relaciona más con españolas, sin

embargo al poner ejemplos parece que sus relaciones se circunscriben al ámbito laboral:

"(...) Sí, un montón. Tengo nada más ellos. Yo hace mucho con los españoles, más que marroquí (...) sí porque confío en ellos, me ayudan muchas cosas. Yo he trabajado en muchas casas y parece uno, una hermana o algo de ellos. Muy contenta (...)".

Sin embargo, en otro momento del relato, al ser preguntada por la apreciación que ella considera tiene la población andaluza sobre Marruecos, manifiesta que existe un gran desconocimiento:

"(...) Hay mucha gente que habla de Marruecos, pero no conoce Marruecos bien, pero la gente que conoce Marruecos, que sabe cómo es Marruecos sí habla bien, pero la gente no me escucha, <<ay Marruecos no puedo irme a Marruecos, no sé qué, me roban>>, ¿sabes? Hay la gente que va cada momento a Marruecos, parece como su casa (...)".

En este fragmento, Latifa recoge los prejuicios que se pueden tener sobre el país, pero insiste en que es fruto del desconocimiento, no va más allá en sus explicaciones. A continuación, refiere que también hay personas andaluzas que no respetan a las marroquíes:

"(...) Hay montones que no te respetan (...) Por la manera que hablan ellos. Yo un día estaba sentada y mi niño hace algo y una mujer mayor se queda hablando, y digo, <<yo mi hijo que no me importa>> y me dijo ella: <<vete, vete en tu país, ¿qué estás haciendo aquí?>> Yo no puedo decir esa cosa a ningún español (...) Yo hablo, yo he dicho yo tengo derecho igual como tú aquí; Yo iguales, tengo derecho. Yo donde yo quiere vivir aquí, en Marruecos, en España. También hay muchos españoles en Marruecos, trabajando en Marruecos, nosotros no podemos decir nada ¿por qué tu trabajas aquí o por qué viniste aquí?, porque

entendemos, un montón, en mi país hay un montón de españoles, montón, montón (...)".

Este fragmento de la entrevista pudiera parecer contradictorio con otros donde Latifa afirma que se siente totalmente integrada. No obstante, creo que no son más que caras de un mismo prisma y que, en este sentido, Latifa lo tiene plenamente integrado y lo explica por la falta de conocimiento e información. Asimismo, también considera que desde los atentados del 11 de Marzo de 2001 en Madrid la aceptación de la presencia de personas de origen marroquí se ha resentido. Y en este sentido, percibo que trata de explicar que reconoce la influencia de los medios de comunicación en difundir una visión extremista y terrorista de la población musulmana, pero no profundizamos en el tema debido a las dificultades de comunicación.

En cuanto a qué recomendaría a alguna amistad si le expresara su deseo de venir a Andalucía, Latifa afirma:

"(...) Yo le he dicho igual, si tienes buen trabajo en Marruecos te quedas en Marruecos, como mis amigas, vinieron unos días conmigo <<pero yo no puedo vivir en España>>, tienen su trabajito, están muy bien, viven muy bien, están muy bien, están al lado de familia, ¿sabes? Yo siempre se lo digo a la gente de Marruecos que quiere venir, le digo <<mira, de verdad, tú tienes buen trabajo aquí, tienes un trabajito y las cosas, te quedas en Marruecos que estás muy bien, come la cosa natural, está al lado de su familia, cuando está embarazada o tiene niño toda la familia está al lado de ella, no es igual como aquí que trabaja>>(...)".

Parece claro que, a pesar de que en general el balance que hace Latifa de su experiencia migratoria es bueno, no recomendaría venir a Andalucía. No pude profundizar en este punto. No obstante, ella misma, sin necesidad de preguntar y siguiendo con este punto,

afirmó que su deseo era regresar a Marruecos: “(...) *Yo cuando sea mayor, quiero vivir en Marruecos, sí me encantaría (...)*”. Una vez haya cumplido con su objetivo de cuidar a sus criaturas y cuando éstas sean adultas: “(...) *Si mis hijos todos están casados, irme a vivir en Marruecos, si Dios quiere (...)*”.

Como indiqué al comienzo de este epígrafe, en un segundo bloque, realicé preguntas relacionadas con el concepto de identidad de las personas entrevistadas y sobre la valoración que realizan de la cultura española y marroquí, así como de las huellas que en su construcción personal ha dejado el hecho migratorio.

A la pregunta ¿quién eres?, Latifa respondió contundentemente: “(...) *Yo soy la mujer de A. (...)*”, así pues, Latifa se define en función de su estado civil y para hacerlo, se nombra en función de su esposo y, como venimos descubriendo a lo largo de este análisis, para Latifa su matrimonio se encuentra muy relacionado con su proyecto migratorio. Lo menciona reiteradamente, de forma directa e indirecta a lo largo de su relato.

Tratando de profundizar un poco más en las modificaciones que su proyecto migratorio haya podido producir en su construcción identitaria, pregunté sobre la situación de su hija e hijo, en las expectativas que tiene, etc. En este sentido, aunque expresa su deseo de que ambos estudien, también establece una diferenciación entre la situación del niño y de la niña: mientras que la evolución del niño parece no preocuparle, pues no la menciona, con respecto a la niña expresa el temor de que no sea respetuosa con los principios éticos que le transmita, en cuanto a no fumar, no salir por las noches, en su relación con los chicos, etc. Si bien manifiesta que en el colegio los dos están bien: “(...) *La niña en la guardería, están locos con ella, sí le encanta. Está en la guardería mimá, mimá, mimá,*

porque ella es muy graciosa y sabe hacer su sitio y el niño también está en el colegio (...)".

Pensando en el futuro de su hija e hijo, se muestra preocupada con su hija y afirma:

" (...) Aquí no es igual, aquí las niñas se pierden, hija, no es como en Marruecos (...) Aquí las niñas tienen diez años y cómo están en la calle fumando. Tú no puedes dejar a tu hija salir así. En Marruecos si sale ella misma se respeta, si ve una niña de la edad de ella cómo va, ella va igual, ¿sabes? Las muchachas también, tienen dieciséis, diecisiete o dieciocho años y tienen novio. Tienen noviecito, pero escondida, no como aquí, ¿sabes? Yo no puedo dejar a mi hija igual como ellos, a mí no me gusta (...) Va con sus amigas españolas, pero las muchachas buenas y muy educadas, que respetan a su madre, ¿sabes? No va que sea de noche y no sé dónde está mi hija y no..., mi hija entra temprano. Me gustaría (...) Sí, me gusta, me gusta que va con sus amigos españoles, va al colegio, estudia con ellos en casa, va a sus cumpleaños de su amiga pero nada de fumar ni de esa cosa, no, no me gusta, ni discoteca tampoco, se pierde la niña, después mañana te trae la policía. Tú la sueltas y después te dice <<ya puedo mandarme, ya tengo 18 años>>, no, hay que cogerla un poquito, suéltala, pero cógela un poquito, ¿sabes? (...) "

En este fragmento observo cuestiones interesantes: en principio, insisto en la dificultad de la entrevistada por desconocer los códigos culturales y el conflicto con sus propios códigos. Lo observo en lo que concierne al respeto a la madre, posiblemente ella y yo entenderemos dicho respeto de manera diferente. Asimismo, cuando comenta el tema del novio, el hecho de esconderse para verse con él manifiesta la importancia de la presión social en la cultura marroquí, ya tan olvidada en la nuestra. Me resulta muy curiosa la mención al hecho de fumar, de ir a la discoteca, de llegar tarde a casa, por dos

razones: porque son preocupaciones de las madres y padres de aquí, aunque lo expresen de otras maneras y utilicen otras estrategias para regular esta situación, o simplemente se sientan impotentes para conseguirlo, y porque remiten a los tópicos patriarcales de la noche, del fumar como un hábito no sólo nocivo para la salud, sino símbolo de emancipación, etc. Finalmente, no puedo evitar comentar la expresión: “(...) *Aquí no es igual, aquí las niñas se pierden (...)*”, posiblemente Latifa utiliza esta expresión sin conocer el significado cultural de la misma, no obstante no puedo obviarlo: “Mujer perdida o pública, prostituta, persona que mantiene relaciones sexuales a cambio de dinero”.¹⁶²

Preguntada sobre cómo sería la situación si educara a su hija en Marruecos, responde:

“(...) En Marruecos no es igual como aquí, en Marruecos la niña se va y yo sé donde está ¿sabes?, en Marruecos las mujeres no fuman, la muchacha, si tiene un amigo, la visita, hablan y ya, pero con su respeto, no en la puerta de su madre estar uno encima del otro, la madre no la va a venir embarazada así sin casarse, yo no puedo. Si mi hija viene embarazada, yo la mato, digo yo. Quién sabe porque ahora la niña tú la sueltas y ya no se vuelve en casa (...)”.

¹⁶² En el libro *He aquí la esclava del señor. De cómo la mujer fue educada para el sacrificio y la sumisión* de Luis de Otero se recogen numerosos ejemplos de cómo se trató de educar a las mujeres durante la dictadura franquista. Recojo en esta nota uno de esos textos que da cuenta de cómo las mujeres, al tratar de ser modernas emulando comportamientos aceptados en los hombres, perdían su pureza y a sí mismas. Desde mi punto de vista, estos textos reflejan los mismos miedos de Latifa con respecto a la educación de su hija y creo que nos informan del modo en que se presiona a las mujeres en contextos culturales tradicionales donde las mujeres no son consideradas en la misma medida que un hombre: “(...) *Es verdad que la moda no se refiere al vestido, tiene, por desgracia, múltiples manifestaciones ¿No diremos, con razón, que se ha hecho moda la asistencia a bares y a los cafés; el tomar bebidas fuertes y fumar cigarrillos rubios? Vemos muchas jóvenes que igualan, si no superan, a los hombres en desenvoltura y desenfreno; ellas son las que, en no contadas ocasiones, ofrecen el pitillo y apuran las primeras copas. Brilla por su ausencia la modestia en el mirar, la circunspección en el hablar y la seriedad en el trato (...)*” (extraído de Juan Alonso Ortiz, jesuita, *El ídolo de la mujer*, 1950).

Para Latifa, la situación en Marruecos sería bien distinta y expresa su miedo: que su hija se quede embarazada sin estar casada, que sería el corolario del fumar, llegar tarde, ir a la discoteca, no respetar a la madre, etc. Siguiendo con el tema, hace referencia a un sobrino, hijo de su hermano casado con española, y en el fragmento informa de una cuestión interesante:

"(...) Siempre con la hermana, va con la hermana, sale las dos con la hermana ¿sabes? cuando va a Marruecos, se pasa bien a la playa, por la noche iba de paseo, para la feria con su prima, con su amiga ¿sabes?, lo pasaría muy bien, cuando viene aquí a estudiar, cuando va a salir, sale con la hermana o con el hermano o con una amiga. Ella viene en su casa y todas en su casa, pero saben quién es ella. ¿Sabes? me encantaría (...)".

Por una parte, aparece la figura del hermano como carabina, como valedor para que no se "pierda", y por otra, expresa el deseo de que su hija no esté sola, si sale, que salga con alguien conocido y de confianza. En este sentido, remite a la idea de la mujer siempre acompañada por ser frágil y poder estar en peligro. En este punto quisiera recordar las reflexiones que plantea Fadela Amara al mencionar el proceso de socialización de las familias migrantes y cómo se ejerce el control sobre las mujeres jóvenes:

"(...) Otro factor que permite comprender esta evolución es el hecho de que, en el funcionamiento del núcleo familiar, muy impregnado de patriarcado, en particular en las familias procedentes de la inmigración, los chicos siempre han gozado de mayor margen de maniobra que las chicas. Pueden hacer lo que se les antoja y, en casa, prácticamente no se les impone ninguna obligación. (...)" (2004: 52).

Concluye Amara afirmando que esta situación también la observa en las familias de origen francés. Y en todo caso, son un difícil obstáculo a superar por las mujeres que, en mejor disposición para participar en la vida social, cuentan con un menor reconocimiento y con el peligro de ser denostadas.

Para concluir con este punto, Latifa manifiesta el deseo de que su hija e hijo prosperen y su sueño de que vayan a la universidad: *"(...) También, me encantaría que los dos estudiaran, son igual como el padre, estudio, sale igual como el padre, a ver, vamos a ver (...)"*. No pude profundizar en el tema, pero tengo la impresión que si bien de la niña y el niño se espera que vayan a la universidad, sin duda, las expectativas sobre ella y sobre él serán distintas. Quiero decir que el nivel de exigencia posiblemente no sea el mismo. Y esta afirmación, aunque es pura especulación, seguro que mediatiza –y no tiene que ser para mal- el proyecto de su hija. Quiero decir que, aunque del niño se espere más a nivel social, es obvio que el estudio puede suponer para la niña un mayor contacto con el ámbito social y eso, por sí solo, puede servirle de mayor estímulo que al niño, el cual podrá encontrar otras vías de participación social: mayor libertad para hacer amistades diversas, trabajar, etc. Pero en cualquier caso, el modelo a seguir en materia de estudio será el paterno, lo cual, sin duda mediatizará a la niña.

En lo que respecta a las similitudes y diferencias entre las culturas española-andaluza y marroquí, Latifa considera que ambas son iguales para ella:

"(...) Yo para mi Marruecos y España es igual, porque yo tengo mis amigas que son como españolas ¿sabes? En Rincón, donde vive también igual como español, salimos, hablamos ¿sabes?, para la playa, igual como aquí, puedo trabajar y muchas cosas. Yo cuando estoy aquí

no extraño nada, me parece que estoy en Marruecos (...) No, no extraño nada, todo igual. Para mí todo es igual (...) Yo siempre digo Marruecos y España para mí es igual (...) Yo vive aquí bien, en Marruecos también vivía igual, ¿sabes? (...)”.

Los elementos que le sirven a Latifa para explicar que valora por igual ambas culturas y no encuentra diferencias son el salir, ir a la playa, trabajar, etc. Pero subrayo la cuestión de que establece una comparación donde el modelo de referencia es España: “(...) igual como español (...)”. Esto es, aunque compara ambas culturas y las encuentra similares, el marco de referencia es España-Andalucía y con ello, entiendo que coloca en un lugar privilegiado a la cultura andaluza. En este sentido, me parece que ha interiorizado ese espacio preeminente de la cultura española con respecto a la suya, lo cual da cuenta de cómo las relaciones de poder entre culturas existen y forman parte de la imagen que tenemos y de las explicaciones que nos damos sobre el mundo que nos rodea. Esta reflexión se relaciona con la teoría de los grupos silenciados desarrollada por Edwin Ardener (1975),¹⁶³ donde explica que los sujetos sociales dominantes imponen sus discursos y sus medios de expresión, mientras que los dominados, o bien son silenciados o tienen que adherirse al discurso dominante. Sin embargo, deja abierto el camino hacia la esperanza al considerar que el silencio no simboliza la ausencia de discurso, sino la imposibilidad de que los medios de expresión hegemónicos contengan la palabra entera de quienes son oprimidos.

¹⁶³ Ya explicada en el subepígrafe 3.2 sobre “El cuerpo y la identidad como constructos sociales”.

No obstante, en el transcurso de la entrevista, sí nombra algunas cuestiones que diferencian a ambas culturas, por ejemplo, los derechos políticos y sociales (siendo más valorados en España-Andalucía) o el trato a las personas mayores (siendo más valorado el trato en Marruecos):

“(...) Hay una cosa porque mucha gente viene, deja sus cosas y viene porque en Marruecos no hay mucho derecho ¿sabes? Aquí tiene cada uno su derecho, si quieres arreglar un papel es rápido, en Marruecos no, en Marruecos todavía... La cosa está cambiando, se está poniendo bien, pero todavía no, derecho no hay. Sí, aquí vive igual el pobre y el rico, en Marruecos no. El pobre no puede vivir, pero ahora toda la gente está trabajando, ya están haciendo las cosas, está muy bien, está mejor, la cosa está mejorando muy bien (...)”.

Latifa informa en la entrevista sobre las razones que pueden tener las mujeres y hombres marroquíes que migran a Europa y menciona el hecho de carecer de oportunidades sociales y económicas, añadiendo la falta de derechos como una razón más. En el caso de Latifa, parece claro que quería mejorar su situación de vida, -aunque no transgrede su rol de género-, y nos informa que muchas personas marroquíes migran a lugares donde entienden que los derechos políticos y sociales son mejores en comparación con los que existen en su país y en este sentido son capaces de dejar su trabajo, su familia, su entorno. Me parece muy relevante esta afirmación, ya que desmonta la imagen del migrante marroquí. Dicho de otro modo, según la situación política del país y de las relaciones internacionales o con los países del entorno, se clasifica de manera encorsetada e interesada las causas de las migraciones, esto no hace más que empobrecer la lectura que podamos hacer de la realidad migratoria y, por tanto, de la respuesta que podamos ofrecer a sus demandas.

Otra cuestión, a mi juicio destacable, es cómo valora Latifa los cambios producidos en su país y, aunque los expresa de manera muy simple y sin dar muchas explicaciones, nos informa del interés que tiene en seguir dichos cambios y nos muestra la visión sobre el propio país desde la perspectiva de quien migró. Posiblemente, la referencia del avance valorado sea España, pero también lo es –y en esta ocasión de manera negativa- en el cuidado a las personas mayores:

“(...) Yo cuando caiga ya estoy muerta, me gusta quedarme en mi casa, nadie me manda, yo en mi casa con mi marido, puedo hacerme las cosas, ya cuando yo esté caída no me gusta que cuando llega mi hijo: <<no, llévatela>> porque después él tiene su mujer, la otra tiene su marido, después la otra <<no puedo, ay no sé, que como así>> (...) Marruecos está muy bien, toda la gente te ayuda y viene a tu casa y sale y entra ¿sabes? Viene fulana, te hace una cosa, te ayuda, te lleva a la ducha, te lava. Hay mucho respeto a los mayores, en Marruecos se respeta mucho a los mayores (...).”

Entonces, aunque el modelo de referencia sea España-Andalucía, esto no significa que dicho modelo sea asumido tal cual como preeminente, sino que Latifa observa críticamente y establece criterios de valoración positivos y negativos.

Finalmente, Latifa aprovecha la entrevista para manifestar su descontento con su marido, el cual no colabora lo suficiente en el trabajo de la casa y el cuidado de la hija e hijo. Asimismo, expresa su situación actual de cuidadora y trabajadora con la imposibilidad de contar con tiempo para ella misma. Y en este contexto me relata cómo ella se ha llegado a quejar hablando con amistades y personas relacionadas con el trabajo de su marido:

"(...) Siempre, siempre, trabajo en casa y en la calle. Trabajo en la cooperativa, me voy a las siete de la mañana y llego tarde de noche, en la cooperativa (...) A. está muy cansado y entra a las ocho (AM) y sale a las tres (PM) y está cansado, fijate, que digo yo (...) Por la mañana y entra noche y levanta, y hace la comida y limpia la casa y lleva la niña a la guardería y el niño al colegio, fijate, después me voy a trabajar (...) Yo no puedo quedarme sin trabajo porque el dinero de él no da para nada, ¿qué hace?, quita la gasolina, ¿qué queda? paga el coche, paga la casa, paga el garaje, teléfono, la luz, el agua. No, casi nada, todavía falta para pagar y no tenemos porque no pagan mucho, él cobra poco, muy poco. Yo cuando trabajo, cobro más que él. Después han quitado el dinero del niño, no cobramos (...)".

En esta parte del relato Latifa reclama la necesidad de compartir los trabajos y la responsabilidad del cuidado de la misma manera que ella se hace cargo, creo que más por necesidad de la familia que por deseo propio, de parte de los ingresos económicos. En todo caso, su trabajo se enmarca a menudo en la economía sumergida, en la limpieza, o en el trabajo formalizado, pero temporal, en una cooperativa agrícola. Así pues, trabajo invisible y en todo caso precario.

Finalmente, alude a un cuñado cuya actitud y responsabilidad en el hogar es bien distinta y con ello parece dejar claro que es un problema personal no generalizable a todos los hombres marroquíes:

"(...) Es así, porque la madre dice que el hermano no, el hermano limpia, tiene lavadora, lava ropa, hace la comida, cuida a la madre, hace muchas cosas. Yo me quedo extraña, no fuma, no va ni al bar ni nada, pero él, nada más sale de su casa (...)".

A este respecto, querría resaltar cómo Latifa utiliza la presión social para buscar alianzas y afeor la conducta de su esposo que denuncia sin utilizar parámetros tradicionales patriarcales, sino la necesidad inmediata de atender a la hija y al hijo. Podría parecer que esta apreciación da cuenta de la transgresión de género que una mujer casada marroquí puede protagonizar al ser ella también proveedora o proveedora principal de la familia. No obstante, también afirma que su participación económica está en función de ayudar a su marido, es decir, su situación es circunstancial. En todo caso, en el relato de Latifa no aparecen matices de debilidad ni dependencia. Su discurso se relaciona con los relatos que Fátima Mernissi recoge en su libro *Marruecos a través de sus mujeres*:¹⁶⁴ “(...) En el discurso femenino, las mujeres se describen como una raza de titanes que se enfrenta cotidiana y directamente contra esos monstruos destructores que son el paro, la pobreza y el trabajo degradante (...)” (1990: X).

A la luz de estos datos, considero que simplemente la realidad en cuanto a distribución de roles, trabajos y responsabilidades entre las mujeres y hombres de una familia marroquí y musulmana es tan compleja como en el caso de una familia andaluza, si bien, desde el exterior, pudiera estereotiparse.¹⁶⁵ Se presentan conflictos similares

¹⁶⁴ En el subepígrafe 5.1. sobre “la familia patriarcal y el estatuto de la mujer marroquí” realizo una reflexión teórica sobre esta cuestión. Asimismo, en la nota número 125 recojo la definición de familia fusional que es a la cual se refiere Latifa.

¹⁶⁵ Cuando en nuestra sociedad se plantean las dificultades de conciliación de la vida personal, familiar y laboral, no se considera solamente el trabajo y la carga horaria que éste supone si pensamos, por ejemplo, en la incorporación de las mujeres al mercado laboral y que tengan las mismas oportunidades que un hombre para desarrollar una carrera profesional. Esto, sin ser poco, no abarca los principios y objetivos de la conciliación, o mejor dicho, la corresponsabilidad. Realmente, la conciliación de la vida personal, familiar y laboral trata de desmontar la fragmentación de los espacios público y privado y deconstruir los mandatos de género, asumiendo que las mujeres y hombres pueden responsabilizarse por entero de todos los ámbitos de la vida y tratando de mostrar modelos igualitarios de relación a las niñas y niños. No olvidemos que el primer modelo de relación que se les ofrece en su socialización es el modelo hombre-mujer, en la medida que éste no sea encorsetado, estaremos educando en la libertad. Sin embargo, a menudo se reducen los términos de la conciliación a un mero reparto de trabajos y se explica

si bien en contextos diferentes, me refiero a contextos sociales y económicos más que culturales:

"(...) Si es verdad, yo digo la verdad, por qué me voy a mentir si él no hace las cosas. Le he dicho: <<un día no te va a haber la cosa que no..., yo trabaja ayudando, yo no voy a ayudarlo, yo me voy a quedar en mi casa con mis hijos, cuidando mis hijos y tú saca de abajo del suelo si quieres>>, pero digo no, yo me voy a ayudarlo para no dejarlo así (...)".

Finalmente, a modo de conclusión, en esta entrevista pude aproximarme a las contradicciones culturales que pueden producirse en un proceso migratorio. Así en el relato de Latifa, se entremezclan informaciones, demandas, sueños, a la par tradicionales y más modernos. Y todo ello aparece sin ningún tipo de conflicto aparente. Me llama poderosamente la atención cómo los elementos más modernos tienen que ver con actuaciones realizadas por ella o con demandas, por ejemplo, en relación con su esposo. No obstante, los elementos más arcaicos se relacionan con la valoración que realiza con respecto a las formas de comportamientos de las jóvenes andaluzas y con la educación que trata de dar a su hija. Posiblemente, cuando Latifa se nombra en primera persona, establece una visión más flexible, quizás moderna, pero cuando se nombra en función de su rol de madre y esposa, se retrotrae a

que, en la medida que el padre pasa más tiempo fuera de casa, será la madre quien asuma mayor trabajo de cuidado o a la inversa. Desde mi punto de vista, este planteamiento es reduccionista, porque invisibiliza lo argumentado anteriormente y oportunista, ya que el grado de colaboración entre los miembros de una familia en el cuidado de la misma depende del tiempo de trabajo público que realicen, por tanto, siguen manteniendo roles de género limitados, si bien flexibles y adaptados a la realidad circunstancial. Es lógico que en las familias marroquíes como en las andaluzas encontremos padres, hijos y hermanos más colaboradores que otros, en función -por supuesto- de situaciones especiales y seguro que también por opciones personales, pero sospecho que en la mayoría de las familias esta flexibilidad no responde realmente al fundamento de la conciliación o corresponsabilidad en los términos anteriormente mencionados. Ver subepígrafe 5.1. sobre "La familia patriarcal y el estatuto de la mujer marroquí".

posiciones más conservadoras y patriarcales. Quizás sea éste un mecanismo más de poder patriarcal que obliga a las mujeres a concederse licencias para transgredir en algún sentido los mandatos de género y poder así sobrevivir, pero a la vez insta a que estas mismas mujeres exijan que dichos mandatos se cumplan cuando se trata de socializar a menores, especialmente a otras mujeres.¹⁶⁶

7.2.2. Aixa

Nos citamos en una cafetería próxima a su lugar de trabajo. Preguntada por el origen de su proyecto migratorio, Aixa manifiesta que vino a Andalucía -en concreto a Granada- para terminar sus estudios con ayuda de una beca y que esto se planteó de manera "natural", ya que en Marruecos estudiaba en un colegio español y, por tanto, el ir a la Universidad en Marruecos hubiera supuesto una ruptura en su historial académico:

"(...) Vine cuando terminé COU porque, claro, yo estudiaba en el colegio español, pero luego con el tiempo aumentó la economía, yo me atrasé en el Instituto porque teníamos dificultades para ir a Melilla, a la frontera etc., para hacer ahí el bachillerato y, claro, por lógica tenía que terminar los estudios universitarios en una Universidad española. Es más, la selectividad, cuando fueron profesores allí a examinarnos, eran de la Universidad de Granada, con lo cual era automático y, además, yo había conseguido beca de España (...) Yo hubiera podido intentar estudiar en una Universidad marroquí, pero había una diferencia abismal, el nivel que podía tener la gente con mi nivel, el dominio también del idioma, aunque yo sí lo dominaba muy bien, pero

¹⁶⁶ Con respecto a estas contradicciones que posicionan a las mujeres en la modernidad, siendo capaces de trastocar algunos de los mandatos de género y, a la vez, mantener otros en el ámbito de la tradición patriarcal, dice Lagarde: *"(...) Cada mujer contiene en su condición de género aspectos y dimensiones patriarcales y aspectos que ya no lo son (...) Las mujeres de la era moderna son sincréticas, híbridas. Cada una antagoniza la concreción de dos proyectos diferentes de ser mujer (...)"* (1997: 154).

dentro del instituto español, en el otro instituto no, yo me quedaría en otra situación, entonces yo vine para estudiar mi carrera (...)".

Profundizando en sus motivaciones para estudiar, Aixa plantea qué valoración hacía de los estudios universitarios y cómo éstos podían modificar el horizonte de vida que tenía ante sí por el hecho de ser mujer. Así lo explica:

"(...) Yo había hecho ciencias y me matriculé en la Escuela Técnica Superior. Mi idea era hacer ingeniería de telecomunicaciones porque siempre he tenido la idea de tener una carrera, porque, bueno, había vivido ahí como chica, como mujer, casada, madre, etc. Yo me había hecho la idea de que yo tendría muchísimas dificultades en la sociedad sin una carrera, sin un título para poder manifestarme como persona, desarrollarme como persona o participar de la sociedad como ser humano (...)".

En este fragmento, observamos en qué medida Aixa contempla los estudios universitarios como una posibilidad de trascender el rol de esposa-madre y acceder a mayores posibilidades de vida mediante la formación. Así, menciona que dicha situación había sido experimentada por ella al vivir como una joven primero y luego como esposa y madre. La maternidad, entonces, no ocupa el centro de su proyecto vital. En este punto, me planteo, por una parte, la realidad social andaluza donde las universitarias son mayoría y la decisión de muchas mujeres, a lo largo de la historia, de encontrar otro sentido a sus vidas que trascendiera ese mismo horizonte impuesto de madre y esposa.¹⁶⁷

¹⁶⁷ En la obra de Consuelo Flecha García *Las primeras universitarias en España* (1996), se recoge el difícil camino del acceso de las mujeres españolas a la universidad a partir de finales del siglo XIX.

En el último fragmento, llama la atención cómo ella considera que unos estudios universitarios podrían facilitarle la participación en la vida pública, dice textualmente: "(...) *como ser humano (...)*". Y con ello, parece que separa el hecho de ser "ser humano" del hecho de ser mujer, lo cual informa de la ambivalencia que supone aún en nuestros días contemplar la humanidad de las mujeres en su ser mujeres. Es comprensible la especificación de Aixa, en la cual trata de trascender el hecho de su ser mujer para intentar participar en igualdad, teniendo que renunciar a nombrarse como mujer.¹⁶⁸

Por otra parte, Aixa nos informa que, cuando vino a Granada, ya era madre-esposa, por tanto, su situación era un poco más complicada que la de otras mujeres que cursan sus estudios o migran para estudiar sin estas responsabilidades familiares:

"(...) Ya estaba con mi marido, ya yo estaba casada, sí, de hecho mi hija tenía cuatro o cinco años, por ahí, creo. Bueno, yo, mi idea nunca ha sido de venir a estudiar y quedarme en España. Yo siempre he tenido la idea de venir, sacarme una carrera y además estar ahí trabajando, al lado de mi marido y además en la misma posición que él, a nivel social quiero decir, y no como la señora de él, sino como compañera y así poder participar en otros ámbitos en los que nunca había podido participar, como por ejemplo, en los sindicatos, en asociaciones (...)".

¹⁶⁸ En el diccionario ideológico feminista, Victoria Sau realiza un breve repaso al significado del vocablo mujer a lo largo de la historia. Se observa la insistencia en mantener a la mujer en los parámetros de hembra y la subsidiaridad de su definición con respecto al hombre, conformando así su alteridad. Por tanto, es lógico que haya mujeres que reclamen su humanidad invisibilizando su sexo-género, manifestando que son personas antes que mujeres y tratando de tomar distancias de su ser mujer, pues observan que éste es el que ha delimitado dramáticamente sus posibilidades de vida o el de otras mujeres. También afirma Sau que, desde el punto de vista biológico y fisiológico, la mujer sería aquella de quien el hombre procede, atendiendo al alumbramiento y a estudios embriológicos que demuestran cómo todos los embriones, al margen de su sexo genético, durante un periodo determinado son hembras.

Así pues, Aixa aclara cuáles eran las razones últimas de su proyecto migratorio: se plantea un proyecto a corto plazo y con el objetivo concreto de adquirir una formación que le permitiera participar en la sociedad y, en este planteamiento retrospectivo, Aixa establece en su proyecto la comparación con la participación social de su esposo y su deseo de compartir con él una vida social comprometida desde el punto de vista asociativo.

En relación con su proyecto migratorio, Aixa lo describe como un proyecto personal, aún estando casada y con una niña pequeña. A lo largo de toda la entrevista es impresionante el afán de superación de la entrevistada y sus deseos de prosperar a nivel social, no desde una perspectiva económica, sino en cuanto a adquirir mayores conocimientos y poder participar en la vida pública.

En esta primera aproximación, tenemos que contemplar un aspecto a mi juicio relevante, esto es, su conocimiento de la cultura española-andaluza. Asimismo, creo que resultan muy importantes las circunstancias personales-familiares que contextualizan su proyecto y en las cuales me extenderé más adelante. Con respecto a su conocimiento previo de España-Andalucía, Aixa nos relata lo siguiente:

"(...) Yo estudié en un colegio español, de los colegios que quedan después del protectorado español. Además que ahí la mayoría de los alumnos eran hijos, o de ingenieros, o de gente que trabajaban en la mina, pero luego, pues, cada vez va disminuyendo ese número de hijos de españoles y vamos entrando otra gente de Nador y entre esa gente, pues, mira yo, así que yo daba en español todas las asignaturas, matemáticas, español, historia, música, costura, en fin todo, hasta costura (...)"

Así pues, Aixa se educó teniendo a la cultura española como referencia y vivió el proceso de transformación de los centros educativos instalados durante el protectorado y la relación que, a nivel educativo, se mantuvo después. Indagando sobre la presencia de la cultura marroquí en el colegio, Aixa comenta:

"(...) Era una de las condiciones que tenía puesto Marruecos en el convenio que tenían, para que estuvieran alumnos marroquíes estudiando en el centro: que se diera el idioma árabe y tenían la lengua árabe, la asignatura era árabe, como aquí, por ejemplo, pueden dar inglés o francés, así que yo era marroquí, hablaba en la casa árabe, veía la tele en árabe, hablaba en la calle bereber y en el colegio estudiaba el árabe como asignatura (...)".

Parece que esta realidad más que bilingüe, multicultural no supuso una dificultad para Aixa y así lo confirma ella en el relato:

"(...) Yo no soy consciente de haber tenido esa ruptura de chica, yo sí, yo hablaba bereber, con mucha flexibilidad, como un niño, pero luego en el árabe, pues yo predominaba porque tenía muy buena pronunciación, porque conocía las letras, porque mi madre me enseñaba también en casa y luego el castellano lo aprendí igual que el resto de los compañeros (...)".

Finalmente, confirma la facilidad con la cual se movía en esta realidad de árabe-bereber-castellano. Y que ha sido, ya de adulta, en relación con su trabajo y el contexto socio-político en el que se mueve, que se ha planteado en qué medida esta situación pudo haberla influido:¹⁶⁹

"(...) No me lo he planteado nunca, palabra. No me lo he planteado nunca. Hace pocos años sí le he estado dando vueltas a raíz pues de

¹⁶⁹ No obstante, no indagué más sobre esta cuestión, pues lo que interesa a esta tesis es la reflexión primera de la entrevistada, no tanto la elaboración desde una perspectiva teórica posterior que no parte -tal como ella manifiesta- de una impresión, necesidad o interés inicial personal.

la interculturalidad, del bilingüismo, etc. Es cuando lo he empezado a pensar (...)".

Por otra parte, me pareció interesante profundizar en el sentido de la educación española que recibió y si ésta se vinculaba a la realidad marroquí y en concreto cómo lo vivía ella:

"(...) ¡Uy!, de todo, yo me recuerdo del libro de pequeña en que veía los gigantes y cabezones. ¿Cómo veía la cultura de aquí? Pues yo la veía hiperdifícil, una cosa como de ensueño, no lo veía real porque en la televisión no veía eso. Yo veía el canal marroquí y el canal argelino y veía en árabe y en español, pero en mi casa no veíamos la tele española. Pero eso, lo que te he estado comentando, cuando veía en los libros los gigantes y cabezones a mí eso me parecía como de dibujos animados, incluso yo con la historia siempre he tenido problema de pequeña, con la geografía que no se me daba nada bien, pero porque yo aquello no lo podía materializar. A mí me costó escribir más de quinientas veces el Miño y sus afluentes, no había forma, sin embargo las matemáticas, otro tipo de cuestiones sí, o la lengua o la gramática. Con eso nunca he tenido problema, pero lo otro era algo tan, tan lejano, tan fantástico quizás, pero luego, ya de mayor voy teniendo conciencia, voy conociendo y ya la visión cambia. Yo, incluso de mayor cuando bachillerato y que yo había venido aquí a España, habíamos venido de viaje de estudio, por el norte, etc. (...)".

Por tanto, parece que este conocimiento previo de la cultura española y el adiestramiento en habilidades relacionadas principalmente con la utilización de varias lenguas en diferentes contextos puede haber facilitado el proceso de incorporación de Aixa a la sociedad andaluza. En este mismo sentido, destaco el hecho de que su familia ya había migrado dentro del país, por tanto, Aixa contaba con una referencia familiar migratoria que –imagino– influyó en la normalización que otorgó al hecho de venir a Granada y en la naturalidad con la que

ahora me comenta dicho proceso. Esta experiencia migratoria familiar consistió, en palabras de Aixa:

"(...) Yo recuerdo de pequeña que mi madre siempre ha tenido una añoranza, siempre ha..., como si no hubiera encajado al principio bien en Nador, se sentía como aislada, sin familiares, sin gentes, sin amistades etc. Pero luego, después de diez años por ahí, empezaba a retomar los contactos con los familiares y venían los primos de Rabat, de Marrakech, venía gente a casa y, sin embargo, mi padre siempre ha mantenido esa relación con los suyos, porque su madre era mayor, él era el que la mantenía y mantenía al hermano, un poco ayudándoles económicamente porque él estaba en una situación más solventada que la de ellos (...)".

Aixa establece en el fragmento anterior una comparación entre los sentimientos y actitudes de su madre y padre, señalando especialmente la añoranza de la primera y cómo hubo un primer momento de distanciamiento de su madre con su familia, situación que parece no se da en relación con su padre y su familia. En este punto, me parece interesante retomar lo expuesto en el epígrafe 5.1. sobre la conformación de la familia tradicional marroquí y, en concreto, cómo las mujeres al casarse pasan a formar parte de la familia del esposo. Mientras que éstos mantienen una relación más estrecha con sus progenitores, no sólo en el modelo de familia tradicional, sino en los modelos más modernos de familia nuclear, incluso como señala Aixa, de responsabilidad en cuanto a ayudarles económicamente, con respecto a los padres, pero también con los hermanos y hermanas. Existe, por tanto, una diferencia de género en este punto, corroborada en el relato de Aixa.

En esta misma línea, Aixa explica que, además, su madre provenía de una familia polígama, lo cual, me atrevo a interpretar, pudo influir en el distanciamiento que comenta Aixa de su madre con respecto a su familia tras su migración: "*(...) Tres niñas y un hermano varón, pero de otra mujer, porque mi abuelo tenía dos mujeres. La madre de mi madre, que tuvo tres niñas y la otra que era la privilegiada porque tenía el varón (...)*". Con esta explicación, Aixa valora la preeminencia del varón en la familia y cómo coloca éste a las mujeres en una situación de privilegio o de no privilegio con respecto al esposo.¹⁷⁰ Así pues, confirma en su relato la información obtenida en la bibliografía consultada sobre la conformación de la familia tradicional marroquí y su significado a nivel patriarcal. No obstante, se observa en el relato la convivencia de ambos tipos de familia y de relaciones polígamas y monógamas, así como la valoración de Aixa de que las primeras, aún persistiendo su legalidad tras la reforma de la Mudawana, están en desuso. Asimismo, Aixa manifiesta que la preeminencia del varón como primogénito también la ha observado en la sociedad andaluza: "*(...) Eso se ve aquí también, cuando el primer bebé que se tiene es una niña, pues se encuentra en algunas ocasiones que se preferiría un varón (...)*".

¹⁷⁰ En cuanto a la preeminencia del varón sobre la mujer en la familia, en la novela *El niño de arena* de Tahar Ben Jelloun se relata la historia de una familia marroquí que, tras seis hijas, deciden que el séptimo embarazo será un hombre. Finalmente, nació una mujer cuyo sexo se invisibilizó y fue educada como hombre, de esta forma el autor muestra el sexismo de las tradiciones y cómo ser mujer u hombre esencialmente consiste en una educación diferente y, por tanto, en un acceso desigual a los servicios y bienes que ofrece la sociedad. El cabeza de familia protagonista de la novela dice con respecto a sus hijas e hijo: "*(...) Por supuesto puedes reprocharme no haber sido tierno con tus hijas. Son tuyas. Les he dado mi apellido. No puedo darles mi afecto porque jamás las he deseado. Todas han llegado por error, en lugar de ese varón tan deseado (...)*" (1990: 17).

Volviendo al comienzo del proyecto migratorio, Aixa relata cuáles fueron sus primeras impresiones al llegar a Andalucía, a Granada:

"(...) Conseguí una beca en Granada (...) eran condiciones muy buenas como para que yo continuara con los estudios. Me costó muchísimo trabajo dejar la niña allí, era pequeña, con lo cual me la traje conmigo, más dificultades aún. Porque independientemente de que conociese el idioma español, que me supiera desenvolver muy bien, los vaivenes y todo, pero era el contexto, todo el entorno y era todo un mundo. Me costó mucho trabajo y además del trabajo que me costaba, tenía que procurar hacerlo lo antes posible para ayudar a mi hija a que se integrara en el colegio y me era muy costoso, muy costoso, todo era diferente, todo, los olores, todo, las comidas, el ritmo hiper- acelerado. Yo recuerdo que lloraba en el balcón. Cuando ya mi hija dormía, intentaba estudiar, pero como veía que era imposible, me ponía a llorar y a llorar, y veía que se me venía cuesta arriba, no podía, me costaba, me costaba mucho (...)"

Aixa explica sus dificultades iniciales, a pesar del conocimiento previo que tenía de la lengua y cultura española. Podemos pensar que el hecho de venir con una niña pequeña pudo influir en su capacidad de adaptación al nuevo entorno. Asimismo, Aixa relata la angustia que le provocaba encontrarlo todo diferente y lo ejemplifica aludiendo a cuestiones sensoriales: olores, colores, ritmos, etc. No habla Aixa de soledad, sino de extrañeza y de dificultades que, aparentemente, tienen que ver más con cuestiones culturales que materiales. En otro momento del relato, insiste sobre este mismo punto:

"(...) Quizás en el entorno, fijate puede ser una cosa tan sumamente tonta como los asientos que teníamos en casa, allí en Marruecos que consisten en una especie de colchón no tan ancho, de menos de sesenta, todo alargado que cubre una pared, todo con cojines grandes. Entonces, bueno, pues en esos asientos que están en el suelo o en

alfombras. En ese tipo de asiento, pues tú puedes estar sentada pero si en un momento dado terminas de comer, pues, puedes estirar las piernas, pues sólo eso, es diferente de estar todo el día sentado en una silla o en sillón, todo el día o toda una tarde y ese tener el cuerpo de una forma o de otra. Es que está en cosas tan sumamente tontas como, por ejemplo, el pan que el sabor es diferente o era diferente (...)".

En este fragmento hace referencia a cuestiones sensoriales. Ella misma valora que son cuestiones sin importancia, pero que, al ser recordadas después de tantos años, debieron provocarle extrañeza e incomodidad y con ello menciona el proceso de cambio que ella ha vivido en estos años.

Tratando de indagar sobre este punto, le planteé si su marido le acompañó y si esto hubiera podido atenuar la angustia que sintió:

"(...) Bueno depende de duro en qué sentido. Quizás por la compañía, pero bueno es que nosotros desde hacía varios años no teníamos una relación excesivamente pegajosa ni tal. En los últimos años, incluso, prácticamente vivíamos uno en un sitio y el otro en otro, porque él hacía más vida en casa de su madre y con los amigos que tenía allí en Nador y yo más en nuestra casa que la tenía un poquito de lado y estudiando y estudiando. A él le tiraba más lo otro, le parecía que estaba aislado, en fin que no había sentado mucho la cabeza en ese sentido. De ahí que nuestra relación no fuera una relación muy pegajosa. Ahora bien, era un gran apoyo, porque fueron momentos duros, momentos en los que necesitas una voz de fuera que te diga: <<oye, espábilate>>. En ese sentido quizás, pero por otras cuestiones no, es decir ni por las cuestiones económicas, ni por ayudarme a desenvolverme en la ciudad, tampoco porque él no conocía, no dominaba el español, claro él había estudiado en un centro árabe y sí, intentaba aprender el español, pero nada que ver (...)".

Aixa nos presenta, por una parte, una relación conyugal especial, en la cual es de destacar la valoración en términos de madurez que Aixa realiza con respecto a su marido. Pero, además, incide en una cuestión, a mi juicio interesante, esto es, la valoración del apoyo del marido como compañía, ya que en otras cuestiones sentía que ella contaba con más oportunidades y capacidades. En este punto, quisiera comparar estas valoraciones con las que realizan las mujeres entrevistadas por Fátima Mernissi en *Marruecos a través de sus mujeres* (2000), que a modo de conclusión y con respecto a sus cónyuges, manifiestan, igual que Aixa, su necesidad de sentirse acompañadas y no de que éstos cumplan con sus funciones como cabezas de familia desde la perspectiva patriarcal.¹⁷¹

En la historia migratoria de Aixa se presentó, ya en sus inicios una modificación de su proyecto migratorio, así se explicitan dos momentos diferentes: el primero, cuando vino a estudiar, tuvo dificultades para adaptarse y regresa a Marruecos, renunciando a terminar el curso académico. Y el segundo, cuando decide reanudar los estudios y debido a cuestiones familiares, vuelve a Granada, sin ninguna ayuda, pues perdió la beca que disfrutó el año anterior por abandonar los estudios y se plantea quedarse en Andalucía. Así, relata la primera parte de su historia migratoria:

"(...) Porque además fue muy diferente la primera parte de venir a estudiar que la segunda, cuando me he quedado, porque yo me he ido, he estado allí un año y he vuelto (...), sabía que iba a sacarme la carrera y volver. Entonces, eso era un proceso para mí y la decisión quizás la tomé cuando yo me dije: <<este COU lo saco me cueste lo que me cueste>> (...) pero, claro, para mí no era venir, era como ir a estudiar al Instituto, sólo que iba a estar alojada durante varios días lejos de casa y luego volvería. De hecho yo iba en las navidades, iba

¹⁷¹ Estas reflexiones se recogen en el subepígrafe 5.3. sobre "El mito erótico de la mujer musulmana".

en primavera, llamaba por teléfono continuamente (...) Lo que pasa es que nunca llegué a medir el impacto que aquello pudiera tener en mi interior, en mis sentimientos y en mi ritmo de vida y quizás ahí fue mi sorpresa y por eso me dolió, porque no medí ese impacto. Yo creí que yo ya conocía la cultura, conocía todo y no creí que aquello me hiciera sentir de ese modo (...)”.

En el párrafo anterior, Aixa vuelve a mencionar el sentimiento de extrañeza y señala una cuestión importante, esto es, cómo aún siendo educada en un centro educativo español y teniendo como referencia la cultura y la sociedad española, experimentó situaciones nuevas en las cuales los códigos culturales eran desconocidos para ella.

La segunda fase de su proyecto migratorio, como indiqué anteriormente, fue motivada por problemas en la relación de pareja. La migración significó para Aixa la posibilidad de componer su vida, ser más autónoma, poder trabajar, mantener a su hija lejos de la presión familiar:

“(...) Nos divorciamos y le dije: <<pues ahora me voy a ir a España, me voy a buscar un trabajo>>, porque allí en Marruecos me había salido un trabajo en una empresa, muy buena además, pero él se negó, pero <<cómo es posible que tú te pongas a trabajar>>. Él se opuso y su mamá me dijo que yo era tonta: <<eres tonta, vas a perder tu vida>>, y me apoyó en ese momento tan difícil porque ella veía que yo ya me estaba arrastrando por los suelos y además por su propio hijo. Me dijo que tú <<vas a ser tan tonta para dejarte matar o dejarte arrastrar tu vida por un tío>>. Siendo su hijo, eso no lo olvidaré nunca y me animó y me dije: <<oye, pues tienes razón>>. Y yo me levanté y me puse de pie y ahí fue cuando le dije: <<y ahora me voy a ir España, la niña se va a quedar contigo... durante un tiempo [mientras] que me busque un trabajo>>, porque también

necesitaba tener la autonomía económica (...) vine aquí con mucho dolor de corazón, de alma. Mi hija allí y yo aquí, vine a buscar un trabajo, bueno, a través de una amiga que le dije que me echara una mano, la primera amiga con la que me vine para Granada para estudiar (...)".

En este caso, el proyecto migratorio se presenta como la alternativa a un problema familiar y es una decisión plenamente consciente, tal como señala Aixa, se diferencia de su primer viaje en que no es fruto de un proceso en el cual no se puede señalar un momento de toma de decisión y es, en este sentido, menos consciente. Por otra parte, en este fragmento se señala otra cuestión para la reflexión, la posición de su suegra con respecto a la situación de Aixa. Ella misma reconoce su papel y cómo le sirvió de impulso en la decisión que tomó. Asimismo, se puede destacar la complejidad que supone el hecho de migrar, en el cual se entrecruzan diferentes razones que acostumbramos a simplificar. Me resulta sumamente interesante poder valorar las explicaciones de quienes migran, ya que desde ahí, los argumentos, las explicaciones, las causas que explican los proyectos migratorios cobran sentido y ponen en valor todo lo que se mueve y remueve en ellos.

En el caso de Aixa, podríamos considerar que, tanto en el primer viaje como en el segundo, predomina su proyecto de independencia, primero mediante la formación, después tratando de buscar otro horizonte de vida que en su país creía no encontrar. Además, podríamos señalar que el proyecto de Aixa supone una ruptura con la tradición y que, por ello, es un proyecto excepcional. Sin embargo y muy especialmente en el segundo viaje, se aprecia en el relato cómo la migración encubre dicha ruptura. Esto lo interpreto a raíz de la cuestión laboral que plantea, esto es, la posibilidad de conseguir un empleo en su país, la negativa del marido a que trabaje, el apoyo de

su suegra y la vuelta a Andalucía como una posibilidad de trabajar que no cuestione socialmente a su marido, allí en Marruecos. Finalmente, quería señalar que en el último fragmento se observa cómo en un lapso de tiempo muy corto –apenas un año– el proyecto migratorio de Aixa se modifica radicalmente: de un proyecto corto en el tiempo, fundamentado en la obtención de un título universitario, pasa a ser un proyecto a largo plazo, sustentado por el trabajo y la permanencia en Andalucía con el objetivo de construirse una nueva vida.

Si Aixa comenta que en su primer viaje sintió nostalgia, no fue hasta su segundo viaje, después de un tiempo, que también se sintió extranjera. Así pues, Aixa menciona dos sensaciones distintas: por una parte, podríamos señalar el sentimiento de añoranza con respecto al origen que Aixa resume al enumerar las dificultades de no encontrar en el entorno las referencias familiares de olores, sabores, el ritmo de vida. Y, por otro lado, el sentimiento de extranjería que es reconocido cuando es designada como tal por la sociedad de acogida:

“(...) Cuando llegamos a Granada, mi amiga y yo, que nos vinimos las dos para hacernos la matrícula (...). Total que vivimos en un hostel que regentaba un pareja mayor que era una señora hiperamable en Granada y yo le preguntaba para ir a tal calle (...).y cuando ya nos marchábamos del hostel, esa señora me aconsejó, dentro de esos abrazos de despedida, me dijo: <<mira hija>> y además me lo dijo a mí, fue curiosísimo (...) Me dijo: <<Hija, si algún día alguien te mira mal, que sepas que no es por ti, sino que es porque aquí todavía se piensa que los moros se han llevado las llaves de su casa y algún día volverán para recuperar sus casas>>. Para que veas las fantasías, ¿no?, y esa fue la importancia que le di en ese momento, pero, luego, con el tiempo he ido descubriendo que con los moros como ella dijo había algo, algo con una pequeña connotación negativa, no tan

positiva, pero ella me lo dijo como un de tú a tú, sin subrayar al principio el hecho de ser árabe o no ser árabe, pero al final dijo: <<por ser árabe>> (...)."

Con esta anécdota que relata Aixa, muestra un ejemplo, a mi juicio muy interesante, sobre cómo funcionan los estereotipos, al explicarle por qué alguien podría excluirla. En este estereotipo que la propia Aixa coloca en el ámbito de la fantasía, la señora trata de explicarle con qué se puede encontrar en sus relaciones, posiblemente ésta fuera la primera mediación intercultural que experimentó Aixa, ya que la casera trata de explicarle actitudes que del todo escapan de los códigos culturales que manejaba Aixa en aquel momento, incluso desde el conocimiento de la cultura española que ésta tenía. Asimismo, la señora le explica que, en todo caso, estas actitudes no tienen que ver con ella como persona sino con una visión simplista del otro y que alude a un imaginario que para nada corresponde con el proyecto, objetivos y expectativas de Aixa. Y así es cómo funcionan los estereotipos, especialmente cuando cobran la forma de prejuicios que pautan las conductas. Éstos acaban invisibilizando, o mejor dicho, anulando la individualidad de quienes son objeto de dichos prejuicios. Asimismo, esta anécdota nos pone sobre aviso de que el pasado común de pueblos como el andaluz y el marroquí no posicionan a las personas migrantes de origen marroquí en mejor situación y valoración social que otros colectivos con quienes no hubo dicho pasado común.¹⁷²

¹⁷² Como señalé en la introducción, en el epígrafe 1, ocurre todo lo contrario: el encuentro entre pueblos ha plagado la historia de luchas y colaboraciones, pero han sido éstas primeras las que han impregnado, desde una perspectiva patriarcal, las identidades y la memoria de los pueblos.

En el fragmento anterior, Aixa también nos informa de sus impresiones con respecto a los calificativos extranjera e inmigrante, y valora que éstos se confundían, en todo caso parece que, cuando inició su proyecto migratorio, el volumen y la regularización de migrantes en España aún se encontraba en un estado muy embrionario y, por tanto, el imaginario social con respecto a quienes venían de otros países aún no se había desarrollado tal como se observa actualmente.

En otro momento de la entrevista, pregunté a Aixa sobre la imagen que le devuelve la sociedad andaluza. En principio, no entendió la pregunta y respondió cómo se ve ella, afirmando con rotundidad: *"(...) Yo me veo como una persona más, como una más de la sociedad (...)*. Explicada la confusión, afirma:

"(...) No te sabría decir si en positivo o en negativo, pero independientemente de eso, es el ver diferente y luego cuando hablan: <<Ah, no, sí, se te ve, se te ve que eres árabe>> -los ojos son connotados- <<porque por el habla no>> (...) O una explicación continua (...) <<¿y por qué te has venido? ¿y por qué tal?>> (...). Basta con que cambies de panadería (...) hay algunos que te preguntan con la mirada y no lo dicen. Quizás eso es lo de diferente, ¿Ves tú? (...)".

Preguntada si sus apreciaciones anteriores pueden tildarse de racismo, Aixa manifiesta que, tal vez sí, pero muy oculto: *"(...) Sí, pero ves tú, es que es así tan sutil, que no lo puedes describir, lo notas pero (...)"*. Aixa me pidió que le definiera racismo, para ello traté de retomar sus palabras y huir de una visión simplista del mismo o de aquella que trasciende en los medios de comunicación y nos informa de agresiones, de violaciones de derechos, de violencias o de humillaciones evidentes. Traté de enmarcarlo en los términos que definen la alteridad, tal como la he recogido en el epígrafe 3.3.

sobre “Metodología de la exclusión”. Según mis explicaciones, consideró que sí, que podríamos concluir que la sociedad española es racista, pero inmediatamente utilizó el paralelismo con la suya y lo demostró con un ejemplo:

“(…) Pues mira, si definimos racismo por ahí, entonces diría que sí, pero no sólo la sociedad española, porque, por ejemplo, yo, a veces, he hablado con mi madre misma: <<¡Uy! eso de tomar el sol, de ponerse negros, de ponerse la piel negra, ¡ay! qué feo>>. <<Pero, mamá, qué pasa, qué estás diciendo>>. Entonces, ahí es donde yo me puedo perder un poco, ¿no? Hasta qué punto somos racistas o no somos racistas (...)”.

Profundizando en lo que siente con respecto al apelativo “mora”,¹⁷³ en el relato parece que Aixa expresa opiniones aparentemente contradictorias. Así nos dice que no siente nada y señala que es la intención que se expresa a través del tono de voz, el lenguaje no verbal o el contexto, lo que intenta discernir, pero a continuación dice que en algunos momentos siente desagrado y señala la anulación de

¹⁷³ **moro, ra.** (Del lat. *Maurus*). **1.** adj. Natural del África septentrional frontera a España. U. t. c. s. **2.** adj. Perteneciente o relativo a esta parte de África. **3.** adj. Que profesa la religión islámica. U. t. c. s. **4.** adj. Se dice del musulmán que habitó en España desde el siglo VIII hasta el XV. U. t. c. s. **5.** adj. Perteneciente o relativo a la España musulmana de aquel tiempo. **6.** adj. Se dice del musulmán de Mindanao y de otras islas de Malasia. U. m. c. s. **7.** adj. Dicho de un caballo o de una yegua: De pelo negro con una estrella o mancha blanca en la frente y calzado de una o dos extremidades. **8.** adj. coloq. Dicho del vino: Que no está agitado, en contraposición al bautizado o agitado. **9.** adj. coloq. Dicho de una persona, especialmente un niño: Que no ha sido bautizado. **10.** adj. *Cuba*. Dicho de una persona mulata: De tez oscura, cabello negro lacio y facciones finas. **11.** m. trigo moro. **moro de paz. 1.** m. **moro** marroquí que servía de intermediario para tratar con los demás **moros** en los presidios españoles de África. **2.** m. Persona que tiene disposiciones pacíficas y de quien nada hay que temer o recelar. **moro de rey. 1.** m. Soldado de a caballo del ejército regular del Imperio marroquí. **moro mogataz. 1.** m. Soldado indígena al servicio de España en los antiguos presidios de África. **moros y cristianos. 1.** m. pl. Fiesta pública que se ejecuta vistiéndose algunos con trajes de **moros** y fingiendo lid o batalla con los cristianos. **a más moros, más ganancia. 1.** expr. Era u. en las guerras españolas con los **moros** para despreciar los riesgos, afirmando que a mayor dificultad es mayor la gloria del triunfo. **como moros sin señor. 1.** loc. adv. U. para referirse a una reunión o junta de personas en que reina gran confusión y desorden. **haber moros en la costa. 1.** loc. verb. coloq. U. para recomendar precaución y cautela. **haber moros y cristianos. 1.** loc. verb. coloq. Haber gran pendencia, riña o discordia. **moros van, moros vienen. 1.** expr. coloq. U. para indicar que a alguien le falta poco para estar enteramente borracho.

la individualidad al comentar que prefiere que la llamen por su nombre. Dice así:

"(...) En principio nada, nada...algo, bueno, y tampoco, ni aún así, cuando se dice con desprecio, a nivel interior no, pero veo qué puede transmitir o qué es lo que se transmite en ese término, la intensidad con la que se dice, el tono y lo que se quiere introducir en ese término. Pero bueno, a mí personalmente como que (...) No, sinceramente no. ¿Ves tú?, a veces, en algunos discursos, desde que estoy aquí (...) lo he oído mucho: <<los moros vienen a hacer horrores>>. Entonces, como que dices: <<a ver, de qué forma hablas tú>> ¿no? y me da un poco de no sé qué, pero creo que se queda ahí. Hombre, a mí me desagrada que me digan mora (...) teniendo mi nombre. <<No, prefiero bromear contigo y llamarte morita>>, pues entonces, yo te llamo choquerita y aún así no es la misma connotación de ninguna de las formas, de ninguna, para nada (...)"

Interpreto en este fragmento que finalmente sí siente toda la carga peyorativa que puede contener la palabra "mora". Si nos remitimos a la definición de la Real Academia Española de la Lengua que refiero en la nota anterior, en su edición vigésimo segunda, se recoge la amplitud de significados del término que denomina a quienes proceden de un lugar geográfico determinado o profesan la religión musulmana o vivieron en Al-Andalus. En las tres acepciones comprobamos que es tan amplia y ambigua la definición que su aplicación, como poco, reduce de manera simplista la realidad. Pero, además, sorprende que el mismo calificativo pueda ser utilizado tanto para personas como para animales. En ambos casos se utiliza como término para clasificar, a partir de determinadas características morfológicas, que en el caso de las personas, responden a un

fenotipo muy ambiguo que, en cualquier caso, no informa de nada relevante.¹⁷⁴

En todos los casos, se aprecia el carácter excluyente del término, o si parece interesada esta afirmación, al menos, no se podrá negar su carga ideológica por diversas razones: por la ambigüedad del término, porque remite a características físicas y religiosas distintas de las propias, porque hace mención a características físicas similares, aplicables a personas y a animales. Por todas estas razones, parece obvia la carga ideológica del término. Determinada, como es lógico, por la cultura y la historia. A ello, habría que sumar como afirma Aixa, el tono, el contexto, etc.

En la segunda fase de su proceso migratorio Aixa comenzó a trabajar en el servicio doméstico, destaca la ayuda prestada por la primera amiga con la cual llegó a Granada para estudiar y nos relata las muchas dificultades económicas que encontró, principalmente porque no contó con el respaldo de su marido:

"(...) Era muy duro. Una persona de cincuenta y tantos años parapléjica que en su momento de lucidez habla de cómo sucedió el accidente etc., etc., y en su momento enloquece, ya no recordaba lo que tenía (...) Yo para venirme la segunda vez de Marruecos para acá no tenía ni un duro (...) yo tuve que ingeniar, hablar con mi cuñado y mi cuñada (...) ellos me dejaron el dinero con el que yo me pagué el viaje y me quedó un poquito para poder alquilar una habitación y entonces estaba trabajando con el hombre parapléjico y creo que me sobró de ese dinero para poder comer el resto del mes (...) y con ese dinero, era poquísimo dinero para poder comer, bueno, pero alquilé la habitación que no podía pagar la fianza y hablé con las chicas que eran

¹⁷⁴ Otra de las acepciones que resulta curiosa, hace mención al hecho del bautismo: *"(...) Dicho del vino: Que no está aguado, en contraposición al bautizado o aguado (...) Dicho de una persona, especialmente un niño: que no ha sido bautizado (...)"* (acepciones 8 y 9 www.rae.es).

estudiantes y les dije: <<que mira, que ahora cuando cobre os daré el mes de fianza>>, etc, pero mientras tanto yo veía que aquello era imposible, con treinta mil pesetas que yo cobraba por esa media jornada tenía que pagar la fianza, más el mes y no iba a poder comer, así que mientras estaba trabajando, no paraba de buscar trabajo y me presenté a una entrevista. No habían llamado a nadie, pero ellos concretamente buscaban una chica interna para cuidar un señor mayor y me presenté, a la nuera le caí bien, ella me cayó bien y entonces cumplí el mes en ese trabajo, dejar la habitación e irme de interna (...)".

En este fragmento del relato, comprobamos las dificultades de Aixa para tratar de mantenerse en Granada y cómo el trabajo de interna resultó ser la solución más adecuada a su situación en aquel momento.

Tratando de trascender la historia migratoria y presentar la migración en términos más generales, comparando, además, el proceso cuando ella lo inició y actualmente, planteé a Aixa qué se encontraría una mujer marroquí que quisiera migrar actualmente a Andalucía: "(...) *Pues con muchas dificultades, con todas las dificultades y además subrayo todas, porque son dificultades de papeles, son dificultades de relación, son dificultades a nivel psicológico, sentimental, emocional, todo, todo (...)*". En principio, Aixa refiere sólo dificultades y de diferente orden, de tipo administrativo que aluden a los obstáculos a la migración en cuanto a su ordenamiento en la sociedad andaluza. Sin embargo y, sobre todo, refiere dificultades de tipo personales en la relación con los demás que seguro inciden en la idea de sí misma. Su respuesta me pareció que se podía resumir en el concepto de ruptura, por ello, le pregunté si migrar supone para ella una ruptura y su respuesta fue contundente y afirmativa en este *sentido*: "(...) *Muchísima ruptura (...)*".

Sin embargo, en el proceso migratorio que relata Aixa queda constancia del apoyo de la familia y amistades, el cual ha jugado un papel importante y, en el caso de Aixa, destaca el papel jugado por las mujeres de su entorno: anteriormente recogí el apoyo que para ella significó, en un momento dado, su suegra, su amiga con quien vino por primera vez a Granada, su cuñada al prestarle el dinero para el segundo viaje. Asimismo, Aixa menciona en varias ocasiones el apoyo de su madre. Con respecto a su segundo viaje y preguntada por la posición de su familia, Aixa comenta:

"(...) Depende de quién, bueno, depende de quién no, en todo momento, no hubo problema de ninguna forma. Hombre, mi madre siempre se alegraba, me recuerdo que mi madre cuando yo estaba terminando el COU, ella me veía cada vez más delgada, me decía: <<hija vente aquí a comer>>, sí me apoyaba. Ella sí quería que yo siguiera para adelante. Mi suegra bueno con sus vaivenes unas veces sí, otras veces no, más bien muchos más no que sí (...)".

En otros momentos de la entrevista, Aixa explica el apoyo de su madre, especialmente en cuanto a motivarla a estudiar o en conseguir que Aixa entrara en un colegio español, a pesar de la desaprobación inicial del padre:

"(...) Bueno, mi madre es que la verdad es que en el fondo desde muy pequeña siempre ha tenido afán por estudiar, siempre tenía muchísimas ganas por conocer, por aprender, etc. y quizás, pues, me haya inculcado esas ganas de aprender, además, que ella era la que me enseñaba las primeras letras del abecedario y yo me acuerdo las lecciones, las letras, todo (...)".

Con respecto a la oposición del padre de Aixa a que ésta entrara en un colegio español:

"(...) Al principio no mucho porque eran todos españoles y decía: <<pero esto qué es, la niña está aprendiendo otro idioma y no está aprendiendo árabe>> y, quizás, en alguna que otra ocasión, pues, ha tenido él la intención de sacarme de ese centro escolar y llevarme a un centro escolar marroquí, pero mi madre siempre se le oponía, siempre se ponía al frente: <<no, ella está sacando notas>> (...)".

Según relata Aixa, ella primero asistió a una escuela coránica y pronto dominó el árabe, las matemáticas. En todo caso, comenta que contó con el apoyo de su madre, parece que ésta insistió en que Aixa fuera a un colegio español por ser buena estudiante y por las posibilidades que este tipo de educación pudiera reportarle:

"(...) A los pocos meses yo ya dominaba el abecedario árabe, ella me ayudaba en casa, claro, eso para mí era una gran diversión: aprenderme las letras, formar palabras. Me divertía con eso, para mí ésa era una forma de jugar de pequeña y prosperé mucho, además yo recitaba el Corán, aprendí muy rápido y ella vio que, cuando entré al colegio español, también aprendí muy rápido. Ella insistía en que yo me mantuviera en esa línea, que no me sacaran de ahí y me llevaran a otro sitio que sería otro proceso. Al menos eso es lo que yo recuerdo (...)".

Por tanto, a lo largo de todo el relato emergen dos cuestiones importantes: por una parte, que, sin duda, Aixa, es una mujer excepcional en cuanto a su capacidad para afrontar dificultades, esto se manifiesta en cómo ha ido trabajando su objetivo personal de desarrollarse, obtener una buena educación, participar en el ámbito social, etc., y, todo ello, asumiendo el rol fundamental en la socialización de una mujer, de ser madre y esposa –además, a una

edad muy temprana- y, transgrediendo los mandatos de género, piedra angular de esa misma socialización.

Por otras parte, hemos podido observar la importancia de determinadas mujeres en el proceso migratorio de Aixa. En este punto, mis preguntas no fueron directas, siempre planteé este aspecto en cuanto al apoyo recibido por parte de la familia. No obstante, Aixa insistía sobre las mujeres, estableciendo diferencias. En cuanto a su suegra, nos relata algunos momentos importantes de apoyo, pero igualmente, reconoce que dicho apoyo no siempre estuvo presente, no fue incondicional. Me atrevo a interpretar que posiblemente el apoyo de la suegra se vio mediatizado por la defensa de los intereses y deseos de su hijo, el marido de Aixa, mientras que el apoyo incondicional de la madre, aún siendo verdad, en cuanto a la interpretación de Aixa, también remite a una valoración idealizada, ya que en el desarrollo de la entrevista Aixa relata dos anécdotas en las cuales, su madre media entre hija y padre. Más que mediar, informa a su hija y le explica qué debe hacer o qué piensa su padre, tratando en todo momento que su hija cumpla con el rol de buena hija, buena mujer, buena musulmana, etc.

"(...) Yo, pues, siempre jugaba con los niños cuando terminaba mis tareas, pues, salía a jugar y una tarde mi padre estaba en casa, estaba de permiso porque él se quedaba equis días dentro del cuartel y luego venía a casa. Y ya se había hecho un poco de noche, las siete por ahí, no era demasiado, no había llegado la hora de cenar, había pasado la hora de la merienda hacía un poquito y jugábamos con algo que era así de hierro, que lo tirábamos y lo enganchábamos, pues nos poníamos en fila los tres niños o los dos con lo que competíamos y en eso vi asomar a mi padre por la esquina y me hizo un regañón. Me regañó, me mandó a subir a casa, pero de una forma que a mi me dolió, porque ese día me regañó fuerte y a mi me dolió y me ofendió tanto, que me harté de llorar en casa y me costaba entenderlo,

porque no sabía porqué me regañaba. Si yo ayer había jugado y el día anterior, en fin. Y ahí me explicó mi madre que era porque yo estaba creciendo, que yo era una niña y todos los que estaban ahí jugando eran niños, que si yo no me había dado cuenta de que no había ninguna niña, que sólo estaba yo jugando. Uf, que mal me sentó. Ahí fui consciente de la diferencia que había entre esos niños y yo: ellos podían seguir jugando hasta un poquito más de noche y yo no podía seguir jugando y eso, pues, lo iba notando cada vez más (...)".

Así pues, Aixa refiere cómo la madre le hizo tomar conciencia de las diferencias de género, estableciendo la existencia de límites, en este caso, marcados por la hora de juegos en la calle.¹⁷⁵ Además, podemos comprobar cómo la madre cumple con el mandato de género de educar (socializar) a su hija en las normas establecidas por el hecho de haber nacido mujer. La madre explica la situación a su hija y con ello la introduce en el intrincado entramado de prohibiciones y posibilidades que a su hija, como mujer, le espera en la edad adulta. Y, por supuesto, el padre cumple la función de patriarca, de cabeza de familia, imponiendo las normas, castigando y sancionando los comportamientos, pero sin explicaciones porque ése es su mandato de género. Me resulta interesante poner en relación esta reflexión con lo que explica Aixa con respecto al control social de otros hombres que exigen a su marido que cumpla con su función de patriarca y no puedo más que volver a sorprenderme ante el sistema de opresión que supone el patriarcado y los mecanismos de control y de autocontrol que despliega. Resulta curioso observar cómo en la anécdota referida por Aixa, no es el padre quien explica, sino la

¹⁷⁵ Estas referencias de Aixa recuerdan lo que, a propósito de las desigualdades de género y en concreto a las prohibiciones establecidas para las mujeres, menciona Fátima Mernissi en *Sueños en el umbral*: "(...) Pero desde entonces buscar la frontera se ha convertido en la ocupación de mi vida. La angustia me consume cuando no puedo situar la línea geométrica que organiza mi perplejidad (...)" (2003: 12). En todo el epígrafe 5, sobre "Identidad y posición de género de las mujeres en el Sur del Mediterráneo", se analizan ampliamente diferentes aspectos referidos a los mandatos de género y las relaciones de poder que se establecen.

madre, ni es ésta quien riñe, sino el primero. También me resulta muy curioso observar cómo en otro contexto, a propósito de otras situaciones, puedo rememorar experiencias vividas o relatadas por otras personas de aquí, de Andalucía que evocan roles de género, si no idénticos, muy similares. A continuación, Aixa expresa los sentimientos que este descubrimiento, corroborado en repetidas ocasiones a lo largo de su vida, le provoca y refiere otra situación que profundiza más en esta reflexión:

“(...) Cada vez que crecía, veía que tenía más limitaciones y a mí eso me rebelaba, me desagradaba, me molestaba, incluso. Pues, mi padre ya con la pubertad, en séptimo u octavo -no, antes, en quinto o sexto, yo ya había empezado a tener pecho, ya había menstruado. Un día llegó a casa y eso sí, también se me quedó muy señalado, tanto lo anterior de la regañina como lo de ese día que veníamos del colegio y [su padre] estaba en una cafetería y llegó a la casa diciéndole a mi madre: <<ay, ay, Aixa qué responsable, qué buena chica>>, porque todos [sus compañeros de clase] venían en el grupo de Lope de Vega, que así se llamaba el Instituto, todos venían con <<cachondeo>>, claro, éramos del Instituto español, que íbamos hablando español en la calle, unos comportamientos diferentes del resto, modernos todos, pero yo iba con mi cartera y él contó que yo iba más formalita que las demás y que eso le parecía muy bien, que eso estaba bien, eso a mí me gustó y no es que yo no estuviera bromeando ni riéndome, es de esas veces que tú no estás con muchas ganas de ...(...)”.

Del párrafo anterior destacan los términos en los que Aixa se refiere a su adolescencia, mencionando el desarrollo de su cuerpo. Y vuelvo a sorprenderme por el paralelismo que el patriarcado establece de unas culturas a otras, en cuanto a sus mecanismos de clasificación de los seres humanos y cómo la madurez del cuerpo señala la entrada en un ámbito de mayores restricciones para las mujeres en comparación con la infancia. Dicho de otro modo, en la niñez pareciera que las

diferencias de género no son tan marcadas, pero una vez alcanzada la adolescencia, dichas diferencias aparecen más evidentes. Si bien esto pudiera considerarse superado en la sociedad andaluza actual, creo que existen evidencias de que dichas diferencias siguen perpetuándose, pero de manera más sutil. Y en todo caso, persisten en el imaginario y en la cultura expresiones palpables de esto que explico.

Por otra parte, quería señalar el sentimiento que expresa Aixa de satisfacción ante el comentario del padre y su felicidad por haber podido cumplir con las expectativas de éste, así como el papel que juega la madre en cuanto a ser –nuevamente- transmisora de los preceptos de género establecidos para Aixa. Establecidos, además, no sólo por una cuestión de género, sino cultural, tal como lo expresa Aixa, pues parece que los escolares del colegio español se identificaban por sus comportamientos, más modernos, que el resto de los escolares. También me parece importante recordar que, según explica Aixa, esta anécdota como la anterior se fijaron en su memoria. Ambas son las dos caras de una misma moneda, la socialización de género, el castigo y la sanción de su comportamiento, propios de un proceso de socialización de género.

En cuanto a las actitudes de los hombres de la familia y del entorno con respecto a su proyecto migratorio, se sitúan en un plano totalmente opuesto a las actitudes que asumieron las mujeres que referencia Aixa en su relato:

“(...) Y mis hermanos, los varones del entorno, es decir, las amistades de K.[su marido] decían: <<y tú eres un hombre que va dejar que tu mujer vaya ahí, sin ponerse la chilaba, o vaya con el pelo corto, ella en España y tú aquí>> (...) todo este tipo de cuestiones y, claro, su posición frente a los varones era inferior porque él no demostraba su

hombría, por eso digo que es muy complicado, por eso él luego acabó adoptando la misma posición que ellos ante mí para estar en igualdad de condiciones (...)”.

En este fragmento Aixa nos relata una situación que no sólo nos informa de la falta de cooperación y apoyo de los hombres del entorno con respecto a su proyecto migratorio, sino que nos muestra, además, cómo funciona la presión social y en qué medida el patriarcado cuenta con mecanismos de control. Así, las mujeres son concebidas como el soporte que identifica a los hombres como tales y es la sumisión de las mujeres, su comportamiento dentro de la norma patriarcal, lo que fundamenta que los hombres se reconozcan entre ellos como pares. Aixa lo expresa de manera muy evidente al afirmar: *“(...) luego acabó adoptando la misma posición que ellos ante mí para estar en igualdad de condiciones (...)*”.

Evidentemente con respecto a los otros hombres y para ello, tenía que mantener a su esposa, Aixa, dentro de los parámetros patriarcales tradicionales. Dicho de otro modo, en una sociedad patriarcal lo que otorga a un hombre la posibilidad de ser patriarca es llegar a la edad adulta y poder tener a su cargo -en un plano subsidiario- a una mujer y a sus hijas e hijos, esto es, la preeminencia de los hombres como género se fundamenta en la subordinación de las mujeres.

En otro momento del relato, Aixa rememora cómo en principio la actitud hacia ella de su marido era bien diferente, justificando que fue la presión social (de los varones del entorno) lo que fue modificándola. De esta manera, Aixa vuelve a encontrarse con un horizonte de vida que no la satisface y que limita su desarrollo personal:

"(...) Claro, y además él al principio, nuestros primeros años de amor él leía mucho y tal. Me acuerdo que entre los libros estaba uno de la revolución del sesenta y cinco al setenta y ocho. Él me lo trajo y me dijo: <<lee, mira>>. Porque como todavía estuve un año en casa y sí él me empujaba como mujer a seguir para adelante y que no me rindiese nunca (...)".

En este fragmento, observamos cómo incluso fue su marido quien la impulsaba a abandonar el rol tradicional y a avanzar, algo que durante toda la entrevista está presente en el relato de Aixa. Sin embargo, esta actitud es bien distinta a la referida anteriormente. Así, indagué en el tema y pregunté por cuestiones más superficiales, pero que pueden dar cuenta de este cambio de actitud de su esposo y de cómo Aixa ha ido afrontando los obstáculos de género a lo largo de su vida. Preguntada por el hecho de fumar, acto muy denostado en Marruecos para las mujeres, esto fue lo que comentó:

"(...) Sí, me gustó, pero a veces me satura. ¿Qué me supuso fumar? Pues, me supuso mucho problema, muchísimos problemas, porque claro ellos fumaban [se refiere a su marido y sus hermanos] y venían unas amigas de Bélgica a pasar el Fin de Año allí. Ellos, me refiero a K. y sus hermanas y tal (...) Pues claro, es que he empezado a fumar de una forma muy especial, los dos, la parejita, los novios, el besito y tal y ahí fue cuando la primera inhalación de humo, porque él me ayudó a aprender a fumar (...)".

Nuevamente, nos refiere cómo fue su esposo quien la inició. Finalmente pregunté por la chilaba y el pañuelo. Aixa no los utiliza actualmente:

"(...) Sí la llevé, pero no de forma sistemática, es decir no siempre. Por ejemplo, cuando tuve a mi hija, claro, como estaba sola en casa, es que la chilaba es como un símbolo de respeto y a mí es por

comodidad, pero para la sociedad es todo un símbolo de respeto, además una mujer casada y tal, pero yo me lo puse ese año porque me quedé un año en casa. Y después, ya no, ya volví a estudiar de nuevo. Y luego, al siguiente año cuando dejé aquí la carrera y me fui para allá porque ya no tenía actividad afuera, la actividad afuera que tenía era ir al mercado, llevar a la niña al colegio, ir a casa de mi madre y prácticamente ésa era y comodidad porque, pues, para que no todos los ojos me estuvieran mirando o para que nadie dijera un piropo. Y me lo había puesto por ese motivo, pero mi gran sorpresa fue cuando ese año sabático es que, además, me puse el pañuelo ¿eh? pañuelo y chilaba, que me empezaban a mirar otros. Cambiamos para peor (...) Eran de los que iban en carrillo vendiendo las patatas. Antes eran de los funcionarios (...) No, es que de verdad para mi sorpresa fue eso y yo incluso lo hablaba con K.: <<¿tú te puedes creer?, pero si es con chilaba y sin chilaba, siempre es igual>>. Es curiosísimo, de verdad y a mí me sorprendió. Y ya paso de chilaba y paso del pañuelo (...)"

En este fragmento Aixa plantea varias cuestiones interesantes, principalmente nos refiere el uso que ella le dio a la chilaba y al pañuelo, por comodidad, pero tal como ella refiere no "comodidad" en el sentido físico, en cuanto a mayor libertad de movimiento o algo semejante, sino en el sentido de huir de las miradas de los otros, según refiere Aixa, de los hombres. Llama la atención el hecho de que decidiera utilizar la chilaba y el pañuelo el año que resolvió parar en su actividad académica y hacerlo dedicándose al cuidado de su hija, justo cumpliendo el rol tradicional de cuidadora. Y cómo, en principio, explica que el uso del pañuelo es un símbolo de respeto, señalando que en el momento que ella lo utilizó se encontraba sola con su hija. Me parece revelador poner en relación lo que relata Aixa con respecto al pañuelo con las explicaciones que Fátima Mernissi

expone en el libro *El miedo a la modernidad. Islam y Occidente*,¹⁷⁶ con respecto a la significación última del hiyab en la práctica social. Mernissi afirma que finalmente el hiyab no responde tanto a la protección de las mujeres frente a la mirada de los hombres, sino al contrario, la protección del hombre con respecto a la presencia de las mujeres. Así pues, como cualquier otra práctica patriarcal, el empeño en mostrar la subordinación de las mujeres, encubre el temor a que éstas sean iguales a ellos, el temor a su potencial y al hecho de que, al ser consideradas las mujeres iguales a los hombres, supone que éstos han de renunciar a ser superiores a nadie. Dicho de otro modo, los hombres como género y como individuo tendrían que renunciar a sentirse superiores a las mujeres y además, tendrían que aceptar su presencia, también su competencia en los diversos espacios de la vida.

Así pues, la decisión de Aixa de utilizar el hiyab y la chilaba el año que se dedicó a cuidar de su hija y en ausencia de su esposo, muestra hasta qué punto las mujeres podemos llegar a incorporar el discurso patriarcal, asumiendo las limitaciones que se nos imponen e ignorando nuestro potencial. Siguiendo con esta reflexión, Aixa informa sobre la utilidad del hiyab como estrategia para evitar la presión social ejercida por los hombres con respecto a las mujeres que deambulan por espacios que les son ajenos, en general, el espacio público. Además, es sorprendente que, a pesar del pañuelo y la chilaba, la presión fuera ejercida igual, aunque con un componente de clase social evidente, tal como relata Aixa.

¹⁷⁶ "(...) Circular libremente con el rostro descubierto es exhibirse a la mirada del otro, y el hombre entonces se halla indefenso (...)" (1992: 18).

La anécdota referida por Aixa ratifica los argumentos utilizados en esta tesis en el epígrafe 5.2. sobre "Religión, religiosidad y subordinación femenina" al analizar la cuestión del hiyab, en cuanto a que se ha ido desvirtuando su significado a lo largo del tiempo. No obstante, Aixa afirma que lo utilizó en el momento de su vida que decidió aplazar todo lo que tenía que ver con sus estudios y dedicarse al cuidado de su hija, no coincidiendo, en este punto con los argumentos recogidos por Gema Martín del uso del hiyab por las jóvenes para adentrarse en el mundo público, el mercado laboral, la universidad, ir a vivir solas a otra ciudad o migrar, sin alterar -al menos simbólicamente- el orden de género, encarnados en el pañuelo como precepto cultural y religioso. Pero sí con los razonamientos de Mernissi en cuanto a que el hiyab simboliza la aceptación de la mujer musulmana de transitar por un mundo público del cual es ajena, y aceptar que éste no le pertenece. Para Mernissi el hiyab es una cuestión política y creo que para Aixa también, pues llevarlo o no determina qué tipo de hombres, a nivel social, se fijan en ella y, en ambos casos, siempre es excluida del espacio público.

Finalmente, me parece también destacable la información que aporta Aixa en cuanto a que existen modas y cómo el hiyab y la chilaba pueden ser utilizados como adornos. Me sugiere que finalmente estos instrumentos utilizados, desde mi punto de vista, para invisibilizar a las mujeres, pueden ser transformados por éstas, si bien no rechazados y, en este sentido, me pregunto cuántos elementos opresivos, también en mi cultura, son asumidos por las mujeres, interpretados y utilizados a favor de fines distintos para los que fueron concebidos. Y cómo tanta creatividad y energía no son orientadas para hacerlos desaparecer. Profundizando algo más sobre el tema y preguntada sobre la percepción personal del hiyab y la chilaba como símbolos de invisibilización, Aixa afirma:

"(...) No para nada, para nada, el que quizás invisibilice más es... yo no sé si lo habrás visto alguna vez en la tele cuando enseñan Nador, o Tetuán, o la casa esa de extranjeras, que son unas mujeres que se dedican un poco al contrabando, que viven de eso y usan un trapo echado encima (...) eso es quizás lo que invisibiliza un poco más o atado así de cualquier manera, pero de la otra forma para nada, para nada, todo lo contrario (...)".

Retomando el análisis de las transgresiones de los mandatos de género que Aixa ha protagonizado, nos informa en varios fragmentos del relato:

"(...) Yo sí he tenido una vida muy activa en Nador. Me levantaba a las seis de la mañana a llevar la niña, tres cuartos de hora de autobús, llevarla, ir para el Instituto, estar ahí estudiando, volver otra vez, pasar por casa de mi suegra, procurar que tenga la comida la niña, asegurarme de que la vayan a llevar a casa, porque cuando ella salía yo entraba. Y por la noche, ir en autobús toda rodeada de hombres, con el pelo corto, que te miran <<asao>>, que te miran así: <<y esta tía qué hace>>. Y en pleno invierno, que a las seis de la tarde todo es oscuro y una sola, chica, en medio de un autobús lleno de hombres y, claro, miradas por aquí y comentarios, unos en bereber y otros en árabe (...) estaba siempre el típico <<guaperas>> que pretendía ir mas allá, pero ése mas allá siempre es como de... no, de desprecio, pero, a ver cómo lo digo, de ligar pero no con un objetivo sano desde el esquema de él, no con un objetivo sano, es decir, como si pudiera tener un proyecto de futuro, como si ese hipotético que quiere ligar en un autobús y tal, jamás se llegaría a casar con una mujer como yo, porque ése no es el prototipo de mujer con la que uno finaliza, pues, creando una familia, etc., etc. (...)".

En este fragmento observamos nuevamente la presión social, encarnada en las miradas de desaprobación por transitar sola, en un espacio público, al anochecer, como un hombre y, por tanto, la posibilidad de ligar, que desde la perspectiva de Aixa, se producía desde el desprecio, es decir, sin el reconocimiento de su individualidad y produciéndose, probablemente, por el hecho de ser mujer y, además, de ser una mujer transgresora. Asimismo, resulta curiosa la manera en que Aixa explica esta última cuestión, situando el matrimonio como la representación del respeto hacia la mujer, bien el matrimonio, o como ella lo expresa: *"(...) no con un objetivo sano, es decir, como si pudiera tener un proyecto de futuro (...)".* Los parámetros desde los cuales Aixa analiza la situación son también tradicionales, esto es, patriarcales. Por ello, cobra aún más valor si cabe su transgresión. Y, además, nos informa de cómo las dificultades, los obstáculos, las prohibiciones y la censura pueden acabar siendo un revulsivo más que una limitación para algunas mujeres, sin tener éstas que abandonar los mismos parámetros ideológicos y/o culturales que inspiran su exclusión. No obstante, éste es también el límite de la transgresión. En esta misma línea de análisis, traté de indagar sobre sus sentimientos:

"(...) Hubo momentos en que me sentí mal, pero un día concreto, bueno, un día concreto, porque no me quiso acompañar K. [su marido] en el autobús. Yo, ya eso lo veía viniendo, pero ese día estaba yo un poco <<debilucha>>, no estaba yo como para mantenerme muy firme y me acompañó hasta la puerta del autobús, subí y me riñó, y subí y me acuerdo que lloré en el autobús, me acuerdo que se me bajaban las lágrimas, yo miraba hacia el cristal para que no se me vieran y me las limpiaba y me fui y me fui a estudiar porque tenía que sacar el COU (...)".

Al finalizar la entrevista, le pedí a Aixa que realizara un balance de su proyecto migratorio, ésta es su valoración: "(...) Sí, yo creo que sí, por supuesto, he evolucionado como persona muchísimo y mi visión del mundo ha cambiado mucho. Yo era un poco más idealista, sigo siendo un poco idealista, pero no tanto, no con tanta fantasía (...)". Nuevamente Aixa menciona lo aprendido, su desarrollo personal, pero evidencia cierto desengaño y cansancio, así afirma:

"(...) A veces sí, porque llevo muchos años con lo mismo, trabajar para pagar un alquiler, para comer y no poder disfrutar de un viaje mismo, de un viaje sin preocuparme ni de pagar alquiler, ni de pagar no sé cuánto, ese suspiro o ese respiro quizás, pero sólo un paréntesis ¿no? porque esa es mi dinámica, yo creo que no pararía nunca (...)".

A este respecto, le pregunté si consideraba que el hecho de ser mujer le había dificultado cumplir su objetivo de tener una vida estable: "(...) Pues probablemente sí, me hubiera ido de otra forma, creo que hubiera avanzado en esto que te he dicho que echo en falta (...) Sí, en lo material y es más incluso en posiciones sociales, hubiera avanzado muchísimo más (...)".

7.2.3. Agadir

La entrevista se efectuó en su casa. Durante la semana, por cuestiones de trabajo, vive sola en la localidad donde trabaja. Los fines de semana marcha a casa de su madre y padre. La casa en la que habita es alquilada. Eligió el nombre de Agadir por ser el de una ciudad marroquí que le gusta mucho, es además el lugar de sus antepasados, si bien ella nació en Rabat.

Agadir migró a Andalucía con dieciocho años mediante reagrupación familiar favorecida por su padre, el cual llevaba en Andalucía trabajando muchos años. Con respecto al origen de su proyecto migratorio, Agadir manifiesta que no se planteó la posibilidad de venir a vivir a Andalucía, aunque su padre llevaba bastante tiempo viviendo aquí:

“(...) La verdad es que el tema de emigrar de Marruecos para España nunca, nunca, había pasado por mi cabeza, nunca lo pensé. Ha sido un poco forzoso, por decirlo de alguna manera, porque he sido reagrupada por mi padre. Mi padre ya vivía aquí, mi padre ya es nacionalizado, tiene la nacionalidad española y lleva aquí hoy como veinticinco años más o menos y, claro, pues, decidió en un momento que se reagrupara a todos los miembros de la familia, mis hermanos, su primo hermano y mi madre. (...)”.

Podemos imaginar lo que podía suponer para una joven de dieciocho años dejar su país, sus amistades, en un momento de transición en sus estudios y con un desconocimiento casi total del nuevo lugar, de la lengua, sin información útil para poder integrarse con facilidad, al menos así lo manifiesta en el relato. Por otra parte, si su padre fue migrante durante muchos años, parecería evidente que la emigración de la familia o el retorno definitivo del padre se produciría en algún momento. En el relato de Agadir esto no se produjo hasta que el padre lo planteó abiertamente, informando de una iniciativa más personal que familiar, aún siendo asumida por la madre después de iniciar los primeros trámites:

“(...) Hasta que un año, decidió ir, acercarse a los colegios y preguntar. La directora del colegio, pues, le dijo que no había ningún tipo de problema, que podían venir perfectamente y que se iban a matricular de forma provisional hasta que se homologase lo que son los títulos, y después vino y se lo comentó a mi madre y fuimos las dos que no

queríamos, al principio. Yo y mi madre no queríamos y mis hermanos como eran chicos, pues, les daba más o menos igual. Incluso, hasta que por cierto, les gustaba la idea, pero a mí y a mi madre, no, incluso estuvimos el primer año todos los días llorando, yo siempre tenía preparada mi maleta para volver, porque claro eran muchas dificultades. A mí me coincidió con COU que es el último curso para estudiar en la Universidad y claro estaba acostumbrada a sacar muy buenas notas y era la primera vez y sin poder hablar, sin tener amigos y mis profesores no me entendían. Entonces para mí ir al Instituto era como <<si fuera a ir>> a la cárcel, porque es que me sentía muy mal, me sentía verdaderamente mal y nada, pues, decidí volver incluso, pero, claro, mi madre me cogió y me dijo, pues, mira como tú estás acostumbrada a sacar buenas notas y demás, este año con el cambio de estar con nosotros a estar sola en casa, a lo mejor te podría afectar y podrías suspender, y a todo eso si le añadimos que el curso que vas a estudiar este año es difícil de por sí, pues, puede ser que suspendas y entonces tu padre va a pensar que, como estás sola, estás más libre, entonces vas a sacrificar de otras cosas que no son los estudios, así pues, mejor quédate aquí, inténtalo, yo te puedo apoyar en todos los sentidos, inténtalo por lo menos este año. Si te va bien, bien y si no, el año que viene lo planteas. Y así fue (...)".

En este fragmento del relato, Agadir nos informa del conflicto personal que le produjo el hecho de venir a vivir a Andalucía, en qué medida trastocó su mundo, sus aspiraciones y todo ello lo refleja al mencionar lo que le supuso a nivel de estudios. Asimismo, la desorientación que sentía al estar escolarizada sin conocer el idioma y el duro golpe que representó en la imagen que tenía de sí misma, de ser una buena estudiante a no poder superar las asignaturas, obviamente por desconocer el idioma. Igualmente, en este fragmento expresa que tanto para la madre como para la hija fue muy difícil el primer periodo de la migración y cómo la madre sostuvo a la hija en ese primer año, incluso se planteó que si la hija después de un año deseaba volver a Marruecos, la apoyaría e intermediaría con el padre.

Igualmente, emerge de sus palabras que el estar sola estudiando en Marruecos era, en cierta medida, una opción no deseable por estar alejada de la familia y cómo la madre presenta al padre como autoridad última. Tal como lo refiere Agadir, la madre intermedia a su favor, convenciéndola de que quedarse en Andalucía era la opción mejor, posibilitando la alternativa de regresar si después de un año no conseguía proseguir con los estudios. De esta manera lo interpreta Agadir, pero también podemos plantearnos que en dicha intermediación, su madre realmente representa los intereses del padre, en el sentido de hacer valer el fin último planteado por el padre: estar la familia unida en Andalucía. Además, expresa que quedarse en Marruecos sola para seguir los estudios podría crearle problemas con respecto al padre. Así pues, estar la familia junta y que una hija no quede viviendo sola era el objetivo del padre, también por asunción de la madre, aunque comprenda a su hija, y, finalmente, es la opción elegida por Agadir; por tanto, ella misma, refuerza con su decisión y con su esfuerzo el argumento paterno. En este proceso se observan las relaciones de poder dentro de la familia, al menos es lo que interpreto del relato de Agadir, ya que ella no menciona otros argumentos que expliquen por qué vino, por qué se quedó, por ejemplo, que ella misma y sus hermanas y hermanos podrían encontrar mejores condiciones de estudio, mayores posibilidades laborales etc. En este sentido, los argumentos esgrimidos parecen ser más de corte patriarcal, si bien Agadir no los valora en este sentido.

No obstante, como se comprobará más adelante, finalmente Agadir vive sola en otra provincia por motivos de trabajo, así pues, aquello que le impidió quedarse en Marruecos lo está realizando ahora y, tal como ella lo relata, parece muy natural y asumido en su familia. Probablemente su esfuerzo en los estudios, las posibilidades reales de empleo y que su conducta haya sido coherente con la educación

recibida en la familia han facilitado que no haya habido rupturas. También que su padre y madre hayan evolucionado en este sentido, que Agadir sea ya una mujer adulta, etc., serán cuestiones importantes en este sentido.¹⁷⁷

La principal dificultad que Agadir relata a su llegada a Andalucía tiene que ver con el ser estudiante y con el contexto de socialización que le tocó vivir, el instituto:

"(...) Entonces al final nos convenció de quedarnos, pero, claro, una vez que estamos ya en lo que son los estudios, pues me encontré con muchas dificultades, la primera que es digamos la menor, la dificultad más pequeña es que a mi me tocaba ir al Instituto, entonces ya iba yo sola, no como mis hermanos que eran tres en el colegio, por lo menos iban acompañados, los tres iban al mismo colegio, en el recreo hablaban en su idioma, uno pues se queja al otro, uno le cuenta los problemillas con los compañeros del día a día, pero yo no, yo me encontraba sola, la única marroquí en el pueblo y, claro, lo encontraba todo nuevo también la edad dice mucho porque vine con dieciocho años, la adolescencia no es igual que un niño chiquitito, entonces todo eso me afectó bastante, me afectó muchísimo y a todo eso le sumamos mi forma de ser, que soy un poco tímida, que me cuesta abrirme a la gente, no como mi hermana que da conversación a todo el mundo, le da igual equivocarse, por ejemplo, que si no pronuncia bien el español le da igual, aunque se rían de ella. Yo no, yo lo quiero decir o pronunciar todo perfecto, lo cual era imposible. Y eso por mi parte, por parte de mi madre pues lo mismo, claro es la responsable de la familia, tiene que salir a comprar, tiene que hacerse cargo de un montón de historias, entonces se le venía el mundo encima y por eso a lo mejor era nuestro miedo, nuestras dificultades, incluso nuestros

¹⁷⁷ En todo caso, tal y como se desprende del relato, esto último son especulaciones que no fueron comprobadas en la entrevista.

pensamientos en aquellos momentos de no poder, Dios mío, si empezamos así, cómo vamos a acabar, que no conocemos a nadie, no conocemos el terreno, no tenemos apoyo de nuestra familia, que mi padre va con sus amigos y mi padre llevaba como doce años, entonces pues quieras o no, sabe más o menos el entorno, nosotras en cambio no (...)".

En este fragmento Agadir menciona la soledad y el desconocimiento como principal dificultad. La soledad de ella y de su madre al no tener información de los códigos, la lengua y no contar con una red de apoyo, su familia. Sin embargo, establece una diferenciación con sus hermanos y hermana que eran más pequeños y no evidenciaban las dificultades de la misma manera, además iban juntos al colegio.

También diferencia la situación de su padre que sí se relacionaba socialmente con otras personas, no indica si marroquíes o españoles. Establece pues una diferenciación entre ella, su madre y el resto de la familia y resulta curioso cómo no evidencia la propia red de apoyo que pueden suponer su padre y sus hermanos. Esto puede mostrar una división de los roles en función de la edad, pero también del género. Seguramente el padre apoyaría a la madre; no obstante, el escenario de relaciones y las responsabilidades de ésta al ser distintas por razón de género, debió afrontarlas más en solitario o, al menos, así parece recordarlo Agadir.

En cuanto a sus primeras impresiones en el instituto, Agadir insiste en su desconcierto y en las dificultades para comunicarse, pero también en la ayuda que encontró:

"(...) Pues lo que me acuerdo y no se me va a borrar de la cabeza, que cuando bajábamos a lo que es la cantina, yo me moría de hambre porque no sabía los nombres de las cosas, a lo mejor me apetecía un dulce y por no acercarme a la dependienta y decirle quiero esto o lo

otro, por querer decirlo por su nombre, eso me cuesta, me frena. Siempre tengo ese miedo al ridículo, de que la gente se ría de mí, entonces claro, un día me llamó la mujer de la cantina y me dice: <<¿Tú por qué no compras? ¿No tienes dinero? ¿Qué problema tienes?>>. Le digo no. Y saco dinero, se lo enseño y le digo no, el problema no es dinero sino que como yo podía, con la mano, porque tampoco me expresaba muy bien, pero es que no sé como se llaman las cosas, dice: <<mañana te vienes y entras directamente>> a donde ella estaba y eso es lo que hice, entré y ella me decía, pues esto se llama no sé que, esto se llama no sé cuánto. Cogí una libreta e iba apuntando: palomita significa no sé que en árabe, mi garabato, café no sé cuánto, el zumo de no sé qué y así y cuando yo quería algo, pues veía mi libreta, pues quiero hoy esto y me lo da (...)"

Por tanto, parece claro que la dificultad en la comunicación mediatiza mucho la participación. Teniendo en cuenta esta situación en un entorno escolar, creo que es obligado reconocer el esfuerzo que han realizado muchos colegios andaluces a la hora de integrar a alumnado extranjero, utilizando para ello actividades de acogida o bienvenida al nuevo alumnado y clases de apoyo en lengua castellana.

En cuanto a la relación con el alumnado, Agadir comenta:

"(...) Pero también una de mis anécdotas fue que la gente o los compañeros míos me preguntan cosas ¿no? Si en Marruecos hay coches, si es verdad que allí nada más que hay camellos, que cómo vivís allí, si en un desierto, a qué edad se casan las mujeres y entonces, claro, yo no sabía tampoco contar y les dije catorce, diecicinco, dieciséis. Les quise decir quince y les dije diecicinco y se partían de risa y yo no entendía por qué se estaban riendo, para mí que lo decía todo perfecto y dice una chica, no se dice así, es quince y quinientos no son cincocientos, sino quinientos y como eso muchísimas más (...)"

En este fragmento aparecen las preguntas como el primer elemento de relación. En principio, suponen el interés por la persona extranjera, por su forma de vida, sus costumbres; pero resultan curiosas las preguntas que refiere Agadir, ya que dan cuenta de cuáles son las diferencias establecidas entre ambas culturas, así como el desconocimiento de la cultura y la sociedad marroquí y el interés sobre la situación de las mujeres. Pudiera ser aventurada mi conclusión, pero creo que estas imágenes simplificadas y estereotipadas de la sociedad marroquí no son fruto del puro desconocimiento, sino de la imagen social que tenemos de ella en Andalucía. Pienso que de ellas son responsables todos los agentes sociales, entre ellos el sistema educativo, más que por las ideas que puedan transmitir, por el silencio. Considero que los principales responsables en transmitir estas imágenes son los medios de comunicación y con ellos las películas, los cómic, etc. Pudieran parecer inocentes estas imágenes; no obstante, marcan la relación de Agadir con sus compañeras y compañeros. Y esto, sin duda, influye en su identidad de mujer, joven, de origen marroquí y, por tanto, influirá en las relaciones que mantendrá con otras personas.¹⁷⁸

Esta situación se combina con relaciones de ayuda y con apoyos para poder afrontar la integración, principalmente, en cuanto al idioma. Así lo refiere Agadir:

"(...) Me ayudaron bastante dos chicas, venían a mi casa e intentaban conversar conmigo. Yo siempre tenía el diccionario al lado para cualquier historia, pues yo acudo al diccionario que era de árabe-español y lo único que encontré era muy chiquitito y lo que tenía era muy poca cosa, pero la gran ayuda que yo tuve era de esas dos chicas, incluso a casa de una iba todas las tardes y coincidió que ella era profesora de francés y me traducía al francés (...)"

¹⁷⁸ Las cuestiones que plantea Agadir se recogen en la Introducción, en el epígrafe 1, y fue una de las motivaciones que impulsaron el desarrollo de esta tesis.

También recuerda Agadir su primer conflicto en el instituto:

"(...) ¡Oh! Te voy a contar una anécdota, las primeras palabras que yo escuché fue eso, venía con mi padre que me dijo que la palabra moro o mora significa algo malo, algo feo, cuando escuchas esa palabra, es que te están infravalorando, te están discriminando (...) pues yo mi primer día voy al Instituto, y la gente de mi clase hablaban del muro que estaba sucio y yo pensaba: Dios mío, están diciendo lo que mi padre me comentó anoche, me están insultando. Yo, para mí, me lo decía para mí, porque claro, no me acordé de la palabra exactamente, pero con la mora, pues ya lo asociaba. Pensaba ya están hablando de mí, como me ven extraña, me ven así morenita y claro vienes con una angustia, muy triste y llego y digo: <<papá, pues ya me han dicho lo que me decías, y ¿Qué te han dicho?. No sé qué de muro...Que no, que eso es la pared, que eso no es lo que te comenté yo>> (...)"

Podemos imaginar lo importante que resulta para el desarrollo personal de una chica de dieciocho años haber podido encontrar un entorno si no favorable, al menos no hostil que le permitiera participar. En este punto del relato, Agadir insiste en la idea de que las posibilidades de acogida y apoyo a las personas extranjeras han cambiado mucho y manifiesta:

"(...) Volviendo a lo mismo, que ahora mismo es muy difícil encontrar una persona que esté disponible todas las tardes para enseñarte a hablar, para enseñarte un idioma a cambio de nada, a cambio de gracias y ya está, hoy día, pues si la encuentras, tienes que pagarle, no es como antes, a eso me refería antes cuando decía que a mí me trataron..., yo nunca he sentido racismo, no sé si porque coincidió con la gente que se me cruzaron en mi camino, o no lo sé, pero no sentí..., el racismo lo estoy sintiendo hoy en día (...)"

Siguiendo el mismo hilo argumental, Agadir reflexiona en torno a la palabra *mora* y afirma lo siguiente:

"(...) Pues yo no sé si tengo la gran suerte, o no sé, de que toda la gente que hasta ahora me ha llamado mora, me lo ha llamado de forma cariñosa, porque es que depende también de cómo te lo digan, si te lo dicen de una forma cariñosa, pues tampoco te importa. Ahora mismo, claro, quizás yo diferencio, entiendo un poquito más los giros lingüísticos y demás. Si me lo dicen de forma cariñosa, no me importa, pero, claro, si lo dicen de forma más de eso, pues, no aceptas, inconscientemente me siento mal, no me gusta (...)".

En este fragmento del relato, Agadir concreta su actitud ante la clasificación que desde la cultura andaluza se puede hacer de ella, bajo el calificativo de *mora*. Y en su explicación menciona las dificultades para poder entender los matices, en todo caso manifiesta que a ella la llaman *mora* de manera cariñosa y esto quizás conecte con el temperamento del pueblo andaluz que puede utilizar las mismas palabras para insultar y para apelar a una persona amiga o conocida, en cualquier caso, de estas expresiones no devienen respeto ni reconocimiento. Y como dice Agadir, son expresiones que encierran matices difíciles de entender. Llega a expresar que en esta distinción entre los giros que puede conllevar la palabra *mora*, al supuesto tono cariñoso le corresponde un primer nivel, pasado el cual Agadir no está dispuesta a tolerar nada más: *"(...) Si me lo dicen de forma cariñosa, no me importa, pero claro si lo dicen de forma más de eso, pues, no aceptas (...)"*. De alguna forma, Agadir identifica claramente el sentido peyorativo de la palabra *mora*, pero también ha comprendido, a lo largo de estos años, el código cultural que se emplea en Andalucía.

En este sentido, observo cómo ha compaginado ambas cuestiones y ha sido capaz de discernir los matices, según el contexto, entonación, etc. Pero también informa de que existe una línea de continuidad en las intenciones de los diferentes matices, desde los más cariñosos y de complicidad hasta los más agresivos de exclusión abierta. Así pues, afirma que éstos últimos no va a aceptarlos. No obstante, no advierte qué implicaciones personales tiene aceptar los “mas cariñosos”. Manifiesta que en ese continuo, ir más allá le afecta y que dicho malestar, entiende que incluso llega a ser *“inconsciente”*. Así, profundizando en la exclusión sentida, menciona la mirada y el gesto como elementos de exclusión: *“(…) Hay gente que solamente por gesto te lo está diciendo todo y antes yo eso no lo veía (…)”*. En este punto del relato, ya no sé si se refiere a que antes no se daban estas situaciones o, simplemente que Agadir, por su desconocimiento de los códigos culturales, no se daba cuenta. Ella más adelante nos lo explica:

“(…) Yo creo que no había esa actitud, porque hay gestos que son universales, por ejemplo, si está una persona enfadada, pues tiene cara de enfadada y además desde chiquitito nos enseñan la cara de enfadada pues un semicirculito así y la cara alegre, pues esos creo que son símbolos, gestos universales que tú puedes darte cuenta de que una persona te está haciendo un mal gesto o buen gesto (…)”.

Preguntada por las razones que, según ella, explican este cambio de actitud en la población andaluza, Agadir dice:

“(…) Primero de los motivos son los medios de comunicación que están en todas las casas, eso afecta muchísimo a la gente, ahora mismo, el concepto que tienen de inmigrante es que viene en patera, el muerto de hambre, el sucio, el terrorista, no es igual que en los años noventa, a lo mejor confundían (….) entre inmigrante, extranjero, guiris,... que no tenían exactamente lo que significaba cada cosa.

Ahora mismo no, de manera errónea lo mezclan todo. Y, por ejemplo, yo antes no sufría, o sea, no veía el racismo en la gente, veía a todo el mundo inocente, todo el mundo te consideraba como uno más de la casa. Ahora mismo no, ahora mismo las cosas cambian, que no es igual, no por ser mujer, no por ser hombre, no por ser pequeña, no por ser mayor, sino por los conceptos, por lo que escuchamos en la tele o por lo que escuchamos fuera, entonces todo eso, quieras o no afecta a lo que es la sociedad en general (...)".

En la explicación Agadir expone claramente que, para ella, los medios de comunicación están jugando un papel importantísimo en la conformación de formas de relación excluyentes. Asimismo, percibimos cómo, inequívocamente, identifica que en los años de su llegada existía desinformación, pero ella considera que en aquel momento *"todo el mundo era inocente"*. Entiendo que con esta inocencia se refiere al desconocimiento exento de valoración negativa. En la actualidad, estima que la situación ha cambiado, deriva la responsabilidad del desconocimiento de un plano individual a un plano social, por ello indica que da igual quien exprese las opiniones si una persona pequeña, un hombre o una mujer, parece que todos y todas participan de las mismas valoraciones excluyentes.

En este sentido, parece que el desconocimiento inicial que debía haber dado paso a un conocimiento y comprensión progresiva no se ha dado, desde la perspectiva de Agadir. De esta manera, podríamos considerar que es la propia presencia del "otro" la que provoca el rechazo y, siguiendo con este argumento, que es el "otro" la propia causa de la exclusión. Sin embargo, Agadir, profundizando, nos aclara cuál es la imagen que ella cree que tiene la sociedad andaluza con respecto a la persona migrante marroquí, no sin antes advertir que no le gusta generalizar y centrándose en la televisión como medio de comunicación preeminente:

*“(...) Pues es que hay programas incluso contradictorios. Hay algunos que se dedican a sensibilizar a la sociedad y otros que lo que dan la imagen esa que te comenté al principio. Mujer marroquí, pues sumisa, la asocian siempre con una mujer con la túnica o con el pañuelo, ama de casa, analfabeta, que está siempre a la sombra de los hombres, por decirlo de alguna manera. Y los hombres pues son machistas, son, si hablamos de hombres trabajadores, se quejan siempre, que no son como por ejemplo el concepto que tienen del hombre ecuatoriano, que es un hombre trabajador que hace todo lo que se le dice, entonces es un poco cabezota, por decirlo de alguna manera y en cambio encontramos otros programas que lo que intentan es cambiar esa imagen. Del hombre marroquí se piensa que al ser musulmán es terrorista, es no sé qué, no sé cuánto. Hay programas que lo que intentan es sensibilizar a la población a través de foros, a través de debates y a través de muestras gastronómicas, cosas así, entrevistas, pero, claro, esos tipos de programas siempre los encontramos en horarios que no todo el mundo los puede ver. Siempre les dan o bien por la mañana temprano el domingo, que todo el mundo está acostado, o por la noche muy tarde, como te puedo hablar del programa **Andalucía sin fronteras**, que lo daban antes los domingos a la una, después lo cambiaron a miércoles a la 1:30 de la madrugada, entonces dime tú a mí, quién va a ver en los días entre semana ese programa. Uno que empezó este domingo se llama: **Con todos los acentos**, es el domingo a las 9:30 de la mañana, o sea que hay que madrugar para ver el programa. ¿Te vas a levantar a esa hora para ver un programa de ese tipo? Y si se trata de inmigración, pues menos, a lo mejor un programa de fútbol, una entrevista que le hacen a Ronaldo, a lo mejor los hombres se levantan a verlo, pero la inmigración, como que tiene poca importancia (...)”.*

El análisis de Agadir es sumamente interesante, primero porque expresa las contradicciones en esta materia, en este caso de la televisión, manteniendo programas donde prima la interculturalidad, la visión no estereotipada de las otras culturas, la promoción de

valores de solidaridad y convivencia, acordes con los principios y/o protocolos de actuación que puedan existir, con programas indiferentes en estas cuestiones, en el mejor de los casos o lesivos con los principios anteriores. Y éstos son los que se emiten en horario de mayor audiencia. En este sentido, los niveles de audiencia, recoger opiniones y discursos diversos, satisfacer los intereses informativos, lúdicos o culturales de la población pueden ser los argumentos que justifiquen que algunos temas tengan mayor preeminencia que otros como las migraciones, o más bien responden a intereses determinados de corte más ideológico.

Por otro lado, en el anterior fragmento del relato, Agadir define de distinta forma el estereotipo de mujer y hombre marroquí. Y con ello, introduce la variable de género en la apreciación de una y otro. Pero también introduce la variable cultura u origen nacional al comparar los estereotipos de hombre marroquí y ecuatoriano, valorados como trabajadores. De tal forma que se nos representa un complejo entramado de apreciaciones culturales y de género que clasifican a las personas migrantes en una escala compleja de valor que los identifica como trabajadores y trabajadoras especializados o no en determinados sectores, y, además, los define de manera absoluta y simplista, sin contemplar la individualidad de cada quien. Así, las mujeres y los hombres presentan matices diferentes, en función del género y las mujeres de diferentes nacionalidades y culturas y los hombres de diferentes nacionalidades presentarán, igualmente, matices diferentes. No obstante, todos y todas están definidos en relación a un único referente, el hombre andaluz.¹⁷⁹ Asimismo, me parece muy interesante que Agadir tenga tan claro estos estereotipos y considero que esto expresa hasta qué punto la imagen que la

¹⁷⁹ Quiero decir que los otros son valorados en función del modelo de ser y comportamiento de la población andaluza y este modelo es el hombre, no la mujer, es el prototipo de patriarca actual. Estas cuestiones las refiero en el subepígrafe 3.3. sobre "Metodologías de la exclusión".

sociedad tiene con respecto a un colectivo, en este caso, la imagen de las mujeres de origen marroquí, conforma la identidad de las propias mujeres de origen marroquí. Creo que es prioritario poder indagar sobre esta cuestión, porque de ella dependerá la autoestima de dichas mujeres y sus posibilidades de aprehender el mundo e intervenir sobre él.

Finalmente, con respecto al último fragmento del relato, me llama poderosamente la atención el significado de "*concepto*" aplicado por Agadir, al referirse a las desiguales valoraciones de un hombre o una mujer marroquí o entre un hombre marroquí y otro ecuatoriano. Quizás sea una mala utilización de la palabra o quizás la utilice muy apropiadamente y con ello explica que esta catalogación de las personas, según género y origen nacional o cultural constituyen, como prejuicios que son, ideas prefijadas de difícil modificación, de tal forma que acaban anulando la individualidad de las personas y contienen y explican sus actitudes, aptitudes, sus comportamientos, etc. Así pues, todas las mujeres marroquíes son la mujer marroquí, todos los hombres marroquíes son el hombre marroquí, etc. Prevalece, por tanto, el concepto, la idea fija, la clasificación sin matices. De tal forma que el gentilicio se convierte en sustantivo y el género en la esencia de las personas.

En otro momento del relato explica las consecuencias de dicho rechazo desde un plano muy personal: "(...) *Cuesta tener amigos, la gente es desconfiada, no estoy hablando en general, pero sí me han pasado cosas muy curiosas, con gente que van... suyos, algunos que son egoístas (...)*". En esta expresión final de egoísmo, interpreto la existencia de desconocimiento, cierto nivel de competencia que pudiera tener múltiples significaciones, pero que nos remiten al espacio "no lugares" de Marc Augé utilizado como argumento en el apartado 3.3. sobre el espacio que ocupa la persona migrante desde

una perspectiva antropológica. Como ya he señalado, los “no lugares” impiden, tal como señala el autor, una relación social, entendida entre individuos con el mismo reconocimiento.

Profundizando en el análisis de su red social, Agadir relata quiénes la componen. Manifiesta sus dificultades en poseer una red amplia y observamos que éstas se circunscriben al ámbito laboral y de vecindad:

“(...) Tampoco conozco mucha gente. Yo por la mañana voy al trabajo y si salgo, salgo con los mismos compañeros del trabajo, no tengo amistades, así que sean de fuera de lo que es mi entorno laboral, y muy bien, llevo con ellos casi tres años encantadísima y cada día mejor, o sea que voy mejorando en ese aspecto con ellos, muy bien, fenomenal y con mi vecina igual. Mi vecina es encantadora (...).”

La red social de Agadir es bastante reducida y se circunscribe a su entorno inmediato. La mayoría de las personas que la conforman son personas de origen español, salvo un compañero de trabajo que también es de origen marroquí. Preguntada por esta cuestión, manifiesta que antes contaba con amistades del instituto o la universidad, pero que después perdieron el contacto. Pareciera que además, esto debió influirle negativamente porque al mencionar sus amistades actuales afirma que va mejorando con ellos. Por tanto, interpreto que para Agadir las relaciones personales son importantes, aunque sean escasas y estén muy determinadas por las circunstancias de ser estudiante o profesional. Con respecto a sus amistades en Marruecos, plantea que sólo tiene dos, el resto son conocidas.

Preguntada por si regresará alguna vez a vivir a Marruecos, plantea que tal vez, pero lo presenta como un volver a comenzar, y manifiesta que es consciente de las dificultades que esto pueda conllevar porque la emigración habrá dejado huellas en su persona:

"(...) Yo no lo descarto, pero lo veo un poco difícil, por eso te dije antes que en un futuro, por no decir un futuro lejano, porque no sé hasta qué punto podría yo vivir allí (...) no sé hasta qué punto podría yo volver porque ya no soy la misma. Yo vine a los dieciocho años para acá y me noto diferente, tengo cosas de aquí, cosas de allí, o sea que allí, a lo mejor, me resultaría muy difícil vivir entre mis compatriotas (...)"

Así pues, Agadir es consciente del proceso de socialización que conlleva la migración y cómo ésta modifica la identidad de la persona, tanto que puede dificultar el retorno. Sin embargo, resulta curioso comprobar que le es difícil concretar en qué se es diferente y generalmente se hace referencia a que se incorporan "(...) cosas de allí y de aquí (...)"

Insistiendo en este tema, Agadir reflexiona en torno a las cuestiones culturales que valora especialmente de Marruecos:

"(...) El valor de la familia. Aquí veo un poquito la gente fría ¿no?, se casan y se olvidan de los padres, que no es igual, allí se vive de otra forma, hay un arraigo tan fuerte que no se puede decir: <<pues yo voy a mi historia y me olvido de mi familia>>. Te educan de una manera muy distinta, siempre estás pensando en tu madre, en tu padre. Se guardan vínculos hasta de tercer grado, mis primos, el hijo del hijo del primo de no sé donde (...)"

Y de Andalucía:

"(...) Allí, por ejemplo la total libertad de hacer lo que me da la gana entre comillas, salir con hombres yo sola, por ejemplo, aquí yo muchas veces he salido con hombres, yo era la única chica en el grupo, allí es un poco difícil porque claro te califican de lo que no eres (...)".

En los aspectos culturales que destaca Agadir, se observa que coinciden con los de la anterior entrevistada, aunque Agadir los concreta algo más. Sin embargo, persiste una valoración desde su cultura, así manifiesta que puede *"(...) hacer lo que le da la gana (...)"*, y lo ejemplifica en salir sola con hombres. Evidentemente, hacer lo que se desea es mucho más que eso y la expresión utilizada por Agadir, al entrecomillarla, da cuenta del tono peyorativo de egoísmo, de transgresión que puede conllevar, o que se trata de hacer lo que una desea, pero dentro de algunos límites. No obstante, creo que informa sobre la presión social que pueden sufrir las mujeres en Marruecos, no muy alejado de lo que puede suponer en Andalucía, en determinados contextos sociales, a determinadas edades o hace unos años de manera más generalizada.

En cuanto a la imagen social de la persona migrante en Marruecos, Agadir identifica perfectamente la imagen que puede trascender de la mujer o del hombre marroquí migrante y así explica:

"(...) Vamos a ver, mujeres, están viviendo en Europa, si está sola, viviendo sola, pues una cualquiera, ¿no? Que está sola, está haciendo lo que le da la gana, siempre lo relacionan con que puede estar con muchos hombres, tiene más libertad, puede mantener en su casa a quienquiera y demás. Siempre tienen ese concepto, que mujer sola en Europa pues igual a una cualquiera y los hombres, pues las mujeres de allí, consideran que los hombres que están fuera marroquíes pues que son ricos, que tienen dinero, que tiene los coches de no sé qué, que

tienen casa. Muchas veces incluso se casan, vienen aquí y se sorprenden porque lo que pensaban no coincide con la realidad (...)".

Así pues, la migración supone para muchas mujeres marroquíes iniciar una nueva vida con menor presión social y la posibilidad de hacer lo que en sus lugares de origen sería imposible, o al menos, más difícil. Éste dejar atrás la presión social, si bien es común a ambos géneros, en las mujeres es mucho más evidente y se pone de manifiesto en el relato de las mujeres entrevistadas, en diferentes grados, según la experiencia de vida y quienes son cada una de ellas. En el caso de Agadir, ella expresa muy claramente cuál es el estereotipo de las mujeres y hombres que migran, qué expectativas tiene la sociedad marroquí sobre ellas y ellos. Y, en el caso de las mujeres, cómo han de desplegar mecanismos para asegurar que cumplen los mandatos de género: migrar con la familia, llevar el pañuelo, casarse, etc.

Considerando que ella vive sola, trabaja y lo hace en un servicio de mediación intercultural en un municipio donde la presencia de personas marroquíes es importante, le pregunto sobre los prejuicios que se derivan de su trabajo. Con respecto a las personas que acuden a su oficina, me plantea que procura no enjuiciarlas y que sea el trato el que vaya determinando la imagen que se hace de cada quien. Con respecto a ella, reconoce que en el trabajo no tiene problemas, pero sí con los hombres jóvenes que viven en el pueblo, aunque no son problemas graves. A pesar de ello, afectarán el desarrollo de su vida diaria y expresa una valoración negativa sobre estos hombres:

"(...) Estas personas, la mayoría han estado trabajando anteriormente con los propietarios, los empresarios de la fresa. Vienen directamente, trabajan por la mañana y por la tarde pues están ahí, bebiendo incluso

(...) que en ese sentido no me gustan las cosas que hacen ni las cosas que dicen porque para beber hay que saber beber, y para reunirse con la gente hay que hacerlo de otra forma, en ese sentido tienen ellos que cambiar. Muchas veces decimos el tema de integración, pero tienen que cambiar ambas partes, si le pedimos siempre a la sociedad de acogida o a la sociedad receptora en este caso que cambie, a los demás también, que tienen que comportarse, que tienen que saber estar en definitiva (...)".

En principio, expone el ejemplo de reunirse y beber en la plaza del pueblo, algo que conecta con la cultura del mismo, si bien son marroquíes, musulmanes, en cuya religión el alcohol está prohibido. Posiblemente, como dice Agadir, hay que saber beber, y, con ello indica que éste es un hábito impostado, del cual se desconocen los códigos y, al ser ajeno a sus costumbres, pueden darse situaciones no deseadas. Sin embargo, al finalizar este mismo fragmento, Agadir comenta cuestiones a mi parecer muy reveladoras que pueden reflejar el proceso de identificación con la sociedad andaluza que ella vive, no sólo por llevar mucho tiempo aquí, sino por su propio trabajo, y plantea el cambio producido en la sociedad andaluza y la necesidad de exigir cambios en las personas migrantes que han llegado aquí. Sin duda, creo que esta afirmación es producto del propio proceso de aculturación y del discurso dominante que debe mediatizar mucho el contexto cotidiano de Agadir. Incluso, creo percibir cómo llega a asumir el discurso excluyente que, en ocasiones, se establece con respecto a quienes han migrado a nuestra comunidad. En todo caso, no considero que en el plano cultural hayan sido muchos los cambios que se han producido en la sociedad andaluza.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Sí a nivel de recursos como es lógico, pero éstos son diseñados desde la perspectiva de nuestra cultura y tratando de cubrir las carencias de las personas migrantes. Estas cuestiones se desarrollan en el subepígrafe 3.1. sobre "Género, migraciones y Multiculturalidad".

El argumento esgrimido por Agadir se contradice con lo que expresa poco después en relación con los esfuerzos realizados en la Comunidad Andaluza con respecto a la integración de las personas migrantes:

"(...) Todo lo que se está haciendo es poco, es muy poco, porque dificultades hay muchísimas, barreras hay muchísimas. Si hablamos especialmente del colectivo marroquí (...) Te pongo un ejemplo que es lo mas común, para trabajar en una casa como empleada del hogar me piden una persona, veo que reúne todos los requisitos y por el simple hecho de llevar un pañuelo, le dicen que no, <<que a mi madre le da miedo, que mi madre no quiere una persona con ese cacho de tela, que quiere una persona normal>>, incluso le llaman normal (...)"

En concreto, el ejemplo que expone tiene un carácter claramente cultural que da cuenta de lo poco que ha cambiado la mentalidad de las personas andaluzas con respecto a la presencia de personas marroquíes.

Los procesos de exclusión, aún presentando una metodología muy simple y, creo que por ello eficaz al reforzarse en estereotipos culturales, suponen, no obstante, un complejo entramado de relaciones que llega a influir en las propias personas migrantes, ejerciendo ellas mismas estas relaciones de poder, de exclusión. Así Agadir afirma que sí se encuentra con problemas en su trabajo por el hecho de ser de origen marroquí, ya que le reclaman una mayor atención las personas de este mismo origen:

"(...) Hay de todo, hay gente que entran de forma normal sin decir nada, pero hay otros que discuten y te dicen: <<tú estás aquí para defendernos y tú tienes que hacer esto por nosotros, tú me tienes que conseguir trabajo a mí primero porque soy de tu país, no al otro

aunque tenga más prioridad, aunque él haya llegado antes, tú tienes que tratarme de forma especial por ser de tu mismo país>>, lo cual a mí nunca me ha gustado ni me gustará, que yo, como te dije antes, trato a las personas, me da igual que sean de Marruecos, que sean de otra nacionalidad (...)".

En relación con su trabajo, trato de indagar en los procesos de exclusión cultural con respecto a las personas procedentes de otros orígenes:

"(...) A ver, cómo te explico, primero, dentro de lo que es el colectivo de inmigrantes, yo digo que hay muchos subcolectivos. Los puedo englobar en cuatro grupos grandes que son ahora mismo los que existen hoy día en España, que son los latinoamericanos, los de los países de Este, los subsaharianos, que son la gente de Senegal, de Ghana y los magrebíes, porque dentro de los magrebíes están los marroquíes, los argelinos. Últimamente está la moda de las polacas y las rumanas. Los de los países del Este lo justifican de tal manera que como son europeos, son blanquitos de piel, son cristianos entre comillas, son más liberales, entonces pues se aproximan más a nuestra cultura. Los subsaharianos y los magrebíes son de África, son del continente pobre, tienen otra ideología, tienen machacadas a las mujeres, tienen hambre, entonces son muy lejanos de nuestra cultura. Marruecos está a catorce kilómetros, pero es tan diferente que a lo mejor no me voy a entender con un marroquí, antes que con un ecuatoriano. El ecuatoriano habla mi idioma, tiene mi religión, entonces me es más fácil comunicarme con él, me es más fácil contratarle, me es fácil muchísimas cosas. En cuanto a mí, ahora mismo, yo no me considero tan diferente, quizás por los rasgos físicos y eso sí, pero ideológicamente no me considero tan diferente a una andaluza (...)".

En este fragmento Agadir explica cómo se manifiesta la preferencia por uno u otro colectivo migratorio, fundamentándose dicha preferencia en cuestiones puramente estereotipadas, incluso en cuestiones de corte racista.

Finalmente, en cuanto a aconsejar a alguien venir o no a Andalucía, manifiesta que apoyaría a la persona, pero trataría de ser franca con respecto a la realidad que podrá encontrar aquí:

"(...) Si es su decisión, yo la apoyaría en todos los sentidos (...) Yo, claro, la apoyaría cuando ya tiene ella la decisión tomada, o sea, que ya no hay nada que cambiar, pero yo le voy a ser franca, le voy a ser sincera, le voy a explicar la realidad tal y como está, no le voy a mentir porque muchas veces la gente está influyendo mucho en la gente que están allí, entonces están de alguna manera fomentando lo de salir del país y, claro, si una persona sale y en un año a lo mejor pide un coche prestado y va al país con un coche nuevo y tiene ropa de marca además, pues claro, van a pensar: <<este muchacho lleva allí un año o ni siquiera un año y ya viene con ese coche y con esa pinta>>. Entonces vamos a ir nosotros también a cambiar nuestro futuro o a conseguir todo eso en un período corto de tiempo, pero la realidad no es eso. Tiene que venir a ver donde está trabajando, qué es lo que está haciendo, dónde está viviendo, cómo lo están tratando y todo ese tipo de cosas (...) voy a explicar todo eso, todo el proceso desde la salida hasta la llegada y hasta la permanencia en el país. Todos los inconvenientes y las ventajas que hay (...)"

Agadir remite al tópico de que las personas migrantes marroquíes cuando vuelven de vacaciones a su lugar de origen muestran el éxito obtenido en la migración y silencian los obstáculos encontrados. Resulta difícil establecer hasta qué punto Agadir se hace eco del discurso de la sociedad de acogida en cuanto al supuesto "efecto llamada" de quienes han migrado sobre otros potenciales migrantes,

o si realmente, esta realidad se da tal cual la refiere. Posiblemente ambos razonamientos sean válidos. En todo caso, Agadir refiere en este fragmento la necesidad de mejorar la situación de vida, que sienten todas las personas que migran y, de manera tangencial, las dificultades encontradas en la migración y, entre ellas, menciona el trato recibido por la sociedad de acogida.

7.2.4. Amina

La entrevista a Amina se realiza en su trabajo, en una sala de reuniones. Amina ha vivido en Granada, Jaén y Huelva. Su objetivo inicial fue cursar el doctorado y presentar su tesis, primero en Madrid y, después, al resultarle más fácil, en Granada. En la entrevista se destaca que sus motivaciones para venir a España no se agotaban con el desarrollo de estudios de tercer ciclo: *“(...) El motivo era sencillamente utilizarlo como una forma de terminar mis deseos de estudiar y a la vez trabajar y poder ayudar económicamente a mi familia (...)”*. Según relata Amina, tenía dificultades en conseguir el doctorado en Marruecos. Su objetivo profesional era ser profesora universitaria, por ello optó por venir a España a estudiar. Amina habitó en diversas ciudades marroquíes: nacida en Marrakech, vivió en Tánger y cursó estudios en Tetuán y Fez, por tanto, contaba con cierta experiencia migratoria, si bien dentro del propio país. Al referir sus recuerdos con respecto al inicio de su proyecto migratorio, Amina aclara más el objetivo de éste:

“(...) Amargo y a la vez como una especie de salida (...) yo tenía problemas muy grandes a nivel familiar y al mismo tiempo, pues, había terminado mi licenciatura. Ya llevaba un año que no tenía salida profesional acorde con mis deseos, porque sí, efectivamente, había aprobado una plaza de maestra, incluso me inscribí y todo y luego renuncié (...)”.

Amina va aclarando un poco más las razones de su migración y podemos entrever que, aparte de conseguir un doctorado, para poder situarse en mejor posición a la hora de resolver sus expectativas laborales, las dificultades familiares sirvieron de impulso para iniciar su proyecto migratorio. Por otra parte, refiere en la entrevista las dificultades que encontró para salir del país, en cuanto a la obtención del pasaporte. Según nos relata, en aquella época no era necesario obtener un visado, las dificultades las halló en su propio país para poder salir. No sabe indicar cuál pudo ser la razón, pero no cree que se debiera al hecho de ser mujer, si no a que no era algo habitual en aquel momento, ya que otras compañeras y compañeros de estudios se encontraron con la misma dificultad.

Al referirse a las personas que le apoyaron en el inicio de su proyecto migratorio, menciona a un profesor universitario que fue quien la inició en este camino, pues parece que tenía posibilidades laborales reales en la universidad como profesora de lengua hebrea. En cuanto al apoyo de su familia y amistades, Amina refiere lo siguiente:

“(...) Me apoyaron muy mucho mis amistades, mi familia tenía las manos atadas para poder apoyarme, (...) mi padre en aquel entonces ya nos había abandonado, se había ido con otra nueva mujer, a él no le importaba absolutamente nada lo que pueda estar relacionado con esto. Me regañó, el por qué no había aceptado el puesto de profesora, de maestra y, así, poder yo mantener a mis hermanos porque él está cansado (...)”.

Al profundizar en el tema, puedo llegar a entender por qué Amina define las emociones que siente al proyectar su proceso migratorio como algo amargo, pero también como una salida. En su relato se observa cómo su inserción laboral estaba ya predeterminada, así como su función de cabeza de familia, como proveedora material de ésta. Preguntada por este tema, Amina afirma que su madre murió

siendo ella niña, cuando tenía diez años y, por ser la mayor, ella se encargó del cuidado de sus hermanas y hermanos, ocho en total. Su padre les abandonó para casarse de nuevo, si bien seguía aportando recursos económicos. Parece ser que su expectativa era que Amina le reemplazara una vez terminara sus estudios, de ahí el malestar del padre cuando Amina rechaza el puesto de maestra. De la segunda esposa, Amina tiene cuatro hermanos y hermanas, con quienes parece que tiene una buena relación, también con su madrastra. Así lo refiere: *"(...) Yo era la madre y padre de mis hermanos y la madre y padre de mi madrastra divorciada en aquel entonces y abandonada por mi padre para ir a vivir con una señora que tiene mi edad, dicen que tiene cincuenta años (...)".*

Según todo lo expuesto, parece que Amina desde una edad muy temprana se vio obligada a asumir muchas responsabilidades con respecto a su familia, pero esto, aún siendo un obstáculo, no impidió que Amina hiciera realidad su proyecto. Igualmente, se percibe en este fragmento la colaboración de Amina con su madrastra, a pesar de los problemas que el segundo matrimonio de su padre comportó en la vida de Amina. Por tanto, parece que, ante el abandono, las mujeres de la familia colaboran para salir adelante y, por ello, creo que es importante resaltar este sentido de solidaridad entre mujeres que recojo desde una perspectiva teórica en el punto 5.4. sobre espacios de poder de las mujeres marroquíes. En él hago referencia a espacios simbólicos de poder que permiten sobrevivir a las mujeres, pero no trascienden el orden de género, tal como refleja la información referida en este fragmento. Sin embargo, el apoyo entre mujeres, si bien no rompe con el patriarcado, sin duda, lo fisura, permitiendo, así, mejorar las condiciones de vida de las mujeres y forzar ciertas modificaciones en el orden patriarcal.

Con respecto a sus primeras impresiones al viajar a España, a Granada, dice Amina:

"(...) Una angustia grandísima porque recuerdo, vale, subir al avión. No sabía cómo funcionaba nada, entonces quería mantener mi, mi ...no sé cómo llamarle, mi persona...quería asimilar que yo también estaba acostumbrada a montar en aviones o, simplemente, que me respetaran (...). Sentía muchísima angustia, la cual supe disimular (...)".¹⁸¹

Amina nos relata la angustia del avión, pero se observa que ésta se refiere a intentar mantener la dignidad, la imagen personal y, como observaremos a lo largo de su relato, esto es una constante en su proceso migratorio. Amina vino sola a España y con un único contacto: un hombre español. En principio, Amina explica que, antes de su viaje, sólo vio a esta persona una vez en Marruecos y que, después, su relación se desarrolló por carta. Así pues, podemos valorar los escasos apoyos con los que vino a estudiar y la precariedad de su situación en cuanto a poder cumplir con sus objetivos, pues, en principio, no contó con ninguna beca y su conocimiento del castellano era muy limitado.

Así, relata Amina cómo conoció a la persona que le ayudó a su llegada a Granada:

"(...) Estaba muy enfadada, muy enfadada porque no sabía qué hacer y una amiga mía de la universidad (...) me dijo: <<te vas a vestir ahora y te vas a venir conmigo, quedo con mi novio y nos invita>>. Ella tenía un novio con muchísimo dinero y entonces me vistió con su ropa, porque yo no tenía ropa en estas condiciones y me llevó a un

¹⁸¹ Este fragmento del relato de Amina coincide con los sentimientos de vulnerabilidad expresados por Agnès Agboton: *"(...) Mis primeros días de vida en Barcelona fueron muy delicados. Me sentía tímida, desconcertada, porque desconocía muchas de las claves para comprender lo que ocurría a mi alrededor (...)"* (2005: 91).

hotel grande y me presentó. En este momento que ella me presenta este novio suyo, se acercan dos señores, uno sirio y otro español, mayor de edad, y saludan al novio de mi amiga y me saludan a mí. Este señor se queda, según él...mi belleza, que yo no veía en ningún momento (...)".

El enfado del que habla Amina tiene que ver con sus dificultades para ir a Granada a estudiar e, imagino, que con la responsabilidad de tener que mantener a su familia y aceptar el trabajo de maestra que ella no deseaba. Me llama la atención que la propuesta de su amiga sea tratar de distraerla y que le proponga ir con su novio y que él las invite, lo cual expresa –a mi juicio- cómo perviven prácticas de dependencia, por tanto, patriarcales, y cómo éstas son utilizadas por las mujeres. En este caso, mujeres jóvenes, con estudios, están tratando de transgredir otra versión de esas mismas prácticas patriarcales que les impide poder desarrollarse personalmente. A continuación, sigo recogiendo el relato que Amina refiere sobre este encuentro:

"(...) Y recuerdo muy bien que esta amiga me dice: <<aprovecha la ocasión>> -textualmente- <<para ligar con este viejo, para que te ayude a que vengas a España>> (...) y, dije: <<yo soy incapaz de hacer esto>>. Y dice: <<Pues serás tonta y siempre tendrás el mismo problema y tus hermanos estarán en la calle, como están>> (...)".

Me parece muy llamativa la actitud de la amiga que nos da a conocer Amina y creo que prueba mi anterior afirmación. Ambas utilizan las estrategias que tienen a su alcance, por tanto, no pueden actuar desde otra posición que no sea la posición subsidiaria de género. En concreto, Amina es una mujer joven, con expectativas y deseos de desarrollarse personalmente, sin una familia que pueda apoyarla en su proyecto, asumiendo responsabilidades familiares que están muy por encima de sus posibilidades reales y en un contexto patriarcal, así

pues su amiga la anima a que utilice la situación desde esta posición y así lo hace Amina:

"(...) Empecé a actuar...actué muy amargamente. Este hombre se dio cuenta perfectamente que yo estaba actuando...me producía náuseas lo que yo intentaba decir en mi francés, por supuesto, porque no hablaba el español (...) hice todo el papel para que caiga en mis redes, para que yo... me pueda utilizar... Lo que él quiera, de su amante, a mí me importaba tres narices quién es él, sólo he visto el traje y he visto Europa...cada uno busca a su manera (...)"

En este fragmento Amina describe el sentimiento de amargura que experimentó y cómo trató de embaucar al español. En todo caso, me resulta muy curioso el tono que emplea Amina porque, en un momento determinado, no sabemos quién engaña a quién: *"(...) hice todo el papel para que caiga en mis redes, para que yo, me pueda utilizar. Lo que él quiera, de su amante (...)"*. Asimismo, contemplando el análisis textual del relato, se aprecia que utiliza los tiempos verbales con dificultad y en determinados fragmentos, por ejemplo, los anteriormente referidos, se aprecia esto de manera más clara, lo cual creo que denota la emoción que siente Amina al relatar su historia migratoria. Después de aquel encuentro, el hombre volvió a España, pero se escribieron y Amina afirma que siguió tratando de embaucarle con el apoyo de dos amigas, una de ellas sabía castellano y era quien se encargaba de escribirle y traducirle las cartas. Preguntada por los sentimientos y emociones que le provocaba esta situación, Amina afirma:

"(...) Dos cosas, este hombre quería algo conmigo y yo no puedo hacerlo sin amor y lo segundo, el cargo de conciencia de aquel momento: él, el hombre mayor que quiere a una hija suya llevarla, yo no veía eso...Yo, la mala, que quiero utilizar a este hombre para que me ayude a obtener el pasaporte español y matricularme (...)"

Entiendo que en este fragmento se entremezclan las intenciones iniciales de Amina y del español, y las explicaciones que se dieron después de aclarar sus intereses y qué esperaban de la relación. De todas formas, querría señalar que Amina parece confundir quién utiliza a quién y se siente culpable. Creo que esta actitud es lógica porque, por una parte, Amina está transgrediendo los mandatos de género que la compulsan a ser una mujer “decente” y “honesta” y, por otra parte, utiliza las estrategias que posee como mujer –por supuesto desde una perspectiva patriarcal-, su belleza y juventud, para conseguir lo que desea, como ella no puede conseguirlo directamente, pues trata de obtenerlo a través de un hombre español con posibilidades económicas. Me resulta conmovedor poner en valor la emoción que Amina expresa a la hora de relatar este aspecto de su historia migratoria que revive como si se hiciera presente, y cómo exculpa al español arrogándose toda la responsabilidad en el engaño que, por otra parte, Amina comenta que no fue tal porque el español se dio cuenta de todo. Amina parece olvidar que entre ambos existe una relación de poder y que ella no ocupa la posición superior, todo lo contrario, ni a nivel material ni simbólico se encuentra en disposición de poder actuar con libertad, por eso miente y utiliza las estrategias de los sujetos débiles, en este caso, por ser mujer, su belleza y juventud y así, dice en un determinado momento: “(...) *cada uno busca a su manera (...)*”.

Amina menciona en el relato cómo bajó del avión “(...) *temblando de miedo (...)*”, pero también afirma que pensó: “(...) *He conseguido mi objetivo (...)*”; así pues, observamos las contradicciones que se producen en un momento crucial de su historia migratoria. Fue recibida por el español y a partir de ese momento es agasajada con los mejores hoteles y ella trata de evitar el encuentro sexual justificando que en su cultura la virginidad es muy importante, que el sexo antes del matrimonio es pecado o que se encontraba realizando

el ayuno del Ramadán. También afirma que le mentía con respecto a su situación económica y social: *"(...) Porque, ojo, también le mentía de que mi padre es un hombre de negocios grandísimo...todo lo que era real, pero se fue, se esfumó, lo contaba como real (...)".* En este fragmento, Amina alude a su posición económica y hace referencia a que ésta fue buena en el pasado, si bien en aquel momento la situación de su familia con el abandono del padre era insostenible. Al poco tiempo de su llegada a Granada, Amina decidió contar al español la situación real: *"(...) Jamás te querré como pareja. Te he utilizado todo este tiempo...Creía que iba a encontrar trabajo... Te mentía con lo que te decía sobre mis padres (...)".*

Según relata Amina, el español se hizo cargo de la situación y la apoyó económicamente y de forma desinteresada:

"(...) <<Cuenta con mi ayuda económica (...) el que debe agradecerte esa sinceridad y que juro que jamás te pediré nada, pero sí me enfadaré muy mucho si no me pidieras todo lo que puedas necesitar. Te presentaré a mis hijos, te presentaré a mi hermana>> (...) Una hermana que tenía viviendo en Granada y <<vas a ser una hija y permíteme decirte una cosa: los problemas...que tú me estás contando...me suicidaría>> (...)".

Este fragmento es relatado por Amina con mucha emoción, especialmente la última frase que, entiendo, para ella supone el reconocimiento a todo su esfuerzo y la comprensión de su situación personal y familiar. Por otra parte, insistiendo sobre los sentimientos que esta situación le produjo y si compartió su historia con alguien, Amina afirma:

"(...) No podía decir ni a mí misma nada porque me consideraba sucia, mucha culpabilidad (...) luego se me creaba otra [otro sentimiento de culpabilidad] cuando él me presenta a sus hijos y demás, pues, yo,

dios mío, iba a hacer lo mismo que hizo mi padre...iba a hacer yo con otra persona y se lo decía (...)”.

En este fragmento se hace muy evidente la culpabilidad que sentía Amina y, creo que, más allá de sus experiencias personales y de la comparación con su padre, prevalece el saber que no estaba cumpliendo con los mandatos de género relacionados con ser una “buena mujer”. En este sentido, emerge del relato en qué medida cada quién porta el entramado de valores que supone el patriarcado hasta llegar a convertirnos, especialmente a las mujeres, en nuestras principales juezas e inquisidoras, pasando por alto el coste que se paga por sobrevivir. Así, Amina se identifica con su padre, cuando en esta historia, su rol es más próximo al de su madrastra o la tercera mujer de su padre, y siente que es ella quien infringe un daño cuando entiendo que es ella la que está en una situación de mayor vulnerabilidad. Lo ocurrido no lo compartió Amina con nadie salvo con sus amigas de Marruecos y una hermana, con lo cual imagino que el peso debió ser mayor. Las razones parecen obvias: el sentimiento de culpabilidad, por una parte y, por otra, la responsabilidad de cuidado con respecto a su familia:

“(...) Se lo conté a una (...) Yo no hacía esto porque soy, se supone, soy yo la que debe proteger a mis hermanos y la que debe aparentar, que no se preocuparan, que lucharé para que terminen sus estudios ahí, o bien, para traerlos a cada uno y cada una (...)”.

Por otra parte, Amina relata que tenía novio en Marruecos y que esto le causó también sentimientos de culpabilidad, aunque matiza e insiste en que fue todo más leve, precisamente porque él le había engañado antes y, además, no la valoraba como mujer:

“(...) Yo tenía novio en Marruecos...otra vez el sentimiento de culpabilidad, pero era leve porque él me había engañado antes...este hombre, este novio mío de Marruecos ni valoró cuando vivía aquí en España, uno de los primeros que no creyó siquiera de que yo iba a venir a España (...)”.

Pasando a otros temas, Amina comenta las dificultades que encontró al desconocer la lengua castellana, pues parece que la estudió en los tres primeros años de bachillerato y de manera muy superficial. Afirma que aprendió el castellano sola, mediante libros y diccionarios en varias lenguas, proporcionados por su apoyo español. Asimismo, afirma que su percepción de la sociedad española cambió:

“(...) Tenía un prejuicio demasiado positivo sobre la ciudadanía europea en general. Pensaba que el dinero lo iba a encontrar fácilmente, podría trabajar fácilmente y creía que la gente no tenía prejuicios (...) La verdad que no tengo algo que me pueda impactar muy, muy, mucho negativamente, ¿no? Simplemente aterricé y dije que aquí también existen prejuicios, existen injusticias, no sólo en mi país y habrá que luchar para que no (...) digamos que los esquemas idealizados se me han ido quitando (...)”.

En este fragmento Amina nos relata los estereotipos que tenía con respecto a la sociedad europea,¹⁸² y en cuanto a la visión de la sociedad andaluza con respecto a las mujeres y hombres marroquíes afirma:

“(...) Yo creo que sí [que prevalecen los prejuicios étnicos] que, primero, el mero hecho de ser extranjera, de ser étnicamente distinta, existe un matiz, la tendencia de sentir compasión hacia ella, que hacia él, el machista (...) machista, delincuente, no se puede confiar en él y conflictivo. Te estoy hablando de esta zona, eh -porque no se puede

¹⁸² Sobre estas cuestiones se reflexiona a nivel teórico en el punto 3.2. sobre “El cuerpo y la identidad como constructos sociales” en la presente tesis.

generalizar-, en la cual resido, porque mientras cuando vivía como estudiante, era el guapo, exótico y buen partido (...)”.

Amina establece cuál es la imagen que nuestra sociedad tiene con respecto a la mujer y hombre marroquí, pero establece que ésta puede presentar variaciones en función de otros elementos como es la clase social, así lo explica:

“(...) Ese componente clasista, no sé si me di cuenta de él (...) Quise siempre mostrarme: yo soy igual que tú...la verdad, el concepto que han tenido las personas de mi departamento lo he trabajado yo. Yo hice que pensarán de mí que soy la niña rica mimada que fumaba (...) y me sentaba el pie encima, bebía el alcohol (...) el concepto que quería se cogiese de mí, se cogió (...)”.

Parece que esta reflexión se ha producido en el transcurso de la entrevista y, así, comprobamos cómo realizarla le ha permitido a Amina tomar conciencia de sí, de su historia y de sus actitudes desde un punto de vista más reflexivo. En un primer momento, cuando Amina relata su historia migratoria, informa del personaje que puso en juego en la universidad para relacionarse con sus compañeras y compañeros y, al ser preguntada porqué tenía interés en dar una imagen distorsionada de sí misma, sólo pudo explicar que así se sentía más segura. Fue en la última parte de la entrevista cuando realiza la reflexión anterior y que podemos resumir afirmando que trató de adoptar el personaje que era más valorado en la universidad, tratando de zafarse de los prejuicios sexistas y clasistas que observó en el ambiente universitario.

En este sentido, Amina expresa que ella representaba un papel, alejada de su realidad personal y familiar, posiblemente en sintonía con la ficción que tramó para poder venir a España, pero también en relación con lo que Marc Augé desarrolla en torno a la figura de quien

viaja y que recojo en el subepígrafe 3.3. sobre “Metodología de la exclusión”. Sucintamente, en el relato de Amina, se observa cómo ella pone en relación dos realidades distintas, la de origen y la del país de acogida, construyendo sus posibilidades en el país de acogida y tomando distancia con sus vivencias en el país de origen:

“(...) Yo actué muy bien y era para esta gente la chica, para mis compañeros que eran un poco hippies y demás (...) que era la chica rica de esos que explotan a los marroquíes (...) entonces era la chica mimada porque yo me cuidaba muy mucho de ir perfectamente vestida, perfectamente preparada y, aunque pase hambre, ninguno notará que yo vengo del mundo de donde vengo (...) Me sentía protegida, más que segura, me sentía aceptada...me sentía mi dignidad en su sitio (...) Jamás supieron nada (...)”.

En cuanto a cómo se mantuvo económicamente y pudo ayudar a su familia, Amina afirma que durante el curso realizaba los mismos trabajos que sus compañeras y en verano cuidaba personas, esto es lo que relata:

“(...) Porque en mi cuenta bancaria me ingresaba ese amigo siempre que quiera dinero y luego, en verano, pues, cada una se iba a sus vacaciones, pero yo iba a trabajar. Los trabajos que hacía (...) enseñar lengua francesa, lengua árabe (...) Trabajos que también hacían ellas mismas para sacarse su dinerillo para ir de discoteca y demás. Y, yo, lo sacaba para pagar el alquiler y todo y enviar a mis hermanos puntualmente (...)”.

Con respecto a sus relaciones con personas españolas, considera que han sido y son buenas. Afirma que la familia de su cónyuge (español) es su familia. *(...) la familia de mi marido es mi familia, es la madre que nunca tuve, el padre que nunca tuve (...)”.* Amina declara que ella ha contado con apoyos y que, a su vez, ella ha servido de apoyo

a sus hermanas y hermanos. En relación a su ámbito laboral, cuenta con amistades que son importantes para ella porque no tiene otras relaciones personales en el ámbito privado, así, en relación con su familia, manifiesta lo siguiente: *“(...) Fuera de mi lugar de trabajo escasas relaciones de vecindad, de amistad (...)”*.

En general, Amina considera que determinados hombres sirvieron de impulso en el desarrollo de su proyecto migratorio, pero que las mujeres fueron agentes importantes en su desarrollo personal: *“(...) En Marruecos todas eran mujeres, todas, los hombres eran a la inversa, o sea que sirvieron de acicate para que yo les demostrase, que yo soy capaz de estar igual que ellos (...)”*. En este fragmento se observa claramente la perspectiva de género, esto es, mujeres que impulsan y apoyan a otras mujeres para que puedan llegar allí donde ellas no pudieron llegar y hombres que obstaculizan ese mismo proceso. Merece destacarse esta percepción que nos indica Amina sobre cómo la actitud masculina le sirvió de acicate en vez de frustrar sus objetivos. Esta determinación resulta conocida como estrategia para trascender las dificultades por parte de aquellas personas que, por el hecho de ser mujeres, tener alguna limitación personal o pertenecer a alguna minoría cultural o étnica, ponen en juego todo su potencial para conseguir lo que desean, rompiendo estereotipos y transgrediendo mandatos de género y culturales. Profundizando en este tema, Amina señala el ejemplo de varias mujeres:

“(...) Soubida y Aixa (...) porque era mi ídolo, de una mujer, una niña, que le quitaron de los estudios y se la llevan de un pueblo a una ciudad para que trabaje desde los once años y aporte dinero a sus padres y que, siendo de la misma edad, coincidíamos, ella viniendo temblando de las grandes multinacionales, trabajando y yo yendo a estudiar y de ahí entablamos una relación, ya que era muy difícil, ella

estaba pagando su carrera de su propio dinero y aprecio el amor incondicional que me ha dado esta mujer (...)”.

En este punto, he de señalar que el primer seudónimo elegido por Amina para realizar la entrevista fue Aixa, pero al estar ya registrado en otra entrevista, lo cambió, Amina manifiesta que eligió Aixa en recuerdo a esta niña de la que nos habla.

En España Amina destaca varias veces el apoyo recibido del amigo español y señala que, si no ha contado con más ayuda es, simplemente, porque ella no la pidió en su momento: *“(...) Con españoles muy bien, pero podía tener todo el apoyo que quería si lo hubiera demandado, pero no lo he demandado (...)*”. De todas formas, también referencia algunas situaciones de conflicto con personas españolas, bien en su experiencia directa en un primer momento, al llegar a Granada o en la actualidad a través de su hija e hijo. En ambos casos se perciben el desconocimiento, los prejuicios y la ausencia de valoración personal: *“(...) Una profesora mía que cuando entré por primera vez...dijo: <<qué demonios voy yo a hacer con una chica que no habla ni español en mi clase. ¿Cómo permiten matricular a esta gente aquí?>> (...)*”. Amina afirma que no entendía la situación y se preguntaba por qué la juzgaba, insiste que sólo necesitaba que le dieran una oportunidad. Pensemos, además, en el contexto migratorio de Amina para comprender su desconcierto:

“(...) ¿Cómo no puede entender mi situación?, ¿por qué no valora mi voluntad y me da la oportunidad? Me echa una mano y que luego si yo no demuestro esta capacidad, que me suspenda, pero que no me juzgue sólo por eso sin conocerme (...)”.

En este fragmento, más allá de las razones personales que esgrime Amina, emerge la reivindicación que hace de sí misma como ser individual, sobre una visión generalizada o prejuiciosa. Es evidente que la alumna sin conocer el castellano, en un doctorado, iba a tener dificultades para cumplir los objetivos académicos, pero Amina quería afrontar sus dificultades. A continuación, relata otro incidente ocurrido en la universidad:

“(...) Una vez que había perdido un diccionario del departamento...y la persona que parecía más buena o más tal, era siempre muy valorada de la buena...y sentí que la sospecha se dirigía hacia mí, sin que lo dijera claramente (...).”

En otro momento de la entrevista explica que, en bastantes ocasiones, se ha sentido excluida: *“(...) Sí, muchas veces, pero como mujer más que como...y a lo mejor por extranjera por personas que no me conocen, lo sigo sintiendo (...).”* Resulta relevante esta afirmación de Amina, pues, tal como ella lo vive, considera que es excluida por ser extranjera en contextos donde no es conocida personalmente, en cuanto a la exclusión por razón de género, parece que se da, más allá de que sea conocida personalmente o no. Esto nos da cuenta de hasta qué punto los procesos de exclusión y las desigualdades de género forman parte de la realidad cotidiana y son “naturalizados” por quienes participan en ellos.

Amina define la imagen que tiene con respecto a la sociedad española-andaluza después de estos años, en relación a su cultura de origen e insiste en que es una imagen desde dentro, porque ella se siente plenamente andaluza:

"(...) Es que me siento ya andaluza, con mis prejuicios de andaluza (...) En la sociedad española valoro mucho en ella que todavía persisten esos valores de familia, de estas fiestas que se hacen sin hipocresía, el valor de la familia que, a lo mejor, no lo tienen otros países, según mi experiencia, poca, pero sí en Alemania o en Holanda (...) y me choca todavía el clasismo (...) Vistos de cerca somos muy, muy parecidos. Me sorprende enormemente que, por el mero hecho de la pobreza y la religión, se nos vea tan diferentes, vale, porque compartimos el mismo clima y las mismas influencias del clima en las personas: salir por las tardes, de tener las fiestas (...) Compartimos (...) el cuidado de nuestras personas mayores (...) está mucho más desarrollado en Marruecos que aquí (...) aparentar y compartimos también que seguimos siendo muy desvalorizados desde el punto de vista de otras sociedades que se creen más desarrollados (...)"

En este fragmento son varias las cuestiones que llaman la atención: en primer lugar, Amina se identifica con la cultura y los prejuicios que considera propios de Andalucía y así, reivindica que la imagen que tiene de la sociedad española es la propia de una española, pero realiza una comparación permanente con su país de origen, Marruecos, si bien indica que somos muy parecidos. Finalmente, creo que es de resaltar que señale que los pueblos y las culturas son estereotipados y clasificados, Amina considera que lo mismo que ocurre con Marruecos, ocurre con Andalucía.

En otro momento de la entrevista, preguntada por lo que echa de menos de su país de origen, manifiesta aspectos diferenciales que tienen que ver con las relaciones personales, también con quien era ella antes de la migración, de alguna manera Amina manifiesta lo perdido en su proceso migratorio:

"(...) Muchas, poder ver a mis amigas de la universidad, poder decir la verdad (...) poder decir quién soy en realidad, poder quitarme la máscara (...)"¹⁸³ Quizás el apoyo familiar, lo valoro muchísimo, esa vecindad (...) esa sinceridad, ¿no?, con la vecina que cuando toca pelearme con ella y ahora mismo te doy con ésta...pero cuando te digo dame un abrazo y demás, quizás menos diplomacia y más realidad (...) También echo de menos cómo era antes (...)"

En relación con la evolución de su proyecto migratorio, Amina manifiesta que éste se modificó con el tiempo, pasó de ser una migración transitoria a asentarse definitivamente en nuestro país:

"(...) Mi objetivo jamás era quedarme aquí siempre, sí traer a mis hermanos que no tenían estudios, que vivan aquí, que trabajen aquí y yo volver a servir a mi país, a mis mujeres marroquíes (...) Yo siempre decía: <<el día que sea profesora de universidad voy a intentar acabar con todos esos (...) que se acuestan con las chicas (...) como a todos aquellos ricos que consiguen aprobar y tener sus puestos y los pobres de las aldeas que vienen, al final vuelven por donde han venido (...) acabar con esa teoría de la virginidad (...)"

De este fragmento se desprende su vocación de servir al desarrollo de su país, especialmente a las mujeres y a las clases más humildes. Y, también se puede apreciar cómo siguió ejerciendo de cuidadora de su familia, dice con respecto a sus hermanos y hermanas: *"(...) Sí, sí,*

¹⁸³ Las máscaras han sido utilizadas en todas las culturas y tiempos con diversos fines: mágicos, en actos sociales y culturales, incluso con fines terapéuticos. En la tradición clásica, las máscaras eran utilizadas por los actores para representar los personajes de la obra. Cumplían un doble fin: caracterizar el personaje y amplificar la voz humana y facilitar la representación. En el contexto del relato de Amina, la máscara representa la posibilidad de inventarse un personaje. Desde este personaje, tal como nos comenta Amina, se siente más segura aunque el producto de su representación sea alguien en quien apenas se reconoce. De esta forma, Amina pudo representar un origen, una trayectoria vital diferente a la que realmente era. No porque fuera pura invención, sino porque era una reinterpretación de algunos aspectos, precisamente aquellos que en su momento no pudo, no supo o no quiso contemplar de sí en la sociedad de acogida. Resulta muy interesante atender a los argumentos de Amina, pues ella no quiso ajustarse a los estereotipos de las mujeres marroquíes, por ello interpretó un papel.

casi todos, de ahí mi poco bagaje sobre la Ley de extranjería, desde que empezó hasta ahora, buscar las maneras, los malabares para traer a mis hermanos aquí legalmente (...)". En este fragmento utiliza la ironía, pues conoce perfectamente la Ley Orgánica 4/2000 y sus reformas, ya que profesionalmente se dedica a este campo del trabajo social. Poco después, valora que su objetivo migratorio se ha cumplido a medias, si bien cree que podrá cumplirlo totalmente: *"(...) La verdad es que eran dos: llegar a ser doctora, que no lo he conseguido todavía...lo tengo claro que lo voy a conseguir...y el objetivo de conseguir que todos mis hermanos vengan aquí (...)*". Actualmente, Amina tiene tres hermanos en Marruecos y el resto aquí, por tanto, cuenta con una red de apoyo importante. Por tanto, tenemos que destacar que su proyecto migratorio fue pionero en su familia y sirvió de enlace y apoyo para facilitar la migración del resto de su familia.¹⁸⁴ Todo ello concuerda con su historia anterior, tanto la familiar como la personal. Pero, lo cierto es que, finalmente, no volvió a Marruecos y su decisión se relaciona con que se enamoró de un español y formó una familia aquí:

"(...) Me causó un cambio radical en mi vida (...) [cambió su proyecto migratorio] totalmente por y para él (...) Yo creo que es la única causa...aún saliendo oportunidades, por ejemplo, suponiendo que me sale oportunidades de trabajar en la universidad aquí, no me hubiera quedado, lo tenía claro...lo único que, la causa fundamental ha sido encontrar a mi pareja (...)".

En relación con la posición que ocupa en la sociedad andaluza, afirma: *"(...) Siempre he soñado en que en esta sociedad encontraré mi hueco y demostraré, cuando ya decidí quedarme aquí, demostraré*

¹⁸⁴ Observamos en este fragmento cómo Amina es facilitadora de la migración de sus hermanos y hermanas y, en este sentido, cómo construye la red de relaciones necesaria para favorecer sus migraciones, siendo ejemplo práctico de la relevancia de las redes transnacionales para favorecer, e incluso para decidir, las migraciones.

que soy igualmente válida, a pesar del color que tengo y a pesar de mi origen (...)". Éste es el deseo de Amina y afirma que es su deseo desde el momento que decidió asentarse en Andalucía, esto significa que aún no cree haberlo conseguido, lo cual es -desde mi punto de vista- preocupante. Además, resulta llamativo que indique que dicho hueco lo conseguirá a pesar del color de su piel y de su origen y no desde ellos. En este sentido, me remito a cómo se construye la alteridad referida en el punto 3.3 de esta tesis, también en el subepígrafe 3.2., al tratar el tema de la identidad. De tal manera está la exclusión del diferente inscrito en el discurso preeminente que es asimilada, incluso por las propias personas y colectivos minorizados, es decir, éstos asumen sus diferencias que provocan la desigualdad y, además, en algunos casos, se empeñan en participar socialmente. Por otra parte, la tarea que se ha impuesto Amina, creo que es de antemano un proceso abocado al fracaso porque no se puede participar socialmente silenciando parte de una identidad sino poniéndole voz, lo cual no depende de ella solamente, depende principalmente de la propia sociedad en su conjunto y de las personas que la componen y forman parte del contexto inmediato de Amina. Asimismo, este fragmento me remite a lo expresado en la justificación de esta tesis en cuanto al sentimiento de extrañeza que emerge en la actitud de personas migrantes y de mujeres cuando mencionan sus experiencias en espacios masculinizados, en cuanto al afán en tratar de demostrar que son válidas a pesar de su diferencia cultural, étnica o de género.

Así, en su sueño personal contempla poder aportar su conocimiento y experiencia profesional y vital, por ser ella misma migrante, y a nivel personal, sus deseos evocan poder satisfacer sus intereses de aprendizaje simbolizados en la posibilidad de poseer un espacio de paz en su hogar:

“(...) Que pueda seguir teniendo la fuerza que debo de tener, poder aportar mi grano de arena a ese mundo de las migraciones y, muy especialmente, de las mujeres y que tenga un chalet, por una sola cosa, por tener un espacio donde pueda sentarme a leer, un espacio muy abierto (...)”.

En otro momento de la entrevista, se contradice y plantea nuevamente que su sueño sería volver a Marruecos, si bien lo plantea en un futuro muy lejano. En todo caso y con respecto al proyecto migratorio, emerge de la entrevista el doble deseo de encontrar un lugar en esta sociedad y de volver con el objetivo migratorio cumplido. Imagino que esto es habitual, pues justifica la razón inicial de la migración y quizás no sea contradictorio, sino complementario, tanto por su realización práctica, como a nivel simbólico: si bien se ha producido una participación en la sociedad de acogida y personal muy buena (cuenta con un trabajo estable a nivel técnico y ha conformado una familia mixta), por otra parte, el objetivo inicial del proyecto migratorio no lo ha conseguido totalmente y, por tanto, persiste el deseo de conseguirlo. A este respecto, dice Amina:

“(...) Como me dijo un día un profesor: <<no te preocupes que no has terminado tu tesis doctoral, acabas de decirme que has traído a siete de tus hermanos (...) eso son siete tesis doctorales>> (...) tengo esa espina (...) de saber, de aprender, de conocer, de conseguir, no por motivos económicos, por satisfacción mía (...) Me gustaría volver con mi sueño cumplido y para descansar y proporcionarme aquella infancia que nunca tuve y aquella tierra que nunca...que no me dio nada, voy a ir yo a darle ahora (...)”.

En la última frase de este fragmento es de destacar cómo, desde lo emocional, Amina nos explica la obligatoriedad de su migración y, por tanto, el dolor y el desgarró que debió ocasionarle.

En lo que respecta a los procesos migratorios en general, Amina afirma, en materia de política migratoria, que queda mucho por hacer y que persisten muchas contradicciones: *"(...) Estamos en ello (...) algunas diferencias que rozan la contrariedad en la forma y el modo de entender y de aplicar (...)".* A continuación, expone la riqueza que la migración produce en la sociedad de acogida y el desperdicio de energía, aprendizajes y posibilidades que se produce al no considerar el punto de vista de quien migra, por ello, llega a brindarse abiertamente para dar sus explicaciones y aprender lo necesario. En todo caso, se pone de ejemplo y manifiesta que ella ha conseguido mucho contando con posibilidades muy precarias y entiende que esto, aún siendo un obstáculo, no le ha impedido aproximarse a sus objetivos. No obstante, dice no entender cómo otras personas con más posibilidades no tienen ambición:

"(...) Me brindo a dar mi punto de vista, lo mismo tengo yo que aprender de ustedes, que teniendo yo, teniendo, por ejemplo, las mismas oportunidades (..) he tenido mi marido, con sus padres, tanto de cariño como económico hubiese llegado muy lejos porque tengo una ansiedad por saber, por aprender, por llegar que se ha truncado (...)".

En todo caso, la valoración del proceso migratorio, a nivel íntimo, aún siendo positiva para Amina porque ha sido en Andalucía donde ha conformado su familia, es dolorosa, y nos explica que es así porque en ningún momento ha sido un proyecto libre en el sentido de que migró porque no encontró posibilidades en su país: *"(...) No, emigrar para mí, exceptuando mis hijos y mi familia, ha sido obligado, forzado. Jamás pensé dejar el lugar donde nací (...) el dolor (...)".*

En cuanto a su evolución personal en sus hábitos y costumbres, Amina menciona que fumaba antes de migrar, pero que aprendió a beber alcohol en Andalucía: *"(...) aquí aprendí a beber alcohol, también animada por mis compañeras y demás, cuando íbamos a la discoteca (...)".* Con respecto a su religiosidad, expresa que ha pasado por diferentes periodos de mayor y menor práctica hasta de ateísmo:

"(...) Aumentó mi religiosidad...aumentó más mi miedo, mi sentimiento de culpabilidad por haber hecho lo que yo he considerado, rezaba...Pasé a atea total y ahora estoy viviendo otra vez, no lo llamo religión, lo llamo espiritualismo...aunque de vez en cuando, cuando no me encuentro bien, le dije a J.: <<Te tienes que convertir al islam, porque si no, voy al infierno>> (...) exactamente, aprendidas...con miedo que es lo peor, entonces cuando me encuentro débil emocionalmente, algunas veces también físicamente, yo empiezo a plantear si es cierto todo eso, pero ahí tengo a mi pareja (...)".

En este fragmento se observa que Amina ha mantenido el sentimiento de culpabilidad, pues ha tenido que transgredir en varias ocasiones los mandatos de género de su cultura y, a pesar de su conocimiento y de su conciencia, le resulta imposible sustraerse a todo aquello que aprendió de niña. En este sentido, parece que prevalece lo aprendido en la primera socialización sobre lo aprendido en el proceso migratorio. Así, podemos valorar hasta qué punto la socialización en la primera infancia es un periodo importante durante el cual se conforma la propia identidad personal sobre los preceptos que sustentan la sociedad y, ya sabemos que, fundamentalmente, se apoyan en la organización de los sexos en función de mandatos de género.

En relación con esta primera fase de la vida y con la socialización, Amina nos relata también la relación con su madre, de la cual guarda poco recuerdos, pero se mantiene presente en su vida como referente personal, hasta tal punto que el seudónimo elegido es el nombre de su madre: “(...) *Me acuerdo muy poco (...) la veo como una gran luchadora, ha llevado mucho la empresa de mi padre, de hecho cuando ella fallece, se pierde todo, pero, a la vez, la veo una gran sumisa (...)*”. En este fragmento emerge el sentimiento ambivalente de reconocimiento de la hija hacia la madre y de reproche por su sumisión hacia el padre, aquél que con el tiempo les abandonó. En cualquier caso, Amina considera que, si su madre viviera, se sentiría muy orgullosa de ella y de sus hermanos y hermanas, valorando en la propia Amina que haya sido capaz de salvar las dificultades encontradas y no resignarse a una vida prefijada, y en sus hermanas y hermanos que hayan construido fuertes lazos afectivos de solidaridad:

“(...) Yo creo que se sentiría sumamente orgullosa porque creo que la he suplantado¹⁸⁵ (...) evitando, lo que creo, ella no ha hecho bien (...) Creo que se sentiría sumamente orgullosa no sólo de mí, sino de todos mis hermanos, porque el hecho de carecer de apoyo (...) ha hecho como una piña (...)”.

En relación con su hija e hijo, de diez y nueve años respectivamente, ambos conocen Marruecos y Amina manifiesta que ella ha tratado de enseñarles que son europeos y que han de sentir orgullo por sus raíces. Amina menciona que la actitud de la niña y del niño son distintas, mientras que la niña hace frente a la exclusión con orgullo,

¹⁸⁵ Posiblemente Amina se refiera a que ha superado a su madre, pero si buscamos sinónimos del infinitivo “suplantar”, encontramos algunos muy apropiados y con sentido dentro del contexto del relato: representar, suceder, suplir, desplazar, reemplazar, destronar, sustituir, etc., todos ellos mantienen algunos aspectos que pueden tener sentido en la historia migratoria de Amina.

el niño trata de no mostrar sus diferencias.¹⁸⁶ Me aventuro a concluir que en sus respuestas, las diferencias entre una y otro no son causales, sino que están mediatizadas por el género. Así, el niño pertenece al grupo preeminente por ser hombre. Sin embargo, no puede identificarse totalmente con sus compañeros, ni con su padre porque sabe que su origen es diferente, mientras que la niña puede identificarse con su madre de una manera más plena, por ser mujer y por tener un origen distinto al resto de sus compañeras y compañeros de clase. Así lo refiere Amina:

"(...) Mamá, me llaman moro, no hables árabe, algunas veces me lo ha dicho (...) Mamá, soy yo la que hace racismo a mis amigas (...) cuando me dicen que tu madre es mora, entonces, yo les digo, tu madre es vieja, fea, mi madre habla cuatro idiomas y te lleva a la cárcel como sigas así (...)".¹⁸⁷

En este fragmento comprobamos cómo la niña y el niño responden de diferente manera compartiendo ambos el mismo entorno. No es objeto de análisis de este tesis, pero, seguramente, además de las diferencias personales entre la hija y el hijo de Amina, la manera diferente de enfrentarse con su realidad esté relacionada con el

¹⁸⁶ Las respuestas de la niña y el niño ejemplifican cuestiones mencionadas a nivel teórico en los subepígrafos 3.2. sobre "El cuerpo y la identidad como constructos sociales" y 3.3. sobre "Metodologías de la exclusión".

¹⁸⁷ En varias ocasiones, en mi trabajo de apoyo a familias realizado en Huelva Acoge, he observado el diferente comportamiento de niñas y niños marroquíes ante el proceso de integración-exclusión que viven con sus amistades y en el colegio. En todos los casos, las niñas se esforzaban en seguir la norma, pero mostrándose en toda su diferencia cultural y étnica, mientras que los niños trataban de pasar desapercibidos o transgredir abiertamente las normas establecidas en el colegio. Recuerdo una anécdota ocurrida en el curso 1994-1995 de un niño y una niña marroquíes, escolares en el desaparecido colegio de San José de Calasanz en la ciudad de Huelva. La niña llevaba un año en el colegio y el niño llevaba seis meses. En una clase de apoyo escolar que impartí, la niña me contó que su compañero, al comenzar la clase, por la mañana se levantaba como todo el alumnado del aula a persignarse y rezar, mientras que la niña permanecía sentada mirando fijamente al pupitre y con los brazos cruzados. Pregunté al niño por qué lo hacía si él era musulmán y me respondió que para ser igual. Pregunté a la niña por qué se mantenía en aquella actitud, casi de castigo, y me dijo que porque era diferente.

elemento género. En todo caso, sería de gran interés realizar el seguimiento de cómo se perciben e intervienen socialmente las hijas e hijos de personas migrantes. De algún modo podría servir para valorar si realmente las políticas de integración están dando resultado. A raíz de los datos aportados por Amina, los resultados no parecen ser muy positivos.

7.2.5. Karim

La entrevista la realizamos en su despacho, trabaja como mediador intercultural para una Administración local.

Para iniciar la entrevista, comienzo preguntándole quién es, cómo se definiría. Ésta fue su respuesta:

“(...) ¿Quién soy? La eterna pregunta. Yo siempre me he definido como una persona, en principio, del Mediterráneo y un poco para ir concretando, ¿alhuceño?, marroquí y probablemente en esta última fase, como dicen mis amigos de la otra orilla, me dicen el andaluz, un poquito también, en esa fase estoy (...)”.

La primera cuestión que llama mi atención en su definición es el carácter dinámico de su filiación identitaria,¹⁸⁸ así establece niveles de identificación, donde la ubicación en un espacio geográfico cobra especial relevancia. Tal como Karim lo expresa, parece que se define en función de su lugar de residencia y, así, las etapas que establece corresponden con los periodos que marca el proceso migratorio. También me llama la atención la valoración de que ésta es la *“(...) eterna pregunta (...)”*. Intento profundizar en esta segunda cuestión que plantea en su relato:

¹⁸⁸ La identidad es tratada desde un punto de vista teórico en el subepígrafe 3.2. sobre “El cuerpo y la identidad como constructos sociales”.

“(...) Porque sencillamente muchas veces me he hecho yo esa misma pregunta, ¿no?, y, a veces, me resulta un poco difícil el poder contestarla porque son etapas de mi vida, una primera etapa donde nací y viví hasta la adolescencia en Marruecos, en este caso, en Alhucemas. Una parte importante de mi vida la hice en Granada, probablemente la mejor etapa hasta ahora y esta última etapa, digamos un poco como profesional aquí (...), entonces muchas veces he tenido dificultad a la hora de contestar quién soy, dónde estoy, un poco dependiendo también de la gente que me rodea, de los entornos, a veces me he sentido de un sitio, a veces me he sentido de otro, otras veces no me [he] sentido de ninguno de los tres y todavía me cuesta, a veces, definirme y tengo ese problema (...)”.

Atendiendo a la respuesta de Karim, parece que esta cuestión está presente en su vida, por ello la valora como la *“(...) eterna pregunta (...)”*, e insiste en el sentido procesual, por tanto, en el carácter dinámico de dicha identificación, pero introduce elementos nuevos en la reflexión: menciona que su identificación depende también de las personas que conforman su entorno. Incorpora que, a veces, no se ha sentido de ninguna parte y termina valorando que le cuesta definirse y esto es, a su juicio, un problema.

Incide, en primer lugar, en la importancia del territorio, al menos del lugar de ubicación en la conformación de la identidad personal, entiendo que no se trata tanto del territorio como del contexto social de dicho espacio y, especialmente, del lugar que Karim ocupa en él, de cómo se siente, de sus relaciones personales, de cómo se explica a sí mismo y a los demás. Así, comenta que él es el andaluz con respecto a sus amistades en Alhucemas. Es decir, son los otros quienes otorgan identidad, al menos en un sentido, porque en otro, Karim menciona que, a veces, él no se siente de ningún lugar. Introduce, pues, una visión subjetiva, no dependiente, aunque

imagino que sí muy influenciada por las apreciaciones de las personas que le rodean. Así expresa esto último:

"(...) Sí, algunos me dicen el andaluz, otros me admiran, entre comillas, por el mero hecho de que, por ejemplo, se hacen esa comparativa de la población inmigrante, teniendo en cuenta que en la zona de Alhucemas hay probablemente una parte importante de población inmigrante en Europa, fundamentalmente en otros países y, entonces, hay algunos que me admiran en el sentido de que conservo, con ellos hablo el alhuceño, yo no tengo el problema, digamos, como ese proceso de reintegración en tu entorno, en comparación con otros amigos que se han ido a otros países y realmente han perdido muchas cosas, nos hablan en francés, nos hablan en holandés, algunos en castellano, incluso, o en catalán y entonces dependiendo un poco de la formación de mis compañeros, unos me dicen el andaluz por el hecho de que llevo muchos años aquí, simplemente por eso y otros, como te comenté anteriormente, me admiran en el sentido de que ven que no he perdido absolutamente nada de lo que hemos compartido, me refiero a costumbres, idioma y demás (...)"

Según informa Karim, sus amistades en el país de origen le llaman el andaluz por vivir en Andalucía. Hemos de tener en cuenta el significado de Andalucía, a nivel histórico, para la población del norte de Marruecos, de ahí la valoración que otorga Karim a que le llamen el andaluz con admiración. Es especialmente significativo que considere que dicha admiración se debe a que ha mantenido el dialecto del lugar. Así, señala Karim que para él no es un problema el regreso en cuanto a *"(...) reintegración en su entorno (...)"*. Insistiendo en este punto, indagué si le ha supuesto un esfuerzo mantener el idioma: *"(...) No, la verdad es que no, simplemente para mí son etapas y no me esfuerzo en absoluto en hacer nada especial, simplemente me voy adaptando a las nuevas realidades y punto (...)"*. Nuevamente, Karim alude al dinamismo de su identidad e

interpreto que, para conformarla, entiende que no ha de renunciar a nada: una nueva sociedad, valores culturales e incluso idioma, no reemplazan lo anterior sino que permiten la presencia de todo ello.

“(...) Yo creo que eso depende de la persona que me lo pregunte, depende un poco de sí, creo, el estatus de la persona, de la forma, contesto de una manera o contesto de otra, ¿vale?, entonces hay momentos que parece ser que tienes que estar justificándote, que tienes que estar explicando constantemente, como muchas veces le contaba a amigos míos, <<parece que en mi presentación tengo que estar siempre con un currículum>>, ¿no? Yo soy no sé qué, por qué has llegado aquí, parece como que tienes que retomar otra vez el punto de partida y explicar todo tu proceso ¿no? Eso es para ciertas personas, para otras simplemente digo <<pues mira soy fulanito y soy de tal sitio>> y no me complico (...)”.

En este fragmento, encontramos otro elemento de análisis, según la persona que le interroga, así responde Karim y señala que la forma de la pregunta, su sentido o el estatus de quien pregunta determina la respuesta. Al referir el comentario que realiza a sus amigos, hablando de este tema, interpreto el cansancio al tener que dar continuas explicaciones sobre quién es, qué hace, por qué está aquí, etc. Tal como señala Karim, estas preguntas lo devuelven al inicio de su proyecto migratorio como si su presencia en Andalucía, los años que lleva aquí, de alguna manera no contaran y siempre fuera visualizado como extranjero. En cierto modo, podríamos considerar que se trata de un mecanismo de exclusión, quizás no consciente, pero que ubica a Karim al margen, como el “otro” que tiene que identificarse y ser identificado en el discurso de la relación.

En cuanto a su proyecto migratorio, Karim explica que fue motivado por el inicio de sus estudios universitarios, ya que estudió en un colegio español:

"(...) Para estudiar, fundamentalmente para estudiar, porque yo estuve en un colegio español en el Instituto, entonces al finalizar mi etapa, digamos, de bachillerato y aprobar la selectividad, pues la opción que tenía [era] o bien seguir estudiando en Marruecos, pero algo que tuviera que ver con la filología española que era lo que en aquella época había en Marruecos, o bien la alternativa era venir a estudiar a España y hacer una carrera y, como me dieron una beca, entonces opté por venirme a Granada (...)"

En el relato, podemos apreciar que el conocimiento previo de la lengua y cultura seguramente ha jugado un papel importante a la hora de contar con recursos para poder participar en la sociedad andaluza.

"(...) Es que probablemente, quizás, también por el proceso educativo mío, de haber estado desde chiquitito en un entorno de profesorado español, si quieres de una cultura española, en un entorno marroquí. De alguna manera era una especie de extranjero en mi propio país, entonces a mí, los cambios que puedan existir bruscos, de poder cambiar de un entorno a otro eran mínimos, teniendo en cuenta el haber estudiado en un colegio español, teniendo en cuenta el haber visto televisión española que era la única que por aquella época existía; siempre teniendo en cuenta la cercanía de ciudades como puede ser Melilla. Realmente apenas he sentido ese cambio cultural, si quieres, y teniendo en cuenta, incluso, aspectos como puede ser la comida. Mi madre siempre me ha preparado la paella y la tortilla española y el pescadito frito, entonces, apenas veía las diferencias, quizás las diferencias más que culturales eran de índole política, económica, eran otras, no las puramente culturales (...)"

En este fragmento Karim menciona la facilidad de profundizar en el conocimiento de la lengua y cultura española al asistir a un colegio español. Querría detenerme en la apreciación que realiza de acceder

a la *"(...) cultura española en un entorno marroquí (...)"*. No indagué en este punto, pero interpreto que hace referencia, por una parte, a un conocimiento ajeno a su realidad cotidiana, por ello, afirma también que se sentía como *"(...) una especie de extranjero en mi propio país (...)"*. Imagino que acceder a una lengua y a unos contenidos educativos mediatizados por la perspectiva española debía situarlo en un plano distinto al resto de las niñas y niños de su entorno. Por otra parte, las huellas del protectorado español, la proximidad de Melilla y los hábitos culinarios de la madre pudieron mitigar el impacto que la migración a Andalucía podría haber provocado en él, sobre todo, siendo tan joven. Asimismo, resulta revelador que Karim establezca que las diferencias que él apreciaba más que de índole cultural, eran de tipo económico y político. Comprobaremos que, a lo largo de la entrevista, cambia de opinión. Quizás, más que contradicciones, se podría considerar que las similitudes y diferencias entre ambas culturas que Karim percibe corresponden a diferentes niveles o aspectos de éstas. Por otra parte, tenemos que recordar que el periodo que marca la infancia de Karim y su llegada a Andalucía corresponde con el desarrollo democrático de España, mientras que en Marruecos, la situación política y la organización administrativa eran otras.

Insistiendo en su escolarización y en las causas que decidieron a su familia a enviarlo a un colegio español, Karim afirma:

"(...) No la tomé yo (...). Lo que me comentaba mi padre era que me llevó a un colegio marroquí y no había plaza, entonces la alternativa era lo que en aquella época le llamaban el grupo escolar, que era el colegio español, que de alguna manera iba gente que no tenía plaza en los colegios marroquíes, entonces simplemente cuando le he preguntado, ésa es la razón que él me ha dado, que no había plaza en los marroquíes, se enfadó muchísimo y dijo: <<entonces te vas con los españoles>> y me llevaron al colegio español (...)".

Nos presenta la decisión de manera muy pragmática y describe la situación escolar en Marruecos, en cuanto a que no se podía garantizar la escolarización de todo el alumnado. Asimismo, resulta curiosa la determinación del padre y la expresión que utilizó, al no haber plaza en el colegio marroquí: *“(...) entonces te vas con los españoles (...)”*. Esta expresión y su enfado -entiendo- que demuestran la decepción del padre con respecto al Estado marroquí que no garantizaba la educación de su hijo. En todo caso, Karim afirma que su familia nunca se arrepintió de esta decisión y él tampoco.

De los últimos recuerdos antes de venir a Andalucía, Karim refiere la espera de la beca que finalmente iba a determinar su llegada y, sin la cual, no hubiera podido seguir estudiando. Así, menciona que, en el caso de que no le hubieran concedido la beca, habría estudiado en Marruecos, pero valora que la única posibilidad hubiera sido hacer filología hispánica. Imagino que esta afirmación responde a que Karim no manejaba el árabe clásico como el castellano para afrontar unos estudios universitarios:

“(...) Probablemente sí, tengo una imagen de todos los compañeros, que éramos me parece ocho en aquella época, que habíamos aprobado la selectividad y era que estábamos todo el día pendientes del cartero, era una cosa muy curiosa, todos en sus respectivos barrios y es la imagen que tengo, el estar apoyado en una esquina esperando al cartero porque estábamos esperando la beca, porque si no llegaba la beca, difícilmente habiéramos venido, entonces. Es la imagen mía de ese cartero que me entrega en mano digamos la resolución de nuestra beca. Quizás me quedé con esa imagen (...)”.

Según refiere en la entrevista, Karim es el mayor de ocho hermanos: *“(...) Sí. Somos familia numerosa, somos ocho (...) Yo soy el mayor (...)”*. Además, fue el primero en ir a otro país para estudiar, por tanto, pudiera considerarse que es pionero en su familia. No obstante, en su relato sobre el inicio del proceso migratorio, Karim no refiere miedo, ni intranquilidad, más bien, parece que lo vivió como un proceso en el cual seguir estudios en Andalucía, en concreto en Granada, según lo expresa Karim, era lo natural dada su trayectoria escolar. Podemos observar una cuestión importante: el obstáculo que le supuso estudiar en un colegio español a la hora de proseguir sus estudios universitarios en Marruecos.

En cuanto a sus primeras impresiones de Andalucía, Karim relata:

“(...) Bueno, al principio esto fue un poco una locura, porque a mí me dieron beca para estudiar Óptica y, además, en Alicante. Claro, vinimos un grupo de personas, teniendo en cuenta que era la primera vez que salía del país, tenía por aquel entonces dieciocho o diecinueve años, entonces, al final me quedé en Granada porque el resto de los compañeros se quedaron en Granada, entonces, ante eso, lo que hice fue matricularme en Farmacia, me cambiaron la beca hacia Farmacia, estudié tres meses de Farmacia. No me gustó en absoluto y no me veía bien en una botica de esas de medicamentos, entonces, probablemente, era la primera vez en mi vida que me sentía en ese dilema de tomar una decisión importante. ¿Vocación? Ninguna, en el sentido relacionado con la beca que me habían dado. Lo que sí tenía claro -o medio claro- era que quería estudiar algo relacionado con el mundo de la sociología, el mundo de la política, una de las carreras que me atraía muchísimo era Ciencias Políticas y Sociología que estaba en Granada, y creo que era la única facultad que había en Andalucía y me parece que todavía es la única. Era esa opción o buscarme una alternativa de ciencias, un poco pensando en el retorno el día de mañana y en la carrera de moda, la informática y un poco, también, pensando en la perspectiva de beca tanto del gobierno marroquí como

del gobierno español, entonces era algo práctico y algo teórico, entonces yo creo que elegí mal. Si me ponen de nuevo en esa situación seguramente que elegiría Ciencias Políticas o Sociología. En ese momento elegí Informática. ¿Por qué no Ciencias Políticas y Sociología? En esos años, finales de los años ochenta, una década complicada en Marruecos, "los años de plomo", que le llamaban, entonces, fundamentalmente por cuestiones familiares. Había un temor importante por parte de mi familia porque un poco lo había hablado con mi madre y demás, y la mujer por lo que era la situación social y política del país aconsejó que no estudiara eso porque iba a tener muchísimos problemas, entonces simplemente descartando esa opción, de alguna manera por temor, estudié informática (...)"

Observamos cómo la posibilidad de disfrutar de una beca de estudios en España y cómo su situación personal, en cuanto a seguir estudiando con sus amigos en Granada, la posibilidad del retorno, la situación política de Marruecos, etc., mediatizaron la elección de su carrera universitaria, totalmente ajena a sus preferencias personales. Destaca el consejo de su familia, especialmente de su madre, de notable influencia en la decisión de su hijo en cuanto a estudiar informática. Ésta fue la primera decisión que Karim tuvo que afrontar en Andalucía, por el contenido de la entrevista interpreto que esta decisión fue muy importante, principalmente porque él la valora como un error.

Concretando en cuanto a sus primeras impresiones de Granada, afirma:

"(...) Pues quizás, como te comenté anteriormente, el cambiar de una pequeña ciudad del norte de Marruecos a otro entorno como Granada, otro país, otra cultura, otro entorno. A mí lo que más me llamaba la atención era el orden de las cosas, como una ciudad, en este caso Granada, el tema del tráfico, el tema de las personas. Yo estaba

acostumbrado a un entorno en Marruecos de un poco el desorden o el orden del desorden ¿no? y un poco como caótico y de repente esa imagen como de cada cosa en su sitio, ¿no?, entonces, quizás, es un poco la primera percepción, lo que me chocó en primer lugar, teniendo en cuenta que apenas conocía gente, con lo cual simplemente era la imagen de una ciudad, la imagen de un entorno, antes de ver la Alhambra y el Albaicín, por supuesto ¿no? Era un poquito eso (...)”.

Resulta curioso que, anteriormente, Karim afirme –si bien de manera indirecta- que considera muy próximas las culturas andaluza y marroquí y en este fragmento mencione en sus primeras impresiones las diferencias culturales y, en concreto, la ordenación de los espacios o de los tiempos. Posiblemente, ésta es mi impresión y entiendo que la de Karim también, estas diferencias además de estar relacionadas con las culturas, también lo estén con el hecho de comparar una zona rural con una ciudad. De todas formas, quisiera retomar en este punto la reflexión iniciada anteriormente en cuanto a las contradicciones en el discurso de Karim. Realmente, creo que afirmar que las culturas marroquí-alhuceña y la española-andaluza son muy similares y después sustentar el discurso en las diferencias entre ambas, no es contradictorio. Si nos detenemos en el propio discurso de Karim, observamos que habla de distintos aspectos culturales, así, cuando mencionaba las similitudes, nos estaba comentando cuestiones más superficiales, en cuanto a gastronomía, contenidos educacionales, imagino que de lengua, de literatura, de geografía, etc. Y en este segundo momento, se refiere a cuestiones un poco más estructurales, en cuanto a organización administrativa, relación de la ciudadanía con la Administración, organización del tráfico, de los tiempos, etc. Asimismo, destaca en esas primeras impresiones el hecho de que se ubique como espectador de su entorno, señalando que en un primer momento no tenía relaciones, no conocía a nadie y que, cumpliendo ese mismo rol de espectador, destaque la impresión

que le produjo la Alhambra y el barrio del Albaicín. Imagino que, aparte del valor arquitectónico en sí, las raíces árabes debieron emocionarlo.

Preguntado sobre la valoración y las expectativas que la sociedad andaluza tiene con respecto a una persona migrante, concretamente de origen marroquí, Karim afirma:

“(...) A nivel general, pienso que el andaluz o la andaluza, evidentemente, ha estereotipado al colectivo de inmigrantes dependiendo de la zona de procedencia. Evidentemente, todos sabemos y más en la actualidad tal como está el mundo. Evidente, la inmigración magrebí y si me apuras la inmigración musulmana tiene unas connotaciones muy claras, probablemente el tema del terrorismo, el tema del machismo, el tema un poco relacionado con la religión, un poco digamos como que pueden ser inmigrantes fanáticos, entre comillas, fanáticos desde el punto de vista religioso. El latinoamericano como un poco con la perspectiva de esa madre patria, de ese proteccionismo o de esa similitud cultural ¿no? <<son iguales que nosotros, rezan al mismo Dios y hablan el mismo idioma>> y, en tercer lugar, pues, ya otro colectivo novedoso en España, el procedente de los países del Este, pero un poco también esa cultura judeo-cristiana es un poco, unos en contra de otros ¿no? Entonces, quizás, las procedencias, un poco por los estudios que hay, por los índices y demás... preferenciar latinoamericanos, países del Este y, ocupando las últimas posiciones, pues población inmigrante musulmana (...).”

Karim nos ofrece una radiografía de su visión sobre los sistemas de exclusión-aceptación de las comunidades de migrantes en Andalucía, en los cuales son los aspectos culturales que se comparten los que comportan una mayor tolerancia hacia el otro, especialmente Karim hace hincapié en los de corte religioso. No obstante, es obvio que con

el Magreb se mantienen lazos históricos y culturales importantes, que, sin embargo, antes que aproximarnos, nos distancian, según expresa Karim. Quizás, la piedra angular de esta cuestión tengamos que buscarla en las razones religiosas que nos separan o nos aproximan, o mejor dicho, cómo son interpretadas y valoradas dichas diferencias o similitudes.¹⁸⁹ En esta apreciación, también coincide Agadir, estableciendo en la entrevista cómo hay determinados grupos culturales-nacionales que son más o menos aceptados que otros, pero, a diferencia de Karim, se centra en aspectos de corte “racial” más que religioso.

Con respecto a su peor y mejor experiencia en el proceso migratorio, Karim considera como peor experiencia el no haber estudiado lo que realmente deseaba. También comenta que le preocupa observar cómo sus amigos, a pesar de haber terminado sus estudios, no han encontrado una inserción laboral acorde con sus expectativas, ni en Marruecos ni en España:

¹⁸⁹ En torno a los estereotipos culturales y principalmente religiosos que Karim señala para establecer comunidades de migrantes más o menos admitidas cultural y socialmente en Andalucía, me remito a lo establecido en el apartado 3.3. sobre “Metodología de la exclusión” en esta tesis, y añado sobre estas cuestiones las reflexiones de Amelia Valcárcel con respecto a los espacios de interrelación entre las tres religiones monoteístas, publicado en El País.com, el 9 de abril de 2010, “Espacio Religioso Polivalente: *“(…) Los tres monoteísmos tienen una larga historia de intolerancia que no está de más recordar. La tolerancia llegó a expresarse cuando el Estado pudo mantenerla porque dejó de comprometerse con una creencia en concreto. Y no ha sido mal sistema. En esto, unas partes del mundo llevan adelante a otras (...) A las religiones, se dice, las funda Dios, pero las carga el diablo. De modo que todo ser humano bien constituido sabe que admiten pocas bromas. Cada uno en su templo y Dios en el de todos. Los templos ajenos se pueden visitar, con el debido respeto y decoro, que varía bastante. Y punto final (...)”*. Teniendo en consideración este argumento, resulta fácil evidenciar la influencia que tienen en la conformación de estereotipos y cómo éstos son asumidos y utilizados socialmente y por las personas individuales, mediatizando la participación social de las comunidades de migrantes que profesan una u otra religión y, por supuesto, influyendo en la participación individual de dichas personas.

"(...) Probablemente el que haya estudiado una cosa que no me gusta. Quizás me quedé con esa parte como negativa de todo este proceso y también el hecho de no haber terminado la formación universitaria, el no haber encontrado ese puesto de trabajo como yo pensaba al principio (...) yo conozco a cientos de compañeros que han hecho carreras de toda índole, incluso gente de tercer ciclo y realmente la pena es que esas personas, muchos de los cuales son compañeros y otros amigos, no tiene perspectivas de poder trabajar en sus países de origen, en este caso en Marruecos, ni tampoco en España, no poder trabajar en lo que realmente uno se ha formado (...)"

Karim no pudo satisfacer el objetivo inicial de su proyecto migratorio, de tal forma que éste se vio modificado al no poder culminar sus estudios. Esto parece que constituye una frustración para él, en primer lugar, por no haber estudiado lo que deseaba y, en segundo lugar, por no haber terminado sus estudios. Además, nos informa del desempleo existente entre compañeros que sí culminaron sus estudios y la frustración que esto genera.

En lo que respecta a lo mejor de su experiencia migratoria, afirma:

"(...) El haber descubierto la Administración española. Yo creo que quizás me quedo con estas dos cosas, mi mundo universitario granadino y mi mundo laboral en esta Administración (...) El mundo universitario me refiero no a las asignaturas ni la carrera, sino me refiero a las amistades, a toda esa formación complementaria también, a veces, descubrir una forma de trabajar, una metodología (...) me da mucha pena porque lo que hago a veces es trasladar un modelo de funcionamiento de trabajo, y por qué en Alhucemas no puede ser así con lo simple que es, si realmente las personas son iguales. ¿Dónde está el problema? (...) en ese sentido siempre estoy comparando, analizando y comparando en aras de mejorar, ¿no? (...)"

En este fragmento, Karim rescata las experiencias vividas como estudiante universitario e insiste, a través del análisis comparativo que realiza entre Marruecos y Andalucía, en poder trasladar las formas y la organización andaluza a Marruecos. Asimismo, señala un aspecto sumamente interesante: el poder trabajar en igualdad de condiciones con otra persona de origen español. Posiblemente lo menciona porque en otros espacios sociales no se ha sentido igual, probablemente en espacios donde es un desconocido y donde es designado como migrante marroquí.

Realizando un balance de estos años de emigración, Karim relata qué considera que ha ganado en este proceso:

“(...) Probablemente el ampliar mi visión del mundo, yo muchísimas veces me hago una de esas preguntas un tanto retóricas que uno se plantea a veces, el poder sentirme satisfecho de moverme en dos mundos en principio diferentes, con absoluta normalidad (...) el sentirme en un espacio donde, mira, no tengo problema y cambiar de registro en una hora y tampoco tengo problema (...)”.

En este fragmento destaca, por una parte, la contundente afirmación de poder moverse con los códigos culturales de las dos culturas, lo cual me refuerza en la idea que expresa Arendt sobre las actitudes que una persona judía, en este caso, una persona migrante puede tener con respecto a la cultura dominante, el advenedizo o el paria consciente, posiblemente Karim sea ejemplo de paria consciente. Por otra parte, en el desarrollo de la entrevista me resulta sumamente interesante cómo Karim ha ido cambiando de opinión en cuanto a las diferencias o similitudes culturales entre Marruecos y Andalucía. Posiblemente, para definir unas y otras, habría que tener en cuenta con respecto a qué se establecen las comparaciones, esto es, probablemente haya diferencias y probablemente haya similitudes

objetivas, por llamarlas de algún modo, pero también esta opinión dependerá de quién lo valore, de su conocimiento, de su ideología y aún más de las intenciones, el estado de ánimo, etc., de quién afirme las diferencias o las similitudes. Quiero decir que el propio Karim ha modificado su apreciación y que esto debe estar mediatizado por la propia entrevista, esto es, no es una contradicción en sí misma, sino que depende de los aspectos que acabo de mencionar.

En cuanto a lo perdido en este mismo proceso migratorio, Karim afirma:

“(...) Probablemente el..., no, no sé si es una pérdida o no, el que hay mucha gente que habla del tema del arraigo, de ese famoso arraigo, del poder arraigarse en un entorno, el decir yo soy de aquí, yo vivo aquí, yo tengo aquí mi familia ¿sabes? A mí me cuesta mucho decir, como te dije anteriormente, el poder identificarme con un espacio único para la estabilidad, ¿no? Me identifico con varios, a veces no sé si me siento aventajado y otras veces no, en el sentido de cuando tengo compañeros por ejemplo aquí en este caso, aquí en (...), que dicen: <<yo soy (...), yo no sé qué, mi fiesta, mi no sé qué>>. Realmente yo ese sentimiento de pertenencia a... no lo tengo tan..., quizás probablemente haya perdido eso (...).”

Así pues, Karim, comparándose con otras personas y observando el sentido de pertenencia de otras personas, considera que ese sentimiento que a él le falta es una pérdida. Importa la valoración que hace de él y en esto sí hay contradicción en cuanto a sentirse aventajado o en desventaja. Posiblemente sea el exceso de arraigo de los otros o que éstos señalen que él es diferente lo que le impida valorarlo claramente como una ventaja. Profundizando en este tema, afirma:

"(...) Lo veo como ventaja desde el punto de vista de como un espacio de libertad mía, que yo he conquistado, ésa es la ventaja. El inconveniente, quizás el entorno familiar ¿sabes?, no estar en un entorno familiar que de alguna manera eso es también importantísimo en el desarrollo de una persona, el poder sentirse cerca de un colectivo que en este caso es tu familia (...)"

Es impresionante que Karim pueda valorar esa falta de arraigo como un elemento de libertad, entiendo que en cuanto a tener la capacidad consciente de poder elegir su camino y moverse entre culturas, manejando los códigos de una y otra. También impresiona ratificar la conciencia del precio que ha pagado para conseguir ese sentimiento de libertad, la nostalgia de su familia.

En esta misma línea, al preguntarle sobre el lugar que cree que ocupa en la sociedad andaluza, no pudo responder, así trató de explicarme qué lugar cree él que merece, pero finalmente no lo hizo. No quise insistir en este punto porque comprendí que se desorientó con la pregunta y, aunque traté de reorientarla preguntándole por sus sueños actuales, prevalecieron las dudas: *"(...) Nunca me lo he cuestionado, nunca, esa pregunta, no lo sé, la verdad es que no lo sé; quizás sean otros los que tengan que opinar (...)"*.¹⁹⁰ En este fragmento, las dudas y la contrariedad expresada quizás reflejen las dificultades y contradicciones que conlleva el propio proceso de adaptación cultural y la necesidad de que la sociedad que conforma nuestro contexto nos acepte y valore, sin tener que ocultar todo lo que somos, partes de nuestra identidad.

¹⁹⁰ A este respecto afirma Arendt: *"(...) Es verdad que la mayoría de nosotros depende enteramente de cánones sociales; perdemos confianza en nosotros mismos si la sociedad no nos aprueba; estamos –y siempre lo estuvimos– preparados para pagar cualquier precio con el fin de ser aceptados por la sociedad. Pero es igualmente verdad que los poquísimos de entre nosotros que han intentado salir adelante sin todos esos trucos y juegos de adaptación y asimilación han pagado un precio mucho más alto de lo que se podían permitir (...)"* (2005: 14).

Con respecto a sus sueños, Karim relata lo siguiente:

"(...) Bueno es que quizás el sueño de ahora tampoco me lo planteo, quizás puede plantearme un sueño de cara al futuro, de cara al futuro sí, pero son una pura contradicción que es un doble sentimiento y muchas veces digo <<estoy harto ya, no sé qué>>, y quiero de alguna manera los conocimientos que he adquirido aquí o la forma de ser que tiene uno o como queramos denominarle, el poder ayudar a una parte importante de una sociedad que es en principio donde nació, entonces, quiero que todo lo que he conseguido hasta ahora repercuta de alguna manera en beneficio de una comunidad ¿no? Entonces yo no sé cómo hacer eso, porque la idea no es volver, tampoco, en principio ahora, ¿no?, no es volver y ponerte a trabajar allí, estoy como en eso de buscar alternativas, de cómo poder ayudar desde la distancia y quizás probablemente en un futuro el poder también instalarme allí (...) Muchas veces no sé cómo explicarlo, tampoco cómo enfocarlo, pero que sea algo que repercuta en ambas direcciones, una cosa un poco de locos, pero es un poco en esa forma de si allí, si aquí, no aquí, si allí y probablemente (...)".

Karim parece inmerso en un mar de dudas, sin poder proyectar su futuro, quizás porque no sea persona de pensar en el futuro, pero probablemente porque el futuro en su presente o en el presente de un migrante marroquí es difícil de determinar. Llama la atención que aquello mismo que ha resaltado con respecto a su persona sea lo que quiera aportar a su sociedad de origen, así como su seguimiento en la distancia, sin plantearse volver si no es en un futuro lejano. A la vez, en el discurso de su relato emerge una sensación de hartazgo, quizás de frustración, al menos eso interpreto cuando menciona que se cansa y cabe entender que se plantea el retorno. Afirma que se siente bien en su situación actual, pero imagino que no siempre es así. Quizás ese estado de satisfacción dependa del contexto inmediato que, evidentemente, estará sujeto a vaivenes o, posiblemente, como he comentado, el precio que ha tenido que pagar sea excesivamente

alto, esto es, el desarraigo de su origen o la distancia con respecto a su familia.

Insistiendo en este sentido, en relación a qué destacaría como más positivo en su proceso migratorio, relata cómo él y otros amigos, en sus vacaciones charlan sobre estas cuestiones y tratan de crear algún espacio alternativo que les sirva para ensayar en su sociedad lo que han aprendido en los países de acogida. Si bien lo plantea de manera muy teórica e idílica, sin duda supone un compromiso social, aunque aún no se haya plasmado en ningún proyecto concreto. De alguna manera, demuestra que la migración no puede ser contemplada sólo como un proceso individual, habría que tener en cuenta y desarrollar, si fuera posible, proyectos de corte social o comunitarios que permitan a los pueblos comunicarse y pulsar su desarrollo, y a las personas, ser partícipes de este mismo desarrollo y poder plasmar sus aprendizajes, sus propuestas, etc. Posiblemente, también esta afirmación resulte utópica, pero si entre países es posible establecer tratados bilaterales que versan sobre otros temas más "pragmáticos", por qué no sobre estas cuestiones que, indudablemente, marcarían el desarrollo, en el sentido más amplio de los pueblos:

"(...) Nada concreto, pero sí hay un gran análisis y, realmente, ese análisis se irá modificando también con el paso del tiempo porque de hecho provengo de una zona donde digamos cuarenta-cincuenta años de inmigración, un tipo de inmigración, realmente apenas ha repercutido en el desarrollo de esa región ¿no?, como a nosotros nos gustaría, quizás, probablemente, por el perfil de esta población inmigrante, quizás un poco por las características de que eran gente del ámbito rural, gente sin formación (...) quizás sus prioridades sean otras, sean una casa, sea un coche o sea una familia, quizás nosotros no, aparte que eso evidentemente es algo, quizás, universal, el tener una casa, un coche, pero tenemos otras inquietudes, creo que son quizás mucho más profundas y quizás de cara al futuro también

depende del número de personas que estamos en esta faceta, ¿no?, de buscar alternativa, de buscar equilibrio, de buscar intercambios culturales, económicos, políticos, creo que en principio somos muy pocos y quizás estamos ahí un poco divagando, analizando y demás, pero sin concretar absolutamente nada (...) hay compañeros que han estado, por ejemplo, estudiando aquí en España, farmacéuticos, hay ingenieros, hay profesores, entonces sí, compañeros ellos también han estado, han vivido prácticamente las mismas etapas (...)"

Por otra parte, no podemos olvidar que la tertulia constituye una forma de presencia en el ámbito público muy extendida en Marruecos. Por tanto, estos espacios también pueden interpretarse desde este punto de vista, lo cual no impide que puedan constituirse en proyectos concretos. Sí impide, o al menos dificulta, la participación de mujeres, al ser espacios eminentemente masculinos y masculinizados:

"(...) No, no hay compañeras en esas pequeñas tertulias por lo que es entorno social en el cual estamos. Sí hay compañeras en otros entornos, quizás entornos más profesionales, ¿no?, Te estoy hablando que estas tertulias son tertulias de cafeterías, de bares, de playas, tumbados en una tumbona allí o de bar o de restaurante (...) O sentados en una acera en una esquina de una calle, entonces culturalmente en este tipo de sociedades evidentemente la mujer generalmente, la mujer prácticamente es inexistente. Eso no quita que esas discusiones las tengamos en entornos como más familiares y como más profesionales (...)"

Karim explica perfectamente el marco cultural en el cual se desarrollan estas tertulias y su carácter eminentemente informal, pero también nos indica que espacios como el profesional sí tienen un carácter más mixto, quizás estos espacios sean los elementos de cambio desde los cuales se pueda instar a una mayor y mejor presencia de las mujeres en esos espacios que aún le son vedados.

Decidí en la entrevista plantear un juego de palabras en el cual a una palabra mía, Karim respondía con otra que evocara la primera. No voy a interpretar los resultados, porque considero que son excesivamente aventurados, pero sí los recojo y dejo constancia de que este juego lo empleé con los dos hombres entrevistados porque en ambas ocasiones, consideré que el tono de la entrevista adquiriría matices más de discurso político que de opiniones, sentimientos, emociones, es decir, perdía el carácter subjetivo y personal que interesaba a esta tesis. Ésta es una interpretación muy personal, pero considero necesario explicitarla y no renunciar a los resultados, porque algunos de ellos y todos en su conjunto permiten entender mejor la entrevista, el relato y comprender algunas de las informaciones obtenidas que sí han sido interpretadas.

"(...) Inmigrante - Trágica, economía, futuro.

Trabajo - Oportunidad, dignidad, sociedad

Papel - Dignidad, inmigrante y extranjero

Vida - Blanco y negro

Derecho- Extranjería

Democracia - Futuro

Familia - Sociedad

Cultura - Proyecto de futuro

Religión- (...)

Ciudadano - Mundo

Español, española - Amigo

Moro, mora - (...)

Integración - Propuesta de futuro también (...)"

7.2.6. Ali

Nació en un pueblo cerca de Agadir. Lleva dieciséis años en Andalucía, vino primero a Cádiz, después a Huelva, aunque ocasionalmente ha viajado a otras comunidades autónomas. La entrevista la realizamos en el salón de su casa que está decorado al estilo marroquí, con un sofá corrido por todas las paredes del salón. En la casa están su esposa, su hijo y su hija. Su esposa retira a las criaturas fuera del salón para que podamos realizar la entrevista tranquilamente.

Comencé la entrevista preguntándole sobre sí mismo, sobre su identidad: *"(...) Soy Ali, soy ciudadano del mundo, me gusta vivir y compartir la vida con la gente, con los demás y con mi familia (...)"*. Su afirmación casi parece un manifiesto, máxime porque acabamos de iniciar la entrevista, pero parece que, desde un principio, plantea claramente cuáles son sus intenciones y el tono de la misma, esto es, mantiene en su relato un discurso público, en ocasiones político, si bien intercala anécdotas, opiniones y sentimientos personales. En primer lugar, se afirma utilizando el pseudónimo elegido. Y como ocurre con el resto de participantes, eligió un nombre de origen marroquí-árabe-musulmán, esto es, utilizó un referente de su cultura. Al considerarse ciudadano del mundo, expone claramente su concepto de ciudadanía, el cual no está sujeto a ningún territorio y, en este sentido, da a entender que el mundo le pertenece por entero.¹⁹¹ Finalmente en su identificación, hace hincapié en priorizar aquello que para él tiene mayor importancia, esto es, el aspecto relacional, colocándose, eso sí, en el centro de todo. Quiero decir que el mundo, los demás y su familia son en función suya, no al contrario. Como pude entrevistar a su esposa, Latifa, no puedo dejar de poner

¹⁹¹ Su afirmación de considerarse ciudadano del mundo, me recuerda el inicio de la novela *León el Africano* de Amín Maalouf, de la cual recojo un fragmento en el subepígrafe 1.2. sobre "Justificación y estructura".

en relación que ella se definió, también, en función de Ali: "(...) Yo soy la mujer de Ali, ¿no? (...)".

En cuanto al objetivo de su proyecto migratorio, Ali explica que su migración fue motivada por la posibilidad de cursar estudios universitarios:

"(...) Mi decisión fue para estudiar (...) Yo quería una carrera de industrial porque en Marruecos, yo saqué el título de estudio superior en Marruecos, lo que pasa es que en Marruecos no hay muchas universidades en tema de industriales. Claro, en principio yo iba para Francia, pero no me consiguen el visado por motivos de medios económicos, aquí el momento para matricularse en España era más fácil y España era sin visado, encima que las embajadas en aquel momento nos facilitan los trámites de documentación y vine a estudiar y aquí estoy (...)".

Parece que la decisión de estudiar en España fue causal, en el sentido de que era otro el lugar de destino escogido. Fueron las dificultades administrativas las que provocaron que finalmente viniera a Andalucía. Por tanto, he de suponer y esto será comprobado a continuación, que su nivel de conocimiento del castellano era muy precario:

"(...) Bueno, en principio, bueno, tenía ganas de visitar Europa porque sabes es el sueño de cada ciudadano marroquí precisamente, es Europa, es el paraíso del mundo. Al llegar a España ya no era lo mismo, claro te sientes que vas a un país extraño, ya entras en la experiencia, entras en la realidad, era chocante, era chocante. Yo recuerdo que cuando salí de Marruecos, entré al barco y éramos dos amigos, cuando llegamos al barco al principio con las ganas de ver

España, llegamos al barco, nos sentamos y nos quedamos calladitos, nadie hablaba al otro y así fue, muy chocante (...).¹⁹²

En el relato de Ali emerge una motivación más que el hecho de realizar estudios universitarios: la visión idílica de Europa como paraíso, claramente estereotipada como afirma a continuación al tomar contacto con la realidad.¹⁹³ En este punto coincide con Amina. El bloqueo y el choque parece que fueron sus respuesta y su visión inicial. Tal como Ali lo expresa, parece que la primera impresión fue importante y debió poner en cuestión sus referentes sociales y culturales. Así, explica lo que recuerda de aquel momento:

(...) El primer recuerdo, eso sí, porque eso nunca se me va a quitar de la mente, ya en la oficina claro, de la española, en principio tampoco hablaba mucho español, claro yo aprendí unas palabras con mi amigo que es <<a dónde va aquí>>, <<me voy a matricularme>> y es la única que sabemos. Claro, cuando llegamos a la policía, nos preguntan: <<¿Dónde váis?>>. Bueno, yo le respondo: <<me voy a Cádiz y voy a matricularme>>, todo rápido, ¿sabes?, para quitarme del problema y luego mi amigo dice: <<lo mismo, lo mismo, lo mismo>>. Vamos abajo porque vamos a coger el taxi para la estación de autobuses, preguntamos al taxista en inglés you speak English? Y, claro, el hombre nos respondió mal en aquellos momentos porque, claro, era muy bruto, ¿no?, y dice: <<no sabe hablar mi idioma, imagínate que pueda hablar inglés>>. No, era muy chocante eso del idioma, aquí la gente creo que son racistas el primer día. Yo seguí un consejo de un amigo mío, antes de salir de Marruecos me ha dicho: <<tú antes de preguntar a cualquiera, pregunta a la policía porque te puede facilitar todo>>. Ya, cuando bajamos del autobús en Cádiz, fuimos a preguntar a la guardia civil que estaba en el puerto, nos

¹⁹² Si buscamos en la vigésimo segunda edición del diccionario de la lengua, en la RAE, chocante, en su primera acepción es un adjetivo que causa extrañeza.

¹⁹³ Remite a la reflexión realizada en el epígrafe 3, sobre "Una política de lo diverso", especialmente al 3.1. sobre "Género, migración y multiculturalidad" y 3.2. sobre "Cuerpo e identidad como constructos sociales".

indicaron dónde nos vamos porque estábamos buscando la Universidad, así fuimos bien, pero era otro mundo, era otra España, no lo mismo que ahora (...)”.

Parece que el desconocimiento del castellano fue una dificultad importante. Asimismo, resulta interesante su acercamiento a los cuerpos de seguridad y la valoración que realiza de que España ha cambiado. Quizás, ahora la consigna no sería acudir a los cuerpos de seguridad antes que a cualquier persona para solicitar información. Y, evidentemente, esto no depende de la actitud de los cuerpos de seguridad, sino de la política migratoria que se ha venido consolidando en los últimos veinte años.

En el párrafo anterior, también destaca la valoración que realiza Ali, al considerar España otro mundo en relación con Marruecos, repetí esta cuestión para ver si estaba en lo cierto y, efectivamente, se afirmó en este sentido: *“(...) Sí, sí, era otro mundo, claro, el idioma, las costumbres, la cultura, era otra cosa, no es lo mismo, porque llegas te chocas con otras cosas, nuevas (...)*”. Nuevamente, Ali insiste en el choque que supuso para él afrontar su proyecto migratorio, nombrando todo lo diferente que encontró.

En este sentido, plantea que su proyecto migratorio se modificó, en principio iba a estudiar y volver a su país, parece que esto lo tenía muy claro, finalmente afirma que, si bien perdió cursos escolares, aprendió a ser “humano” y relata cómo fue modificando sus percepciones políticas:

*“(...) Pero aprendí muchas cosas, aprendí a ser un humano (...)
Aprendí a ser un humano porque era un rebelde sí, estaba luchando por la igualdad pero de otra mentalidad, de otra perspectiva porque era muy nacionalista y eso lo cambié totalmente (...) los seres*

humanos podemos convivir todos juntos, no hay ningún problema. En principio, sí tenía la ideología del nacionalismo (...)”.

Ésta es la valoración que Ali realiza y obviamente tiene valor en sí misma, principalmente porque es el aspecto de su identidad que él puede designar como algo modificado en su proceso migratorio. No obstante, no puedo dejar de señalar que en el transcurso de la entrevista, en varias ocasiones ha mencionado el sentimiento de pertenencia y la territorialidad como un elemento de identidad importante. Posiblemente Ali, en la modificación de su ideología nacionalista, realmente quiera observar que, de un nacionalismo excluyente que pudo ser su punto de partida, ha conseguido identificarse con un sentimiento nacionalista más tolerante con los otros, precisamente porque él ha ocupado y ocupa el lugar del otro en la sociedad andaluza. También por su profesión, ya que trabaja como mediador intercultural, en esta línea argumental Ali afirma: *“(...) Yo la ideología que digo que soy una persona que trato a la humanidad por igualdad y me da igual y, si queréis, soy un humano y digo la diversidad es una convicción y la igualdad es una construcción (...)*”. Ali señala que esta frase no es propia, la ha extraído de un laboratorio de estudios interculturales; sin embargo, expresa que le gusta mucho.

No analicé con él la frase; no obstante, me gustaría considerar que en todo caso, tanto la igualdad como la diversidad, son una construcción social. Y que ambas pueden construirse de muy diferentes maneras en función del posicionamiento ideológico. Así, podemos encontrarnos con invisibilizaciones de la diversidad y creer que actuamos de manera objetiva y que tendemos a establecer parámetros de relación igualitarios, abocando a que los culturalmente diferentes reduzcan sus diferencias al ámbito privado. O podemos tratar de conocer y comprender las diferencias, estableciendo

espacios de encuentro, diálogo, debate y consenso que permitan a cada quien ser integralmente, sin dicotomías, sin esquizofrenias y sin ser obligados y obligadas a reprimir parte de su identidad. Y esto, como ya sabemos, no sólo le ocurre a los culturalmente diferentes, también a las mujeres como género cuando acceden a espacios tradicionalmente masculinizados.¹⁹⁴

Preguntado por lo que considera que ha ganado en el proceso migratorio, estima que el aprendizaje y las experiencias adquiridas han sido importantes, comparándolos con los estudios universitarios que en el momento de la entrevista no había terminado a falta de asignaturas sueltas:

“(...) Hombre, yo gané muy buena experiencia, porque yo digo siempre que toda la vida que tengo aquí en España se paga con la carrera, porque yo aprendí muchas cosas, eso jamás lo voy a olvidar, aprendes y conoces otra cultura, no sólo una cultura nada más, conoces muchas culturas porque aquí la inmigración es una inmigración de diversas nacionalidades, lo más bonito que hay también tener muy buenas amistades y aprender cómo también trabajan las administraciones locales porque, por lo menos, a lo mejor, algún día si volviera a Marruecos y trabajara en una administración, creo que aportaré otras experiencias nuevas en mi país (...)”.

En su valoración aparece el proyecto del retorno, si bien más como una fantasía situada en un futuro lejano. Asimismo, pone en valor el enriquecimiento que supone entrar en contacto con otras culturas y el conocimiento de cómo funciona la administración española-andaluza. Posiblemente, más allá de cuestiones prácticas, debe hacer mención a cómo se organiza, a las relaciones con la ciudadanía, qué priorizar y qué es complementario, cómo se trabaja. No puedo evitar pensar que

¹⁹⁴ Este aspecto fue explicado en la justificación de esta tesis, en el punto 1.1., sobre “Finalidad y objetivos”.

dichas diferencias pueden estar marcadas por el desarrollo democrático en este país, lo cual refuerza mi reflexión de que, de alguna manera, esto se imprime en ese aspecto de la participación pública que tiene que ver con la organización de los servicios ciudadanos, la organización administrativa, etc. No creo que en el caso español, el desarrollo democrático sea pleno en relación con Marruecos, más bien entiendo que la democracia es una construcción que abarca tanto a la economía y a la política como a la cultura, etc.¹⁹⁵ En realidad, lo que planteo es que la relación entre la ciudadanía y la administración depende del desarrollo democrático de un país y que este desarrollo está sujeto a diversas circunstancias. Marruecos es reconocida como una democracia por el mundo occidental. No obstante, aspectos como la desarticulación administrativa, las irregularidades, la falta de servicios, los atropellos, etc. parecen no estar resueltos.

En cuanto a lo que ha perdido, Ali afirma lo siguiente:

"(...) Hombre, lo que he perdido mucho es la familia, a mis padres, las costumbres, por ejemplo, llevo dieciséis años sin festejar la fiesta del cordero con mi familia y Ramadán, amistades, porque yo, ahora mismo, la verdad, amigos, amigos en Marruecos no tengo, porque son muchos años, amigos que tenía de mi tiempo de estudios ya los perdí todos totalmente, se casaron y se fueron a otros lados. Yo cuando voy ahora en el verano, claro, me encuentro con los vecinos, por lo menos, está bien, pero imagínate cuando llega septiembre, allí en Marruecos soy un desconocido totalmente (...), me quedo ahí solo y la verdad eso es muy fuerte, es muy chocante. Ahora me siento, cuando llego ahí a Marruecos me siento inmigrante (...)"

¹⁹⁵ Creo que cuestiones como la laicidad de la sociedad, la libertad de expresión, la consideración hacia la sociedad civil, etc., son elementos que fundamentan la democracia. Con esto no quiero decir que España haya conseguido una total separación Estado-Iglesia, que España sea una democracia participativa. Tampoco que Marruecos tenga que evolucionar en el sentido y dirección que lo ha hecho España y, mucho menos, que esta construcción sea lineal y progresiva.

En este fragmento, Ali valora como principal pérdida las relaciones con su entorno inmediato: familia y amistades. Además, plantea su sensación de extrañeza cuando permanece en Marruecos más allá del periodo vacacional, en el cual coinciden otros migrantes, de tal forma que se denomina como migrante. Esto entra en contradicción con la manera en que se identificó al comenzar la entrevista, o bien, pueden ser dos sensaciones o sentimientos paralelos o formar parte del mismo, ése que parece acompañar a las personas que, educadas para formar siempre parte de su comunidad, han de alejarse de ella. Insisto sobre el tema y Ali afirma: “(...) *Me siento inmigrante. Claro, yo digo que son dieciséis años, imagínate que dejé los niños con tres años, no me conocen, ahora tienen diecinueve años, son otra generación (...)*”. Parece que, para Ali, el reconocimiento de los otros a través de las relaciones sociales es muy importante, así lo expresó al identificarse y en la misma línea, enfatiza el aspecto relacional en esta respuesta.

Esta posición de Ali se refuerza al seguir exponiendo cómo se visualiza él, en este caso en la sociedad andaluza: “(...) Siempre extranjero, bueno hombre, siento algo por España porque llevo mucho aquí, ya tengo muchos amigos aquí, tengo mis compañeros, tengo amistad, conozco muy buena gente, aprende muchas cosas, pero siempre yo voy a ser extranjero (...)”. Interpreto que el sentido de extranjería expresado en esta ocasión difiere del anterior, evidentemente porque el contexto es otro. En el caso de Marruecos, parece que Ali se siente extranjero al no encontrar al “otro” conocido y reconocido que le devuelve la imagen de quién es.¹⁹⁶ En el caso de

¹⁹⁶ Creo que sería interesante volver a las reflexiones que realiza Paul Augé sobre los “no lugares”, recogidos en el epígrafe 3.3. sobre “Metodología de la exclusión” de esta tesis. Ali se explica en este sentido, es decir, se siente migrante en su pueblo porque no encuentra espacios de relación a nivel antropológico, esto es, donde pueda reconocerse en su historia, en los códigos culturales con otras personas, pero esto le ocurre, sencillamente, porque esas otras personas no están, o bien él no ha podido compartir con ellos el paso del tiempo. Y si bien esto no

Andalucía, esta falta de referentes no existe, porque el otro está presente en su vida cotidiana, luego no hay ausencia, no se pierde el referente del otro. Interpreto que el sentimiento expresado por Ali tiene que ver con el lugar que ocupa en la sociedad andaluza, esto es, a pesar del tiempo transcurrido, de su participación social, sigue siendo ubicado en el lugar del extranjero. Ali considera que esto es así porque el amor a su tierra permanece. Así pues, parece que el sentimiento de pertenencia a una cultura está muy marcado en Ali y que, antes que poner en relación la de origen y acogida, parece que se debata entre la fidelidad a una u a otra:

"(...) Porque hombre yo nací allí y a mi tierra la quiero mucho (...) Claro, siempre, eres extranjero, nadie te va a engañar, tú lo ves, tú lo sientes, eres extranjero, a lo mejor nuestros hijos no, porque han nacido aquí, se sienten que son de Huelva, pero nosotros no (...)"

Ali insiste en el sentimiento de pertenencia a su lugar de origen, pero, a continuación, incorpora otro elemento y éste es que no sólo lo siente, sino que lo ve, imagino que lo observa en relación a las actitudes de las otras personas y plantea que tal vez sus hijos, bien porque ellos se sientan de aquí, bien porque incorporen los códigos culturales y las formas de aquí, seguramente no tendrán este problema. No obstante, no podemos olvidar que las expectativas de Ali pudieran resultar un tanto inciertas, teniendo en cuenta los conceptos que se barajan sobre la segunda y tercera generación de migrantes y las dificultades que se mencionan en cuanto a la integración, explicadas en el epígrafe 3.1. sobre "Género, migraciones y multiculturalidad" de esta tesis. Insistiendo en este tema y con respecto a sus descendientes, las expectativas de Ali se

ocurre en Andalucía, sin duda debe ocurrir algo que provoque ese sentimiento de extranjería. Interpreto que no encuentra referentes que vayan más allá de ser migrante, que reconozcan quién es él a nivel personal.

concretan y cobra mayor relevancia el sentimiento de pertenencia al cual me referí anteriormente:

“(...) Hombre, me gustaría que se sintieran de aquí, porque han nacido aquí, hombre, van a tener un sentimiento hacia Marruecos porque sus padres son de allí ¿no?, pero yo creo que han nacido aquí y tendrán que sentir que son de aquí, pero nunca perderán la cultura de su origen, del origen de sus padres (...)”.

En relación a la peor experiencia en su proceso migratorio, Ali relata que fue la pérdida de dos años de estudio lo que más lamenta y justifica que esto se debió al choque cultural que le produjo vivir en Andalucía, siendo muy joven, acostumbrado a otras formas de relación y a tener cubierta sus necesidades y poder dedicar todo su tiempo a los estudios, por lo que no pudo adaptarse a la nueva situación:

“(...) Yo vengo de una familia conservadora, por ejemplo, yo cuando estaba estudiando en Marruecos, entraba de ocho de la mañana a las doce al Instituto y de dos a seis, eran por la mañana y por la tarde los estudios, eran cuarenta horas semanales y cuando llego a mi casa, entro a mi casa, encuentro la tetera de té preparada, la merienda preparada, todo preparado, cuando como, me ducho y a los libros (...) Claro, cuando llegué a España, era otra realidad, solo, la libertad, discoteca que nunca había visto en mi país, muchas cosas, claro yo digo bueno, en un principio era chocante, vengo de una familia conservadora, yo un chaval que nunca ha vivido esa experiencia, cuando llega aquí (...)”.

En cuanto a lo mejor de su experiencia migratoria, Ali generaliza y no encuentra un hecho en concreto que pueda valorar como la mejor experiencia, sí insiste -como hizo al inicio de la entrevista- en aspectos tales como la relación con los demás y señala que ahora

está bien, dando a entender que en algún momento no lo estuvo, imagino que se refiere a sus primeros años en los cuales se sintió desubicado: "(...) *Hombre, mi mejor experiencia sería que ahora estoy, dentro de lo cabe, estoy bien, tengo una familia, te lo comenté que tengo amistades, tengo un trabajo (...)*". En cuanto al lugar que cree que ocupa en la sociedad andaluza, explica que eso depende de la persona y que en definitiva él responde como ser humano, nuevamente insiste en aquello que lo iguala con las personas de origen español, remarcando su ciudadanía universal:

"(...) Yo me siento una persona que apporto a la sociedad, sirvo a la sociedad mía también, tengo un trabajo que me gusta muchísimo, sirvo a la ciudadanía y siempre digo que depende de la persona. Hay personas que te ven como ser humano, como todo el mundo, y hay personas que te ven siempre que eres un marginal (...) cuando alguien me contesta mal o me dice que tú eres un extranjero, que no sé qué, no sé cuánto, bueno, esas declaraciones que son muy fuertes, pero les respondo trabajando, luchando y les demuestro que soy un humano, que soy un ciudadano del mundo que apporto (...)".

En este fragmento del relato, Ali alude a una cuestión importante: por un lado, se siente parte activa de esta sociedad, incluso de la sociedad de origen y, por otro, expresa cómo es valorada su presencia y su persona por la sociedad andaluza. Así observa la ambivalencia entre quienes lo valoran como uno más y quienes ponen en cuestión su presencia, considerando que es una persona marginal. Cobra especial relevancia que, ante estas últimas personas, su respuesta sea probar su valía, tal como él indica: "(...) *trabajando, luchando y les demuestro que soy un humano (...)*". A raíz de esta afirmación, por una parte, quisiera insistir en el sobreesfuerzo que supone esta actitud de tratar de desmontar los prejuicios con el ejemplo y el temor a no estar a la altura, y que todas estas cuestiones son sumamente subjetivas y variables. Asimismo, este

afán de Ali me recuerda el de aquellas mujeres que en ámbitos masculinizados han de demostrar su valía, puesta en cuestión simplemente por el hecho de ser mujeres, tal como recojo en las reflexiones que realizo en la justificación de esta tesis. Esta situación también es referida en los relatos de Aixa y Amina. Esta permanente “puesta en cuestión” que sienten, sin duda, supone un sobreesfuerzo al que otras personas no se enfrentan: tener que demostrar que se tiene derechos, que se merece la aprobación de los “otros” o, como afirma Ali, tener que demostrar que es humano. Esta situación limita sus vidas y determina sus posibilidades personales. Además, aceptar este cuestionamiento representa que, en cierta medida, asumen estos argumentos excluyentes. Argumentos que hacen referencia a la propia persona.

Preguntado sobre sus expectativas de vida en el futuro, Ali señala que le gustaría ser político:

“(...) Mi objetivo, como ya he dicho, que soy inmigrante, de origen inmigrante y si Dios quiere, conseguiré meterme en una cosa del tema de inmigración, es más, de bienestar social y trabajar el tema de inmigración y lucharé por el tema de inmigración, que los inmigrantes aportan, no quitan, puestos de trabajo (...)”.

Ali menciona en este fragmento una posibilidad inmediata, interpreta la pregunta aludiendo sólo a sus expectativas laborales inmediatas. En cuanto al puesto de trabajo, interpreto que sería de mediador intercultural. Lo que más sobresale de este fragmento es el carácter político, ya que Ali fue preguntado por sus expectativas personales y termina su respuesta expresando cuáles son sus objetivos políticos y sociales en relación con su trabajo. Más adelante, volví a preguntar por sus expectativas a largo plazo:

"(...) Hombre, mi futuro era, sí te comenté que mi futuro es sacar una carrera, ser profesor universitario y me gusta la política y meterse en la política, pero ya depende de los niños que tenga porque es muy fuerte, ahora el niño tiene siete años, la niña tiene cuatro años y quien sabe de aquí a cinco años, el niño tiene doce años y yo tengo pensado volver a mi país para hacer algo. A lo mejor la familia no me va a dejar, ahora depende de la familia también, ya no soy mi amo solo, tengo ya una responsabilidad de tres personas (...)".

En esta respuesta se observa cómo mantiene el mismo tono político, si bien se plantea las dificultades que el regreso pueda suponer para la familia. Así pues, Ali mantiene la posibilidad del regreso y éste sería en función de su proyección política. Quizás su planteamiento esté muy alejado de la realidad, en cuanto a posibilidades reales, pero parece convencido de todo ello.

En cuanto a la imagen que tiene de la población andaluza, comenta que tiene muy buena impresión y que ésta deriva de la imagen que tenía ya antes de venir a Andalucía y que estaba influida por el recuerdo social de Al-Andalus. Ali considera que la sociedad andaluza es muy próxima a la suya de origen: *"(...) Creo que la imagen que tengo de la población andaluza es una población muy buena, yo no tengo malas experiencias con los andaluces (...) Problemas de convivencia de momento no hay (...) teníamos otra mentalidad, cuando tenía dieciocho años y vine a empezar a estudiar, nunca piensas en esas cosas (...)"*.

En el siguiente fragmento, Ali menciona -de forma indirecta- que su valoración de las culturas marroquí y andaluza ha variado con el paso de los años. Así parece que en un principio, le resultaron muy distantes y ahora, sin embargo, al conocer los códigos culturales de la sociedad andaluza, le parecen más próximas. En el ejemplo que

refiere es, precisamente, la posibilidad de intercambio y relación lo que le parece más atrayente:

"(...) Sí, es parecida, es parecida y son muy hospitalarios, por ejemplo, yo te digo, yo trabajé en Lérida, bueno yo he trabajado mucho en Andalucía y en Lérida. Con los propios empresarios de aquí (...) cuando te ven en el bar, te invitan, siempre que ves un empresario te invita, pero a diferencia en Cataluña cuando ves un empresario te saluda y se va. No es la misma relación (...) los andaluces son muy cercanos. Yo digo, bajo mi punto de vista, que la cultura andaluza es muy cercana a la cultura marroquí (...)"

Preguntado por la imagen que la sociedad andaluza tiene de las personas de origen marroquí:

"(...) Los medios de comunicación, como digo, mandan, claro, la gente opina lo que escuchan de los medios de comunicación, no saben lo que está pasando ahí y piensan que esa gente (...) No, no, ahora te voy a decir una cosa, desde los atentados del once de Septiembre, vamos a ser realistas y los atentados del once de Marzo y los juegos que han jugado, el papel de los medios de comunicación...No saben dar noticias, usan las noticias según su ideología, claro, la población en general andaluza empezó a tener el miedo a esa población: <<son conflictivos, son delincuentes, ya son terroristas>>, en principio eran conflictivos, eran delincuentes, ahora..., pero eso no en general, no en general. Bueno y me quedé contento, me quedé contento de una cosa que cuando pasó eso en marzo, no ha habido una represalia de la población, no ha habido algo raro, raro de la población, no como de ese odio, no ha habido lo que pasó en Estados Unidos, la verdad me quedé contento y digo: <<esa población es una población muy civilizada>>, pero, claro, ¿qué piensan? Eso ya depende siempre de las personas. Hay gente que tiene vecinos, que ha tratado con los vecinos, que, por ejemplo, siempre han tenido una buena relación, piensan de otra forma al cambiar, como te digo, yo anteriormente, yo

cambié mi idea del español porque he tenido vecino, he tenido buena relación, lo invito a mi casa, ha habido invitaciones de ambas partes, claro esa gente ya creo que está cambiando de chip (...)”.

Realmente, resulta un poco complejo tratar de interpretar este fragmento, sobre todo si lo ponemos en relación con las explicaciones anteriores. Por una parte, queda claro que, desde el punto de vista de Ali, los atentados del once de septiembre en Nueva York y once de Marzo en Madrid han provocado un cambio de actitud en la población occidental, si bien él considera ejemplar la actitud de la población española. En realidad, Ali, sin concretar, explica cómo estos acontecimientos pueden mediatizar su vida cotidiana. Asimismo, responsabiliza a los medios de comunicación en la proyección de determinadas imágenes y estereotipos, en este caso, de la población migrante de origen árabe-musulmán. Aún así, considera que todo depende de las personas, incide nuevamente en la importancia de las relaciones personales y menciona de manera muy tangencial que él, mediante el trato y la relación, ha modificado su visión de las personas españolas-andaluzas. Preguntado concretamente sobre este punto, ésta fue su respuesta: *“(...) Lo más importante para el tema de inmigración y de la convivencia es la comunicación y el sentimiento. Si no hay estos dos puntos, nunca vamos a llegar a nada, de dos partes, siempre te hablo de dos partes (...)*”.

Posiblemente esto esté relacionado con la modificación ideológica que ha sufrido durante su proceso migratorio en cuanto a ser menos nacionalista.

En cuanto al consejo que le daría a otra persona que quisiera emigrar a España, Ali afirma:

“(...) Yo te voy a decir una cosa, en primer lugar, si está haciendo una carrera, primero que termine su carrera y si quiere irse, yo le aconsejo que se vaya, que viene para ver y ver la realidad, porque siempre ese

chip le va a quedar adentro si no viene. (...) Si tiene un puesto de trabajo, que haga el esfuerzo para sacar un visado y venir como turista para ver con sus ojos lo que está pasando. No le voy a decir que deje su puesto de trabajo para venir a trabajar, no, siempre le voy a decir que venga por vías administrativas, no ilegales y que vea con sus ojos (...)".

De sus palabras se desprende que es importante tener unos estudios terminados, así como observar la realidad, no dejarse arrastrar por lo que cuenten otras personas. Ali afirma que esos mismos consejos los recibió él, aunque finalmente pudo más su afán de venir: *"(...) Esos consejos a mí hay gente que me han dado esos consejos: <<Ali, si quieres emigrar, piénsatelo antes de emigrar>>, pero tú siempre tienes que Europa es el futuro, que Europa lo es todo (...)*". En cuanto a su futuro, como ya indiqué, Ali dice persistir en sus sueños de juventud y éstos tienen en la docencia y en la política su fundamento. También en el prestigio social que conllevan según interpreto en sus palabras. No obstante, Ali tiene claro que sus sueños estarán supeditados a lo que desee su familia y, en este sentido, alude a la responsabilidad que tiene para con ella en términos de "cabeza de familia". Indagando en este sentido, trato de profundizar en cómo percibe Ali que sus sueños se encuentran mediatizados por ser padre de familia, así afirma que en su juventud era rebelde y exigente mientras que ahora es más tranquilo. Sin embargo, afirma que sigue siendo el mismo, pero trata de no sacar fuera su rebeldía:

"(...) No, rebeldía todavía la tengo dentro (...) siempre piensas en tu familia, cuando ya uno tiene los hijos, cambian las cosas, cuando te casas, tienes una mujer no pasa nada, pero cuando tienes los hijos, uno se calma, se queda tranquilo, piensas en tu familia, tienes miedo que algún día pueda pasar algo raro (...)".

Con respecto a la política migratoria, Ali sitúa la cuestión en torno a la ciudadanía de las personas migrantes y establece una distinción según se hable a nivel nacional, autonómico o local. Asimismo, establece diferencias a nivel técnico y político y señala que los medios de comunicación han difundido una imagen de la persona migrante que dificulta su participación como ciudadana y ciudadano. En este apartado me resulta muy significativo destacar que Ali se refiere a las personas migrantes en tercera persona, en ningún momento señala que él también lo es hasta el final del fragmento, posiblemente sea una cuestión de desconocimiento en la utilización de las formas personales, pero igualmente me parece revelador que se incluya al final cuando afirma que constituyen un porcentaje importante de la población:

“(...) El chip de la inmigración tendrá que cambiarse ya, tenemos que pensar y hablar que son ciudadanos, aportan, son gente que viven con nosotros, tendrán que tener sus derechos como ciudadano español. Hay muchos derechos que tienen los inmigrantes, más la gente que tiene documentación, pero te hablo de perspectiva, también de que participen en la política, que voten, que tengan sus derechos igual como ciudadano español, pero yo la experiencia que tengo trabajando en inmigración se está haciendo algo, pero todavía falta que mejorar mucho (...) Los medios de comunicación hace cuatro o cinco años han dado una mala imagen sobre la inmigración, sí, son trabajadores, pero no deben vivir con nosotros (...) pero eso está cambiando porque somos ocho o nueve por ciento de la población (...)”.

Finalmente, igual que hice en la entrevista a Ali y debido a las dificultades en la comunicación y al marcado tono político de la entrevista, le propuse un juego de palabras que, igual que en el caso anterior, no voy a analizar, pero lo refiero porque considero que aporta claves o refuerza ideas ya expresadas en la entrevista:

" (...) Inmigrante - Ciudadano
Trabajo - La vida
Papeles - La vida
Vida - Papeles
Derechos - Igualdad
Democracia - Hipocresía
Familia - Futuro
Cultura - Lo mejor
Religión - Lo mejor
Ciudadano o ciudadana - Persona
Español o española - Ser humano.
Moro - Ser humano
Integración - La convivencia (...)"

7.3. Interpretación colectiva de las entrevistas

En este apartado realizo un análisis general de las cuestiones que se han ido señalando en las entrevistas y que destaco por considerarlas relevantes, ya que dan cuenta de cómo evoluciona el proyecto migratorio de cada quien, de las adaptaciones culturales y los ajustes personales que las mujeres y hombres entrevistados han tenido que realizar para acomodarse a su nueva realidad migratoria. Asimismo, al referir dichas adaptaciones y estrategias de participación en la nueva sociedad, se señalan tanto las diferencias de género como las similitudes que se producen en los procesos de mujeres y hombres. Finalmente, también me parecía relevante retomar las observaciones y valoraciones de las personas entrevistadas en cuanto a expresar qué imagen les devuelve la sociedad de acogida y cómo valoran su proceso migratorio, así como la política y las medidas que en España y en Andalucía se han desplegado.

Como mencioné anteriormente, las entrevistas fueron totalmente abiertas, si bien, en todas ellas contemplé indagar sobre las cuestiones que a mi juicio eran de interés, así traté que las personas entrevistadas refirieran los recuerdos del inicio de su proyecto migratorio y a partir de ahí, que explicaran el mismo, incorporando sus emociones, sus sentimientos y sus valoraciones. Evidentemente, sus historias y lo que éstas provocaron en sus identidades, las valoraciones que realizan, sus opiniones, forman parte de un todo interrelacionado. No obstante, para observar qué tuvieron en común y en qué difirieron, es necesario que sistematice los contenidos. Así he establecido dos bloques interdependientes. En dichos bloques voy valorando las similitudes y diferencias de género, también las similitudes y diferencias encontradas entre las mujeres, es decir, entre ellas he encontrado diferencias importantes en cuanto al cumplimiento de los preceptos culturales de género. Esta constatación me parece sumamente reveladora en un doble sentido: primero, porque invalida la imagen simplista que con respecto a las mujeres marroquíes se mantiene en la sociedad andaluza y segundo, porque evidencia que, más allá del arquetipo de género, cada mujer interpreta dicho arquetipo y lo recrea de manera original.

7.3.1. Contexto y valoración del proyecto y proceso migratorio

En este bloque pongo en relación todas aquellas cuestiones relacionadas con la historia migratoria y con la valoración que realiza la persona entrevistada: origen y causa del proyecto migratorio, conocimiento de la lengua y cultura antes de la migración, así como aspectos relacionados con la vida en Marruecos, las impresiones referidas al primer contacto con la sociedad de acogida, la valoración sobre la red de apoyo con la que contaba la persona entrevistada, quienes la constituían, los cambios acaecidos en el proyecto migratorio y el balance del mismo, si la persona entrevistada

contempla la posibilidad de retorno, si consideran que ha habido cambios en las migraciones, cómo han evolucionado y qué recomendarían a personas conocidas que actualmente quisieran venir a España o a Andalucía.

En cuanto al origen del proyecto migratorio, recordamos que Agadir vino reagrupada por su padre, siendo menor de edad, al igual que Latifa, si bien ella era mayor de edad y, aunque el proceso no fue administrativamente de reagrupación, éste fue el objetivo del mismo. Así pues, vinieron a Andalucía por el hecho de ser hija y hermana, respectivamente. Y en ambos casos han ido cubriendo etapas en función de su rol: Latifa, contrayendo matrimonio y cumpliendo con el rito de paso que inauguró su vida adulta, y Agadir, para proseguir con su vida de hija, y, teniendo en cuenta que era prácticamente una adolescente cuando vino, seguir con sus estudios. Por su parte, Aixa vino a Andalucía como estudiante universitaria y lo hizo sola. No obstante, ya había iniciado su vida adulta, pues en el momento de iniciar la migración estaba casada y tenía un hija pequeña. Y Amina vino también sola, en unas circunstancias muy especiales determinadas por su familia que le exigían cumplir la función de "cabeza de familia" si quería conseguir su objetivo. Con estas explicaciones quiero destacar que las mujeres migraron dentro de su contexto sociocultural que suponía el cumplimiento de los mandatos de género, esto es, con mediación de la familia y cumpliendo su rol social de género. Esto resulta muy evidente en todas excepto en Amina, ella realmente estaba trasgrediendo de una manera más evidente con el rol de hermana mayor-madre. Pero como hemos observado en el relato, las circunstancias familiares era muy especiales, y fueron dichas circunstancias, a pesar de su adversidad, las que facilitaron la ruptura. En todo caso, dicha ruptura permanece aún silenciada para buena parte de su familia. En el caso de Aixa, aunque ella viene a desarrollar sus estudios universitarios, lo hace

siendo ya madre y esposa. Por tanto, su proyecto migratorio se enmarcaba en el proceso establecido desde una perspectiva tradicional.

Los proyectos migratorios de Aixa y Amina coinciden con los proyectos iniciales de los hombres entrevistados, pero quiero hacer notar las diferencias de género observadas. Mientras que ellos vienen como estudiantes y no es otro el objetivo planteado más que estudiar y volver para ejercer sus profesiones, Aixa y Amina, además, han de responsabilizarse de sus familias, la primera como madre de una bebé y la segunda como cuidadora en la distancia de sus hermanos y hermanas y como mantenedora económica de su familia. Así pues, los hombres vinieron para proseguir con sus estudios universitarios, los dos pensaron en regresar y desarrollar sus profesiones en Marruecos. Por tanto, la migración se planteaba inicialmente como un proceso a corto plazo que complementaba sus posibilidades para proseguir con sus vidas de adultos en Marruecos. En ninguno de los dos casos existe ruptura con el rol de género, sino la posibilidad de proseguir con él en mejores condiciones, esto es, procurando un adelanto social.

Ali, Karim, Amina y Aixa vinieron para culminar su formación, coincidiendo en los cuatro el objetivo de formarse, ser útiles a su sociedad, esto es, volver a Marruecos y ejercer sus profesiones. Como comprobaremos más adelante, cuentan con expectativas sociales en cuanto a poder participar en el progreso de su país, poder impulsar cambios y aportar lo aprendido en estos años de migración. Esto se aprecia claramente en el caso de Amina, incorporando, además, un elemento nuevo, esto es, poder ayudar al desarrollo de las mujeres de su país, si bien no concreta de qué manera. Por su parte, Aixa se centra en la posibilidad de participar socialmente, aludiendo a poder hacerlo en compañía de su marido. Por tanto, se

aprecia un elemento diferencial entre Amina y Aixa y los hombres que entiendo, tiene que ver con las posibles dificultades que ellas, por el hecho de ser mujeres, podían encontrar para conseguir sus objetivos profesionales.

En los hombres y en Amina este objetivo se mantiene como una expectativa presente y futura, pero en el relato de Aixa, se observa que esta expectativa se sitúa en el origen de su proyecto migratorio y no en la actualidad. Posiblemente, ha pesado mucho su visión actual de su proyecto, la valoración del tiempo transcurrido y la apreciación de que sus posibilidades de desarrollo no han sido las mismas, a pesar de su sobreesfuerzo precisamente por el hecho de ser mujer.

También he podido comprobar que, en los casos de las mujeres, las cuatro contaban con experiencias migratorias previas de sus familias, bien a Andalucía o a otras zonas de Marruecos. Por tanto, puedo suponer que dichas experiencias facilitaron a nivel práctico o simbólico sus migraciones.

Por otra parte, las causas, cómo iniciaron, comprendieron y qué sintieron al iniciar el proyecto migratorio difieren de una a otra entrevista, pero son susceptibles de clasificación. Así, Latifa y Agadir vinieron para estar con sus familias, pero sus proyectos son muy diferentes, provocando que cada una de ellas se ubique en la sociedad andaluza de manera muy distinta: Latifa como madre y esposa, quizás con una función más tradicional y un conocimiento de la lengua, cultura y organización administrativa más precario que lo conseguido por Agadir, como mujer profesional que vive sola en otra provincia distinta a la de residencia de su familia. Por otra parte, si bien Aixa, Amina, Karim y Ali vinieron para estudiar y no pudieron concluir sus estudios, este hecho no ha influido de la misma manera en los cuatro, parece que Karim es quien lo vive como un fracaso.

Además, Ali explica que no sólo vino a estudiar sino a vivir en una sociedad que él consideraba más libre y de la cual tenía una imagen idílica. Por su parte, Amina cree que aún puede conseguir su objetivo. También encontramos diferencias en cuanto al inicio del proyecto, mientras que para Aixa fue un continuo, esto es, no fue un hito en su vida, en el caso de Amina, Karim y Ali significan momentos, sentimientos y apreciaciones muy concretas, la espera, el choque ante la nueva sociedad, etc. Éstos serán elementos que iremos analizando en conjunto seguidamente.

Sin duda, el grado de conocimiento de la lengua y cultura española-andaluz ha influido en las personas entrevistadas, pero no de manera especialmente relevante. Así, para Amina, Ali y Agadir, que afirmaron no conocer el castellano, no parece que limitara su participación social, cursar estudios y desarrollar una carrera profesional. Trabajan como personal técnico en la administración local. Y, por otra parte, Latifa, Karim y Aixa afirmaron conocer el idioma y la cultura andaluza antes de venir, Karim y Aixa por haber estudiado en centros españoles y Latifa por vivir cerca de Ceuta y relacionarse con españoles. De todas las personas entrevistadas, quizás Latifa sea quien, después de diez años de estancia en Andalucía, tiene un conocimiento más precario del idioma y de la cultura, entendida en su sentido más amplio, también en cuanto a organización social. Posiblemente, su nivel de conocimiento previo fuera inferior a lo que ella en principio aprecia y, de todas formas, el conocimiento generado en un centro educativo a una edad más temprana, sin duda es mayor que el que resulta de relaciones personales y laborales. Asimismo, el tipo de trabajo realizado por Latifa, en el servicio doméstico, frente al desarrollado por el resto de las personas entrevistadas, sin duda le ofrece menos posibilidades de aprendizaje, puesto que el trabajo doméstico se desarrolla en el ámbito privado, donde imagino que rara vez se comparte información

referida a la organización social, trámites administrativos, intercambios culturales, más allá de los más superficiales que suelen surgir cuando personas de diferentes culturas se encuentran.

En cuanto a la vida de las personas entrevistadas antes de venir a Andalucía, por una parte tenemos a los estudiantes: Agadir, Aixa, Karim, Amina y Ali. Supuestamente, sus vidas eran comunes en lo que respecta a su actividad principal, los estudios, no obstante se observa claramente que Amina, Aixa, Karim y Ali, que vinieron a España para cursar estudios universitarios, vivían situaciones distintas, desde una perspectiva de género. Esto queda demostrado claramente en las entrevistas de Ali, Aixa y Amina. Mientras el primero refiere precisamente que en Marruecos tenía como única ocupación y responsabilidad estudiar, Aixa y Amina relatan sus otras actividades: la primera, cómo ella llevaba adelante sus estudios siendo esposa y madre de una niña pequeña, incluso relata que se tomó un año sabático en los estudios que correspondió al primer año de vida de su hija. En cuanto a Amina, señala que, al morir su madre, ella ocupó, por ser la hija mayor, su lugar, además, conforme se hacía mayor, su padre iba delegando en ella la función de proveer a la familia de recursos económicos, así, nos comenta que su padre se enfadó mucho cuando supo que Amina no quería trabajar como maestra y estaba pensando ir a España para realizar su doctorado. El caso de Agadir es distinto por ser más joven, no obstante, imagino que en el cuidado de su familia tendría alguna responsabilidad, siendo la hija mayor.

Ali, Karim, Amina y Aixa no culminaron sus estudios, lo cual me parece relevante y creo que pone de manifiesto las dificultades no sólo en cuanto al idioma e integración en la vida universitaria, sino en cuanto a lo que significa estudiar en otro país, donde la organización social, la cultura, el idioma, el paisaje, etc., son bien distintos, a

pesar de la proximidad geográfica. Además, creo que pone de relevancia que, a pesar de ser estudiantes, es difícil distanciarse de sus realidades en el país de origen. Creo que esto se hace más patente en el caso de las mujeres, es decir, las dificultades familiares, la posición de género de las mujeres entrevistadas, las dificultades económicas para salir adelante sin el apoyo, en este sentido, de la familia, son obstáculos duros de afrontar, para, además, llevar a buen término sus objetivos como estudiantes.

Por otra parte, quiero destacar el proceso educativo que comparten Karim y Aixa al estudiar en un colegio español y cómo esto provocó de alguna manera que siguieran con sus estudios en Andalucía, no sólo por la posibilidad de optar a becas de la Universidad de Granada, sino porque su escaso conocimiento del árabe académico dificultaba el desarrollo de estudios en esta lengua en Marruecos.

En el caso de Aixa, al referir cómo era su vida antes de venir a Andalucía, quisiera recordar el proceso de aprendizaje de género que relata, utilizando para ello varias anécdotas que ejemplifican, claramente, cómo cumplió su rol de mujer, cómo entendió que tenía posibilidades de participar socialmente y, a la vez, cómo tuvo experiencia de las desigualdades de género.¹⁹⁷ En todos los casos, Aixa iba transgrediendo mandatos de género, que, sin embargo, en otros aspectos de su vida cumplía. Así fue conquistado espacios masculinizados, simbolizados en este caso por la calle. En cierta medida, Aixa cruzaba fronteras con su vida. Estas situaciones, por supuesto, no aparecen en la vida de los hombres entrevistados, tampoco en las otras dos mujeres, posiblemente porque en todo

¹⁹⁷ Destaco lo relatado en relación a su padre, cuando se enfadó porque de niña ella jugaba con niños hasta muy tarde en la calle, cuando cursaba estudios en el colegio español y ella iba de manera más recatada por la calle, en comparación con otros compañeros y compañeras y la experiencia de desigualdad vivida en el autobús en el trayecto al instituto cuando era arrinconada por desconocidos.

momento ellas han contenido sus vidas más acordes con los mandatos de género establecidos y porque, quizás, sus transgresiones no han sido tan evidentes o han tenido lugar ya en la sociedad de acogida. Por su parte, Amina también es una transgresora, si bien no ejemplifica con anécdotas concretas su aprendizaje de género y cómo pudo sobreponerse a las limitaciones impuestas. Resulta muy revelador la forma en que vino a España, qué apoyos utilizó y de qué manera, así como la angustia que le provocaba lo que ella denomina su “gran mentira”.

En cualquier caso, me gustaría destacar que, de las cuatro mujeres, tres han mantenido como brújula en sus vidas el deseo de estudiar y, en este sentido, de prosperar. Especialmente Aixa y Amina. La primera, entendiendo, además, que prosperar significa poder participar en la vida pública, estar en los espacios de debate social y donde se toman las decisiones y la segunda, tratando de ocupar un espacio más realista, con un objetivo profesional más concreto, pero sin olvidar la función social que quería desarrollar, esto es, ofrecer posibilidades a otras mujeres fuera de la posición de género tradicional, en cuanto a dependiente de un hombre, no sólo para cumplir los mandatos, sino para transgredirlos. El caso de Agadir es menos evidente, aunque los estudios y el desarrollo de una carrera profesional son el eje central de su vida. La situación de Latifa es diferente, pero manifiesta el deseo de que su hija estudie.

El primer contacto con la sociedad de acogida está, evidentemente, mediatizado por la intermediación de la red de apoyo inicial, por tanto varía de una a otra persona entrevistada. No obstante, parece que el denominador común fueron sentimientos de extrañeza, soledad, entiendo que de desconocimiento y de duelo por el entorno perdido. Así, en casi todas las personas entrevistadas se señalan como recuerdos iniciales apreciaciones de extrañeza con respecto a

aspectos sensoriales: los sonidos, la organización del tiempo y del espacio, los olores, la forma de sentarse. Y en relación a los sentimientos que provocaron los nuevos descubrimientos, señalan la tristeza, la extrañeza, incluso mencionan dolores o malestares físicos, pues el cuerpo tenía que acostumbrarse a maneras de sentarse, de ubicarse en el espacio, también nuevas.

Latifa, por ejemplo, indica que no encontraba marroquíes por la calle, no encontraba una palabra amiga. También menciona que la gente le preguntaba por qué usaba el hiyab y da la impresión que estas preguntas la incomodaban. Actualmente, comenta que siguen preguntándole, pero que su actitud ha cambiado y, por tanto, no les otorga la misma importancia. Aixa manifiesta su desconcierto inicial a pesar de haberse educado en un colegio español y expresa la dureza de estos primeros contactos, en los cuales destaca una anécdota referida a prejuicios contra las personas de origen marroquí, en la cual, como comenté en la interpretación individual de su entrevista, desmenuza el sentido mismo del estereotipo.¹⁹⁸

Por su parte, Agadir expresa las dificultades, el desconocimiento, el temor ante la exclusión, pero también pone de relieve la ayuda recibida de personas españolas y cómo ella y su madre tenían que apoyarse la una a la otra, sin mencionar al resto de su familia, especialmente al padre que llevaba años en Andalucía. Creo identificar en este caso un componente de género en dicho apoyo que trataré de desarrollar al reflexionar en torno a las redes de apoyo. En todo caso, la imagen de no deshacer las maletas en el primer periodo, creo que es una expresión reveladora de las emociones, pensamientos y sentimientos que se produjeron en ese primer encuentro con la sociedad de acogida. Por su parte, destaca del relato

¹⁹⁸ Se recoge en el epígrafe 7.2. sobre "Interpretación individual de las entrevistas".

de Amina cómo ella trataba de sobreponerse a las dificultades iniciales interpretando un papel de joven acomodada, próxima culturalmente hablando y manifestando que nada le era ajeno, a pesar de su desconocimiento inicial del castellano, llegando a afirmar que interpretó un papel en su periodo estudiantil que fue totalmente creíble para las personas que la rodeaban en aquel momento y cómo todo esto a ella le producía seguridad. Por otra parte, Ali utiliza reiteradamente la palabra "chocante", para expresar las sensaciones iniciales que tuvo, así pues, Ali también nos ofrece una expresión muy gráfica de sus primeras impresiones.

De todas las personas entrevistadas, Karim es el que expresa admiración ante las primeras impresiones. No obstante, destaca la organización del tiempo y el espacio como lo primero a resaltar, para después mencionar que, al conocer la ciudad de Granada, la Alhambra y el Albaicín llamaron poderosamente su atención, aludiendo con ello a su origen cultural. Además, hemos de recordar que optó por cambiar de carrera y quedarse en Granada para seguir su proyecto en compañía de amigos que vinieron con él.

Por todo ello, parece evidente que, a pesar de las diferencias individuales, marcadas por quienes son, pero también por el origen de sus proyectos migratorios y, por supuesto, por el hecho de ser mujeres u hombres, con responsabilidades y mandatos de género que cumplir, todas las personas entrevistadas hacen alusión a aspectos comunes, tal como señalé anteriormente, esto es, el primer contacto con la sociedad de acogida provocó extrañeza, dolor, tristeza, angustia, culpabilidad y temor ante lo desconocido e –insisto- creo que es muy interesante que las personas entrevistas aludan a aspectos sensoriales para hacer hincapié en lo extraño de todo aquello con lo que se encontraron en un primer momento. En cualquier caso, es lógico, porque el entorno era nuevo y

desconcertante, mientras que ellas y ellos seguían siendo los mismos. El escenario había sido modificado, los olores, la cadencia de la lengua materna, la forma de sentarse y acomodar el cuerpo, etc. Todo ello parece que provocó nostalgia, en realidad se trata de un duelo que provocó, en algunos casos, desconcierto por lo inesperado, y en otros, miedo.

Así pues, las propias personas migrantes no toman conciencia de qué les va a suponer el cambio hasta que ya lo han iniciado, posiblemente porque sorprende aquello que les llamará la atención y les resultará chocante (como indicaba Ali), también porque se verán sorprendidas y sorprendidos en aquello que echen realmente en falta. Y esta sorpresa doble no sólo se producirá una vez, sino que será revivida hasta que se acomode en la persona, pudiendo surgir otros aspectos nuevamente sorprendentes. Así, el sentimiento de pérdida y el desconcierto es impreciso, tanto porque no se sabe cuándo reaparecerá y porque se desconoce su intensidad y en qué medida incidirá en la persona. Asimismo, como se observa en las entrevistas, no aparecen rituales que, con la ayuda y compañía de familiares o amistades, ayuden en el tránsito de una a otra sociedad, con lo cual el duelo se vuelve aún más ambiguo si cabe.¹⁹⁹

No emergen de las entrevistas diferencias entre mujeres y hombres con respecto al duelo. No obstante, considero interesante poder indagar en este sentido, pues por cuestión de género, el acceso al espacio público, el mandato de mantener la comunicación con el país de origen, especialmente con familiares, el cumplimiento de los mandatos de género, etc., afectan de manera diferente a unas y otros. Por tanto, es de suponer que el duelo ante la pérdida del contexto de origen será distinto, tanto en intensidad como con

¹⁹⁹ En el blog de Rosario Vasquez: *Migraciones, psicología y otros cuentos de camino*, (www.psicomigracion.wordpress.com), se recogen experiencias, recursos didácticos y artículos interesantes sobre proyectos migratorios.

respecto a los referentes perdidos. En todo caso, parece obvio que las sociedades no preparan a sus integrantes para migrar. Y creo que esto es así tanto para las mujeres como para los hombres, pero también considero que aún están menos preparadas las mujeres, evidentemente, por una razón de género. Así, da la impresión que en las mujeres entrevistadas el desconcierto inicial es mayor y mayores también las explicaciones de qué sintieron al respecto. Asimismo, en Latifa y Agadir, la migración se produjo en el contexto familiar, promovida por un hombre, cosa que no ocurre con los hombres entrevistados. Por fin, todas las personas vinieron a Andalucía en compañía de otras personas, generalmente del mismo sexo, excepto Amina que vino sola, pero contando con el apoyo de una persona española y con el respaldo emocional de sus amigas de universidad en Marruecos. En el caso de Ali y Karim, fueron amigos y en el de Aixa, una amiga, mientras que Latifa y Agadir migraron en compañía de su familia, como mencioné anteriormente.

Así pues, todas las personas entrevistadas contaron con una red de apoyo al comenzar su proyecto migratorio, si bien esta red varía si tenemos en cuenta el género y, por supuesto, si la migración se realizó en primera persona o mediante la familia. Por supuesto, existen también diferencias personales. No obstante, destaco la presencia en todos los casos de una red, donde tiene preeminencia el apoyo de familiares y amistades de origen marroquí, ocupando las personas de nacionalidad española un lugar destacado una vez se consolidó el proyecto migratorio, salvo en el caso de Amina. De todas formas, la posición de género de Amina en dicha relación y la estrategia que desarrolló para conseguir su objetivo tiene mucho que ver con la visión tradicional de la mujer, en este caso, no sumisa, sino transgresora. Así, todas las personas entrevistadas subrayan la participación en sus redes actuales de personas españolas, si bien éstas se circunscriben al ámbito laboral, salvo en el caso de Amina

que además del laboral, señala como referente a la familia de su pareja. En el caso de Agadir, destaca la influencia de compañeras de instituto que le facilitaron acceder de manera más rápida al conocimiento de la cultura andaluza y de la lengua castellana. No podemos olvidar que el espacio de participación social de Agadir, en una primera fase de su migración, fue precisamente el instituto. Ella misma valora que esa situación de apoyo no se da en la actualidad y, en este sentido, destaca que el apoyo recibido por la población autóctona ha variado con los años de forma negativa.

Aixa, Agadir y Karim valoran, entre las personas que apoyaron su evolución personal hasta que se produjo la migración y en el transcurso de ésta, a sus madres como principales impulsoras de sus estudios. El papel destacado de la madre aparece como elemento de gran influencia, así Karim determinó sus estudios en función de sus consejos, o Aix a fue a un colegio español y aprendió a estudiar jugando gracias a su madre. Agadir contó con su apoyo para poder afrontar el hecho migratorio, tan alejado de sus expectativas juveniles. También destaca el papel de la madre de Amina, precisamente por su ausencia a una edad muy temprana, emergiendo en el relato la importancia de la desaparición de su figura, no sólo en cuestiones prácticas referidas al cuidado de la familia, sino en cuanto a referente, especialmente cuando Amina manifiesta que su madre se sentiría orgullosa de su desarrollo personal, de todo lo conseguido, a pesar de las dificultades. Por tanto, el apoyo de las madres aparece como incondicional, especialmente en los casos de Agadir y Aix. No obstante, no podemos olvidar el papel de mediación que realizan con respecto al padre y cómo salvaguardan su autoridad y determinación, conteniendo a las hijas y explicándoles las reglas sociales -de carácter evidentemente patriarcal-. A pesar de ello, en el caso de Agadir hay un punto de apoyo que casi transgrede este mandato de género: si, finalmente, intentara y no consiguiera terminar con éxito

sus estudios en Andalucía, la propia madre apoyaría su regreso a Marruecos frente al padre. En el caso de Amina, también se observa un componente de mediación entre lo tradicional patriarcal y la transgresión, que por ausencia de la figura materna, lo ejerce ella misma. Creo que así, se puede interpretar su angustia inicial, no sólo con respecto al español que le facilitó con su apoyo migrar, sino con respecto a la imagen que mantenía con sus compañeras y compañeros de universidad.

En el caso de Aixa, su red de apoyo principal, salvo la amiga que la acompaña, se queda en Marruecos: La suegra y la cuñada también participan en dicha red. No obstante, no al mismo nivel que su madre y en el caso de la suegra, Aixa valora que el apoyo está condicionado, posiblemente se dará siempre que no entre en colisión con los intereses de su hijo. En cuanto a su amiga, ésta, además, jugará un papel importante en su segundo viaje a Andalucía. Finalmente, Aixa manifiesta que el apoyo de las mujeres y de los hombres fue distinto, pues éstos últimos no sólo no la apoyaron sino que la valoraron negativamente, e instaron a su marido a que ocupara su lugar de patriarca frente a la esposa joven que trabajaba y estudiaba en el extranjero, hasta tal punto que provocó primero la ruptura de la convivencia y, luego, de su matrimonio.

En cuanto al desarrollo del proyecto migratorio, es de destacar que ha sufrido modificaciones importantes en los casos de Latifa, Ali, Karim, Amina y Aixa. Por su parte, Agadir, simplemente, no lo tenía previsto, así que fue el propio hecho de migrar lo que afectó radicalmente su vida. No obstante, parece que el balance ha sido positivo y todas las personas entrevistadas manifiestan que los aprendizajes y las experiencias son lo más destacable, especialmente en el caso de Agadir y Ali. A pesar de ello, no todas las personas entrevistadas recomendarían a alguien migrar en estos momentos y

las que sí lo harían, insisten en que lo principal es informar claramente de cuál será la realidad que encontrarán, pensando incluso que sería conveniente venir primero como turista, sin poner en riesgo el trabajo y las relaciones en Marruecos, y señalando que la migración supone pérdidas, de la familia, del entorno, a pesar de la proximidad geográfica y sobre todo para quienes no migraron con su familia.

En relación a las amistades en Marruecos, Ali manifiesta abiertamente que se siente extraño en su tierra porque las personas ya no están o ha pasado el tiempo y, en cierto sentido, son otras, también ellas han estado ausentes de su vida y él de ellas, de tal forma que ya no se referencian mutuamente. Algo similar comenta Karim al afirmar que sus amistades de Marruecos le llaman extranjero o al comentar que lo que ha perdido en estos años es el sentimiento de arraigo que observa en otros y esto lo valora como negativo. Por su parte, las mujeres expresan diversas experiencias: Latifa insiste en que mantiene sus amistades y comenta cómo retoma las relaciones del pasado cada vez que viaja a su tierra, Agadir comenta que son pocas las amistades que mantiene, Amina parece que sigue teniendo algún vínculo especialmente con sus amigas de universidad y Aixa no menciona el tema, parece que ella es la más distante con su origen, al menos a este nivel.

Con respecto al regreso, aparece en el horizonte de vida de todas las personas entrevistadas menos en Aixa, pero más a un nivel imaginativo que real pues, como Agadir afirma, el regreso supone volver a comenzar, ya que es consciente de los cambios producidos por la migración y de las dificultades que esto puede ocasionarle si vuelve a Marruecos para quedarse. Karim, por ejemplo, menciona un regreso a medias y es interesante, desde un punto de vista de género, que los dos hombres entrevistados sí contemplan la

posibilidad de proyectarse a nivel público en Marruecos, participando en el desarrollo de sus pueblos, mientras que las mujeres no mencionan este punto, salvo Amina que se plantea un retorno idealizado y menciona expresamente su vocación de ayudar a otras mujeres.

En cuanto a la imagen que tiene la sociedad andaluza con respecto a las personas migrantes de origen marroquí, se repiten los comentarios de que ésta es una imagen muy mediatizada por los medios de comunicación y se establece la manera en que han influido en dicha imagen los atentados del once de marzo en Madrid y los del once de septiembre en Nueva York, responsabilizándolos de que se imponga una imagen negativa. Los discursos -en este punto- se contradicen en el transcurso de las entrevistas, sin que haya podido apreciar diferencias entre mujeres y hombres a este respecto. La contradicción o la ambigüedad radica en que, al plantear el tema, generalmente la primera respuesta es que no hay problemas de convivencia, de reconocimiento, o de participación social. No obstante, aparecen aspectos que informan de ciertos niveles de exclusión, por ejemplo, parece que las relaciones de amistad se circunscriben al ámbito laboral. Este punto es mencionado más abiertamente por parte de Latifa y de Agadir, se señalan algunas anécdotas de conflicto cultural de corte excluyente, aprecian el tono que supone el ser denominados como moras o moros y la carga peyorativa que incorpora, se menciona que, en ocasiones, sólo con la mirada se sienten excluidas, o con las preguntas que permanentemente han de responder para explicar quiénes son. Y preguntados los hombres por el lugar que ocupan en la sociedad, o bien se sienten desorientados o se reivindican como ciudadano o como ser humano. Por tanto, parece obvio que las relaciones sociales están matizadas por el origen de las personas entrevistadas que representan, en este sentido, la alteridad, con todo lo que esto

conlleva de temor, de no reconocimiento a la persona, tal como señala Aixa en la entrevista. En esta línea también se pronuncia Amina, señalando, cuando se refiere a su hijo, cómo incide en él de manera negativa el sentirse o, mejor dicho, que le hagan sentir diferente. En este mismo sentido se pronuncia cuando menciona el sentirse diferente por el hecho de ser mujer.

Como he podido comprobar en las entrevistas, esto provoca situaciones conflictivas o bien, el sentimiento de ser excluida o excluido, lo cual influye en la percepción que tienen de sí. No obstante, resulta curioso observar cómo las personas entrevistadas contemporizan estos conflictos con otras relaciones de reconocimiento, participación social, que, por supuesto, les son más agradables. Así, las personas entrevistadas concluyen que todo depende de con quienes se relacionan en cada momento, de tal forma que la integración social de todas las personas entrevistadas, después de un proceso migratorio consolidado, no ha ido evolucionando progresivamente, al menos desde la perspectiva de las relaciones sociales, aunque hayan conseguido estabilizarse a nivel laboral, aprender el idioma y la cultura, estudiar, etc. Parece que este proceso está muy determinado por el contexto, de tal manera que participar en un nuevo espacio es sentido como un volver a comenzar. Karim y Agadir manifiestan abiertamente que esto les provoca cansancio e imagino que incertidumbre. En este mismo sentido, me parece interesante la aportación de Ali en cuanto a tener que desmontar con su actitud los prejuicios existentes y demostrar quién es a través de sus aptitudes, su trato, su trabajo, etc.

Así pues, las personas entrevistadas mencionan su interés en participar en la sociedad andaluza, informan de las dificultades de este proceso por su carácter conflictivo, ambiguo, difícil y que, en todos los casos, han ido realizando interpretaciones y actualizando

sus códigos culturales para poder adaptarse a las nuevas situaciones y, todo ello, sin olvidar la relación y el contacto con los orígenes. Además, en el caso de los hombres, parece que el seguimiento y el compromiso social es mayor, en cuanto a poder ofrecer sus experiencias a la sociedad marroquí. En relación con este tema, Agadir informa de la imagen que tienen en Marruecos las personas migradas a Europa, estableciendo una diferencia de género importante, mientras que ellos son percibidos como privilegiados porque tienen posibilidades de prosperar social y económicamente, ellas, especialmente las que migran solas, no son valoradas positivamente. En ambas valoraciones persiste, evidentemente, una perspectiva patriarcal que reconoce en los hombres la proyección pública, mientras que a las mujeres, lejos del control social y de la contención de la familia, las ubica como malas mujeres, que hacen uso de su libertad sexual, en resumen, son percibidas como prostitutas.

7.3.2. Producción, reproducción y transformación de identidades

Aquí refiero aquellos contenidos que se relacionan con la identidad personal, algunos ya se han mencionado en el apartado anterior, pero aquí son interpretados desde el punto de vista de la identidad personal, de las transformaciones y acomodaciones que se han producido en las personas entrevistadas. También me interesó explicitar qué impresión tienen de la población andaluza-española, qué relación mantienen con las personas de su entorno, especialmente población andaluza, para terminar con cuestiones referidas al control social, los sentimientos que han acompañado el proceso migratorio y cómo todo ello ha influido en quienes son.

Los sentimientos que han ido emergiendo a lo largo de las entrevistas con respecto al proceso migratorio son similares, así persiste el sentimiento de extranjería, nombrado expresamente o interpretado por mí a raíz del relato, si bien dicho sentimiento presenta matizaciones diferentes según las entrevistas. Así, si Ali manifiesta que siempre será un extranjero, en su explicación se refiere a que siempre persistirá un amor mayor hacia Marruecos. Por tanto, su sentido de extranjería lo identifica positivamente en cuanto a saber quién es por no olvidar de dónde viene. Sin embargo, cuando Karim y Aixa, por ejemplo, aluden al sentimiento de extranjería hacen mención a tener que dar explicaciones muy a menudo sobre quiénes son y qué hacen aquí. Aixa llega a poner el ejemplo de que basta con cambiar de panadería para volver a tener que explicarse. Por su parte, Karim afirma que se identifica en función de quién lo interpele e incluso dice que, entre otras cosas, sus explicaciones dependen del status de quién pregunte. Interpreto que en estos casos, el considerarse extranjero o extranjera, primero, está determinado por la actitud de quien les interpele y, en segundo lugar, no les sirve de refuerzo, como afirmación de quienes son, sino más bien como una duda o un cuestionamiento con respecto a quienes son, llegando Karim a considerar que su falta de sentimiento de arraigo es un problema.²⁰⁰

En este mismo sentido, me parece muy interesante la reflexión que Aixa realiza, diferenciando la nostalgia del origen y el sentimiento de extranjería. La añoranza por el origen sería el resultado de la ruptura con el mismo y la comprobación de que está en un entorno que le es ajeno, desconocido y con la imposibilidad de encontrar las referencias que, como puntos cardinales, constituían el marco de vida anterior, el de siempre, el que nunca pensó que iba a cambiar, aunque su

²⁰⁰ Creo que resulta muy revelador lo que afirma Karim y lo que emerge de su entrevista recogido en el punto 7.2.5.

proyecto migratorio fue elegido en primera persona. Algo parecido, pero expresado más sutilmente, es lo que afirman otras personas entrevistadas. Así, se alude a cuestiones sensoriales, tales como olores, colores, el sonido de la lengua materna, la forma de sentarse, etc. Asimismo, Aixa también señala el sentimiento que provoca ser designada como extranjera, y, por tanto, ser excluida. Karim y Aixa manifiestan su cansancio en este sentido. Interpreto que estas situaciones deben suponer un freno en la posibilidad de poder entablar relaciones desde un plano de igualdad y que impiden el desarrollo de la propia individualidad en la relación con otras personas. Latifa menciona que, aunque es interpelada en el mismo sentido, ella ha modificado su actitud y ahora todo le da igual, esto es, no presta la misma atención a estas situaciones.

Posiblemente, la nostalgia no desaparecerá nunca, se atenuará o no con el paso de los años y formará parte de la identidad de cada una de las personas entrevistadas, igual que la experiencia, lo aprendido, lo adoptado en el proceso migratorio, etc. Lo verdaderamente preocupante es el sentimiento de extranjería en personas que llevan más de diez años en Andalucía, pues pone de manifiesto las dificultades de la sociedad andaluza para admitir culturalmente el hecho migratorio. Además, es la exclusión y no la nostalgia o la añoranza, la que puede crear situaciones de conflicto social. Quiero decir que, después de diez años de experiencia migratoria, en personas jóvenes como las entrevistadas, con un proyecto profesional y familiar, algunas formando familias mixtas con personas españolas, etc., tendría que estar superado ese sentimiento de exclusión, de sentir y de que les hagan notar que son diferentes. Creo que estas situaciones vividas individualmente han de influir en la identidad de quienes lo sufren y, por supuesto, esto afectará a su visión del mundo, a lo que hagan en sus vidas y en sus relaciones personales. A nivel social, estas situaciones, sin duda, provocarán conflictos entre

quienes entienden que por razón de origen tienen más derechos (entiéndase por derechos en este caso, privilegios), y entre quienes tienen un origen personal o familiar distinto. Esta experiencia relatada recuerda mucho a los conceptos de primera, segunda y tercera generación de migrantes.²⁰¹

Las ideas que repiten las personas entrevistadas al explicar sus primeras impresiones al inicio del proceso migratorio son el desconcierto, el choque cultural, la soledad, el desconocimiento, la ruptura y las dificultades de todo tipo, que luego dan paso a una mayor y mejor comprensión del nuevo entorno. Los planes, los servicios y programas que tratan de impulsar la integración social de las personas migrantes contemplan esta realidad y tratan de impulsar mecanismos e instrumentos que modifiquen esta situación de partida.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto y observando los resultados de las entrevistas, parece evidente que el sentimiento de nostalgia del origen se va atenuando en la medida que los años pasan. No ocurre lo mismo con el sentimiento de extranjería que permanece en el tiempo, si bien de manera intermitente, cuando la persona migrante cambia su lugar de residencia, trabajo o inicia nuevas relaciones. Resulta lógico pensar que este proceso es común porque todas las mujeres y hombres entrevistados han consolidado su proyecto migratorio. Posiblemente, si hubiera elegido para las entrevistas a personas recién llegadas o que hubieran vuelto a Marruecos, los resultados serían bien distintos.

²⁰¹ Referidos en el epígrafe 3.1. sobre "Género, migración y multiculturalidad". Asimismo, se asemeja a los conceptos de "cristiano viejo o puro", "cristiano nuevo" y "limpieza de sangre" desarrollados en la Baja Edad Media y Edad Moderna en nuestra sociedad y que identificaban a quienes habían tenido entre sus antepasados a familiares de origen judío o musulmán que habían renunciado a su religión.

Por otra parte, parece que la relación con personas andaluzas va a determinar que el sentimiento de extranjería, la sensación de sentirse excluida o excluido y el acceso a los códigos culturales sean matizados o que no sean tan obvios, o, mejor dicho, que no sean tan permanentes en su vida cotidiana. Así Latifa comenta que el posicionamiento de las personas de su entorno con respecto al hiyab que ella utiliza no ha cambiado, siguen preguntándole y expresando sus opiniones. Lo que sí ha cambiado es su actitud y la importancia que le merecen estos comentarios. Ella afirma que no se siente diferente y que tiene más relaciones con españoles que con marroquíes, pero parece que dichas relaciones se circunscriben más al ámbito laboral que al personal y, asimismo, manifiesta que hay mucha gente que no respeta a las personas marroquíes, refiriendo una anécdota en la cual una señora le dijo que tendría que volver a su país, ante un conflicto personal.

Por otra parte, Agadir afirma claramente que los estereotipos marcan las relaciones y que éstos son fundamentados por los medios de comunicación, informando –incluso- de la ambivalencia que éstos presentan al ofrecer una información cargada de prejuicios, por un lado, y por otro, desarrollar programas donde la diversidad y la diferencia son mostrados como una riqueza para la sociedad.

En todo caso, como ya he mencionado, todas las personas entrevistadas se han planteado el retorno, algunas al inicio del proyecto migratorio y otras como deseo en el momento de la entrevista, quizás no muy realizable, como un punto y final a su aventura migratoria. Karim, Agadir y Ali manifiestan que sería un regreso a medias que les permitiera seguir en contacto con la sociedad andaluza. Interpreto, quizás sin demasiados datos, que esto es una prueba más de las dificultades que encuentran para hacer efectiva su participación social en Andalucía y de volver al contexto

del origen después de su experiencia migratoria. Por su parte, Amina no contempla dicha posibilidad al haber conformado una familia en Andalucía.

En cuanto a la imagen que las personas entrevistadas tienen de las personas andaluzas, creo que está muy relacionada con la imagen que les devuelve la sociedad andaluza de las personas marroquíes. Ali insiste en que ha ido modificando sus apreciaciones y parece valorar mucho las relaciones de amistad y vecindad, así se aprecia en su relato que las relaciones muestran la cercanía de las personas más que sus diferencias y menciona que él conoce a buena gente, buenas amistades, realizando una comparación cultural entre andaluces y marroquíes. Considera que ambos pueblos tienen en común la hospitalidad y parece que esta conclusión la extrae de su experiencia de trabajo en otras Comunidades Autónomas, siendo dicha hospitalidad la que le decidió a quedarse a vivir aquí. Ali considera que los atentados del once de marzo han modificado la imagen que en España se tiene de las personas musulmanas, pero se alegra de que esta reacción de mayor temor y desconfianza no haya alcanzado el nivel de EE.UU. Por su parte, Karim cree que la imagen de las personas marroquíes está también dominada por el terrorismo y por el machismo, estableciendo que ambos son estereotipos y coincide con Ali que, en su conformación, los medios de comunicación juegan un papel fundamental.²⁰² Y, por tanto, que posiblemente dicha imagen no sea tan positiva. Esta misma sensación es la que interpreto en el discurso de Aixa, incluso, en algún momento, formula con cierta ironía la exclusión que siente al hacer referencia al término "mora", expresando finalmente que es mucho más que un apelativo coloquial y que anula su identidad personal.

²⁰² Asimismo, a lo largo de la entrevista, pareció contrariado al ser preguntado por el lugar que él cree que ocupa en la sociedad andaluza, esto junto con el cansancio que manifiesta sentir cuando es cuestionado por su origen o el sentimiento de extranjería que expresa.

Por su parte, Agadir sí expresa abiertamente que, actualmente, cuesta hacer amistades porque la desconfianza se ha instaurado en las relaciones, y cree que esto se debe fundamentalmente a la influencia negativa de los medios de comunicación, en cuanto a transmitir una imagen distorsionada de las personas migrantes. Recordemos que una de las primeras indicaciones de su padre al ir al instituto es que podrían llamarle "mora" y en esos primeros encuentros, en las preguntas de sus compañeros y compañeras, se manifiesta el desconocimiento y los estereotipos existentes con respecto a la población marroquí. Finalmente, Latifa también señala al desconocimiento y a los prejuicios como elementos presentes en su vida cotidiana y, aunque manifiesta que tiene buenas relaciones y que para ella España y Marruecos son muy similares, al ser preguntada por el futuro de su hija e hijo, afirma que le preocupa el futuro de su hija en cuanto a la relación que mantenga con ella y al respeto y seguimiento que haga la niña con respecto a los principios que ella le enseña. Así, ofrece en la entrevista una visión, creo que estereotipada, del comportamiento de las jóvenes andaluzas. Parece que a Latifa le preocupa que su hija fume, vaya a discotecas, mantenga relaciones con chicos, etc., y todo ello lo relaciona con la falta de respeto hacia la madre.

Interpreto que la preocupación y desorientación de Latifa se pudiera deber a la falta de control social presente en nuestra cultura o, al menos, su relajación en comparación con la sociedad marroquí, sobre todo en lo que respecta a la situación de las mujeres. No olvidemos que en el relato de Latifa, su familia estuvo muy presente, instándola a que contrajera matrimonio y a utilizar el hiyab. En este punto Latifa considera que una mujer no es mejor musulmana por velarse y comenta que su cuñada no lo lleva, así pues afirma que es la mujer quien decide ponérselo, si bien, en su caso, fue su hermano quien la instó a ello al llegar a Andalucía.

Siguiendo con la cuestión del control social, en el relato de Aixa, también está muy presente, antes de venir a Andalucía y durante su migración, si bien ejercido en la distancia, desde Marruecos. Así, su matrimonio se vio muy influido por la presión social de los hombres de la familia o amistades que exigían a su marido que la controlara. En relación con el hiyab y la chilaba, Aixa comentó que los utilizó durante un tiempo por comodidad, aunque como ya indiqué, considero que no se trataba sólo de una cuestión práctica, sino de tratar de evitar la mirada de los hombres, a pesar de que, como Aixa relata, velarse no la apartó de la mirada de los otros. Agadir también menciona el control social cuando nos refiere cómo su madre le explicaba que tendría que intentar quedarse durante un tiempo en Andalucía y no residir sola en Marruecos estudiando, o en relación con los chicos marroquíes del pueblo donde trabaja o con respecto a la libertad que disfruta por salir con hombres sin ser juzgada por ello. Resulta interesante que ni Karim ni Ali mencionen este aspecto, lo cual me lleva a reafirmar que posiblemente el control social se ejerce con más fuerza sobre las mujeres que sobre los hombres. Y que las mujeres que migran no escapan a dicho control, así la propia Agadir nos refiere el estereotipo de las mujeres migrantes en Marruecos, marcado por la transgresión y muy distinto al estereotipo del hombre migrante marroquí.

Al realizar una comparación entre las culturas, cada persona entrevistada hace hincapié en cuestiones muy relacionadas con quienes son, el conocimiento previo de la cultura española-andaluza y cómo han desarrollado su proyecto migratorio. Enumero a continuación las apreciaciones que me parecen más destacadas: Latifa manifiesta que para ellas ambas son iguales porque en ambas se encuentra bien y, con ello, creo que trata de rescatar una imagen positiva de su cultura en cuanto a las posibilidades de vida de las mujeres. Ali plantea una cuestión importante en cuanto a que la

valoración de la cultura española andaluza ha ido cambiando, pensando en principio que era muy diferente y apreciando actualmente sus semejanzas en la medida que ha tenido acceso a códigos culturales que antes no conocía. Por su parte, Amina afirma que la imagen de la sociedad de acogida ha ido ajustándose cada vez más a la realidad, esto es, su visión utópica se ha desmontado y ha podido identificar situaciones de injusticia que encontraba en su sociedad de origen.

En cuanto a la identidad y roles de género, las personas entrevistadas perciben que la migración ha provocado cambios en la concepción de sí mismas, también casi todas refieren en parte de su relato, información sobre los roles de género en Marruecos y en Andalucía, si bien no tienen una conciencia clara de género, salvo en el caso de Aixa. A este respecto, ella nos ofrece una información muy rica, pues informa a través de diversas anécdotas cómo fue su aprendizaje de género, cómo conoció las limitaciones que como mujer le eran impuestas, dando cuenta de su lucha contra la desigualdad y construyéndose como una mujer transgresora, sobre todo a partir de su segundo viaje a Andalucía. Asimismo, refiere la ambivalencia que mantenía con respecto a esos códigos culturales, en cuanto a sentirse frustrada y tratar de soslayarlos, como de cumplirlos y con ello sentirse contenta por ser aceptada. Finalmente, en el balance final de su proyecto migratorio afirma que quizás si no fuera mujer, materialmente le habría ido mejor, ya que manifiesta que se siente muy presionada por intentar sobrevivir día a día y no tener un futuro mínimamente asegurado. Desde mi punto de vista, Aixa y Amina son las mujeres más concienciadas entre las entrevistadas. No obstante, creo que es destacable que sus actitudes no se inician con la migración, si bien se ven respaldadas por ella, ya que les ofrece una vía de escape, una posibilidad de construir un futuro distinto al ideado culturalmente para ellas. En todo caso, es destacable que

ninguna de las dos provoca una ruptura con su cultura de género y en sus personas se combinan aspectos transgresores, pero también el cumplimiento de los mandatos de género. Así, ambas, por diferentes motivos, ocultan aspectos de sus vidas o fabulan sobre quienes son y, en ambos casos, lo hacen para poder salvaguardarse y sobrevivir.

Por su parte, Agadir no expresa en el relato de la entrevista una actitud tan firme como Aixa, pero, a pesar de las dificultades iniciales, la migración le ha posibilitado seguir estudiando y de hecho es una mujer joven que vive sola y es una profesional del ámbito social. Además, relata que lo que más valora es la libertad, definida en términos de poder hacer lo que quiera, entiendo que escapando del control social. Asimismo, informa sobre la especialización de las personas migrantes en función de su origen étnico y su género. Por tanto, para ella es evidente, de alguna manera, la existencia de roles y la clasificación de las personas migrantes en el mercado laboral en función de estas dos variables. Además, cuando es preguntada por un posible regreso, afirma que sería como un volver a comenzar porque es consciente de que ya no es la misma.

En cuanto a Latifa, en principio parece que es la mujer que menos ha modificado su rol de género y refiere una vida más autónoma en Marruecos, pero lo hace contemplando algunos aspectos superficiales y, aunque expresa que su proyecto migratorio se trastocó con el matrimonio, posiblemente éste fuera el objetivo final de dicho proyecto. En todo caso, Latifa afirma ser madre-esposa asumiendo las funciones de cuidado, pero también proveedora material de la familia, denunciando la actitud de no colaboración de su esposo en las responsabilidades de cuidado de su hijo e hija. En este punto, explica que algún miembro de su familia mantiene una actitud distinta con respecto al cuidado de su familia y, de esta forma, indica que la distribución de los trabajos y responsabilidades adscrita a los

géneros es compleja y que cada persona, también cada pareja, interpreta su rol de género, posiblemente más en relación a lo que impongan las circunstancias que por un cambio real de los roles y, por tanto, de las mentalidades.

Por otra parte, los hombres entrevistados también informan de diferencias de género. Ali, al referir que el primer choque cultural se relacionó precisamente con sus responsabilidades de estudiante en un país extranjero, y Karim al mencionar las tertulias en las cuales participa en Marruecos donde no hay mujeres, evidentemente por cuestión de género. Asimismo, ambos se definen en primera persona, Ali mediatizado por su familia y Karim otorgando mayor importancia a la filiación cultural-territorial. En todo caso, en sus entrevistas no emergen transgresiones de género, seguramente sí una acomodación a nuevas situaciones, pero que tienen que ver más con otras cuestiones, como la modificación en las actitudes nacionalistas de Ali o el deseo de ambos de trasladar lo aprendido públicamente, en cuanto al funcionamiento administrativo a Marruecos.

8. Conclusiones

*"(...) Sé que puedo estar deseando
un mundo
que nunca existirá
pero seguiré deseándolo
no importa lo desesperado
o lo absurdo
que pueda parecer.
Yo seguiré deseándolo (...)"*

Tracy Chapman (*Matters of the heart*, 1991)

Si volvemos a los objetivos planteados en el subepígrafe 1.1. de esta tesis, se observa que en las entrevistas realizadas emerge que, efectivamente, la migración imprime cambios en las personas y éstos son reconocidos por ellas mismas, si bien no explicitan en qué aspectos y en qué grados. Éste es un proceso complejo y desconcertante durante el cual las estrategias de supervivencia utilizadas por las personas entrevistadas han sido distintas y están más en función de las propias personas que de los recursos preexistentes en la sociedad de acogida. Es decir, la política migratoria se centra en aspectos prácticos, evidentemente necesarios, pero de carácter primario como la regularización administrativa, el ejercicio de derechos, la enseñanza de la lengua y cultura o la formación y orientación laboral. Y descuida otros aspectos importantes, sobre todo para aquellas personas que se asientan definitivamente en nuestra comunidad. Dichos aspectos tienen que ver con un reconocimiento a la cultura de origen y con un acompañamiento en el proceso de conocimiento de la nueva cultura que permita una verdadera participación social. Se trataría de formar parte de una comunidad no a pesar de tener un origen diferente, sino teniendo en cuenta dicho origen. Considero que, desde este enfoque,

se haría realidad la interculturalidad, con todo lo que conlleva de enriquecimiento, desarrollo de destrezas y habilidades y de consolidación de una verdadera democracia a nivel de participación social y de desarrollo de valores democráticos. Creo que hoy por hoy, la interculturalidad a nivel social sigue siendo una utopía. No obstante, considero que ésta se produce en el contexto de las relaciones personales, sin mediar una intervención pública o privada sistematizada. Así lo han puesto de relieve las personas entrevistadas. Merecería la pena diseñar espacios semejantes en los servicios y programas existentes en materia migratoria, sin duda el progreso social se vería fortalecido.

Seguramente, los cambios identitarios que viven en primera persona quienes migran estarán influenciados por diversas variables sociales, siendo el género la principal, pero matizado por la clase social, si la procedencia es urbana o rural, los valores que impregnen la cultura de origen, si se procede de grupos étnicos concretos como el bereber, la edad en que se produjo la migración, si fue a través de reagrupación familiar, etc. Asimismo, entiendo que este proceso de modificación de las identidades personales no es constante ni se dirige en ningún sentido específico, pues depende de las variables anteriores y de la actitud de la sociedad de acogida, a nivel general, y de las personas que conformen el contexto inmediato de quien migra, como se ha puesto de relieve en el epígrafe 7.

Posiblemente, en este entramado de variables sólo podamos llegar a la conclusión de que las identidades de quienes migran, tanto las personales como las identidades de género y culturales, tienden al sincretismo, esto es, a mantener aspectos relacionados con la primera socialización en el país de origen y a adoptar otros procedentes del país de acogida. Todo ello, desde la interpretación personal y teniendo como principal referente la cultura de origen. Por

tanto, la experiencia migratoria será crucial en cuanto al sentido de dichas modificaciones identitarias.

No obstante, hay que tomar en consideración que todas las personas, también quienes no migran, poseemos una identidad de género "sincrética"²⁰³ que presenta aspectos transgresores con el arquetipo de género en el cual se fundamentó la socialización y aspectos retrógrados, basados en ese mismo arquetipo. En este sentido, creo que las mujeres poseemos una identidad sincrética mayor que los hombres, precisamente, por el avance de género conseguido a lo largo de los siglos XIX y XX, y que, si bien ha incidido en grado diferente en las mujeres de distintos lugares del planeta, el camino avanzado, tanto en derechos como en investigaciones, está al alcance, al menos en cuanto a información, de una inmensa mayoría de las mujeres.

No es objeto de esta tesis argumentar el mayor sincretismo de las mujeres, ni valorar los aspectos positivos y/o negativos que esta complejidad identitaria conlleva, pero, sin duda, conocer la manera en que se combinan los aspectos transgresores y retrógrados, cómo son explicados, cuándo, cómo y por qué prevalecen unos u otros, posibilitaría afrontar políticas tendentes a consolidar los avances sociales ya conseguidos a nivel público y provocar los cambios de mentalidad y culturales necesarios para que dichos avances sean irrenunciables e irreversibles. Es decir, para provocar un salto cualitativo que permitiera una verdadera transformación social.

²⁰³ Utilizo el término sincretismo en el mismo sentido que lo hace Marcela Lagarde en el punto 2.2. sobre "crítica feminista", al mencionar que la identidad de género de las mujeres actuales es compleja, compuesta y sincrética.

En lo que respecta al sincretismo cultural, Maalouf establece el concepto de "identidad compuesta",²⁰⁴ entiendo que no se asemeja al concepto de sincretismo mencionado porque el autor alude a la necesidad de hacer visibles las múltiples "pertenencias" culturales de cada persona y cómo en virtud de este proceso cada ser es diferente a otro y muestra con mayor precisión su individualidad, por tanto el autor apuesta porque la "identidad compuesta" sea desarrollada en libertad y sea reconocida en todo su valor. Según Maalouf, éste es el camino para conseguir un verdadero desarrollo democrático. En cualquier caso, el proceso es complejo si se contemplan ambos conceptos, ya que están profundamente enraizados en la persona y suelen responder a mecanismos inconscientes. Posiblemente, la clave esté en promover la diversidad cultural sin olvidar la necesidad de fundamentar la convivencia social en el respeto a los derechos individuales y en el desarrollo de la igualdad, tal como señala Agra Romero.²⁰⁵ No obstante, hay que tener cuidado con este argumento que, generalmente, se traduce en la imposición de unas normas hegemónicas y en la reducción de las diferencias culturales a aspectos superficiales o al ámbito privado.

En todo caso, parece evidente que la migración pone en juego diversas cosmovisiones, roles de género y estereotipos que se ven complejizados, pero que no destruyen las desigualdades de género, étnicas o de origen nacional preexistentes, ni en quienes migran ni en la sociedad de acogida. Más bien, se produce una acomodación a las nuevas circunstancias, contemplando nuevas explicaciones, pero finalmente el patriarcado sigue sosteniéndose sobre los mismos parámetros: la desigualdad entre los géneros. Por todo esto, en las

²⁰⁴ Se encontrará referencias a este concepto y al autor en el subepígrafe 3.2. sobre "El cuerpo y la identidad como constructos sociales".

²⁰⁵ Sus argumentos se recogen en el punto 3.1. sobre "Género, migraciones y multiculturalidad".

entrevistas se observa cómo en los relatos las personas entrevistadas establecen una comparación entre la situación de las mujeres aquí y allí, si no explícitamente, sí en cuanto a sus apreciaciones y en el análisis de los estereotipos que mencionan.

Las razones que pueden explicar este inmovilismo son múltiples y bien conocidas por el propio movimiento feminista que, a pesar de sus más de trescientos años de existencia y de los logros conseguidos, aún ha de seguir luchando por establecer sus principios, por conseguir reconocimiento social y por modificar las culturas y las mentalidades de las mujeres y de los hombres. El patriarcado es fundamentalmente un sistema dominante, por tanto, cuenta con todos los medios para imponerse y justificarse, o bien para adaptarse a las nuevas circunstancias sociales sin perder un ápice de su dominio, aunque pueda parecer lo contrario. Es, por tanto, un sistema metaestable, capaz de sobrevivir y hacerse fuerte con cualquier sistema económico y político, en este sentido, me apoyé en la tesis de Carole Pateman en el subepígrafe 3.1., cuando la autora pone de relieve las complicidades del patriarcado y el capitalismo, simbolizadas en la ficción del contrato sexual-social-de esclavitud, piedra angular de la organización económica y política y de la cultura de nuestra sociedad. Para la autora, habría que incidir en este punto, esto es, en la abolición de dicho contrato, el cual parece casi inalterable después de casi treinta años de legislación en materia de igualdad y migraciones.

Finalmente, el patriarcado forma parte de quiénes somos, conforma el andamiaje sobre el cual se construye nuestra identidad personal, ubicándonos en el mundo y dando sentido –su sentido- a todo lo que nos rodea. Además, tenemos que tener en consideración los intereses económicos y políticos que sostienen el patriarcado, esto es, las desigualdades de género y todas aquellas que se derivan de esta

visión binaria del mundo. Así, podemos valorar que las personas que migran y aquellas que en la sociedad de acogida tienen contacto con migrantes, pueden tener la posibilidad de comprobar que la sacrosanta cultura originaria, incluida en ella los roles y mandatos de género, no es universal, lo cual, sin duda, ofrece posibilidades personales de mayor libertad, pero no olvidemos que son posibilidades y no procesos consumados y que, socialmente, después de treinta años de experiencia migratoria en España, este proceso no se puede verificar, ni por parte de la población migrante, ni por parte de la sociedad de acogida. Más bien al contrario, se parecía en los discursos un “volver la mirada” hacia la cultura propia y una minusvaloración de las otras culturas.

Por otra parte, como se pone de relieve en el capítulo 7, especialmente en el subepígrafe 7.1. donde se analizan las entrevistas individualmente, observamos cómo se desmonta la imagen que de las mujeres marroquíes mantiene nuestra sociedad. Son mujeres supervivientes, protagonistas de sus vidas pues las relatan en primera persona sin manifestar, en ningún momento, que no hicieron nada con respecto a las dificultades que encontraron en su proceso migratorio, es decir, no ofrecen una imagen pasiva ni resignada. Más bien al contrario, se muestran proactivas, diversas en sus actitudes y en cuanto a las herramientas de participación que desplegaron.

Asimismo, en todas las historias relatadas se encuentran encucijadas, articulaciones, hitos, intersticios, tal como los contempla Teresa del Valle en el subepígrafe 4.1., sobre “El método biográfico narrativo: el relato de vida”, lo cual muestra la actitud proactiva de las entrevistadas que en nada corresponde al estereotipo que con respecto a las mujeres migrantes marroquíes tenemos en nuestra sociedad y que ellas mismas, a lo largo de las entrevistas, han

expresado. En relación con las tres formas del olvido que argumenta Augé: “El retorno”, “El suspenso” y el “reconocimiento”,²⁰⁶ tengo que señalar que todas las mujeres y hombres se sitúan en el reconocimiento, como estrategia que les ha preservado tanto cuando iniciaron su proceso migratorio como al plantearles un posible retorno a Marruecos, más allá de que contemplen la posibilidad de volver al país de origen, en todos los casos se plantea como un volver a comenzar, un nuevo futuro que ofrece, bien la posibilidad de rentabilizar lo aprendido, como de premiarse tras el trabajo o el objetivo conseguido mediante la migración. Sí es cierto que las mujeres coinciden, salvo en un caso, en que dicho retorno sería difícil y está más distante en su imaginario que en el caso de los hombres, tal como recojo en el subepígrafe 7.2., pero en todo caso, todas las personas entrevistadas coinciden en la figura del “reconocimiento” mencionada, por tanto, podemos concluir que en todos los casos, el proyecto migratorio integra a las personas entrevistadas, dicho de otro modo, son conscientes de que son otras personas a partir de la migración, que ésta no ha significado un paréntesis o un vacío en sus vidas sino todo lo contrario: la experiencia migratoria está perfectamente integrada en sus historias y en quiénes son.

En otro orden de cosas, resulta lógico –desde la perspectiva de la comunidad de acogida y desde una perspectiva patriarcal- que en estos treinta años, desde los estudios en materia migratoria, hayan interesado más las cifras, porque se trataba de valorar el impacto de los procesos migratorios en nuestra sociedad, evaluar el coste de servicios, proyectar nuevos programas, etc. Me parece que, después de este tiempo y de las dificultades aún no resueltas, sería necesario comprender la realidad migratoria desde el punto de vista de quien migra, observar las capacidades y posibilidades que nos ofrece la

²⁰⁶ Explicados en el subepígrafe 4.1., sobre “El método biográfico narrativo: el relato de vida”.

migración en cuanto a aprendizaje sobre nuestra propia sociedad y en cuanto a estrategias y herramientas de superación que han tenido que desplegar quienes han migrado.

Con respecto a nuestra sociedad, considero que la migración pone de relieve las cuestiones sociales que aún no han sido resueltas en nuestra comunidad, por ejemplo, a nivel de estructura social, la persistencia de un estado de bienestar precario que se sostiene con el trabajo gratuito de las mujeres cuidadoras: madres, cónyuges e hijas que bien cuidan en exclusiva o en primera persona a sus familias o tienen la responsabilidad de gestionar dichos cuidados, siendo otras mujeres –migrantes- quienes realizan el trabajo. Trabajo precarizado, regulado con un régimen especial de la seguridad social que las aboca a una situación de indefensión en su presente y en su futuro. Mientras, el contrato sexual que mencionaba Pateman permanece inalterable y con ello, el contrato social y el contrato de esclavitud. Mientras, el trabajo de los cuidados en la familia, sigue siendo invisibilizado, tratado como un asunto de mujeres y, con ello, se sigue silenciando la contribución de las mujeres al desarrollo de las sociedades.

En cuanto a las herramientas y estrategias de superación que han tenido que desplegar las personas migrantes, quizás de las mujeres y hombres migrantes tengamos que aprender aquellas que les han posibilitado vivir en una sociedad diferente a la suya y adaptarse a los cambios culturales que se derivan de ello, así como reinterpretar quienes son desde la puesta en común de costumbres, tradiciones, visiones del mundo diferentes. Estas herramientas son precisamente las que podríamos aprender la sociedad de acogida para afrontar el reto de vivir en ambientes multiculturales. Posiblemente, de las mujeres migrantes pudiéramos aprender a observar hasta qué punto se ha alcanzado la igualdad de género, evaluando el lugar que ellas

ocupan en nuestra sociedad y las posibilidades reales de desarrollo que encuentran a nivel personal y colectivo. Quizás esto dé cuenta de la igualdad de oportunidades realmente conseguida por las mujeres autóctonas.

En el desarrollo del trabajo de campo no se ha mantenido en pie ni uno sólo de los prejuicios que, con respecto a la población migrante marroquí, especialmente las mujeres, mantiene nuestra cultura. Por ello, me parece necesario, al menos, poner en cuestión los prejuicios y estereotipos que, incluso en el ámbito de la investigación, persisten tales como las motivaciones iniciales para migrar, clasificadas de manera encorsetada, cuando se observa en esta investigación que las motivaciones son diversas, o la invisibilización del género como variable de análisis, siendo éste fundamental para comprender los comportamientos individuales y las dinámicas sociales. Se podría modificar la percepción, por ejemplo, de que la migración de mujeres marroquíes ofrece la posibilidad de transgredir el orden patriarcal, cuando hemos observado en el estudio que, en realidad, lo que se produce es una fisura, en algunas ocasiones encubierta, en la sólida estructura del patriarcado, pero siempre dentro de los parámetros culturales previamente establecidos, esto es, en la cultura de origen, y que son sostenidos en la cultura de la comunidad de acogida, si bien utilizando otras formas. Quiero decir que, si bien la migración de mujeres –en este caso de mujeres marroquíes- cuestiona los mandatos de género de su cultura, éstos se ven justificados o compensados en el propio proceso migratorio mediante acomodaciones a las circunstancias tales como matrimonios, mantener oculta parte de la historia migratoria, migrar con la familia, etc. Aún así, hemos observado en los relatos que la imagen de la mujer que migra sola se ve envuelta en prejuicios que interrogan su “honestidad” y, por tanto, su rol de género y el cumplimiento con las tradiciones y la religión. Asimismo, una de las mujeres entrevistadas

relata no sólo cómo tuvo que invisibilizar su historia migratoria, sino la angustia y el sentimiento de culpa que arrastra desde entonces.

Por otra parte, parece que la sociedad de acogida no facilita que las transgresiones iniciadas por estas mujeres se sostengan en el tiempo y se consoliden de manera consciente. Creo que esto se debe a la propia estructura patriarcal que también sustenta la sociedad de acogida y que, evidentemente, conlleva prejuicios de género, pero también culturales, clasistas, etc. Este entramado de valoraciones es el que sostiene la exclusión, da sentido a los propios valores de género y culturales y ubica a las personas en determinados espacios sociales y no en otros. Así, observamos cómo todas las mujeres entrevistadas,²⁰⁷ sin importar su formación y expectativas, han trabajado en el servicio doméstico o cuidando a personas dependientes. Asimismo, nos han relatado cuáles son los estereotipos que la sociedad andaluza tiene con respecto a las mujeres marroquíes, destacando que es la imagen de una mujer sometida, analfabeta y sumisa. Desde luego, esta imagen en nada ayuda a que ellas puedan construirse desde otro lugar simbólico, pues en algún momento, alguien les hará notar que no están cumpliendo con dichos estereotipos, bien para felicitarlas por ello o para convenirlas a que los cumplan. En todo caso, es indudable que estos parámetros limitan o delimitan su construcción personal y producen, como alguna entrevistada ha manifestado, mucho cansancio.

Así pues, parece que el proceso migratorio de mujeres marroquíes posibilita transgresiones que, finalmente, no rompen con el patriarcado, y esto constituye una gran pérdida social, en cuanto al avance democrático de nuestra sociedad, y constata que el patriarcado no es un atributo de otras sociedades, sino que está muy

²⁰⁷ Todas salvo Agadir, pues migró muy joven con su familia, siendo desde un principio su prioridad estudiar.

presente en la nuestra. Como experiencia personal, la migración tendría que poner en cuestión los valores y mandatos de género de la cultura originaria al entrar en contacto con otra cultura, pero parece que no es así porque, en realidad, éstos se acomodan ante la nueva realidad cultural. Y como experiencia colectiva, la comunidad de acogida no contempla poner en cuestión la visión del "otro", por tanto, refuerza sus valores y mandatos de género, complejizados al relacionarlos con las diferencias culturales. De esta forma, el patriarcado permanece intacto, no sólo en cuanto a mantener las desigualdades de género, sino en cuanto a mantener la diferente valoración entre las culturas. Así, los parámetros de valoración del "otro", sea quien sea, se mantienen y esto no ayuda en nada a poder conseguir una verdadera convivencia social y para gestionar en la práctica las necesidades e intereses de una sociedad diversa, culturalmente hablando.

Finalmente, me parece que sería necesario realizar un esfuerzo por conocer su realidad, sus puntos de vista y por recuperar aquellos puntos que nos aproximan en vez de incidir en los que nos diferencian, para permitir el re-conocimiento entre las culturas y entre las mujeres de un lado y otro del Mediterráneo. Conocer a las mujeres migrantes de origen marroquí, prestando atención a sus voces, nos permitirá observar que no existe un comportamiento homogéneo de género, tal como lo han mostrado las mujeres entrevistadas en esta tesis. Asimismo, la imagen que me han devuelto en esta investigación en nada se parece a la imagen victimizada que, a nivel social, tenemos de ellas y me ha permitido poner en valor sus estrategias de supervivencia. Finalmente, me han permitido conocerme y conocer un poco más mi propia sociedad y cultura, especialmente aquellas cuestiones que no funcionan como debieran y que impiden nuestra comunicación y conocimiento mutuo, pues nos sitúan en posiciones sociales diferentes, asignándonos

funciones y mandatos igualmente diferentes y, por tanto, que nos distancian y dificultan re-conocernos y actuar conjuntamente. Quizás sea ésta una estrategia del patriarcado: divide y vencerás. Porque si las mujeres, más allá de nuestra posición social, de nuestra cultura, etnia, etc., tomáramos conciencia de género, posiblemente el patriarcado estaría perdido.

9. Epílogo: algunas propuestas

Como ya he mencionado, Agra Romero²⁰⁸ propone que uno de los principios a desarrollar en el ámbito de las migraciones, género y multiculturalidad sea que en la relación entre personas y entre grupos prime la igualdad de oportunidades en el acceso a los derechos, servicios y bienes de que dispone la sociedad y que sea esto lo que sostenga el impulso de la multiculturalidad. Y creo que esto tendría que fundamentar ideológicamente la intervención, cualquier tipo de actuación, en dichos ámbitos. Pero para la autora, existe una gran dificultad, ésta es que la multiculturalidad ocupa un espacio importante en los discursos, pero carece de la suficiente proyección práctica, por ello propone el desarrollo de espacios de participación pública real, en diferentes ámbitos, que permitan poder escuchar y entender las diferentes voces que están presentes en una sociedad como la nuestra. Algo semejante ocurre con el género, aunque, en principio podríamos tener la impresión de todo lo contrario. Sin embargo, no en vano contamos con un marco legal al respecto, el género persiste más en la retórica que en la práctica de la vida social, política, económica y, por supuesto, cultural.

Para solventar esta dificultad, me parece que sería interesante impulsar otros caminos de conocimiento y de intervención. Y en este punto, quisiera recordar lo reseñado en torno a los argumentos desarrollados por Zapata-Barrero²⁰⁹ en cuanto al desarrollo de una "cultura de la acomodación", entendida como una especie de consenso cultural fundamentado en unos principios básicos de convivencia, esto es, en el reconocimiento y la defensa de los derechos individuales. Para ello, el autor considera imprescindible la

²⁰⁸ Su argumentación se desarrolla en el subepígrafe 3.1 sobre "Género, migración y multiculturalidad".

²⁰⁹ Referido en el subepígrafe 3.1. sobre "Género, migraciones y multiculturalidad".

creación de espacios de diálogo y negociación entre las personas y colectivos migrantes, los agentes sociales, políticos y económicos que gestionan la diversidad y los grupos y personas que estudian e investigan sobre esta realidad. Aún con matices entre unos y otros argumentos, parece obvia la línea de confluencia con Pateman y Agra Romero, así como, con las reflexiones que a este respecto realizan las personas entrevistadas, si no en estos términos de carácter más general y político, sí en cuanto a los espacios de relación, de conocimiento mutuo y de intercambio señalados a un nivel mucho más personal. Si desde perspectivas tan distintas se llega a las mismas conclusiones, quizás sería interesante impulsar espacios de este tipo en los proyectos promovidos por las administraciones y organizaciones.

En esta misma línea sería deseable que se pudieran realizar estudios contemplando distintas variables (culturas de origen, edad, clase social, etc.) de los procesos migratorios de mujeres, hombres y colectivos porque nos informarían, principalmente, de las capacidades humanas desplegadas en esta segunda socialización que conlleva el hecho de migrar, y porque servirían de orientación para la gestión de programas de acogida, de integración y de participación social que actualmente siguen formulándose -a mi juicio- sin suficientes datos y desde la perspectiva ideológica de que la persona migrante es quien carece de recursos y que es nuestra cultura y nuestra organización la que ha de conocerse y valorarse. En esto parece consistir la integración social de las personas migrantes, lo cual, aparte de falso, supone la consolidación de relaciones de subordinación que pueden llegar a poner en riesgo no sólo la integridad de personas y grupos o la convivencia social, sino los pilares de la propia democracia, porque puede llevar a restringir el concepto de ciudadanía y a establecer que los derechos sociales son más bien privilegios fundamentados en el hecho de haber nacido en el país de acogida.

En este sentido, como ya mencioné en el subepígrafe 3.1. sobre "Género, migraciones y multiculturalidad", Zapata-Barrero manifiesta que el concepto de ciudadanía supone un elemento mediador entre el concepto de estado entendido como unidad política y el de nación como unidad simbólica que conecta el estado con la ciudadanía, por tanto, sería necesario una redefinición de los mismos que, además, fuera coherente con los derechos universales. Tal vez, sería interesante desvincular el concepto de ciudadanía del de nación y estado y hacer prevalecer una ciudadanía universal. Casi da vértigo pensarlo, pero posiblemente sea el único camino posible de convivencia y de fortalecimiento de la democracia, esto es, universalizar la ciudadanía con el consiguiente reconocimiento de los derechos y libertades individuales y con ello ir desbaratando los elementos de exclusión que conforman el estado y la nación. Aunque suena extremadamente utópico, las organizaciones supranacionales es a esto a lo que tienden, a pesar de las limitaciones y los obstáculos que encuentran por el camino y del escepticismo que provocan en la ciudadanía. En todo caso, en un mundo verdaderamente globalizado donde se siente que nada de lo que ocurre en cualquier lugar del mundo nos es ajeno, posiblemente sea el único camino aceptable, sea cual sea el tiempo invertido y el final incierto que nos espere.

Por otra parte, es mucho el miedo y el sufrimiento que provoca la exclusión en quien migra y que podría evitarse. Y, además, me parece que la sociedad andaluza está perdiendo la oportunidad de crear espacios de análisis, de debate y de intercambio real entre las culturas al restringir servicios que posibilitan el conocimiento entre culturas y el acompañamiento en el conocimiento de la nuestra. Me refiero a espacios donde se haga efectiva una verdadera relación intercultural. Y me parece que éstos son fundamentales en los programas de integración social contemplados en las políticas migratorias, porque pueden posibilitarnos construir una verdadera

convivencia social basada en el conocimiento, en el debate, en el consenso y, sobre todo, en la participación social. Precisamente todos aquellos aspectos que han quedado en desuso y que son garantía de avance en los derechos y libertades de la ciudadanía.

En esta línea, se podría, por ejemplo promover la participación de personas migrantes en las asociaciones de madres y padres de escolares, asociaciones vecinales, en consejos de participación, a propósito del diseño de presupuestos participativos, de la implementación de proyectos de desarrollo, para la promoción de programas deportivos, coeducativos, etc. Y desde ellos, promover la participación social.

Parece evidente cuál es la dificultad, esto es, contamos con los instrumentos, con las referencias legales y administrativas para impulsar este tipo de espacios, pero carecemos de la cultura participativa para llevarlo a cabo. Quizás, impulsar dicha cultura desde la necesidad de conocer y comprender al culturalmente diferente, pueda servir para conseguir lo anteriormente expuesto y, además, que sea una posibilidad para consolidar los valores democráticos que, por diversas razones, se han ido relajando en nuestra historia reciente.

Se trataría, en definitiva de impulsar desde lo público, procesos de mestizaje y, para ello, sería necesario replantearse la identidad despojándola de uno de sus fundamentos principales, esto es, la exclusividad con respecto a los "otros". Como afirma Glissant: "*(...) el mundo se criolliza (...)*",²¹⁰ a pesar de todo, por tanto, tendremos que prepararnos y educarnos para afrontar esta realidad. Esto supondría hacer frente a la falta de experiencia en el conocimiento y

²¹⁰ Se recojen los argumentos de Glissant y Grimson en el punto 3.4. sobre "Metodología de la inclusión".

la convivencia en espacios donde la diversidad sea reconocida en todo su valor, pero también supondría enfrentar los intereses económicos y políticos que se fundamentan en la exclusión como manera de obtener un beneficio en uno u otro sentido. En esta línea, Grimson manifiesta que es necesario deconstruir las fronteras y revelar hasta qué punto éstas son fruto del devenir histórico y de cómo las culturas se fundamentan en los préstamos entre culturas y sociedades. En este mismo orden, la crítica feminista explica que las mujeres conforman el sujeto de la alteridad en todas las culturas, por tanto, impulsar el respeto a la diversidad y conformar espacios de encuentro y negociación entre los diferentes no puede realizarse sin tener en cuenta este principio elemental.

Trabajar en materia de igualdad y en materia de multiculturalidad debería confluir en el mismo sentido, no obstante, no siempre es así: desde el impacto de género de la reglamentación de la estancia de las personas migrantes, hasta la no confluencia de ambas líneas de intervención en proyectos concretos de corte social o educativo, ponen de manifiesto que, en general, dichas líneas de intervención van en paralelo, cada una con sus dificultades y limitaciones, sin apenas converger. Cómo hacerlo. Posiblemente, el camino sea muy largo y pase por medidas específicas, reformas reglamentarias y, sobre todo, por un cambio cultural a nivel social y a nivel individual. No obstante, entiendo que algo se ha hecho al respecto y que existen programas y espacios que tratan de impulsar la transversalidad de género y multiculturalidad, por ejemplo, en los centros educativos, en los programas de acogida y de apoyo escolar y de enseñanza del castellano, o con respecto a la coeducación, con la existencia en Andalucía de responsables de coeducación en cada centro, con formaciones dirigidas a toda la comunidad educativa, con la conmemoración de campañas contra la violencia de género o el día internacional de la mujer, pero considero que éstos no son

suficientes. Si la presencia de la igualdad como principio vertebrador de la educación en cuanto al reconocimiento de las mujeres como género y de las otras culturas no va más allá de estos espacios, esto es, si no son rentabilizados educativamente, si los contenidos y las perspectivas de estudio de centros educativos multiculturales no varían, es decir, si persiste la invisibilización de la realidad multicultural, y si no se educa a los escolares autóctonos y foráneos en habilidades y destrezas interculturales. Y en la misma línea, si la coeducación no se conforma como eje estructurador del contenido formativo a todos los niveles, estaremos perdiendo la oportunidad de ensanchar las posibilidades de la democracia, de enriquecer la convivencia social y de preparar a las nuevas generaciones en aspectos importantes que les ubicarán en mejores condiciones para entender y para intervenir en el mundo en el que viven, un mundo globalizado.

Si no proporcionamos a todo el alumnado estas herramientas, estaremos negando la realidad social –que de hecho está generizada y es multicultural-, y en este sentido, estaremos fundamentando y, en cierta medida, alimentando los conflictos de género y culturales y las dificultades de participación social de las mujeres y de las personas migrantes, con todos los problemas que esto puede llegar a acarrear y las dificultades para conseguir una verdadera convivencia democrática. Sería necesario educar a las niñas, niños y jóvenes para que en su vida adulta puedan gestionar esta realidad compleja que es la sociedad multicultural.²¹¹

²¹¹ En la película francesa *Té en el harem de Arquímedes*, ópera prima de Mehdi Charef, se dramatizan las dificultades de promoción educativa y de participación social de jóvenes argelinos en Francia y la incapacidad de la sociedad francesa, en este caso del sistema escolar, para atender sus necesidades e intereses y para rentabilizar educativamente la realidad multicultural presente en el aula, provocando conflictos, rechazos y condenando a estos jóvenes al ostracismo social.

Asimismo, programas interculturales desarrollados en los medios de comunicación debieran extenderse y proyectarse intentando alcanzar a un mayor volumen de público, tal como Agadir mencionó en su entrevista. También, creo que sería necesario que se establecieran protocolos efectivos para el tratamiento informativo de la realidad migratoria, mostrándola tal como es, diversa, compleja y enriquecedora.²¹² Por otra parte, en otros espacios como la formación para el empleo, la participación social, la atención en servicios públicos, etc., se tendrían que impulsar programas y servicios que insistieran en este punto y que fueran desarrollados por personas migrantes y autóctonas.

Tal como mencioné en el epígrafe anterior, entiendo que la realidad migratoria pone de relieve las dificultades que persisten en nuestra sociedad en cuanto a las desigualdades entre los géneros, en la participación social, así como aquellos aspectos concretos que no funcionan en los servicios públicos, en las relaciones sociales, en la cultura y en la visión del “otro” diferente culturalmente hablando. Por ello, me parece de relevancia tratar de impulsar un cambio de mentalidad en este sentido y tratar de conocer la realidad de las migraciones desde las propias personas que las protagonizan.²¹³

²¹² En el apartado “Historia del pensamiento Criminológico” de la Universidad de Barcelona (www.ub.es/penal/historia), se recoge cómo se trató la noticia de los sucesos del Ejido en los diferentes medios de comunicación, ocurridos en el año 2000. Creo que los artículos son interesantes en un doble sentido: en primer lugar, porque según la ideología de los mismos refieren la evolución del conflicto y, en segundo lugar, porque en ellos se manifiesta un intento permanente por justificar que en la zona no había conflictos ni violencias hasta que fue desatada por los atropellos de algunos migrantes. Y que es la migración ilegal la que provoca estas situaciones de tensión, nuevamente el problema se ubica en el control de la entrada y estancia, prestando menos atención a la falta de recursos y servicios y a la falta de reconocimiento de derechos a las personas migrantes, regularizadas o no.

²¹³ Se sigue insistiendo en lo reciente del hecho migratorio en el Estado Español, posiblemente no tan reciente, pues acumulamos, al menos, treinta años de experiencia como país de acogida. No obstante, esta categorización nos indica que nuestra sociedad quizás no haya asumido dicho papel, no por la afluencia de migrantes, sino por el hecho de que, al ser un sujeto social nuevo, revela las

Especialmente, desde la perspectiva de las mujeres migrantes y poniendo en juego las desigualdades de género, por dos razones: la primera tiene que ver con la invisibilización de las mujeres y su subsumición como grupo en el supuesto genérico migrante y, la segunda, con el hecho de que es revelador, como se pone de manifiesto en la tesis, poder conocer la realidad migratoria desde una perspectiva marginal, es decir, conocer los procesos migratorios desde la perspectiva de las mujeres migrantes nos ofrece un enfoque de análisis muy novedoso que sería relevante para el conocimiento y la intervención en materia migratoria.

Así pues, a tenor de lo anteriormente expuesto, creo que resulta prioritario investigar cualitativamente la realidad migratoria, precisamente para tratar de comprenderla y me parecería acertado que se impulsaran investigaciones en este sentido, construyendo, por ejemplo, bancos de experiencias migratorias relatadas en primera persona por migrantes y por grupo de migrantes (étnicos y de género) que informaran de todo esto.²¹⁴

Así pues y, a modo de corolario, creo que los estudios de género en materia migratoria y desde un enfoque cualitativo pueden arrojar luz sobre las dificultades que nos encontramos en esta materia, además de mostrar estrategias y posibilidades de actuación en otros campos

dificultades de nuestra sociedad que hasta ahora permanecían invisibles. Dificultades como la precariedad del sistema de bienestar, la persistencia de una cultura basada en la exclusión de la persona diferente, la superficialidad de los valores democráticos, etc.

²¹⁴ Entiendo que esto tendría que ser iniciativa de la Dirección General de Políticas Migratorias (Consejería de Empleo) en colaboración con otras Consejerías y con las Universidades, y que tendría que tener cabida en los Planes Integrales de Inmigración. Este material podría servir para conocer desde el punto de vista de las personas migrantes el proceso migratorio en su conjunto y aspectos concretos del mismo, también facilitaría la constatación de la existencia de diferencias de género y cómo éstas se mantienen en el país de acogida. Finalmente, sería un importante material que podría ser aprovechado en formaciones y toma de conciencia dirigidas tanto a población autóctona como migrante.

de intervención social, por ejemplo, en materia de igualdad de género, ya que la exclusión social se fundamenta en relaciones de poder y éstas en un no reconocimiento del "otro", sea quién sea éste. Es decir, creo que el género y las diferencias culturales tendrían que ser el eje fundamental sobre el cual pivotara cualquier investigación e intervención sobre la realidad social andaluza, porque considero que el patriarcado como sistema de poder que se fundamenta en la exclusión, en determinados espacios y en determinadas funciones, de quienes son diferentes, no se establece sólo contra las mujeres sino contra quienes tienen otra cultura, etnia, origen nacional, sexualidad, etc., por tanto, creo que sólo desde esta perspectiva podremos afrontar seriamente desmantelar los sistemas de exclusión que perviven en nuestra sociedad. Intervenir sólo desde una perspectiva, sea ésta la multiculturalidad o el género, creo que no es suficiente porque impide acudir a la raíz del problema, esto es conocer y reconocer cómo se dan las relaciones de poder y la metodología de las exclusiones y desvalorizaciones de quien es diferente.

Por tanto, insisto en que habría que aventurarse en la realización de estudios cualitativos que nos permitieran comprender las realidades y puntos de vista de las otras personas, desde su diferencia y no reducidas a nuestros parámetros de análisis. Creo que sólo desde este enfoque podremos intervenir conveniente y eficazmente en materia de género y migraciones. Continuar con estudios cualitativos, escuchando a la otra-diferente-de-mí puede ser un buen inicio para superar el patriarcado y encontrar espacios de negociación y puntos de encuentro y consenso que nos permitan mejorar la calidad de vida de todas y, mientras tanto, ir desmantelándolo. Permanecer divididas nos aboca a observar parte de nuestra realidad como un todo y a recelar de la otra-diferente-de-mí, y ya se sabe que con recelo es imposible actuar, porque el miedo paraliza. Asimismo, comprender la diversidad de realidades, cómo interpretan la sociedad andaluza las

mujeres migrantes, no es sólo un acto de reparación social, sino una posibilidad de autoconocimiento, desde la perspectiva de la "otra" que puedo ofrecernos muchas posibilidades.

10. Obras citadas

“(...) hay en el escribir un retener las palabras, como en el hablar un soltarlas, un desprenderse de ellas, que puede ser un ir desprendiéndose ellas de nosotros (...).”

María Zambrano (2004: 36)

Abkair Azouz, Abderrahim 2008, Traducción *Código de la familia de Marruecos. Al Mudawana*, Asociación de Trabajadores e Inmigrantes en España, Madrid.

Agra Romero, María Xosé 2000, “Multiculturalismo, justicia y género” en *Feminismo y Filosofía*, Ed. Celia Amorós, Editorial Síntesis, Madrid (135-164).

Agboton, Agnés 2006, *Canciones del poblado y del exilio*, Viena, Barcelona.

----- 2005, *Más allá del mar de arena. Una mujer africana en España*, Lumen, Barcelona.

Aít Sabbah, Fatna 2000, *La mujer en el inconsciente musulmán*, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Madrid.

Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis 2004, *Cómo hacer investigación cualitativa*, Piados, Barcelona.

Amara, Fadela 2004, *Ni putas ni sumisas*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Amorós, Celia 1991, *Hacia una crítica a la razón patriarcal*, Editorial Anthropos, Barcelona.

"Andalucía. Datos básicos 2010. Perspectiva de género", Instituto de Estadística de Andalucía. Consejería de Economía y Hacienda.

Anderson, Benedict 1993, *Comunidades Imaginadas*, 1983, Fondo de Cultura Económica, México.

Anthias, Floya 2006, "Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional" en *Feminismos periféricos*, Ed. Pilar Rodríguez, Editorial Alhulia, Granada (265-289).

Anzaldúa, Gloria 2004, "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan" en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de sueños, Madrid (71-80).

Appadurai, Arjun, *La aldea global. Recursos e información sobre globalización, desarrollo y sociedad civil*. Biblioteca de documentos. Globalización.org Recursos e información sobre globalización, desarrollo y sociedad civil en América Latina. (www.globalización.org, 28 de enero de 2011).

Arabi, El Hassane 2005, *Mujeres de Marruecos*, Editorial Clan, Madrid.

Arendt, Hannah 2005, *Una revisión de la historia judía*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

Arjona Garrido, Ángeles y Checha Olmos, Juan Carlos 1998 "Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social" en *Gazeta de Antropología* 14. Texto 14-10. Núcleo de estudios sobre etnografías. 19.07.2007 GMT (<http://nucleo-etnografias.nireblog.com>, 22.03.2011).

-----1999, "La recreación cultural como forma de adaptación social. El caso de las bodas en la emigración" en *Inmigrantes entre nosotros*, Editorial Icaria, Barcelona (93-129).

Arriaga Flórez, Mercedes 2008, "La difícil escalada de las mujeres a la escritura, la cultura y el espacio público" en *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Ed. M^a Dolores López Enamorado (55-61).

Augé, Marc 1998, *Las formas del olvido*, Editorial Gedisa, Barcelona.

-----1996, *El sentido de los otros*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

----- 2004, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Bajtín, Mijail 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

----- 2001, *Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela*, Taurus, México.

Bauman, Gerd 2001, "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas" en *Multiculturalismo y género*. Eds. Mary Nash y Diane Marre (49-70).

Beauvoir, Simone 2005, *El segundo sexo*, 1949, Ediciones Cátedra, Madrid.

Belli, Gioconda 1988, *La mujer habitada*, Editorial Vanguardia, Managua.

Benerías, Lourdes 2005, *Género, Desarrollo y globalización*, Editorial Hacer, Madrid.

Benítez Rojo, Antonio 2009, *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*, Editorial Plaza Mayor, 1989, San Juan de Puerto Rico.

Ben Jelloun, Tahar 1990, *El niño de arena*, Ediciones Península, Barcelona.

Bessis, Sophie 1992, *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*, horas y HORAS, Madrid.

----- 2003, *Occidente y los otros*, Alianza Editorial, Madrid.

Bhabha, Homi K. 2010, *Nación y narración*, 1990, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

----- 2003, "El entre-medio de la cultura", en *Cuestiones de identidad cultural*, Eds. Stuart Hall y Paule Du Gay, Amorrortu editores, Buenos Aires (94-106).

----- 2001, "Narrando la nación" en *Revista Virtual de Ciencias Sociales*
(www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/H%20Bhabha, 28 de enero de 2011).

Birulés, Fina 2005, "Introducción: Hannah Arendt y la condición judía" en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Ediciones Piados Ibérica, Barcelona (IX-XXVII).

Blanco, Jessi 2009, "Rostros visibles de la violencia invisible. Violencia simbólica que sostiene el patriarcado" en *Revista venezolana de estudios de la Mujer* 14.32 (enero-junio): 63-70.

Blázquez Rodríguez, Irene y Adam Muñoz, María Dolores 2005, *Inmigración magrebí y Derecho de familia*, Junta de Andalucía, Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Sevilla.

Bocchetti, Alessandra 1999, *Lo que quiere una mujer*, Cátedra Feminismos, Madrid.

Boletín Electrónico del Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones (OPAM), Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Consejería de Empleo de la Junta de Andalucía (http://www.cem.junta-andalucia.es/empleo/www/herramientas/biblioteca_virtual/biblioteca_detalle.php?id=1638).

Bolívar, Antonio; Domingo, Jesús y Fernández, Manuel 2001, *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*, Editorial La Muralla, Madrid.

Boughaba Maleem, Zoubida 2003, *Cuentos populares del Rif*, Miraguano Ediciones, Madrid.

Bourdieu, Pierre 2005, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Braidotti, Rossi 2004, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Butler, Judith 2007, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

Cabrera Medina, Jose Carlos 2005, *Acercamiento Al Menor Emigrante Marroquí*. Conserjería de Gobernación, Dirección General de Políticas Migratorias, Sevilla.

Campillo, Neus 2000, "El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo" en *Feminismo y filosofía*, Ed. Celia Amorós, Editorial Síntesis, SA, Madrid (255-284).

Castañeda Salgado, Martha Patricia 2006, "La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves" en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 197 (mayo-agosto): 35-47.

Castro Neira, Yerko 2005, "Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos" en *Política y Cultura* 25: 181-194.

Chaabi, Asma 2008, "Mujer y poder político en Marruecos" en *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Ed. M^a Dolores López Enamorado (63-66).

Chambers, Iain 1994, *Migración, cultura, identidad*, Amorrortu Editores SA, Buenos Aires.

D.A./S.H./J.R. 08.07.2010, "El gobierno frena el debate sobre el burka", Público.es (<http://www.publico.es/espana/321239/el-gobierno-frena-el-debate-sobre-el-burka>).

Decreto 92/2006, de 9 de mayo, por el que se aprueba el II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2006- 2009.

De Lauretis, Teresa 2000, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, horas y HORAS, Madrid.

Del Valle, Teresa (ed.) 2000, *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Ariel Antropología, Barcelona.

Derrida, Jacques 2007, "Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento" en *Decir el acontecimiento ¿es posible?*, Editorial Arena Libros, Madrid (79-107).

De Torres Ramírez, Isabel y Daniel Torres Salinas 2007, *Tesis doctorales sobre estudios de las mujeres en las universidades de España (1976-2005). Análisis bibliométrico y repertorio bibliográfico*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla.

Dietz, Gunther 2001, "Del multiculturalismo a la interculturalidad: un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional" en

Diversidad cultural, identidad y ciudadanía, Ed. Javier de Prado Rodríguez, Instituto de Estudios Transculturales, Córdoba (17-71).

Diome, Fatuo 2004, *En un lugar del Atlántico*, Lumen, Barcelona.

Diótima 1996, *Traer el mundo al mundo*, Icaria, Barcelona.

Durán, M^a Ángeles 1982, "La mujer ante la ciencia" en *Liberación y utopía*, Ed. M^a Ángeles Durán, Editorial Akal Universitaria, Madrid (7-33).

Eguren, Joaquín 2004, "De Marruecos a España: La comunidad trasnacional rifeña" en *Migración y desarrollo*, (<http://estudiosdeldesarrollo.net/revista/rev2/5.pdf>, 29.03.2011).

Fernández de Rota, José Antonio 2009, "El concepto de cultura en la antropología contemporánea" en *Seminario interdisciplinar lo(s) sentido(s) da (s) cultura (s)*, Coord. Ramón Maiz, Consello da Cultura Galega (2-23), (http://www.consellodacultura.org/mediateca/extras/texto_fernandez_de_rota.pdf, 29.03.2011).

Fernández Gutiérrez, Fernando 2006, "Migraciones en el siglo XX: Europa y las migraciones en el fin de milenio", *Estudios sobre la mediación intercultural*, Ed. J. Antonio Guerrero, Universidad de Almería, Villalba (56-79).

Figuerero, Isabel 2007, "Todo lo que me falta", Poema inédito.

Flecha García, Consuelo 2005, "La categoría género en los estudios feministas" en *Miradas desde la perspectiva de género*, Coord. Isabel Torres Ramírez, Narcea SA Ediciones, Madrid (37-49).

----- 1996, *Las primeras universitarias en España*, Narcea, Madrid.

Freire, Paulo 1995, *Pedagogía del Oprimido*, 1970, Editorial siglo XXI, Madrid.

Friedman, Jonathan 2001, *Identidad cultural y proceso global*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Fundación Centro de Estudios Andaluces 2009, "Marroquíes en Andalucía. Dinámicas migratorias y condiciones de vida". Dir. Mokhtar Mohatar Marzok, 40.

Galeano, Eduardo 1998, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, Madrid.

----- 2010, *Espejos. Una historia casi universal*, Siglo XXI, México DF.

García Canclini, Néstor 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Editorial Gedisa, Barcelona.

García Lorca, Federico 2007, *Mariana Pineda*, 1925, Editorial Cátedra, Madrid.

Glissant, Édouard 2002, *Introducción a una poética de lo diverso*, Editorial Planeta, Barcelona.

Gómez Rodríguez, Amparo 1998, "De la mujer en la ciencia a las epistemologías feministas", en *La construcción cultural de lo femenino*, Eds. Amparo Gómez Rodríguez y Justine Tally, Instituto Canario de la Mujer. Consejería de Empleo y Asuntos Sociales del Gobierno de Canarias (211-252).

----- 2004, *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino*, Minerva Ediciones, Madrid.

Gregorio Gil, Carmen 1997, "El estudio de las migraciones internacionales desde una perspectiva de género", en *Migraciones* 1: 145-175.

-----2009, "Silvia, quizás tenemos que dejar de hablar de género y migraciones? Transitando por el campo de los estudios migratorios", *Gazeta de Antropología* 25: 1-22.

-----2007, "Trabajando honestamente en casa de familia: entre la domesticidad y la hipersexualización", *Revista Estudios Feministas*, (699-716).

Grimson, Alejandro 2003, "Disputas sobre las fronteras. Introducción a la edición española" en *Teoría de la frontera*, Eds. Scott Michaelsen y David Jonson, Editorial Gedisa, Barcelona (13-24).

Hall, Stuart y Du Gay, Paul 1996, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu Editores, Buenos aires.

Harding, Sandra 1996, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid.

----- 1995, "Después del eurocentrismo: desafíos para la investigación en el norte" en *Feminismo, ciencia y transformación social*, Ed. Cándida Martínez López, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada (13-30).

Innerarity, Daniel 2004, *La sociedad invisible*, Editorial Espasa Calpe, Madrid.

Izquierdo. M^a Jesús 1998, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra Feminismos, Madrid.

Lagarde, Marcela 2005, *Para mis socias de la vida*, horas y HORAS, Madrid.

----- 1993, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Autónoma de México, México DF.

----- 1997, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, horas y HORAS, Madrid.

Laurenzi, Elena 1995, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, horas y HORAS, Madrid.

Librería de Mujeres de Milán 1991, *No creas tener derechos*, horas y HORAS, Madrid.

López Enamorado, M^a Dolores (ed.) 2008, *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Editorial Alfar, Sevilla.

López, Sergio Daniel y Rodríguez, Lidia 2006, "Entrevista a Sherry Ortner", en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica 1.1 (Enero-Febrero): 6-11.

Lorde, Audre 2003, *La hermana, la extranjera*, horas y HORAS, Madrid.

Louis, Marie Victoire 2004, "Libre de no serlo" en *Selección de artículos de Le Monde Diplomatique*, Editorial aún creemos en los sueños, Santiago de Chile (7-13).

Lugo, Alejandro 2003, "Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación", en *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, Eds. Scott Michaelsen y David Jonson, Editorial Gedisa, Barcelona (76-84).

Maalouf, Amín 2010, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid.

----- 1993, *La roca de Tanios*, Editorial Alianza, Madrid.

----- 1992, *León el africano*, Alianza Editorial, 1992, Madrid.

Martín Díaz, Emma 2004, "La inmigración en Andalucía" en *Inmigración, multiculturalidad y género*, Coord. Rosario Carrasco Tristancho, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla (21-46).

Martín Muñoz, Gema 2000, "Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica" en *Otras Culturas, otras formas de vida*, Ed. Juan de Dios Ramírez Heredia, Editorial Universitaria Deusto, Bilbao (29-42).

Martínez López, Cándida (ed.) 1995, *Feminismo, ciencia y transformación social*, Feminae-Universidad de Granada, Instituto de Estudios de la Mujer, Granada.

Mathieu, Lilian 2004, "Las causas económicas de la prostitución" en *Selección de artículos de Le Monde Diplomatique*, Editorial aún creemos en los sueños, Santiago de Chile (21-27).

McDowell, Linda 2000, *Identidad y lugar*, Cátedra Feminismos, Madrid.

Mernissi, Fátima 1990, *Marruecos a través de sus mujeres*, Ediciones de Oriente y el Mediterráneo, Madrid.

----- 1992, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.

----- 2002, *El harén político. El profeta y sus mujeres*, Ediciones de Oriente y el Mediterráneo, 1999, Madrid.

----- 2003, *Sueños en el umbral*, El Aleph, Barcelona.

----- 2004, *Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del Islam*, Grupo Editorial, Barcelona.

----- 2005, *El hilo de Penélope*, Lumen, Barcelona.

----- 2006, *El harén en Occidente*, Editorial Espasa, Madrid.

Mezzadra, Sandro 2005, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid.

Molina Petit, Cristina 2000, "Debates sobre el género" en *Feminismo y filosofía*, Ed. Celia Amorós, Editorial Síntesis, SA, Madrid, (255-284).

Moliner, María 2000, *Diccionario de uso del español*, Editorial Gredos, Madrid.

Mujeres Andaluzas. Datos Básicos para el 2010. Instituto de Estadística de Andalucía. Consejería de Economía y Hacienda.

Nair, Nadia 2008, "Las elecciones legislativas de 2007 en Marruecos: una decepción para las mujeres" en *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Ed. M^a Dolores López Enamorado (79-88).

Nash, Mary y Diana Marre (eds.) 2001, *Multiculturalismo y género*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

Onghena, Yolanda 2009, "Acción cultural inclusiva para un proyecto cultural compartido", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 88: 9-12.

(http://www.cidob.org/es/content/download/23068/267661/file/01_pdf, 18.05.2011).

Ortner, Sherry 2006, "Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura", en *Revista de Antropología Iberoamericana*. 1.1. (Enero-febrero): 12-21, (<http://www.aibr.org>, 17.12.2010).

Otero, Luis 2001, *He aquí la esclava del señor. De cómo la mujer fue educada para el sacrificio y la sumisión*, Ediciones B, Barcelona.

Ozieblo, Bárbara 1996, *Un siglo de lucha: la consecución del voto femenino en los Estados Unidos*, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga.

Pajares, Miguel 2009, "Inmigración y políticas públicas" en el *V Seminario sobre la investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, Sevilla, (79-92).

Parella Rubio, Sónia 2003, *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Anthropos Editorial, Barcelona.

Pateman, Carole 1995, *El contrato sexual*, Editorial Antrophos, Barcelona.

Pérez Beltrán, Carmelo 2008, "Mujeres Marroquíes en la vida pública: entre el cambio social y la identidad musulmana" en *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Ed. M^a Dolores López Enamorado (89-110).

Pérez Yruela, Manuel y Rinken, Sebastián 2005, *La integración de los inmigrantes en la sociedad andaluza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación (2007-2013), Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Adnalucía.

Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2007-2010), Ministerio de Trabajo e Inmigración.

Precarias a la deriva 2004, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Traficantes de sueños, Madrid.

Primer Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2001-2004), Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía.

Provansal, Danielle 2001, "Antropología mediterránea y construcción de las categorías de género: comentarios críticos" en *Multiculturalismo y género*. Ed. Mary Nash y Diane Marre (71-85).

Pujadas, Joan. J. 2000, "El método biográfico y los géneros de la memoria" en *Revista de Antropología Social* (<http://revistas.ucm.es/cps/1131558X/articulos/RASO0000110127A.PDF>, 22.03.2011).

Ramírez, Ángeles 1998, *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*, Ediciones Mundo Árabe e Islam, Educación y Cultura, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid.

----- 2000, "Las fronteras del Mediterráneo: las mujeres marroquíes, las migraciones y el matrimonio" en *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*, Ed. María Ángels Roque (181-197).

Real Academia de la Lengua, vigésimo segunda edición (<http://www.rae.es>)

Ricoeur, Paul 2005, *Caminos del reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid.

Robledo, Juanjo 23.06.2010, "España se blindo contra el burka", BBC Mundo, (http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2010/06/100623_burka_espana.shtml).

Rodríguez Gómez, Gregorio; Gil Flores, Javier; García Jiménez, Eduardo 1999, *Metodología de la investigación cualitativa*, Ediciones Aljibe, Málaga.

Rodríguez, Jesús 18.06.2006, "El instituto de babel" EP[S] El País, N° 1.551.

Romero, Carmen 2008, "Mujer y política en el Mediterráneo", en *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Ed. M^a Dolores López Enamorado (151-162).

Roque, María Àngels (ed.) 2000, *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental*, Icaria, Barcelona.

----- 2005, *Antropología mediterránea*, Icaria, Barcelona.

Rousseau 1980, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 1775, Alianza Editorial, Madrid.

Saadi, Mohamed Said 2008, "El proceso de reforma de la Mudawwana (Código de Estuto Personal) en Marruecos", en *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Ed. M^a Dolores López Enamorado (163-176).

Sabuco i Cantó, Assumpta 2003, "Caracterización de las mujeres inmigrantes y su relación con el empleo" en *Seminario de mujeres inmigrantes extranjeras y empleo*, Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de la Mujer, Huelva, 26 y 27 de junio.

Said, Edward 1990, *Orientalismo*, 1978, Ediciones Libertarias.

Sau, Victoria 2000, *Diccionario ideológico feminista*. Volumen I, Icaria, Barcelona.

Segundo Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2006-2009), Dirección General de Políticas Migratorias de la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía.

Spivak, Gayatri 1988, "Can the subaltern speak", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Eds. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, Macmillan, Londres (24-8).

Stolcke, Verena 2000, "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para las sociedad?" en *Política y Cultura* 14 (25-60).

Symington, Alison 2004, "Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica", en *Revista Derechos de las mujeres y cambio económico*:1-8 (<http://www.awid.org>, 31.07.2008).

Tubert, Silvia 2001, *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*, Editorial Síntesis, Madrid.

Valcárcel, Amelia 2000, *Rebeldes hacia la paridad*, Plaza & Janés Editores, Barcelona.

----- 2010, "Espacio Religioso Polivalente", 09/04, (<http://www.elpais.com>, 09.04.2010).

Vásquez, Rosario 2011 *Migraciones, psicología y otros cuentos de camino*, Blog (<http://www.psicomigracion.wordpress.com>, 19.03.2011).

Wolf, Naomi 1991, *El mito de la belleza*, Emecé Editores, Barcelona.

Woolf, Virginia 2003, *Un cuarto propio*, 1929, horas y HORAS, Madrid.

Young, Iris Marion 2000, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra Feminismos, Madrid.

Zambrano, María 2004, *Hacia un saber sobre el alma*, 1950, Alianza Literaria, Madrid.

----- 1995, *Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Salamanca.

Zapata-Barrero, Ricard 2004, *Multiculturalidad e inmigración*, Editorial Síntesis, Madrid.

Zontini, Elisabetta 2005, "Migraciones, género y multiculturalidad. Una perspectiva de Europa meridional" en *Inmigración, género y espacios urbanos: los retos de la diversidad*, Eds. Mary Nash et al., Bellaterra, Barcelona (99-122).

10. Anexo

*"(...) Vienes
sin equipaje ni maletas
vienes
sin lágrimas ni afeites
vienes
sin pasado y con historia
vienes
al mundo nuevo y conocido
vienes
con esperanza y cicatrices
vienes
con panes y peces por comer (...)"*

Isabel Figuerero (2007)

En el anexo presento el guión general de las entrevistas, en cuanto a la presentación de los temas de interés para esta tesis. No obstante, hay que tomar en consideración que, al ser entrevistas abiertas, el guión fue alterado, tanto el orden de las preguntas, como la forma en que éstas se realizaron. Asimismo, intenté, en todo momento, provocar un ambiente de confianza, cómodo para la persona entrevistada, por ello utilicé un lenguaje coloquial, tratando de adaptarme a la competencia lingüística de las personas entrevistadas y de empatizar con las emociones y apreciaciones que expresaban.

- Introducción:

- o Datos generales (edad, lugar de procedencia, etnia, familia de origen).
- o Conocimientos previos de la lengua y cultura española-andaluza.
- o Antecedentes migratorios en la familia.
- o Situación actual de la familia (si otros miembros han migrado, dónde, si se han quedado en Marruecos).

- Proyecto migratorio:
 - o Causas que lo motivaron.
 - o Si vinieron solas o acompañadas.
 - o Situación personal y social en Marruecos cuando migraron.
 - o Destino inicial y si éste no fue Andalucía, qué provocó que vinieran.
 - o Si tienen un recuerdo que simbolice la decisión de migrar.
 - o Sensaciones y percepciones al llegar a Andalucía.
 - o Personas que apoyaron el proyecto migratorio.
 - o Personas que obstaculizaron o no estuvieron de acuerdo con el proyecto migratorio.
 - o Cambios en el proyecto migratorio.
 - o Modificaciones de sus expectativas iniciales.
 - o Valoración de su proyecto migratorio.
 - o Qué les dirían a otras personas que quieran migrar.
 - o Valoración de las políticas migratorias.

- Cambios producidos a nivel personal:
 - o Primeras valoraciones de la sociedad de acogida.
 - o Relaciones en la sociedad de acogida.
 - o Modificaciones en su identidad personal.
 - o Valoración de aspectos culturales y sociales del lugar de origen y de acogida.
 - o Cuándo se sintieron migrantes.
 - o Si se sienten migrantes después del tiempo transcurrido.
 - o Si mantienen la relación con sus orígenes a través de la familia, si viajan a Marruecos.
 - o Cómo se sienten al visitar Marruecos.

- Sentimientos que han mantenido con respecto a sus orígenes.
- Cómo se sienten en sus relaciones con personas de origen español.
- Sus sueños y expectativas para el futuro.
- Si desean regresar y cómo valoran dicho regreso

Éstos son los temas sobre los cuales versaron las entrevistas. Sin embargo, en el transcurso de algunas de ellas, surgieron otros temas de interés: la educación de las hijas e hijos nacidos en Andalucía, la relación con la madre, el proceso de socialización de género en Marruecos, y el compromiso social y político con la sociedad de origen surgido de los aprendizajes obtenidos en el propio proceso migratorio, especialmente en cuanto a la organización administrativa en Andalucía y su aplicación en la sociedad de origen.