

# **ARTICULACIONES IDENTITARIAS:**

**PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES DE GÉNERO Y  
«RAZA»/ETNICIDAD EN «MUJERES INMIGRANTES» EN EL  
BARRIO DE EMBAJADORES (MADRID)**

**CARMEN ROMERO BACHILLER**

**DPTO. SOCIOLOGÍA V (TEORÍA SOCIOLÓGICA)  
FAC. CC. POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**DIR.: FERNANDO J. GARCÍA SELGAS**

**TESIS DOCTORAL  
MADRID, 2006**



«Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye el libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de las materias, y la exterioridad de sus relaciones. Se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos. En un libro, como en cualquier otra cosa, hay líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación. Las velocidades comparadas de flujo según esas líneas generan fenómenos de retraso relativo, de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura.»

(Deleuze y Guattari, 1976/1997: 10)



## **Agradecimientos**

Son muchísimas las personas que se han venido cruzando en mi camino a lo largo de estos años y que de formas distintas han posibilitado que este proyecto se lleve a cabo. No sería posible nombrarlas a todas pero reciban desde aquí mi más profundo agradecimiento. La fijación parcial que es esta tesis no puede ni remotamente dar cuenta de todas las vivencias risas llantos sueños caricias palabras cuerpos ideas deseos espacios afectos proyectos que palpitan entre sus páginas. Mis palabras me malinterpretan y traicionan, son un espacio árido y frío; mi gratitud y afecto las desbordan y a duras penas se retiene en estas frases:

a Fernando García Selgas, mi director, por la crítica implacable y la inagotable confianza sabiamente acompañadas de una sonrisa, de una palabra de aliento o de una escucha cómplice... gracias por la paciencia y el apoyo... por ser un referente tan, tan importante...

a mi familia, a la que la debo haber sido capaz de atreverme a luchar por mis sueños y construir mis realidades... gracias por estar ahí y por los esfuerzos por intentar comprender mis enmarañados textos y a mí misma...

a Silvia García Dauder intrépida buscadora de palíndromos, por nuestras *confusiones* de tanto tiempo... gracias por la confianza, por creer en mí más que yo misma, gracias por

permitirme seguir tejiendo y destejiendo ideas colectivas y afectos, por las discusiones, por el aprendizaje continuo...

a Gracia Trujillo, por las marañas, los deseos y los afectos, por obligarme a abandonar mi cobardía y por compartir un siempre imposible final de tesis... a Esther Ortega, que me enseñó a hacer vida una interseccionalidad sólo aprendida... cómplice, amiga, lianta... por tantas cosas... a Fefa Vila, a Asor Mogollón, a Esperanza Miyake... a todas gracias por haberos colado en mi vida en algún momento... gracias por quedaros...

a Elena Casado y a Luisa Posada que me invitaron a adentrarme en el excitante mundo de la teoría feminista... gracias, por tanto...

a todas las personas del GtQ, gracias por hacer posible que en esta «revolución» SÍ se pueda bailar..., a la Karakola, al NOISE, a Next\_Generation y tantos otros proyectos que me mantienen viva...

a Valentín Macías Hernández escuchador prodigioso y amigo incondicional, tantas veces compañero en mil viajes inventados... a Pepe Ema, siempre dispuesto a responder a preguntas imposibles, con quien discutir y aprender es siempre estimulante...

a mis amigas y amigos desparramados por el mundo: desde Australia y a donde la guén sus pasos, a Amanda Whiteley, la viajera con ojos de niña y el corazón gigante; de México a España y viceversa, a Martha Moreno; entre China-USA, a Wen-Qing Kang, my favourite «stiky-rice queen»; en Italia, a Roberto Salsi el montañés indomable... y al irredento equipo de Kent: Florence Morliere, Jérôme Samarcelli, Alisha Seaton, Amar Bokhari...

a Alberto Riesco, a Antonio García García, a Concha Gómez Esteban, a Margarita Barañano Cid, a Alfonso Pérez-Agote, al GRESCO... por las discusiones, aprendizajes y... las cañas y las risas... a Rubén Blanco por las escuchas y las sesiones de Faemino y Cansado... a Manuel Rodríguez Caamaño y al resto de miembros del Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica) de la UCM.

a las personas de Barcelona, refugio y escapada, que siempre me han acogido con inmenso cariño y me han estimulado y arropado intelectual y afectivamente... Joan Pujol,

Marisela Montenegro, Blanca Callén, Margot Pujal, Marcel Balasch, Maru, Rodrigo, Irene, Paz Guarderas, Lupicinio Iñiguez... y el resto... es un gusto aprender con vosotras...

a Lavapiés, laberinto y excusa, escenario y personaje, un espacio habitable donde me he llegado a sentir en casa...

a Kent, Santa Cruz, Lancaster y Utrecht por enseñarme que podía atreverme a vivir... a Alan Bicker por descubrir mi vocación de «problems-maker»; a Herman Gray por recordarme que «no hay garantías» y junto con Rosa-Linda Fregoso acogerme siempre con tanto cariño; a John Law y a Rosi Braidotti por posibilitar mis estancias en Lancaster y Utrecht respectivamente, por los consejos, la orientación y por la entusiasta acogida de mi proyecto...

...específicamente quisiera agradecer a todas las personas con las que he participado en los proyectos de investigación «Globalization, transnational immigration and the restructuring of the metropolitan regions of Los Angeles and Madrid: A comparative study of two neighbourhoods (Westlake and Embajadores)» (financiado por la Fundación Del Amo, UC-UCM y co-dirigido por Margarita Barañano Cid, UCM y Raymond Rocco, UCLA) y «Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)» (SEC2003-04615- MCYT i+D+i 2003, dirigido por Alfonso Pérez-Agote Poveda, UCM), y a los directores de ambos proyectos que han permitido el uso de los materiales producidos en las mismas en este trabajo...

...a todas las personas que me han orientado, a las que he entrevistado, que me han facilitado información y que probablemente sin saberlo han marcado giros radicales en la elaboración de este trabajo...

...a todas y todos GRACIAS por suponer una inspiración y referencia constantes.

*Carmen Romero Bachiller*

*Madrid, verano 2006*





## Índice

Agradecimientos	v
Índice	ix
Introducción	1
<b>BLOQUE I. DESPLEGANDO REDES</b>	<b>17</b>
<b>1. De los estudios sociales de la ciencia a las perspectivas parciales de la complejidad</b>	<b>19</b>
<b>1.1 Derivas de «lo social» en los estudios sociales del conocimiento científico: <i>simetría</i> y <i>reflexividad</i> revisadas</b>	<b>22</b>
Simetría: revisiones y ampliaciones	24
Simetría vs. reflexividad	26
Reflexividad: revisiones y ampliaciones	27
<b>1.2 Perspectivas parciales para abordar la complejidad (I): teorías del actor-red (ANT)</b>	<b>29</b>
La propuesta teórica de la ANT: otro giro después del giro social	30
Ruptura de las dicotomías micro-macro, global-local	33

El poder de las asociaciones: relaciones, ordenamientos, estrategias	35
Simetría generalizada o anudando los polos naturaleza y sociedad/cultura	40
El proceso de traducción como ejercicio precario de ordenamiento social	43
Actores-redes, actantes-rizomas: entreveramientos humanos y no-humanos para una ontología no dualista	50
<b>1.3 Perspectivas parciales para abordar la complejidad (II): epistemologías feministas del punto de vista y estudios feministas de la tecnociencia</b>	<b>56</b>
Sandra Harding: hacia un proyecto de «ciencia sucesora» y una «objetividad fuerte»	61
Articulación de puntos de vista marginalizados: Patricia Hill Collins y el pensamiento feminista Negro	66
Donna J. Haraway: estudios feministas culturales de la ciencia y epistemologías cyborg	70
<b>1.4 Conexiones parciales ANT y epistemologías feministas</b>	<b>77</b>
Las asimetrías de la simetría generalizada o la (in)modestia de los testigos modestos	77
Conocimientos situados y conexiones parciales: hacia una semiótica política de la articulación	82
De androcentrismos, militarismos y otras (in)visibilidades	84
Ampliando lo colectivo: ambivalencia, multiplicidad, marginalización y desorden	86
<b>2. Hacia una ontopolítica de las prácticas: feminismos, estudios culturales y postcoloniales</b>	<b>89</b>
<b>2.1 Hacia un análisis materialista de la cultura</b>	<b>90</b>
Prácticas culturales y cultura de clase	92
La emergencia de los estudios culturales	95
La articulación: un paradigma relacional de la contingencia situada	99

2.2. Hacia un análisis interseccional de las diferentes diferencias: las aportaciones del feminismo negro, latino/chicano y postcolonial	103
<b>3. Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos</b>	<b>109</b>
La performatividad del método: articulaciones, flujos y materialidades heterogéneas.	111
Investigando «mujeres inmigrantes» o generando ejercicios de «invención de las otras»	114
Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje (I)	118
Sobre las entrevistas y el trabajo de campo	125
CODA: Reflexiones y anotaciones sobre el trabajo de campo	139
<b>BLOQUE II. ENSAMBLAJES Y CONEXIONES PARCIALES</b>	<b>145</b>
<b>4. Cuerpos</b>	<b>151</b>
<b>4.1. Cuerpos como ensamblajes: prácticas, relaciones, articulaciones</b>	<b>154</b>
Cuerpo-sujeto, cuerpo-humano, cuerpo-ciudadano	159
<b>4.2. Haciendo cuerpos: <i>habitus</i>, prácticas y performatividad</b>	<b>164</b>
<b>4.3. Las «marcas» del cuerpo: o la fetichización de las pieles como fronteras</b>	<b>172</b>
Diferentes diferencias, marcas y exclusiones: haciendo «otro» el cuerpo	174
Cuerpos como fronteras: las fronteras del cuerpo	176
Interpelación y disciplinamiento: regímenes de fijación de los «sujetos-cuerpos» «mujeres inmigrantes»	186

La ambivalencia del «mimetismo»: exotismo, distanciamiento y normalización en el discurso de la «integración»	189
Regímenes dermo-políticos: pieles como fronteras	195
<b>4.4. Cuerpos en movimiento: «pasando por»/tras-pasando las fronteras del cuerpo</b>	<b>204</b>
	<b>219</b>
<b>5. Subjetividades</b>	
<b>5.1. De afueras y adentros: subjetividades y corporealidades</b>	<b>221</b>
<b>5.2. Experiencia, narratividad y memoria: hilvanando (dis)continuidades</b>	<b>230</b>
Transmisión del idioma vernáculo como mantenimiento de la identidad diaspórica	234
Madres/padres «inmigrantes», hijos/as «españoles»: negociaciones identidad diaspórica/integración	238
<b>5.3. Identidad y diferencia: produciendo efectos de subjetividad, produciendo efectos de colectividad</b>	<b>245</b>
<b>5.4. Experiencias dentro/fuera del entramado semiótico-material «mujer inmigrante»</b>	<b>253</b>
Identities en conflicto: transformaciones de las relaciones de género o la renegociación de la posición «mujer» en la experiencia «inmigrante»	257
Interpelaciones e insultos en el proceso de sujeción/subjetivización: vulnerabilidad, reconocimiento, resistencia	264
<b>5.5. Mecanismos «Psi» en la producción de la identidad «mujer inmigrante»: el «síndrome de Ulises»</b>	<b>277</b>

	285
<b>6. Documentos</b>	
<b>6.1. Extensiones protésicas o mediaciones técnicas en la producción de regímenes de cuerpos-objetos: documentos de identidad</b>	<b>287</b>
<b>6.2. Extranjería o «la creación jurídica de la diferencia»</b>	<b>294</b>
«Papeles»: entradas y salidas en la «legalidad»	300
<b>6.3. Sobre la ecuación «papeles» y «trabajo» en «mujeres inmigrantes»</b>	<b>304</b>
Reagrupación familiar y vulnerabilidad	304
Itinerario de inserción laboral para «mujeres inmigrantes»: el «ciclo del trabajo doméstico» como vía de regulación	319
Prostitución como «nicho laboral»	329
<b>6.4. «Ciudadanías flexibles»: nacionalidades y tránsitos identificatorios/documentos y tránsitos de fronteras</b>	<b>336</b>
Tránsitos y regulaciones: inmigrante vs. turista	338
Tácticas y estrategias de resistencia: matrimonio como «desobediencia conyugal por lo civil»	344
<b>7. Lugares</b>	<b>351</b>
Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje (II)	353
<b>7.1. «Regiones, redes y fluidos»: Topologías múltiples en la configuración de Embajadores/Lavapiés como «espacio translocal»</b>	<b>368</b>
<b>7.2. Embajadores/Lavapiés como «espacio diaspórico»: produciendo pertenencias y sentido de «hogar»</b>	<b>373</b>
Díasporas y «comunidades imaginadas»	375
«A veces me pregunto, ¿por qué Lavapiés?»: Desplegando sentidos de «hogar» y «pertenencia»	381
Lavapiés como escenario multicultural	384

Lavapiés como espacio de vida: la vivienda	388
<b>[A modo de] conclusiones: articulaciones identitarias</b>	393
<b>Referencias bibliográficas</b>	405
<b>Textos legales citados</b>	431
<b>Referencias cinematográficas</b>	433

## Introducción

«- Qu'est-ce que signifie "apprivoiser"»?

- C'est une chose trop oubliée, dit le renard. Ça signifie "créer des liens..."

- Créer des liens?

- Bien sûr, dit le renard. (...)

Le renard se tut et regarda longtemps le petit prince:

- S'il te plaît... apprivoise-moi! dit-il

- Je veux bien, répondit le petit prince, mais je n'ai pas beaucoup de temps. J'ai des amis à découvrir et beaucoup de choses à connaître.

- On ne connaît que les choses que l'on apprivoise, dit le renard. » (Antoine de Saint-Exupéry (1943/1998: 68, 69).

No conocemos salvo aquello con lo que «establecemos lazos», aquello que «domesticamos», nos decía Antoine de Saint-Exupéry, pero quizá lo leímos demasiado rápidamente y no nos paramos a considerar las tremendas implicaciones epistémico-metodológicas de semejante afirmación. Cuando inicié este trabajo, hace ya demasiados años, mi preocupación era precisamente que me resistía a «domesticar» aquello que supuestamente me proponía «conocer». ¿Cómo hablar de «mujeres inmigrantes», sin usurpar su posición, sin hipostasiar el término para convertirlo en otro constructo sociológico más al que dar curso en la esfera académica? Imbuida de una concepción de la responsabilidad encomiable pero tremendamente puritana, me negaba a aceptar que, como

analista, tenía que asumir una posición de control y que tendría que realizar múltiples ejercicios de violencia, selección, reducción y construcción... parecía haber olvidado la frase que Haraway rescataba de Latour: «no os fiéis de la pureza, es el vitriolo del alma» (Haraway, 1991/1995: 315). Esta obsesión estuvo a punto de dar fin a mi trabajo sin que éste hubiera apenas comenzado... pero también, me proporcionó un espacio de reflexión que finalmente, y paradójicamente, ha hecho posible que haya conseguido realizarla como la he realizado y, por último, ser capaz de poner punto final a esta tesis.

Pero, poner el «punto final» a una tesis no insinúa «completud», sino que nos indica el cierre de un proceso, que se sabe incompleto y vacilante en ocasiones, pero que, por otro lado, ha permitido una cierta fijación parcial que pretendemos suficientemente relevante, o que, cuanto menos, nos permite transformar las preguntas de las que partíamos y desplazarnos hacia nuevos «horizontes de ignorancia» como diría Mulkay (1969/1980). Llegar a ese «punto final» indica también un largo y nada fácil ejercicio de aprendizaje, donde, al menos en mi caso, me he visto obligada a reducir y reducir un planteamiento inicial que a cada paso se me antojaba más desmesurado e inabarcable, y que me empeñaba en tejer y destejer como si fuera el tapiz de Penélope. Ha sido un proceso en el que el proyecto inicial, mi perspectiva y yo misma hemos sido profundamente transformados, un proceso en el que no sólo he puesto la cabeza, sino el cuerpo y, ¿por qué no?, también el corazón. He salido con algunas cicatrices y algunos coscorriones, pero con buenos recuerdos, buenas amigas y cajas y cajas de materiales tan diversos que cualquier intento de clasificación acaba adoptando una forma semejante a aquella taxonomía que sobre los animales proponía la enciclopedia china de la que narraba Borges (2002). Múltiples tránsitos, conversaciones, aprendizajes... Miles de voces, roces, encuentros, deseos... anudados y palpitando en estas páginas... un viaje del que todavía siento los vaivenes de las olas bajo mis pies...

\*\*\*\*\*

Situada en el umbral de varias perspectivas teóricas, esta investigación parte con dos objetivos principales. En *primer lugar*, proponer un modelo de teorización social que ensamble concepciones provenientes de campos que en múltiples ocasiones intersectan,



pero cuya relación no ha sido suficientemente desarrollada desde la teoría sociológica. Me refiero a la *teoría del actor-red*, que se enmarca en los estudios sociales de la tecnociencia, la *teoría feminista*, los *estudios culturales* y *postcoloniales*. En ese sentido, sugiero que es desde su ensamblaje y desplazamiento parcial que se ofrecen unas condiciones de posibilidad muy interesantes para una visión renovada de lo social, y más aún, una visión renovada de la conformación de subjetividades. Nina Lykke (2002), en un artículo que parece realizado *ex profeso* para facilitar la justificación de estas elecciones teóricas, señala cómo la común apuesta por la inter/transdisciplinariedad de los estudios feministas, los estudios culturales y los estudios sociales de la tecnociencia ha permitido la emergencia de bricolajes y heterogeneidades productivas tanto teórica, como analítica y metodológicamente (ver figura 1). En su cartografiado de las relaciones y articulaciones entre estas perspectivas, Nina Lykke apunta como elemento aglutinador su interés compartido por «otredades inapropiadas/bles» –recogiendo el término acuñado por Trinh T. Minh-ha (1986/7)–. Este término aborda «los efectos generativos de otredad de las relaciones sociotécnicas y culturales en las sociedades capitalistas y postcoloniales, y el modo en que los diferenciales de poder a lo largo de las líneas de género, raza, etnicidad, clase, edad, preferencia sexual,

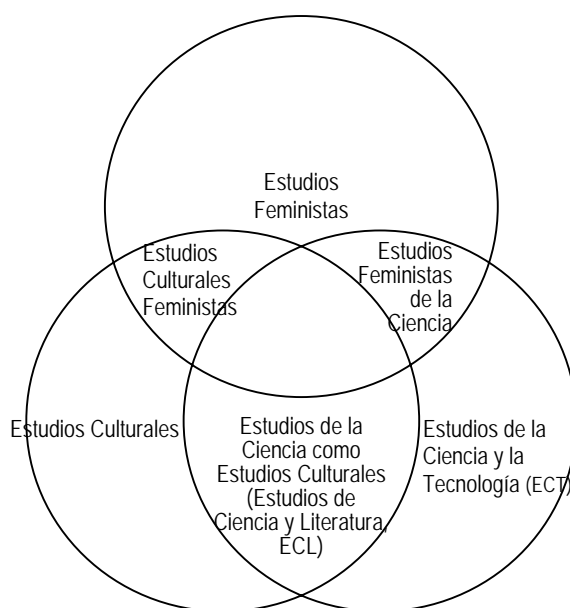


Figura 1.  
Nina Lykke (2002: 134)

etc. se construyen en interacción con dichas relaciones.» (Lykke, 2002: 136). Pero en este caso se amplía para aprehender los desplazamientos teóricos de los estudios feministas, los estudios culturales y los estudios sociales de la tecnociencia. Así, la ANT responde a la otredad inapropiable/da de la agencia de los objetos, desestabilizando las relaciones entre

humanos y no-humanos y la frontera que los separa. Los estudios feministas, recogiendo el legado de Simone de Beauvoir (1949/1987), abordan la conformación de las mujeres como lo *otro* del pensamiento moderno occidental. Más tarde el feminismo comienza a abordar las diferentes diferencias «inapropiadas/bles» *entre* las mujeres, en respuesta a las críticas a la consolidación de un feminismo blanco, occidental, heterosexual, educado y de clase media. Los estudios culturales, por su parte, surgen de romper con la reducción de la concepción de cultura a la «cultura de élite» –*haute culture*–, incorporando un interés en la «otredad inapropiable/da» de la «cultura popular». Esto lleva a atender a las prácticas cotidianas y a las formas de transmisión, reproducción y sedimentación culturales y su vinculación con posiciones e identidades sociales determinadas, lo que obliga a replantearse, entre otras cosas, la rígida distinción de la ortodoxia marxista entre *infraestructura* –material– y *superestructura* –ideológica–: significación y materialidad se presentarán como necesariamente imbricadas e inseparables, si bien se exceden mutuamente no son discontinuas. Por otro lado, y de la mano de las críticas postcoloniales, se han analizado los modos en que se han construido las distancias entre colonizadores y colonizados y cómo Oriente y Occidente se han construido como espacios significativos y por tanto reales (Bhabha, 1996; Said, 1978/1990). Tanto la inter/transdisciplinariedad de estas perspectivas, como su falta de cánones fuertemente establecidos, facilitarían según Lykke, la introducción de perspectivas inapropiadas/bles.

El *segundo objetivo* de este trabajo implica una concreción de estos desplazamientos y ensamblajes en el análisis de una situación específica, de esa posición social compleja que es la de «mujer inmigrante». Como enuncia su título, esta investigación se dirige a la consideración de las formas concretas que hacen emerger posiciones de «mujer inmigrante» como parte de la articulación de múltiples ordenamientos, relaciones, prácticas y representaciones, en los que intervienen tanto entidades humanas como entidades no-humanas en relaciones heterogéneas y desiguales. Prácticas y vivencias cotidianas en las que las reiteradas actualizaciones performativas de género, «raza»/etnicidad, clase, sexualidad, edad, discapacidad, etc. conforman cuerpos, espacios, posiciones y representaciones que en contextos concretos pasarán a ser reconocidos como propios de «mujeres inmigrantes». Esta aproximación me permite pasar de considerar a las «mujeres inmigrantes del barrio de Embajadores/Lavapiés (Madrid)» como un *objeto* de estudio claramente delimitado y definido, homogéneo, estático y con existencia previa e independiente a la investigación, a

comenzar por convertir en *pregunta* ese aparentemente claro objeto de estudio: ¿quiénes son las «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores/Lavapiés (Madrid)? ¿En qué momentos y de qué formas alguien pasa a ser reconocida y a habitar semejante posición? ¿Existen ocasiones y prácticas que puedan potenciar otro tipo de reconocimientos? ¿Hasta qué punto estas posiciones tienen que ver con el estatus legal de la persona que las ocupa? Como pretendo sostener a lo largo de este trabajo, «mujer inmigrante» se convierte en un espacio semiótico-material de luchas y negociaciones que se despliega, reactualiza y es ocupado de formas diversas:

«Como la figura de la “nómada” (Braidotti, 1994), de la “viajera” (Lugones, 1994), de la “vagabunda” de Thürmer-Rhor (Thürmer-Rhor, 1987) y del “*flâneur*” de Benjamin, la “inmigrante” apunta hacia el movimiento continuo de lo efímero de los límites. Pero, al contrario que estas figuras, no transporta solamente el deseo y el anhelo por lo desconocido y la ruptura con lo inamovible y lo convencional. No es simplemente una metáfora para una subjetividad voluntarista. La figura de la “inmigrante” surge dentro de un discurso económico, sociológico y marca a través de éstos la necesidad de movilidad geográfica como único medio de supervivencia. A través de la “inmigrante”, el idealismo de un sujeto autónomo, que flota libremente sobre las condiciones de diferenciación y jerarquización, se desvanece. Sin embargo, se vuelve a enfocar la base material y estructural en la que los sujetos están obligad@s a actuar y, por ejemplo, a emigrar. La inmigrante llega a ser una figura de síntesis, que se nutre de la materialidad del sujeto y de la estructura de esta materialidad no sólo en términos de las condiciones económicas, sino también en los términos de una economía del deseo.» (Gutiérrez Rodríguez, 1999: 266-267).

Dado que el status de «mujer inmigrante» se adquiere en un ejercicio de movilidad entre fronteras y cambio de residencia, parece evidente que la emergencia de esta posición depende de un complejo entramado de relaciones y movibilidades. Por tanto, no puede ser interpretado como una condición dada, sino como efecto de prácticas y situaciones concretas. Sin embargo, y paradójicamente, gran parte de los estudios desarrollados en torno a la migración parecen asumir la realidad «inmigrante» no sólo como el factor determinante de la identidad de ciertas personas, sino que acudiendo en muchas ocasiones a los lugares de procedencia de un determinado colectivo, parecen tratar de encontrar trazas de esa identidad «inmigrante» en un pasado pre-migrante, lo que de alguna forma justificaría la posterior emergencia de semejante identidad<sup>1</sup>. Esto no quiere decir que no sea

---

<sup>1</sup> Esto no anula la necesidad de examinar condiciones de partida que de hecho favorezcan o posibiliten la decisión del viaje y el desarrollo de un «proyecto migratorio». Pero un análisis establecido exclusivamente en esos términos podría acabar reducido a un estudio de los factores de expulsión y atracción —*push and pull factors*— lo que sin duda resultaría insuficiente y de ninguna manera consideraría el proceso de emergencia de una posición identitaria «mujer inmigrante», que, como ya he señalado, no tiene porqué ser ni el único ni el principal mecanismo de identificación de las personas así reconocidas. Puede incluso ser completamente ajeno

necesario atender a las condiciones de la «emigración», y probablemente también analizar la emergencia de una identidad «emigrante» en el contexto de la sociedad de procedencia, pero ello no implica la equiparación entre las identidades «emigrante» e «inmigrante»: no son sinónimas, ni aún tienen porqué ser remotamente parecidas aunque se apliquen a la «misma» persona. Así, pues, y sin pretender cuestionar el interés de estos estudios, el ejercicio que aquí propongo es diferente y complementario. Sugiero que la identidad «mujer inmigrante» –bien autorreferida o impuesta, y en muchas ocasiones ambas cosas a la vez– es resultado de la actualización de múltiples prácticas y relaciones concretas y disímiles entre elementos heterogéneos: legislaciones de extranjería, vinculaciones de determinados colores de piel o rasgos físicos con la pertenencia o exclusión de un estado-nación concreto, posesión o no de ciertos documentos de identificación, particulares habilidades lingüísticas, pero también de diversos tipos vestimentas, o modos de relacionarse, o gustos alimentarios...:

«La identidad es relación, es temporalidad y es proceso. Sin embargo, lo que es interesante es que se tiende a fijar y cristalizar la identidad. Nos volvemos sustantivo sin ver que somos verbo sustantivado, y en este proceso cristalizamos la identidad y continuamente la re-ponemos, como si de una escena teatral se tratara (Ciampa, 1995: 178-179). Ser mujer-migrante es una forma de sustantivar la actividad y por lo tanto de volver a la identidad como estática.» (Guarderas y Montenegro, 2005: 4).

Así pues, bajo este prisma, la pregunta quedaría reformulada: ¿cómo llegan determinadas posiciones sociales encarnadas a ser caracterizadas y vividas como propias de «mujeres inmigrantes»?<sup>2</sup> Tal como desarrollaré a lo largo de este trabajo, este cambio de

---

a la configuración identitaria de alguien interpelada y reconocida en esos términos, como se verá en la exposición de este trabajo.

<sup>2</sup> Un interesante antecedente que adopta una perspectiva similar a la que desarrollo en este trabajo es la que realiza Enrique Santamaría en *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»* (2002). En este trabajo en el que publica su tesis doctoral desarrolla un análisis de los discursos en torno a la «inmigración no comunitaria» como configuradores de la realidad, y en particular, como modeladores de «una determinada figura social, de un “actor simbólico”: el “inmigrante imaginado”» (2002: 5). Para ello se centrará «no en las distintas y dispares formulaciones discursivas [formuladas] por agentes sociales, soportes y/o colectivos migrantes, sino en la problematización predominante, en la configuración subyacente, que dicho discurso está (pre)formulando y difundiendo. (...) [Así pretende] poner de relieve las formas ideológicas, los modos de pensar y tratar tópicos, que subyacentemente recorren y articulan las distintas formaciones discursivas, propiciando y difundiendo un consenso de contornos difusos que encierra a los migrantes en un gueto sociopolítico hecho de algunas convenciones.» (2002: 6). En el trabajo que aquí desarrollo, sin embargo, el interés no se centra tanto en identificar macro-discursos, cuanto en atender a cómo estos son performados, activados, contestados, usados, practicados, no sólo como discursos, sino como condensaciones cargadas de enorme materialidad. Por otro lado, uno de los argumentos que aquí defiendo es precisamente que la robustez y efectividad del entramado «mujer inmigrante» reside no tanto en su consistencia consensuada o en la presencia de marcos firmes, sino antes bien en su laxitud, su fluidez y su capacidad de transformación, que hace que probablemente ningún elemento resulte indispensable en su definición y reconocimiento: «mujer inmigrante» actuaría así con la consistencia de un «móvil mutable», de un

perspectiva me permite considerar el *artefacto semiótico-material*<sup>3</sup> «mujer inmigrante» como una caracterización englobadora, efecto estilizado de múltiples procesos en los que se vinculan y ensamblan entidades y materialidades heterogéneas, articuladas en escalas diversas. En ese sentido, el término «mujer inmigrante» actúa más bien como una *ficción reguladora* (Butler, 1990/1999) que da entidad de coherencia a un «colectivo» heterogéneo con características y vivencias muy diversas –si bien con ciertos patrones recurrentes–. Pero considerarlo como ficción reguladora no implica que se rechace su patente de realidad, sino más bien incide en su carácter *fantasmático*, de ideal regulador que se impone a las vidas de personas concretas y que de alguna manera tiende a conformar los espacios de lo pensable y lo impensable (Butler, 1993; 2001). Si el carácter regulador se evidencia en su demarcación de los espacios pensables, su carácter fantasmático, ficticio, apunta a su inexistencia previa: la realidad «mujer inmigrante» sería sólo como producto de la reiteración de prácticas e interacciones cotidianas concretas; sería en tanto que recreada. Esto me hace preferir mantener a lo largo de esta investigación el término «inmigrante» en lugar del de «inmigrada», como sugieren múltiples autores. Para justificar esta preferencia por el término «inmigrada» apuntan que la inmigración es un ejercicio que acontece en el momento en que alguien llega a una «sociedad de acogida/llegada». Sin embargo, y tal como Iñaki García Borrego apunta, el sufijo «-nte» según la R.A.E. (22ª ed. 2001) haría referencia a quién «ejecuta la acción expresada por la base», aplicado a personas que ya han completado el desplazamiento, «podría decirse que la pesada condición de inmigrante persigue al que inmigró una vez, y le hace estar inmigrando siempre.» (García Borrego, 2003). Si bien estaría de acuerdo parcialmente con esta puntualización, el mantener el término «inmigrante» me permite incidir en cómo, precisamente, la emergencia de semejante identidad no es efecto de un momento puntual de tránsito y desplazamiento, cuanto un ejercicio reiterado y reactualizado que configura en todo momento a determinadas personas como «otras» de una forma particular, como un tipo reconocido/ble de «extraños/as» que denominamos «inmigrantes» (Ahmed, 2000). Mi interés en este trabajo es desentrañar algunos de los mecanismos a través de los cuales se produce repetidamente esta identidad. En particular,

---

«fluido» (Mol y Law, 1994: 661, 655; De Laet y Mol, 2000; García Selgas, 2002, 2003, 2006a). De ahí que parta de lo concreto y de las múltiples y en ocasiones contradictorias instancias en las que es actualizada, recreada, contestada o habitada la figuración encarnada «mujer inmigrante». Quizá por ello, se trate de un trabajo que se puede presentar como continuación o complemento –en alguna medida– del desarrollado por Santamaría.

<sup>3</sup> El concepto de «aparato semiótico-material» (Haraway, 1991/1995: 345) incide en la imposibilidad de separación de materialidad y significación: no es que el significado preceda o inaugure la materialidad en formas concretas, como se podría defender desde posiciones socioconstruccionistas, sino que las *cosas* son producto de la relación indisoluble de materialidad y significación.

aquellos que, precisamente por estar dados por supuestos, por una sobrepresencia cotidiana que los hace aparecer como elementos nimios o banales, se tornan invisibles y, por tanto, se convierten en elementos normativizadores y reguladores mucho más rígidos y sólidos, y más difícilmente contestables.

Sin embargo, incidir en que las diferentes posiciones y las diferentes diferencias jerarquizadas y socialmente marcadas son *re-bechas* en cada práctica no quiere decir que la realidad surja *ex nihilo* en cada momento. Las prácticas y las relaciones sociales *siempre* están *situadas* en espacios concretos que les confieren determinadas condiciones de posibilidad e imposibilidad, más aún, incorporan *inercias*<sup>4</sup> que hacen más plausibles unas movilizaciones y relaciones que otras. De ahí que, paradójicamente, si bien las prácticas sociales están dotadas de un alto grado de indeterminabilidad resulten al tiempo notablemente regulares.

Como argumentaré más adelante en relación a las posiciones de todas las mujeres entrevistadas para esta investigación, el elemento aglutinador que relaciona a unas «mujeres» tan distintas en cuanto a nivel de estudios, tiempo de residencia en el estado, estatus de ciudadanía, etc. sería, precisamente, que todas ellas comparten una cierta experiencia de des-reconocimientos y reconocimientos, de identificaciones y vínculos apasionados que en determinadas ocasiones las sitúan dentro y fuera del entramado semiótico-material «mujer inmigrante». Este carácter liminar encarnado y fluido resulta especialmente relevante y sugiere algunas de las preguntas que guían esta investigación. ¿Qué elementos se configuran en significativos en estos entramados? ¿Cuándo determinados cuerpos se vuelven legibles? ¿Cuándo se auto-reconocen en determinadas posiciones y por qué? ¿Qué espacios de posibilidad abren y cierran estos reconocimientos? ¿Qué impacto tiene en la conformación de momentos-posiciones de sujeto y en las subjetividades de estas mujeres su relación con la categoría «mujer inmigrante», al tiempo rígida y elusiva?

\*\*\*\*\*

---

<sup>4</sup> En mecánica la *inercia* es una «propiedad de los cuerpos de no modificar su estado de reposo o movimiento si no es por la acción de una fuerza» (R.A.E. 22ª ed. 2001). Aplicado al ámbito aquí descrito incidiría en la necesidad de considerar las diversas fuerzas y direcciones previas que actúan en la reconfiguración de las entidades y prácticas concretas en cada momento. Éstas no serían así efecto de una única interacción singular, sino de múltiples interacciones reiteradas, que se incorporarían como «tendencias» –*inercias*–.

«Sharon Traweek, una antropóloga que estudia laboratorios escribe: “Quiero comenzar por contar unas cuantas historias”. Mi objetivo es emular a Sharon. Quiero contar historias sobre el Laboratorio. Quiero contar historias sobre los procesos de ordenamiento y organización. Quiero contar historias sobre filosofías sociales muy importantes pero muy locales que todos nosotros encarnamos y performamos. Quiero contar historias sobre políticas, moralidad y desigualdad. Y quiero contar historias personales sobre la investigación. Porque la investigación, también, es un proceso de ordenamiento. Y, como muchos procesos de ordenamiento, la investigación es dura.» (Law, 1994: 4)

Emulando a Sharon Traweek y a John Law, yo también me propongo aquí contar historias «sobre los procesos de ordenamiento y organización», sobre filosofías «que encarnamos y performamos», sobre «políticas, moralidad y desigualdad» y también hablar del proceso de investigación, sin dejar de lado esas vacilaciones y dudas que desaparecen de las narraciones de la «ciencia» una vez ésta está perfectamente empaquetada y lista para el consumo, sin ocultarme yo misma y asumiendo la responsabilidad de los ordenamientos que todo el proceso de investigación, análisis y escritura ha implicado. De ahí que ahora me disponga a ofrecer, a modo de guía, un breve recorrido por los diferentes capítulos que componen esta tesis. La estructura general de la misma, tras esta introducción, se articula en torno a dos bloques principales unidos por un interludio metodológico y cerradas por unos apuntes finales que ejercen las veces de conclusión.

Así pues, y para la consecución de los objetivos anteriormente descritos, en el primer bloque, «*Desplegando redes*» comienzo realizando un ejercicio cartográfico que será de hecho un *desplazamiento* sobre el que sustentar ensamblajes entre las perspectivas apuntadas en esta introducción y sobre el que se desarrollará, en el segundo bloque de este trabajo, el análisis del caso propuesto. Este cartografiado/desplazamiento se realizará en dos tiempos –linealidad textual obliga–. En el primer capítulo «*De los estudios sociales de la ciencia a las perspectivas parciales de la complejidad*», el desplazamiento consiste en un diálogo entre la perspectiva del actor-red y las epistemologías feministas del punto de vista –en particular las de Donna Haraway, Patricia Hill Collins y Sandra Harding– a modo de recorrido por las propuestas de ambas perspectivas, hasta ensayar un utillaje teórico que sobre las diferentes críticas y desplazamientos desarrollados, me permite, como defiendo en este trabajo, desplegar un modelo de análisis de enorme valor para la teorización sociológica en general y para abordar el caso que me ocupa en esta tesis en particular.

Posteriormente, en el segundo capítulo «*Hacia una ontopolítica de las prácticas: feminismos, estudios culturales y postcoloniales*», realizo un segundo desplazamiento, que dibuja un espacio de teorización social que puede ser aglutinado bajo el paraguas de los estudios culturales y postcoloniales, pero que sin duda excede tales términos, poniéndolos en relación y diálogo con propuestas feministas que han contribuido y transformado este campo, para, finalmente, desarrollar una apuesta por la *articulación* y la *interseccionalidad*, herramientas teóricas que, ensambladas con los elementos desarrollados en el primer capítulo, configuran en gran medida el equipaje teórico del que me he servido en este trabajo.

A medio camino entre este primer bloque y el siguiente, y con un carácter que le sitúa igualmente a medio camino entre la reflexión, la propuesta metodológica y la explicitación del trabajo realizado para la producción de esta investigación, el capítulo tercero «*Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos*» se presenta como un *interludio* que abre un paréntesis antes de adentrarnos en el análisis del caso. Siendo uno de los capítulos que primero comencé a escribir, ha sido, sin embargo, uno de los últimos en ser cerrado y uno de los que más dolores de cabeza y tiempo de reflexión me ha llevado. Quizá precisamente porque se construye como un análisis sobre el propio trabajo de investigación y mi forma de abordarlo, y porque en él se pretenden justificar las decisiones tomadas en el curso de la misma, entre otras, la de mi propio papel como investigadora.

El segundo bloque «*Ensamblajes y conexiones parciales*» nos adentra en el núcleo de este trabajo, con una serie de capítulos –cuyo número se ha visto sensiblemente reducido desde el planteamiento inicial– que partiendo en cada caso de un elemento articulador concreto –capítulo 4 «*Cuerpos*», capítulo 5 «*Subjetividades*», capítulo 6 «*Documentos*», capítulo 7 «*Lugares*»– configuran un análisis donde he intentado entreverar sin escisión aspectos teóricos y empíricos. Se trata de un ejercicio en el que emulando en parte la propuesta realizada por Lawrence Durrell en *El cuarteto de Alejandría*, me propongo «*contar*» la «*misma historia*», pero partiendo en cada caso de personajes diversos, en este caso, cada uno de los ensamblajes que desarrollo, y que identifican los elementos que en cada caso articulan el análisis y la narración. Pero lo que ocurre, finalmente, es que probablemente la historia no sea la misma y si bien entre los diferentes capítulos hay aspectos que se reiteran, se hace desde distintos ángulos, de tal modo que todo el panorama se desplaza. Pero si en el trabajo de Durrell, Alejandría, la verdadera protagonista del cuarteto, excedía y se escondía en los textos, a pesar de que había, cuanto menos al principio, una cierta pretensión de alcanzar un dibujo final «*exacto*» y «*real*», aquí huiré de pretensiones de totalidad, entre



otras cosas, porque como defiende en esta tesis, el propio trabajo de análisis transforma la «realidad» de la que habla; ya que ésta se encuentra siempre en movimiento: *es* en cuanto cambia. Más aún, probablemente no sea posible presuponer la existencia, ni aún teórica, de una «realidad-ahí-fuera» «absoluta», «única», «preexistente» e «independiente», como apuntaría John Law (2004: 31). Por lo tanto, más que buscar una «unidad» tras la aparente «multiplicidad» del entramado semiótico-material «mujer inmigrante» en el barrio de Embajadores/Lavapiés en los últimos años, pretendo, partiendo de la figuración del «uno-múltiple» de Annemarie Mol (2002), analizar precisamente esas multiplicidades y articulaciones. Esto es, cómo, a pesar de ser producto de ordenamientos diversos y en ocasiones contradictorios, o incluso de que sea imposible el establecimiento de un conjunto de elementos «indispensables» –«inmutables»– para la definición de lo que configura ese espacio habitable «mujer inmigrante», este espacio continúa funcionando y mostrando su robustez, al margen de que, o mejor, precisamente porque su configuración resulte algo en ocasiones difuso y apunta en direcciones diversas: que tenga en definitiva una consistencia de *fluido* (García Selgas, 2002; 2003; 2006a; Mol y Law, 1994, De Laet y Mol, 2000).

Así pues, el panorama que dibujo no puede ser otra cosa que *parcial* –para empezar porque como dije antes ha ido perdiendo piezas, más quizá por la propia necesidad de cerrar este trabajo que por un criterio de relevancia sociológica–; porque yo misma no soy sino una parte del mismo y, efectivamente, tomo parte; y, finalmente, porque cada uno de los capítulos donde analizo el caso podrían, de hecho, dar lugar a una tesis en sí mismos. Aquí, sin embargo, se presentan conscientes de su parcialidad más para ejemplificar y explicitar esa multiplicidad de ordenamientos que configuran la posición «mujer inmigrante» y cómo toda esa multiplicidad queda oculta en lo cotidiano, invisibilizada y dada por supuesta, lo que le permite alcanzar consistencia y robustez. De ahí que, en ocasiones, los capítulos-ensamblajes tengan una cierta textura de paisaje impresionista, o mejor, un aspecto de *collage* donde se combinan trazos más o menos gruesos con otros en los que los detalles se multiplican: de alguna forma, también en el análisis me he desplazado entre diversas escalas persiguiendo «lo concreto» y las relaciones que lo conforman, privilegiando, inevitablemente, determinadas conexiones frente a otras. Así pues, en ocasiones he preferido tan sólo señalar diversas «puertas» que llevan probablemente a nuevas relaciones de las que hay que dar cuenta, que abrirlas todas y cada una, un trabajo que se me antojaba imposible, y que me hubiera conducido a la misma fantasía de totalidad que trataba de reproducir el «mapa del imperio» del que hablaba Borges (1997).

Por otro lado, como defiende en este trabajo, si cada uno de los capítulos tiene entidad propia y funciona como unidad independiente, se establecen entre ellos «conexiones parciales» (Strathern, 1991; Haraway, 1991/1995) que permiten apuntar continuidades y densidades diversas, que si bien nunca adoptan, ni lo pretenden, la forma de una mirada total, sí apuntalan una línea teórica que me permite navegar a lo largo de este trabajo y ofrecer una cierta coherencia al análisis que realizo del entramado semiótico-material «mujer inmigrante». Estos capítulos, así, configuran ensamblajes donde parto de la «complejidad de lo concreto» (Law, 2002a) y donde empleo todos los materiales, con independencia de que sean producciones teóricas o materiales procedentes del trabajo de campo, tanto como elementos analizadores cuanto como objetos de análisis. Todo ello me permite –o eso es al menos lo que he pretendido– hacer teoría sociológica sin que ésta pierda su carnalidad ni su materialidad, pero sin renunciar por ello a la sofisticación o a la complejidad. Porque parafraseando a John Law (2004: 2-3), quizá la sociología no trate tanto de un ejercicio de simplificación o de una reducción de la complejidad que ordene de forma clara lo que se presenta enmarañado, en gran medida porque en esa reducción probablemente habremos realizado múltiples cercenamientos que dirán más de nosotras mismas que de aquello que analizamos, sino de tratar de dar cuenta de esa complejidad sin pretensiones de totalidad, sin pretender introducir orden donde no lo hay, o donde los ordenamientos están siendo contestados. Esa apuesta por intentar no ocultar el carácter en ocasiones ambiguo o incluso contradictorio de las cuestiones que aquí trato, si bien en un principio se me presentaba como un problema, creo, en este momento, que constituye una virtud de este trabajo. Pero afirmar esto no implica renunciar al análisis o a la interpretación o la producción de teorización sociológica, ni siquiera al establecimiento de pautas o patrones que apunten posibles tendencias de ordenamiento. Lo que sí implica es la aceptación como punto de partida de la complejidad para, sobre ella, y sin ocultar las relaciones de poder y las violencias que atraviesan todo análisis, desarrollar una perspectiva analítica que se reconoce parcial y asume su responsabilidad.

El primero de los ensamblajes, «*Cuerpos*», parte del análisis del propio cuerpo y la configuración del mismo como un entramado que se mueve en planos diversos. De este modo, y partiendo de las consideraciones sobre qué constituye lo humano y sus límites, tanto en sentido político como legal o incluso socio-médico, indago en las reiteradas y cotidianas producciones de frontera y de «otredad» que adquieren resonancias corporales y sobre las cuales se delimitan pertenencias y exclusiones, en particular a la «nación» y a la

«ciudadanía» con los privilegios que ésta detenta. Para ello, y acudiendo a materiales diversos, me detengo en algunas de las formas en las que se configuran estas diferencias y se hacen significativas, para posteriormente considerar las posibilidades de contestar los reconocimientos e identificaciones que se delimitan desde esa especie de fetichismo corpóreo que prometería que lo «otro» –en este caso las «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores/Lavapiés– permanecerá cuasi-alucinatoriamente visible y a distancia –la propia distancia de la mirada, que «sabe» sin contacto–. De ahí que introduzca el concepto de *passing* –pasar por– como una práctica de resistencia –una práctica de riesgo– que permite, en determinadas situaciones, cortocircuitar o evitar determinados reconocimientos sobre la base de promover reconocimientos alternativos.

En el segundo ensamblaje, «*Subjetividades*», me muevo en el pantanoso terreno que anuda cuerpos, en su sentido más biológico y encarnado, con la producción de interioridad y exterioridad, de psiquismo, deseos, memoria, identidad individual y colectiva. Si bien algunos de estos aspectos quedan tan solo apuntados, en este capítulo analizo en particular a las consideraciones de la producción de la identidad, bien en términos étnicos, o de género, bien vinculadas o no al desarrollo de una comunidad diaspórica y a la transmisión del bagaje colectivo entre generaciones. Concretamente atiendo a las incidencias de la propia práctica migratoria en la auto-imagen y en la imagen colectiva de ese espacio habitable «mujer inmigrante» y las relaciones complejas que se establecen con el mismo, enfatizando específicamente en algunas de las transformaciones que la experiencia migratoria incorpora en la posición generizada «mujer».

En el tercer ensamblaje, «*Documentos*», abordo la producción legal y cómo la posesión o no de determinados documentos permite determinadas configuraciones vitales y por ende identitarias, pero también, delimita y define espacios de vida y de trabajo de formas muy concretas. Tanto más en el caso de «mujeres inmigrantes», por cuanto, como analizo en este capítulo, la propia configuración legal introduce expectativas generizadas que tienen importantes consecuencias en la situación de las mujeres que migran al estado. Por otro lado, considero también cómo el uso de determinadas prácticas no exentas de riesgo, por ejemplo, acudir al matrimonio civil como vía de acceso a los «papeles», permite cortocircuitar y descargar parcialmente las rigideces legislativas al usar la norma precisamente contra la norma.

Estos tres ensamblajes están acompañados de un cuarto denominado «*Lugares*» y que en la versión final de este trabajo ha sido sometido a un ejercicio de despiece que ha añadido algunos pedazos al resto de los capítulos, en particular en el interludio metodológico. Puede parecer extraño, o incluso desafortunado que se reduzca tanto un capítulo que aborda de forma directa la cuestión del espacio, tanto más cuanto el elemento articulador y delimitador del objeto que analizo en este trabajo es el espacio del barrio de Embajadores/Lavapiés en Madrid<sup>5</sup>. Tal como explico de una forma más amplia en el interludio metodológico, la decisión de delimitar este trabajo de investigación en términos espaciales<sup>6</sup> en lugar de vincularlo, como suele ser más habitual, a una comunidad de origen concreta, me permite un análisis que aborda precisamente cómo a pesar de las múltiples situaciones que en términos de procedencia geopolítica, de idioma, de religión, etc. se establecen entre los diversos colectivos, se sigue proyectando una imagen con apariencia de unidad de quiénes constituyen y quiénes son las «mujeres inmigrantes»<sup>7</sup>.

En este contexto, el barrio de Embajadores/Lavapiés se presenta como un espacio al tiempo abarcable –es un barrio relativamente pequeño en términos espaciales–, y que, sin embargo, posee un enorme dinamismo y amplitud, entre otras cosas por la creciente multiplicidad de comunidades que acoge, lo que permite que dentro de su perímetro se articule una complejidad de relaciones, que resulta, paradójicamente, inabarcable. Sin embargo, como quedó claro desde el principio, Embajadores/Lavapiés en cuanto espacio

---

<sup>5</sup> Esta decisión se sustenta también en el hecho de que el análisis del espacio era el objetivo explícito de la investigación «Globalization, transnational immigration and the restructuring of the metropolitan regions of Los Angeles and Madrid: A comparative study of two neighbourhoods (Westlake and Embajadores)» y los resultados de la misma se recogen en trabajos que ya han sido publicados, ver Barañano Cid, Romero Bachiller, Riesco Sanz y García López (2003); Barañano Cid, Riesco Sanz y Romero Bachiller (2004) y Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López (2006).

<sup>6</sup> Y también temporales, centrándome fundamentalmente en los cambios acontecidos en los últimos años, que coinciden con el auge y creciente importancia del fenómeno de la inmigración en el estado español y en el barrio de Embajadores/Lavapiés.

<sup>7</sup> Este no es el único trabajo que aborda la inmigración atendiendo a diferentes colectividades nacionales, en esa dirección se puede destacar entre otros el trabajo de María Jesús Criado (2001). Igualmente, además del trabajo que venimos desarrollando en el barrio de Embajadores (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006), cabe destacar el trabajo de Mikel Aramburu Otazu (2002) desarrollado en Ciutat Vella en Barcelona, sobre las imágenes del «inmigrante» y la producción de unos «otros» que permite asentar la configuración de un «nosotros» como identificación homogeneizadora frente a lo que se percibe como ajeno. Sin embargo, es quizá el trabajo de Paz Guarderas *La investigación de «mujeres migrantes» en Barcelona. Reflexiones desde una trayectoria*, desarrollado como trabajo de investigación de doctorado en el Departamento de Psicología Social de la UAB, el que más directamente comparte algunas de las posiciones que aquí defiendo (Guarderas 2005; Guarderas y Montenegro, 2005), puesto que intercala el elemento espacial –el estudio se centra en el barrio del Raval, en Barcelona– con una consideración directa de la emergencia de la posición socio-simbólica «mujer inmigrante». Agradezco a Paz Guarderas y Marisela Montenegro que me ofrecieran un espacio donde compartir y discutir nuestros mutuos trabajos.

es al menos tan problemático y elusivo como el entramado «mujer inmigrante». Más aún, su propia configuración no sólo depende y es resultado de sus formas físicas, sino de los modos de habitarlo y de las relaciones que sus habitantes, transeúntes y visitantes establecen con el mismo (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006). Lejos de mostrarse como un espacio tridimensional euclidiano, constituye un espacio en ocasiones viscoso<sup>8</sup> y enmarañado donde se multiplican las relaciones «aquí» y «allí»; es una puerta de acceso a lugares lejanos y se ve, en ocasiones, transportado a ese «allí» –en ocasiones «aquí» es «allí»–; pero también es un espacio en el que habitan temporalidades diversas, en el que las memorias van tejiendo densidades rugosas; donde se configuran nódulos de encuentro y de desencuentro que en ocasiones se proyectan como lugares comunes y quizá lo sean, parcialmente. Todo ello configura el barrio de Embajadores/Lavapiés como un espacio de enorme riqueza que, precisamente, permite realizar un análisis que parta de y rastree la «complejidad de lo concreto». Además, e irónicamente, dado que, en definitiva, estoy empleando la teorización del actor-red para este análisis, una perspectiva que se origina en el análisis de la ciencia y la tecnología, en el estudio de los laboratorios, Embajadores/Lavapiés es, como en muchas ocasiones se ha apuntado, un inmenso laboratorio social donde se produce esa «inversión de escalas» que permite alternar las relaciones de fuerza, de las que hablaba Latour cuando proclamaba «Dadme un laboratorio y moveré el mundo» (1983/1995: 253).

Así pues, el barrio de Embajadores/Lavapiés se va a configurar múltiplemente en toda esta narrativa como catalizador, como excusa, como fondo y como personaje de un relato que se despliega diversamente, que huye de una linealidad progresiva y que invita a lecturas múltiples. De ahí, asimismo, que sea un trabajo que evite un cierre con la forma contundente de unas conclusiones y proponga más modestamente (Haraway, 1997; Law 1994) unos apuntes finales que ofrecen una fijación parcial y contingente sobre la que asentar nuevas preguntas y otear nuevos «horizontes de ignorancia» (Mulkay, 1969/1980).

*Lavapiés, Madrid, Junio de 2006.*

---

<sup>8</sup> En la mecánica la *viscosidad* es una «propiedad de los fluidos que caracteriza su resistencia a fluir, debido al rozamiento entre sus moléculas» (R.A.E. 22ª ed. 2001).



# BLOQUE I

## DESPLEGANDO REDES

«La frontera entre mito y herramienta, entre instrumento y concepto, entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo a los objetos del conocimiento, es permeable. Más aún, mito y herramienta se constituyen mutuamente.» (Haraway, 1991/1995: 280)





## **1. De los estudios sociales de la ciencia a las perspectivas parciales de la complejidad**

El recurso a análisis sociales del conocimiento científico puede parecer inadecuado en un estudio que tanto se aleja de los espacios del laboratorio para adentrarse en cuerpos, vidas, prácticas y representaciones cotidianas. Sin embargo, una parte importante de la apuesta teórico-analítica que desarrollo en esta investigación es reclamar no sólo la importancia de esta vinculación, sino también el uso de determinadas herramientas teórico-metodológicas que permitan considerar las formas en que mujeres concretas en espacios concretos y con procedencias y situaciones distintas negocian sus vidas, sus cuerpos, sus modelos de referencia, sus expectativas y deseos, de formas que son reconocidas y actuadas como propias de «mujeres inmigrantes». En esta dirección, tanto las epistemologías feministas del punto de vista desarrolladas por autoras como Sandra Harding, Patricia Hill Collins y Donna Haraway, así como los análisis elaborados por las teorías del actor-red, se vuelven prometedoras tecnologías con las que abordar la complejidad, particularmente por sus reiterados ejercicios de trasgresión de fronteras y de desestabilización de los dualismos habituales en los análisis tradicionales de la ciencia y de la sociedad. Si el modelo empirista-representacionista-realista se asentaba en un rígido dualismo entre una «realidad-ahí-fuera» independiente y preexistente a la acción humana, por un lado, y sus representaciones

sociales, por otro; y si el modelo construccionista ponía entre paréntesis la naturaleza, arrastrando todo al plano de lo social; la ANT y autoras como Haraway plantean «un giro más después del giro social» (Latour, 1992): naturaleza y sociedad no aparecen así como puntos de partida incuestionados, sino más bien como subproductos precarios de los complejos ensamblajes de entidades heterogéneas.

Estas perspectivas permiten, de este modo, romper con saltos entre análisis etnográficos de carácter micro y pautas sociales sedimentadas de amplio impacto desparrramadas globalmente y abordadas por estudios macro. Además, es precisamente ese énfasis en las *mediaciones*, que no descubre abismos entre aspectos locales y situados y abstracciones y materialidades globalizadas, el que permite visibilizar los distintos procesos de diferenciación y dar cuenta de las jerarquizaciones que producen. Por otro lado, la atención no sólo a producciones lingüísticas o prácticas institucionalizadas, no sólo a la observación de relaciones interpersonales o recuentos estadísticos, sino también a aspectos *materiales* y, en concreto, al papel de los *objetos* de formas que escapan a su habitual concepción como contenedores y realidades pasivas, supone un vuelco en las formas tradicionales de hacer sociología. ¿Quiénes son los sujetos y los objetos? ¿Cómo actúa la agencia y quiénes pueden producir esa agencia? ¿Quién es humano y qué no-humano? ¿Dónde están los límites? Todas estas son cuestiones que dejan de ser autoevidentes para pasar a situarse en el centro mismo de la investigación. Más aún, frente a planteamientos que parten de entidades terminadas, independientes y cerradas en sí mismas, la atención de estas perspectivas a los *procesos* evidencia las formas en que los *hechos* están *hechos* (Latour, 1992). De ahí esa insistencia en preguntar *cómo* llegan a ser las cosas que caracteriza la perspectiva del actor-red, y que apunta a la necesidad de dar cuenta de los modos en que los diversos elementos se constituyen relacional y articuladamente en cada momento concreto. Esto atiende a las formas en que se establecen hegemonías, relaciones de poder y desiguales capacidades de movilización como ejercicios de reactualización nunca completos y continuamente reiterados.

Es en esta dirección en que considero relevante la articulación de las propuestas del actor-red y de ciertos estudios feministas de la ciencia y epistemologías feministas del punto de vista para abordar esta investigación. Si bien estas perspectivas han tendido a vincularse principalmente con los estudios sociales del conocimiento científico y no tanto con la conformación de subjetividades concretas, la ciencia nunca ha resultado ajena a la producción y mantenimiento de subjetividades. La ciencia ha sido constituida

tradicionalmente como dispositivo privilegiado de ordenamiento y producción de realidad, como mecanismo disciplinador de cuerpos y controlador de poblaciones, como maquinaria institucionalizada de poder/saber (Foucault, 1992; 1976/1998). Está, de hecho, profundamente implicada en la producción de subjetividades, como apuntó Foucault (1992; 1976/1998) al dar cuenta de la generación del *biopoder*. Esto no sólo ha quedado evidenciado por las vinculaciones de la ciencia con el racismo y la raciología (Jahoda, 1999; Lalueza, 2001; Romero Bachiller, 2003b) —últimamente de la mano del genoma humano—, o en su reiterada implicación en el mantenimiento y justificación de las diferencias sexuales (García Dauder, 2005), sino también con las imágenes del sujeto conocedor-individuo como «testigo modesto» desencarnado (Haraway, 1997). Pero la ciencia que la perspectiva del actor-red y epistemólogas feministas como Donna Haraway enfrentan en sus análisis es una ciencia destronada de sus privilegios cognitivos que se interpreta como un producto cultural más, contingente y socio-históricamente situado. Las implicaciones que en términos epistémicos, metodológicos y ontológicos se generan al abrir la «caja negra» de la actividad científica al análisis social, superan con creces los muros de los laboratorios, y profundizan en aspectos como las concepciones de la agencia, el estatuto de humanos y no humanos, las temporalidades y ordenaciones sociales. En general, el sentido de «lo social» se modifica al romperse el rígido dualismo que preservaba una tradición heredada de corte empirista. Cuando las fronteras entre la naturaleza y la cultura, entre yo y otro, entre sujeto y objeto, entre individuo y sociedad se desquebrajan, el espacio de «lo social» se presenta renovado: ni representacionismos realistas, ni construccionismos omnipotentes, sino entidades ineludiblemente semiótico-materiales, social y contextualmente situadas, que se constituyen en haces de relaciones entre entidades disímiles, continuamente reactualizadas y no exclusivamente humanas. Este cambio de perspectiva no se reduce al ámbito de los estudios sociales del conocimiento científico, sino que se filtra en otras áreas de la sociología, y este trabajo es un ejemplo de ello.

Desde la irrupción de Thomas S. Kuhn en 1962 con *La estructura de las revoluciones científicas* y con el desarrollo de los estudios sociales del conocimiento científico, la ciencia ha perdido en gran medida su estatus de saber especial<sup>9</sup>. No se trata tanto que se niegue su impresionante capacidad de movilización y producción de «realidad», sino que se cuestiona que el razonamiento y el conocimiento científicos sean esencialmente distintos al resto de saberes social y culturalmente situados. Frente a una *concepción heredada* que defendía el acceso privilegiado de la ciencia a la verdad a través de un método objetivo y neutral de validez universal, para los estudios sociales del conocimiento científico la ciencia es un producto social contingente y situado: surge en un contexto concreto, y tanto lo que define un conocimiento objetivo como qué se entiende por neutral dependen del ámbito en que se inscriben las prácticas científicas. Se cuestiona asimismo el individualismo metodológico y la invisibilidad transcendente de los productores de conocimiento científico en tanto «testigos modestos» (Haraway, 1997). La práctica científica pasa a vincularse a «comunidades» jerarquizadas y en gran medida atravesadas por los ordenamientos vigentes en el contexto socio-histórico y geo-político en que se inscriben. A esto hay que añadir la quiebra del modelo de progreso lineal: los cambios en la ciencia se vinculan a cambios *paradigmáticos*, auténticos saltos cosmovisionales y hasta cierto punto inconmensurables que no marcan tanto un avance, cuanto un cambio en la dirección y en el planteamiento de las preguntas (Kuhn, 1962/1995). El llamado «giro social» en el análisis científico planteará así que lo que diferencia a la ciencia del resto de saberes no es un acceso privilegiado a la naturaleza de las cosas, sino su inmensa capacidad de movilización y su potencial para extender y reactualizar los enlaces que genera (Latour, 1992; 1983/1995).

---

<sup>9</sup> Son múltiples las revisiones, manuales y estudios que dibujan un panorama de la sociología, la filosofía y la historia de la ciencia y las diversas derivas en estos campos. Destacar los trabajos de Emilio Lamo de Espinosa, José María González García y Cristóbal Torres Albero (1994); J. Manuel Iranzo, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo (1995); I. Olivé (1994); Esteban Medina (1989); Carlos Solís (1994); López Cerezo, José A., Sanmartín, Jorge y González, Marta I. (1994); J. Manuel Iranzo y Rubén Blanco (1999).

Cuestionando la tradicional sociología de la ciencia mertoniana,<sup>10</sup> que mantenía la producción de hechos científicos como una caja negra para el análisis sociológico y promovía análisis que preservaban la autonomía de la *–buena–* ciencia respecto de la sociedad, los estudios sociales del conocimiento científico rompen definitivamente con la distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación. Asimismo, denuncian la *asimetría* de explicar la verdad por la naturaleza y el error por la sociedad: lo social deja así de ser fuente exclusiva de error, para pasar a situarse en el núcleo de producción de conocimiento científico «verdadero». Además, proporcionan estudios empíricos que muestran la distancia entre las prácticas de los científicos y el *etbos* científico descrito por Merton, asumiendo no sólo las críticas a la ciencia realizadas por Thomas S. Kuhn (1962/1995), sino las revisiones epistemológicas que apuntan a la infradeterminación de las teorías por la evidencia *–tesis Duhem-Quine–* y que inciden en la inevitable carga teórica de toda observación *–tesis Hanson–*.

Habría que enmarcar el desarrollo de este «giro social» en el ámbito de la ciencia en el contexto de movilización y ebullición social y teórica de finales de los 60 y principios de los 70. En este contexto tuvo gran importancia la irrupción a principios de los 70 del *Programa Fuerte* de la Escuela de Edimburgo *–cuyas figuras más representativas son David Bloor y Barry Barnes–*. Cambiando el polo explicativo de la naturaleza a la sociedad, las preguntas sobre la verdad de los fenómenos son desplazadas por la atención hacia lo que es considerado conocimiento en un momento socio-histórico concreto (Latour, 1992). Siguiendo al Wittgenstein de los «juegos del lenguaje», se constata que no habría ni proposición lógica, ni estructura conceptual verdadera en sí misma, sino siempre «validadas» en relación con unas reglas socio-contextualmente generadas. La ciencia pasa de este modo a ser interpretada como *cultura*, concretamente la forma cultural de las sociedades occidentales actuales (Lamo de Espinosa, González García y Torres Alberó, 1994). De este modo, y para guiar lo que aspira a ser una nueva teoría del conocimiento,

---

<sup>10</sup> Si bien la sociología de la ciencia mertoniana tuvo gran relevancia en la consolidación de la disciplina, no cuestionó el privilegio epistémico del análisis científico. Desarrolló una «sociología del error» que abordaba la ciencia en tanto institución social, eludiendo las cuestiones de justificación. De este modo, se mantenía la distinción establecida por Hans Reichenbach en 1934 entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*. La ciencia aparecía regida por unas reglas autónomas a las de la sociedad en la que se inscribía, un *etbos* científico *–el marco normativo de funcionamiento de la institución científica–* que Robert K. Merton (1942/1980) se dedicó a analizar caracterizándolo en términos de *universalismo, comunismo, desinterés* y *escepticismo organizado* (CUDEOS). Por otro lado, consideró los métodos de estratificación social, así como las fórmulas de circulación del prestigio y del reconocimiento en la institución científica *–por ejemplo, el llamado «efecto Mateo»–* (Merton, 1963/1985; 1968a/1985; 1968b/1985).

David Bloor propone cuatro principios –*causalidad, imparcialidad, simetría y reflexividad*– que han tenido gran influencia en desarrollos posteriores de los estudios sociales del conocimiento científico. Así, afirma que los análisis de la ciencia han de ser 1) *causales*, esto es, dar cuenta de las causas sociales que dan lugar a una creencia –si bien plantea que podría haber otras causas más allá de las sociales–; 2) *imparciales*, con lo que tanto la verdad como la falsedad, la racionalidad o la irracionalidad, el éxito o el fracaso de una afirmación, proposición o teoría han de ser igualmente explicados; 3) deben ser *simétricos* en sus explicaciones, de tal forma que tanto verdad como falsedad se expliquen en los mismos términos; y, por último, 4) deben ser *reflexivos*, es decir, que las pautas de explicación promovidas por el programa fuerte han de hacerse extensibles al análisis de la propia sociología (Bloor, 1976/1994: 98). Si bien estos cuatro principios han marcado en gran medida las direcciones de los posteriores estudios sociales del conocimiento científico, especial atención merecen los principios de *simetría* y *reflexividad*, en particular en las teorizaciones de la perspectiva del actor-red y de las epistemologías feministas que promoverán respectivamente una *ampliación de la simetría* y una *ampliación de la reflexividad*.

### *Simetría: revisiones y ampliaciones*

La ANT (teoría del actor-red/*actor-network theory*) reclama la necesidad de *generalizar el principio de simetría* (Callon, 1986/1995; Latour, 1992), de tal forma que se rechacen presupuestos a priori sobre qué constituye el ámbito de la naturaleza y qué el de la cultura, cuál el de los sujetos y cuál el de los objetos. Para ello habría que mantener los mismos términos explicativos cuando se considerasen aspectos técnicos y aspectos sociales, lo que nos permitiría visibilizar cómo naturaleza y sociedad adquieren patente de realidad y se constituyen en instancias diferenciadas resultado de la interacción de múltiples materialidades heterogéneas. En este sentido, los desarrollos de la ANT resultan en gran medida continuaciones de algunos de los aspectos planteados por los *estudios etnográficos del laboratorio*, que atendiendo a las prácticas científicas, a la ciencia *haciéndose*, destacan cómo el trabajo científico consiste precisamente en acallar los ruidos y crear «orden a partir del desorden» (Latour y Woolgar, 1979/1995: 261 y ss.). De esta forma desde los estudios etnográficos de laboratorio se afirma que la naturaleza no habita el laboratorio salvo como *artefacto*, como *subproducto*, resultado estilizado de múltiples prácticas y relaciones altamente circunstanciales de carácter instrumental y estratégico. Los hechos y el conocimiento

científicos no son sino los productos manufacturados de un conjunto de prácticas locales, contingentes y con alto grado de oportunismo. Se rechaza cualquier intento de teorización generalizadora y se defiende que es sólo en las prácticas concretas donde es posible atender a la *manufacturación del conocimiento* (Knorr-Cetina, 1981). Una manufacturación que incide en el carácter socialmente construido de la realidad que se explicita en tres sentidos: 1) porque es resultado de la acción social de las comunidades científicas más que resultado de la individualidad heroica de un científico; 2) porque toda actividad científica está impregnada de preselecciones que hacen imposible distinguir entre los aspectos sociales y los aspectos tecno-científicos; 3) porque las acciones de los científicos no van dirigidas a la «naturaleza» o a la «sociedad» sino hacia un campo agonístico del que emergen naturaleza y sociedad como subproductos de la actividad científica (Woolgar, 1988/1991: 135-136). Así destacan que el interés no se sitúa en la búsqueda de la «verdad» sino en que las cosas «funcionen» (Knorr-Cetina, 1983/1995: 191), con lo que no sólo resulta irrelevante, sino carente de sentido, distinguir entre aspectos sociales externos y factores cognoscitivos internos como se defendería desde la *concepción heredada*.

Pero a pesar de las continuidades de la ANT con los micro-estudios de laboratorio, la ampliación de la simetría supone un claro distanciamiento de lo que se considera un exceso del «giro social»: al pasar a considerar en términos sociales la producción de los conocimientos científicos se acaba asumiendo que todo lo real *lo es* en tanto producto *exclusivo* de la acción humana. Así, la generalización de la simetría propuesta por la ANT implica una ampliación de la agencia a los *no-humanos* en respuesta a posiciones constructoristas radicales como las que representa el *programa empírico del relativismo (EPOR)*. Según esta corriente son las acciones y las representaciones humanas las que ordenan y marcan regularidades en un «mundo natural» que se presenta como una especie de folio en blanco sobre el que lo social imprime su forma: «El mundo natural no constriñe en ninguna forma lo que se cree que existe» (Collins, 1981/1994: 54). Si para el programa empírico del relativismo, con el giro social «la naturaleza habría desaparecido para siempre» (Jameson, 1996: 10), para los/as autoras de la ANT semejantes afirmaciones resultan *asimétricas* al sustituir el privilegio del polo de la naturaleza en las explicaciones de la realidad, por un privilegio del polo social que se convierte en el único e incuestionado principio explicativo.

## *Simetría vs. Reflexividad*

Esta posición crítica con el construccionismo social que representa la ANT, se plasma además en el distanciamiento teórico entre Steve Woolgar y Bruno Latour. Si *La vida en el laboratorio* (Latour y Woolgar, 1979/1995) constituye uno de los textos claves de la corriente etnográfica de laboratorio, sus trabajos posteriores, *Ciencia: Abriendo la caja negra* (Woolgar, 1988/1991) y *Ciencia en acción* (Latour, 1992), marcan dos líneas que vinculan a Latour con la ANT y a Woolgar con la llamada corriente *reflexivista*. Esta distancia teórica puede explicarse como parte de dos estrategias distintas para responder a las críticas que acusaban a los estudios sociales del conocimiento científico –en particular al programa fuerte y al programa empírico del relativismo– de desarrollar un planteamiento «epistemológicamente relativista y ontológicamente realista» (Campbell citado por Woolgar, 1988/1991: 83). Esto reforzaría una visión asimétrica –esta vez privilegiando el polo social e incidiendo en el carácter construido de la realidad– que les haría incapaces de responder al argumento *tu quoque*, esto es, dar cuenta de las bases sociales desde las que desarrollan sus propios argumentos. La estrategia de Latour consiste en ampliar la *simetría* y la agencia cuestionando el privilegio de lo social humano en la conformación de lo real –en un giro que algunos van a denominar «postsocioconstruccionista»<sup>11</sup>–. Woolgar, por su parte, incidirá en una radicalización de la *reflexividad* que asuma el relativismo con todas sus consecuencias, aplicándolo reflexivamente a los propios análisis sociales del conocimiento científico. Cuestionando el modelo *representacionista-empirista-realista*, Woolgar (1988/1991) propone ejercicios de *inversión* y *retroalimentación* como estrategias que permiten no tanto una imposible salida de la representación, sino un posicionamiento que visibilice la práctica representativa y se responsabilice de la misma. De este modo se podría evitar el «fraude ontológico» que según Woolgar caracteriza la mayoría de los estudios sociales de la ciencia, al invisibilizar al analista de la práctica científica (1988/1991: 152). Este énfasis en la posición del analista vincula directamente los planteamientos de Woolgar con una parte importante de los desarrollos epistemológicos feministas, para los que la posición de enunciación –quién ocupa la posición de sujeto de la ciencia– es particularmente relevante.

---

<sup>11</sup> En este sentido destacar la organización de un Simposium sobre Postconstruccionismo en el VIII Congreso Nacional de Psicología Social (Torremolinos, Málaga 9-11 de abril de 2003), así como la publicación del monográfico «A partir del Construccionismo Social» en la revista *Política y Sociedad*, 40, 1, 2003.



Por otro lado, Woolgar argumenta contrainductivamente que las representaciones no constituyen reflejos más o menos exactos de objetos preexistentes, sino que *los objetos son resultado de los ejercicios de representación* (1988/1991: 159). Al considerar que no existe un afuera de la representación, Woolgar parece inferir que todo lo real lo es como producto de un ejercicio de significación que ha de ser social y humano, lo que situaría su propuesta como ejemplo de «construccionismo omnipotente»: la realidad sería creada *ex nihilo* en cada interacción lingüística como efecto de un ejercicio voluntarista humano (Ema, García Dauder y Sandoval, 2003). Para la ANT, sin embargo, ni la significación, ni la agencia serían privilegios exclusivos de lo humano, sino más bien efectos contingentes de complejos entramados de entidades humanas y no humanas en relaciones desiguales: los objetos y los sujetos serían *productos* de articulaciones *semiótico-materiales*, por lo que las representaciones y la materialidad de lo «real» no serían resultado de la agencia de un único agente heroico humano del que poder dar cuenta reflexivamente, sino algo mucho más complejo, múltiple y heterogéneo. No es que desde la perspectiva del actor-red se niegue que las significaciones sean humanas, sino que se niega que sean *exclusivamente* humanas: la humanidad como característica distintiva no es algo constituido de forma *independiente* sino efecto de múltiples relaciones enormemente desiguales. Pero incidir en el carácter complejo, heterogéneo y relacional de las posiciones no anula el interés por las posiciones de enunciación, al contrario: dado que no todos los elementos tienen la misma capacidad de movilización, y la posición de analista resulta especialmente privilegiada, es necesario dar cuenta de la misma.

### *Reflexividad: revisiones y ampliaciones*

Este interés por las posiciones de enunciación se vincula con la reformulación del *principio de reflexividad* por parte de las epistemologías feministas. En concreto, Sandra Harding (1986/1996; 1991) reclama la necesidad de dar cuenta de las posiciones de enunciación mediante lo que denomina una *reflexividad fuerte*. Se trataría de desarrollar una noción de reflexividad más robusta que la elaborada por Bloor (Harding, 1991: 149), una noción que si bien tiene «conexiones parciales» con los planteamientos de Woolgar (1988/1991), se distancia de ellos, ya que para Harding no se trata de generar nuevas estrategias retóricas capaces de visibilizar las tecnologías de la representación, sino de ejercicios políticos concretos de responsabilidad y compromiso que reclaman una ciencia

más inclusiva y democrática (Romero Bachiller y García Dauder, en prensa; García Dauder, 2003). También en esta dirección se encuentran las elaboraciones de Haraway (1991/1995) cuando reclama la necesidad de partir de *conocimientos situados* que posibiliten formas de *objetividad encarnada*, comprometida y políticamente responsable entre los que establecer conexiones parciales.

Como desarrollaré más adelante, los análisis feministas del conocimiento científico aparecen ineludiblemente vinculados a las prácticas sociales con una clara voluntad política de intervención en lo social, y es este compromiso académico y activista de los planteamientos feministas el que explica en gran medida las divergencias entre las epistemologías feministas y los enfoques sociológicos postkuhnyanos del conocimiento científico (González García, 1999). Según Joseph Rouse (1996), el compromiso y la responsabilidad políticas llevan a las teóricas feministas a rechazar el relativismo, a demandar ciertas posiciones normativas frente a determinadas prácticas y argumentaciones científicas, y a no desechar el concepto de objetividad una vez se reconoce manchado y parcial, sino a reclamar su revisión y resignificación desde posiciones políticamente informadas. Rouse (1996) afirma que, precisamente por la dimensión política que la reflexividad adquiere en las investigaciones feministas, las teorizaciones feministas tienden a ofrecer una concepción más adecuada de la *reflexividad* tanto en su desarrollo conceptual como en su práctica: las posiciones de enunciación importan, y las capacidades para decir o para producir conocimiento resultan ser enormemente desiguales. Esto lleva por un lado a incidir en la necesidad de diversificar y democratizar las posiciones de sujeto epistémico, y por otro a reflexionar sobre la propia posición de enunciación, que nunca es ajena a las prácticas de conocimiento desarrolladas<sup>12</sup>.

En suma, considero que las líneas abiertas por la perspectiva del actor-red – ampliación de la simetría–, así como las desarrolladas por ciertas epistemologías feministas del punto de vista –ampliación de la reflexividad–, junto con el esfuerzo desde ambas perspectivas por modificar la concepción de *objetividad* al uso, resultan enormemente prometedoras para el análisis sociológico. Sugiero, además, que una vinculación de ambas serviría para responder a algunos problemas y limitaciones de cada perspectiva –como la

---

<sup>12</sup> En este sentido destacan los trabajos de Helen Longino (1990; 1993; 1997; 2002); Lynn Nelson (1993); Sandra Harding (1986/1996; 1991; 1993/2004; 1997/2004; 1998) y Donna Haraway (1991/1995; 1992/1999; 1997), como se analiza en Romero Bachiller y García Dauder (en prensa) y García Dauder (2003).

tendencia a invisibilizar la posición de enunciación en muchos análisis de la ANT y el desarrollo de una visión demasiado restringida de lo social en determinadas perspectivas feministas—. Así, a continuación desarrollaré las propuestas de la perspectiva del actor-red y de las epistemologías feministas, centrándome en los aspectos y teorizaciones que resultan más relevantes para los desplazamientos que propongo en esta investigación, para posteriormente pasar a leerlas conjunta y críticamente de cara a concretar mi propuesta de articulación teórica de ambas, junto con las propuestas de los estudios culturales, como perspectivas parciales para abordar la complejidad.

## **1.2. PERSPECTIVAS PARCIALES PARA ABORDAR LA COMPLEJIDAD (I): TEORÍAS DEL ACTOR-RED (ANT)**

«El actor-red no es reductible ni a un simple actor ni a una red. (...) Un actor-red es, simultáneamente, un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha.» (Callon, 1992/1998: 156).

«La teoría del actor-red asume que la estructura social no es un sustantivo sino un verbo. La estructura no es independiente, como el andamiaje de una construcción, sino un lugar de enfrentamiento, un efecto relacional que recursivamente se genera y reproduce a sí mismo. (...) Ninguna versión del orden social, ninguna organización, y ningún agente resulta jamás completo, autónomo y final. (...) No existe nada semejante al “orden social” con un centro único, o con un único conjunto de relaciones estables. Más bien, existen órdenes, en plural. Y por supuesto, resistencias.» (Law, 1992: 385-386).

En torno a lo que se viene llamando teoría o perspectiva del actor-red se aglutinan algunas de las teorizaciones en mi opinión más sugerentes del panorama sociológico —en sentido amplio— actual. Vinculada en un primer momento a los estudios sociales del conocimiento científico, no se ha restringido sólo a ese campo, sino que sus presupuestos epistémico-metodológicos y onto-políticos han sido empleados en áreas muy diversas que se mueven desde los estudios culturales (Franklin, Lury y Stacey, 2000) o análisis de las organizaciones (Valentine, 2002; Law, 1994) hasta, como en este caso, las formas en que el entramado semiótico-material «mujer inmigrante» es reactualizado en un espacio urbano glocalizado como es el del barrio de Embajadores en Madrid. Pero, ¿qué es lo que hace relevante a este planteamiento? ¿Qué posibilidades ofrece para este estudio concreto?

## *La propuesta teórica de la ANT: Otro giro después del giro social*

La perspectiva del actor-red surge en gran medida como respuesta ante lo que se entiende como un exceso del «giro social» que acaba cayendo en un cierto voluntarismo humanista, que privilegia lo lingüístico escindido de la materialidad<sup>13</sup>. En este sentido, artículos como «Dadme un laboratorio y moveré el mundo» publicado en 1983 por Bruno Latour, «Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieuc» de Michel Callon y «On the methods of long-distance control: vessels, navigation and the Portuguese route to India» de John Law publicados ambos en 1986, marcan algunas de las derivas que van a constituir la perspectiva del actor-red desde las propuestas de las etnografías de laboratorio en las que estos autores tomaron parte<sup>14</sup>. Estos artículos coinciden en defender –y ejercer– una ampliación de la simetría que no modifique los repertorios y bagajes analíticos al moverse de los aspectos naturales a los sociales, ni de los elementos humanos a los no humanos.

Si bien se ha descrito esta perspectiva como una *sociología de la traducción* o una *sociología simétrica*, finalmente la terminología que ha alcanzado mayor nivel de institucionalización ha sido la de *teoría del actor-red*. Esto puede ser debido a que el término «actor-red» incorpora específicamente uno de los aspectos más característicos de esta perspectiva: la defensa de una *ontología relacional* donde los diferentes elementos, humanos y no humanos, son mutuamente conformados en interacciones múltiples, complejas y desiguales. Como apunta Law (1999: 5), el término «actor-red» incorpora oximorónicamente esa tensión entre relaciones más o menos establecidas/estabilizadas y actores singulares producto de dichas relaciones; una tensión entre el movimiento y la estabilización; entre lo sólido y lo fluido. Pero marcar esa tensión no pretende reproducir una dicotomía de resolución imposible,

---

<sup>13</sup> A lo largo de este trabajo hablo repetidamente de «materialidad» y de «lo material». En este caso no se trata de lo material en sentido marxista, esto es, lo económico, sino material en el sentido de materialidad «física», que puede ser económico o no.

<sup>14</sup> Tanto el artículo de Latour «Dadme un laboratorio y moveré el mundo» como el de Callon «Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieuc» están traducidos en castellano en J. Manuel Iranzo, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo (eds.), (1995) *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid: CSIC. En general me referiré a ellos señalando tanto su fecha de publicación original como la de su traducción (Latour, 1983/1995; Callon, 1986/1995).

sino visibilizar las inconsistencias, las ambivalencias y las complejidades irreductibles en la conformación de «lo real».

Pero si es una ventaja que el término «actor-red» explicita esta tensión constitutiva, tiene también el inconveniente de navegar aún demasiado pegado a imágenes que distinguen entre actores y redes, además de incorporar una marca genérica –actor– que reinstaura lo masculino como neutro. No sólo el término ha sido ampliamente cuestionado, y el propio Latour ha señalado siguiendo a Mike Lynch que «la ANT debería haberse llamado “ontología del actante-rizoma”» (Latour, 1999: 19), sino que, de hecho, en las últimas aportaciones de esta perspectiva se tiende a incidir menos en el término «actor-red» para utilizar otros como «ensamblaje» o «articulación» (por ejemplo, Moser y Law, 2001; Rose, 1998; Latour, 1999, 2000).

Por tanto la ANT supone un desplazamiento desde la epistemología a la ontología, que implica una reconsideración radical de la *agencia*. Agencia que no es considerada como un atributo, algo que pertenece a unos *agentes* con una existencia previa, independiente e idéntica a lo largo del tiempo, sino como *efecto precario*, resultado inestable de múltiples interacciones entre elementos y materialidades heterogéneas conformadas en relaciones disímiles. Más aún, la delimitación de determinadas posiciones actanciales no garantiza el carácter humano de las mismas: lo humano queda desalojado de sus privilegios ontológicos. La agencia no se entiende como un atributo exclusivo de lo humano, y la *humanidad*<sup>15</sup> lejos de plantearse como una característica esencial o naturalizada, algo propio de ciertas entidades o dado en sí mismo, resulta ser el producto contingente y situado de múltiples ensamblajes entre elementos –materiales y simbólicos– diversos. Por tanto, la agencia no es algo que posean determinados actores, sino que agencia y agentes emergen en el curso de interacciones y relaciones diferenciales de fuerza. En ese sentido, el término actor-red puede resultar equívoco como demuestran traducciones e interpretaciones que han transformado *acteur-reseaux* o *actor-network* en «red de actores»:

«Según la teoría de la “red de actores” (*actor-network theory*), desarrollada por Bruno Latour y Michel Callon, la tecnociencia se define como una red cuyos nodos están formados tanto por actores de carne y hueso como por actores no humanos (instrumentos, baterías, chips, o cualquier otro componente tecnológico u objeto físico).» (López Cerezo, Sanmartín, y González García, 1994:191-192.)

---

<sup>15</sup> Ver el epígrafe «Cuerpo-sujeto, cuerpo-humano, cuerpo-ciudadano» del capítulo 4 «Cuerpos» en este mismo trabajo.

Según esta interpretación se continuaría partiendo de unos personajes preestablecidos, independientes, fijos y dotados de capacidad de agencia que establecen relaciones reticulares, aunque se reconozca también como personajes a los no-humanos. Pero la perspectiva del actor-red no sólo cuestiona los estatus de sujeto y objeto, sino que colectiviza, desindividualiza y fluidifica esas posiciones. Tal como plantea Michel Callon:

«El actor-red no es reducible ni a un simple actor ni a una red. Está compuesto, igual que las redes, de series de elementos heterogéneos, animados e inanimados, que han sido ligados mutuamente durante un cierto tiempo. Así, el actor-red se distingue del actor tradicional de la sociología, una categoría que generalmente excluye cualquier componente no humano, y cuya estructura interna muy raramente es asimilada a una red. Pero el actor-red no debería, por otro lado, ser confundido con una red que liga de manera más o menos predecible elementos estables que están perfectamente definidos, ya que las entidades de las que se compone, sean éstas naturales o sociales, pueden en cualquier momento redefinir sus identidades y relaciones mutuas y traer nuevos elementos a la red. *Un actor-red es, simultáneamente, un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha.*» (Callon, 1992/1998: 156. Énfasis añadido).

Las diferentes entidades emergen de las interacciones y son mutuamente conformadas en relación, de ahí que Mike Michael (1999) hable de «co(a)gentes», o se incida en el carácter de *híbridos colectivos* de todas las entidades –frente a falsas promesas de *pureza* y *separación* ontológica entre naturaleza y sociedad que pretendían garantizar la constitución moderna (Latour, 1991/1993)–. En este sentido, los actores-redes serán resultado de procesos de *articulación*, en los que las identidades de todos los elementos articulados emergen en el curso de la interacción (Laclau y Mouffe, 1985/1987)<sup>16</sup>. El interés analítico se desplaza hacia *cómo* las cosas *llegan a ser* de un modo determinado. Las entidades pierden su solidez monolítica y se fluidifican (García Selgas, 2002; 2003). Su mantenimiento a lo largo del tiempo no depende de su estaticidad, sino de la reiteración y reactualización de las relaciones que las conforman –y por tanto de su continuo desplazamiento y recreación parcial–.

Como defiendo a lo largo de este trabajo, este cambio de perspectiva me permite pasar de partir de entidades con identidades fijas y completas a considerar sus siempre inacabados procesos de conformación. Aspectos como el género, la adscripción étnica o racial, la sexualidad o la clase, lejos de entenderse como ejes preestablecidos que se

---

<sup>16</sup> Sin embargo, el concepto de articulación en Laclau y Mouffe aparece demasiado restringido a lo lingüístico, y estos autores, más interesados en explicar la conformación de prácticas políticas, no parecen considerar dentro de su horizonte el papel de los no-humanos (García Dauder y Romero Bachiller, 2002).

yuxtaponen en diversos grados pasan a considerarse como estilizaciones homogeneizadas y abstracciones reguladoras producto de multitud de prácticas cotidianas –a las que paradójicamente informan– (Butler, 1993). Más aún, el entramado semiótico-material «mujer inmigrante» deja de ser un «objeto» de solidez autoevidente –referido a unas personas claramente delimitables– para mostrarse como algo mucho más equívoco, contingente y situado. Se impone, por tanto, una atención a lo concreto, a las prácticas cotidianas, a esos aspectos, objetos y relaciones que habitualmente se pasan por alto. Se trata de atender a la complejidad heterogénea de lo social ampliado, no buscando reducir dicha complejidad a través de explicaciones claras y unívocas, sino tratando de mostrar sus complejidades ambivalentes y contradictorias desde una parcialidad situada que renuncie a supuestas totalidades míticas (Law, 2003; Haraway, 1991/1995, 1992/1999).

### *Ruptura de las dicotomías macro-micro, global-local.*

Una de las potencialidades de la teoría del actor-red es que permite romper con las distinciones *a priori* entre lo global y lo local, entre lo macro y lo micro. Atendiendo a las complejidades heterogéneas de lo social –humano y no-humano-, la ANT propone un cambio de perspectiva que se mueva desde lo que John Law (2002a) siguiendo a Chunglin Kwa (2002) denomina una «complejidad romántica» a una «complejidad barroca». Law defiende que este cambio supone pasar de modelos que incidan en la búsqueda de ordenamientos de grado superior, pautas homogeneizadoras, abstracciones englobadoras y coherencias holistas, a ejercicios que atiendan a la *complejidad de lo concreto*. Una complejidad situada que dé cabida a las incoherencias, a la parcialidad, a una multiplicidad no necesariamente ordenada en relación con una pauta única. Más aún, es en las prácticas concretas donde lo que denominamos «global» se articula, se encarna y materializa. Esto permite considerar la complejidad de los procesos a los que atiende esta investigación no sólo hablando de flujos migratorios, flujos económicos y flujos comunicativos globales, sino desmigajando semejantes abstracciones y atendiendo a cómo eso que denominamos «flujos» se constituye como efecto estilizado de la articulación de dispositivos, mecanismos, ordenamientos, cuerpos, espacios, representaciones y deseos concretos.

La amplitud de las redes globalizadas resulta así de la movilización, integración y traducción/translación de múltiples entidades heterogéneas. Pero toda red global es local

en cada uno de sus puntos (Latour, 1991/1993: 178-179), y es siguiendo las redes y los enlaces que generan –y que las constituyen– que la perspectiva del actor-red rompe con las dicotomías ficticias entre un mundo «micro» localizado y concreto y otro «macro» globalizado y abstracto. En este mismo sentido, desde otros ámbitos se ha hablado de procesos de *glocalización multi-escalares* (Robertson, 1997/2000; Barañano Cid, 1999, 2002, 2005) para evidenciar la compleja recreación de espacios localizados que incorporan prácticas, consumos e imágenes globales pero siempre *traducidas, desplazadas* y parcialmente *traicionadas*. Lo que cuestiona las predicciones de aquellos que profetizan una creciente discontinuidad entre espacios locales y globales, o crecientes homogeneizaciones globalizadas –mcdonaldización, etc.–. Del mismo modo, la perspectiva del actor-red cuestiona la fijeza de los polos –en este caso «global» y «local»– apuntando que no son sino el efecto de la interrelación reiterada de múltiples elementos. Por tanto, nunca estaríamos en el ámbito de lo global o de lo local, sino siempre enredadas en prácticas y ensamblajes complejos: dispersas en múltiples direcciones las redes extensas, locales en todos sus puntos, se globalizan, convirtiéndose en el «hilo de Ariadna que nos permitiría pasar continuamente de lo local a lo global, de lo humano a lo no-humano. Es el hilo de las redes de prácticas y de instrumentos, de documentos y traducciones. (...) Esas “redes de poder” y estas “líneas de fuerza” se extienden claramente por todo el mundo. (...) Los dos extremos, lo local y lo global, son mucho menos interesantes que los dispositivos intermedios que aquí estamos llamando redes» (Latour, 1991/1993: 178-179).

Las redes que describe Latour no resultan ser meras *intermediarias*, conectores sin nobleza ontológica que vincularían dos espacios separados definidos por oposición –micro/macro, naturaleza/sociedad, sujeto/objeto, local/global, interno/externo–, sino *prácticas mediadoras*, traductoras y transformadoras de lo *social ampliado* –no entendido como producto exclusivo de un ejercicio de voluntarismo humano– (1991/1993: 124). Estas prácticas mediadoras, en ocasiones materializadas en espacios u objetos concretos como puedan ser un laboratorio (Latour, 1983/1995), una organización (Law, 1994), unas técnicas e instrumentos de navegación (Law, 1986), o el diseño de un programa de prevención de cáncer cervical (Singleton y Michael, 1993/1998), nos permiten realizar variaciones de nivel, inversiones de escala y tránsitos continuados entre lo que denominamos «micro» y «macro» (Latour, 1983/1995). Es en prácticas concretas y situadas donde lo «global» y lo «local» se configuran y emergen como subproductos.



*El poder de las asociaciones: relaciones, ordenamientos, estrategias*

«Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.» (Foucault, 1976/1998: 112-113)

El poder, su acumulación y sus ejercicios, su desigual distribución y sus sedimentaciones, esas «redes de poder» y esas «líneas de fuerza» a las que se refería Latour (1991/1993), van a reclamar la atención constante de los análisis de la teoría del actor-red. Un poder entendido en sentido foucaultiano no como la imposición externa, represiva y autoritaria de las dominaciones, sino como miríadas de ejercicios productivos y relacionales que nos atraviesan y constituyen en ensamblajes heterogéneos (Foucault, 1976/1998). Un poder –multitud de micropoderes– que emerge(n) en constantes interrelaciones desiguales y agonísticas. Estrategias de poder internalizadas y encarnadas, intencionales y no subjetivas (Foucault, 1976/1998: 115). Poderes ambivalentes, productos y productores que permean y atraviesan, ordenan y constituyen cuerpos, espacios, representaciones, deseos, los espacios de lo pensable y lo impensable, lo vivible y lo invivible. Mecanismos de poder que se inscriben en las actualizaciones diarias de las fronteras entre yo y otro, entre sujeto y objeto, entre discurso y materialidad, entre las palabras y las cosas:

«La condición de posibilidad del poder (...) no debe ser buscada en la existencia primera de un punto central; (...) son los pedestales móviles de las relaciones de fuerza los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder, pero siempre locales e inestables. (...) El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. (...) El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.» (Foucault, 1976/1998: 113).

El poder, de esta forma, pasa de ser considerado desde un modelo de «difusión» según el cual sería un atributo que alguien posee y lo ejerce sobre otros, a un modelo de «traducción/traslación» que lo presenta como efecto de la acción colectiva de múltiples agentes heterogéneos (Latour, 1986). El mantenimiento de las relaciones de poder –de

determinadas traducciones— depende por tanto de su reactualización constante y de la reiteración de los enlaces que las generan<sup>17</sup>.

Pero plantear el poder en términos relacionales requiere preguntarse sobre «cómo es que tales relaciones se estabilizan durante el tiempo suficiente como para generar los efectos y por tanto las condiciones de poder.» (Law, 1991:172). La cuestión de la *durabilidad* se convierte así en un aspecto clave, especialmente si como plantea la ANT no podemos partir de consideraciones *a priori* sobre estructuras sociales que configuran la realidad de las cosas. Frente a la teoría de los intereses (Barnes, 1981/1995), que vinculaba determinadas posiciones y colectivos sociales previamente establecidos con demandas concretas y predecibles —clases sociales, grupos étnicos, géneros, etc.—, la ANT incide en que los ordenamientos, las posiciones sociales y por tanto los colectivos existentes en un espacio concreto son resultado de los ensamblajes contingentes que conforman lo «real» en cada momento: de este modo, categorías de ordenamiento social como el género, la «raza» o la etnicidad, la sexualidad, etc. lejos de tener una existencia estable, previa e independiente, serían resultado del ejercicio continuado de prácticas situadas que las reactualizarían y recrearían en cada momento. Más aún, no se podrían considerar como ejes escindidos unos de otros, sino como aspectos ineludiblemente entreverados y mutuamente constituyentes.

Pero plantear que la «realidad» no tenga existencia estable, previa e independiente no significa que la «realidad» sea creada *ex nihilo* en cada interacción, ni que todos los elementos incorporados en una red o una traducción partan de la misma posición, tengan idéntica capacidad de movilización, o condiciones de posibilidad similares. Antes bien, los ensamblajes establecen relaciones desiguales e implican ordenamientos concretos y estratégicos que articulan diferencial y contingentemente entidades humanas y no humanas. Dado que además no se trata de elementos estáticos, sino procesuales y en continuo movimiento, sería necesario considerar las *inercias* que incorporan a las redes en que se inscriben —a las que modifican y por las que son modificadas—. Es a través de la internalización encarnada y la materialización de estos *ordenamientos* —*orderings*— (Law, 1994), que un conjunto de relaciones se hace durable, esto es, se «mantiene» en el tiempo. Un

---

<sup>17</sup> Para dar cuenta de estas prácticas, los análisis de la ciencia en acción de la perspectiva del actor-red se vuelven de nuevo al laboratorio, un espacio relevante no porque suceda nada cognitivamente especial entre sus paredes, sino como enclave paradigmático donde se invierten las fuerzas, se multiplican las relaciones y se conforman traducciones concretas: se convierte en mecanismo privilegiado de producción de la política por otros medios que es la ciencia (Latour, 1983/1995).

mantenimiento que ha de vincularse con el establecimiento de «rituales» y pautas de comportamiento *estandarizadas*, con el desarrollo de una *fenomenología de convenciones* que «asegure» –hasta cierto punto– que los enlaces se actualizan y, por tanto, se «mantengan» (Star, 1991). La durabilidad depende así de la multiplicación y solidificación de unas relaciones diferencialmente ordenadas, de la reactualización continuada de tales relaciones, y de la ampliación y transformación de las mismas mediante nuevos enlaces. «En la medida en que una red se mantiene, tiende a generar series de efectos de poder jerarquizados y burocráticamente ordenados» (Law, 1991: 182)<sup>18</sup>.

De este modo, y a pesar de que tiende a atribuirse a un único actor, el poder resulta ser una composición de muchas entidades que lo reformulan y transforman en diferentes direcciones (Latour, 1986). La durabilidad de un orden social concreto –surgido como efecto de poder en el ensamblaje de muchas entidades– se garantiza no sólo por la incorporación de elementos humanos en las relaciones que lo conforman, sino sobre todo mediante la inclusión de elementos *no-humanos*. De hecho, según Latour (1991/1998) es a través de la *tecnología* –las entidades no humanas movilizadas en un ordenamiento social concreto– que la sociedad tiende a perpetuarse. Así, cuando una tecnología es incorporada de forma exitosa a una cadena, tiende a estabilizarse y *cajanegrizarse* de tal modo que puede ser empleada en la consolidación de un determinado ordenamiento de lo social ampliado. Una tecnología concreta se constituye en «caja negra» cuando las distintas relaciones, elementos humanos y no-humanos, prácticas, etc. que la constituyen han sido transformadas y desplazadas y finalmente simplificadas y consolidadas en una entidad unificada a través de continuados procesos de asociación y sustitución. Para ilustrar su argumento, Latour explica cómo para lograr la consolidación de la cámara fotográfica Kodak a finales del XIX, se requirió no sólo de la simplificación de su funcionamiento, el desarrollo de una película flexible y la existencia de una cadena de establecimientos de

---

<sup>18</sup> En este sentido, la teorización de la ANT sobre el mantenimiento de la *durabilidad* de un ordenamiento social concreto puede relacionarse con la elaboración del concepto gramsciano de *hegemonía* que hacen Laclau y Mouffe (1985/1987). Para estos autores la hegemonía «va a definirse como una práctica en que las identidades no están fijadas desde el comienzo, y son producto al tiempo que productoras de una fijación exitosa –en tanto que no cuestionada– de ciertas articulaciones en la estructura discursiva de lo social.» (García Dauder y Romero Bachiller, 2002: 47-48). Este «no cuestionamiento» no vendría dado tanto por la imposición de una determinada visión de mundo, como en la capacidad del ordenamiento hegemónico para articular diversas perspectivas de tal modo que los antagonismos entre los distintos ordenamientos sociales queden desactivados. Sin embargo, en el planteamiento de Laclau y Mouffe no se considera la importancia de las mediaciones técnicas en la reactualización y aseguramiento de una determinada ordenación con pretensiones hegemónicas.

revelado de fotografías, sino también del desarrollo de un mercado de masas de aficionados a la fotografía y la posibilidad de ofrecer una cámara a un precio accesible a los consumidores (Latour, 1991/1998: 118-121). Es a través de la traducción y el desplazamiento conjunto de los elementos tecnológicos y sociales, que una «realidad» concreta se produce. Pero las estrategias de poder no sólo se encarnan en materiales relativamente durables efecto de la articulación de elementos heterogéneos, sino que resultan limitadas, y por tanto parcialmente fijadas, por tales relaciones consolidadas. Más aún, el proceso de «cajanegrización» por el que determinados ordenamientos sociales se «preservan» no sólo se produce manipulando objetos y artefactos tecnológicos. Elementos tales como estándares, categorías, convenciones, rituales y protocolos sociales – aparentemente inmateriales y que sin embargo resultan estar enormemente materializados y encarnados– son también parte de los desplazamientos y mediaciones estabilizadas, y continuamente repetidas en el mantenimiento de un ordenamiento social concreto (Star, 1991; Bowker and Star, 1999)<sup>19</sup>.

De ahí que las/os teóricas/os del actor-red planteen que cualquier intento de establecer distinciones a priori entre aspectos materiales y sociales impediría «captar los sutiles modos en que se generan efectos de poder (o de agencia)» (Law, 1991), e incidan en que el poder ha de ser considerado siempre de forma relacional. Así proponen lo que Bruno Latour (1991/1998: 138) ha denominado un modelo de *análisis relacionista*. Esto no implicaría la asunción de una posición relativista que hiciera equivalentes los contenidos de una declaración o de un fenómeno concreto, sino que incidiría en la necesidad de dar cuenta de las relaciones diferenciales en que se configuran, las formas de las mismas y los elementos que los constituyen.

Estos planteamientos se traducen en este trabajo en el esfuerzo por entender la entidad semiótico-material «mujer inmigrante» en su *materialidad relacional y en proceso*, no como un atributo o una realidad terminada *a priori*. Los objetos, las presentaciones del

---

<sup>19</sup> En esta dirección Susan Leigh Star (1991), apunta a la forma en que se constituyen los *estándares*, por ejemplo en el establecimiento o no de determinados menús alimenticios en espacios institucionalizados y las dificultades que puede acarrear el ser alérgica a un producto de uso tan corriente como las cebollas. En este artículo Susan Leigh Star también hace referencia a cómo los facultativos, en un proceso de cambio de sexo – de varón a mujer–, exigen a la persona que desea ser operada responder a determinados estándares de «feminidad» para «probar» su «verdadero» deseo de «ser mujer» –y conseguir que su seguro médico cubra los costes de la operación–. Estos estándares homogenizan lo considerado femenino y no se ajustan a la diversidad de las mujeres. (Para un desarrollo más amplio de este aspecto ver Esther Ortega, 2005a).

cuerpo, las formas de habitar el espacio, etc., expresan los modos en que entidades heterogéneas son conformadas en relaciones contingentes y agonísticas que reactualizan relaciones de poder. Se requiere por tanto de una atención constante a las diferentes condiciones de posibilidad e imposibilidad, a las capacidades diferenciales de movilización y a las diversas situaciones de todos los elementos ensamblados, pero sin cercenar o invisibilizar sus capacidades de agencia. Para ello es necesario considerar las relaciones de fuerza y los ordenamientos y jerarquizaciones que promueven; las mediaciones técnicas por las que aseguran su durabilidad; y las resistencias y desvíos con los que con mayor o menor fortuna se responde a las normativizaciones.

Si consideramos los efectos de las mediaciones técnicas a la hora de implementar determinados ordenamientos y su papel como mecanismos productores de poder, podemos pensar en el carácter productivo de las legislaciones de extranjería —en cuanto entramados tecnológicos en los que se entremezclan objetos y personas diversas—. Ordenamientos heterogéneos de pasaportes, visados, legislaciones internacionales, guardias de aduana, billetes de ida y vuelta, colores de piel, etc. que conforman la propia definición de quiénes ocupan la posición de «personas inmigrantes» y que varía con cada reordenamiento. Si atendemos a la definición del término, una persona sería «inmigrante» al realizar un desplazamiento de una sociedad a otra, una vez se encuentra en una sociedad de llegada, pero la categorización «inmigrante» resulta de hecho enormemente heterogénea. Por ejemplo, las conexiones fácticas establecidas entre la pertenencia a un determinado estado-nación y una adscripción étnico/racial particular, pueden hacer que una persona española negra pueda ser considerada «inmigrante» en determinadas situaciones<sup>20</sup>. También los modos en que una misma persona puede pasar de ser «legal» y tener «papeles» a ser «ilegal» de un ordenamiento jurídico a otro, o pasar de ser considerada «refugiada» o «asilada política» a ser considerada «inmigrante económica». Más aún, no todas las personas «extranjeras» que viven de forma más o menos estable en un territorio son reconocidas como «inmigrantes». En el marco de la Unión Europea, las personas con «ciudadanía europea» son asimiladas o bien como «turistas» o como «ciudadanas». En este sentido, resulta de gran interés considerar cómo la implementación de determinados acuerdos internacionales dirigidos a promover la ampliación de la UE en 2004 a muchos países del

---

<sup>20</sup> Ver capítulo 4 «Cuerpos» de este mismo trabajo, especialmente epígrafes «Cuerpos como fronteras: las fronteras del cuerpo» y «Cuerpos en movimiento: *«pasando por»/tras-pasando las fronteras del cuerpo»*.

este europeo cuyos ciudadanos engrosaban previamente las cifras de personas «inmigrantes» (con y sin papeles), cambia el estatus de los mismos: de «inmigrantes» a «ciudadanos». Podemos pensar también en la potestad de los agentes de aduanas para interrogar a una persona con visado de turista y todos los requerimientos para entrar en el estado, y considerarla presunta inmigrante económica, negarle la entrada y devolverla a su país de procedencia. También en el mismo caso, las estrategias para burlar las férreas normativas de entrada como inmigrante «legal» en el estado mediante los desvíos del visado de turista<sup>21</sup>. De este modo se evidencia cómo el *poder* actúa a través de mediaciones técnicas que conforman determinados *ordenamientos*, que si bien tienen pretensión de totalidad y definen las condiciones de posibilidad e imposibilidad, conforman también espacios desde donde se producen las *contestaciones* y *resistencias*.

### *Simetría generalizada o anudando los polos naturaleza y sociedad/cultura*

«El segundo principio es el de *simetría generalizada*, similar al principio de simetría de D. Bloor, pero considerablemente ampliado. Su objetivo no es sólo explicar los puntos de vista y argumentos enfrentados en una controversia científica o tecnológica en los mismos términos, pues sabemos que *los ingredientes de las controversias son una mezcla de consideraciones sobre la Naturaleza y la Sociedad*. Por esta razón requerimos que el observador use un mismo repertorio cuando las describa. (...) La regla que debemos respetar es *no cambiar de registro cuando nos movemos de los aspectos técnicos del problema estudiado a los sociales*.» (Callon, 1986/1995: 261-262. Énfasis añadido).

Tal como avancé, uno de los aspectos más relevantes de la propuesta teórico-analítica de la ANT ha sido su ampliación del principio de simetría propuesto por David Bloor (1976/1994). Teóricos como Michel Callon (1986/1995) o Bruno Latour (1992; 1991/1993) van a señalar las limitaciones y asimetrías de un principio que propone un desplazamiento desde una explicación de las creencias verdaderas por la naturaleza y las falsas por la sociedad, a explicar tanto creencias verdaderas como falsas en términos sociales. Critican la preeminencia explicativa de un sociologismo humanista que destaca el carácter constructor de realidad de lo social, pero a costa de desalojar lo material, los

---

<sup>21</sup> En este sentido es interesante considerar las diferencias y similitudes entre el viaje de la persona inmigrante (como «vagabunda sin papeles») y del turista (Bauman, 1999: 103-133; García Selgas, Romero Bachiller y García García, 2002: 29). Un análisis más amplio de este aspecto se realiza en el capítulo 4 «Cuerpos», de este trabajo.

elementos no humanos –incluidos los elementos no-humanos-no-máquinas– de toda capacidad productora de realidad y de sociedad. Si bien la simetría propuesta por Bloor pretende salvar las dicotomías sustentadas por el realismo empirista entre un mundo-real-ahí-fuera y una construcción social engañosa e ideológica, refuerza a su vez las dicotomías entre lo simbólico y lo material, entre sujeto y objeto, especialmente al negar toda capacidad de agencia a los objetos. «Por lo tanto, es asimétrico, y no porque separe –como los epistemólogos– la ideología y la ciencia, sino porque pone entre paréntesis la naturaleza y hace que el polo de la “sociedad” lleve todo el peso de las explicaciones. Construccionalista en lo que se refiere a la naturaleza, es realista respecto a la sociedad.» (Latour, 1991/1993: 142). Frente a este planteamiento, la ANT realiza «un giro más después del giro social» (Latour, 1992) introduciendo el *principio de simetría generalizada*. Este principio enfatiza que la simetría sólo puede producirse si no estabilizamos *a priori* las posiciones sociales y naturales en la consideración de un fenómeno y si empleamos en todo momento los mismos términos al realizar las explicaciones: si no cambiamos de registro al movernos de los aspectos técnicos y naturales a considerar los aspectos sociales; de hablar de los objetos y las entidades no humanas que participan en el fenómeno en estudio, a hablar de las entidades humanas o simbólicas que lo integran (Callon 1986/1995). La ampliación del principio de simetría incide así en que los mismos argumentos empleados por el modelo simétrico del programa fuerte para poner a la naturaleza entre paréntesis, han de ser empleados simétricamente con la sociedad: tanto la naturaleza como la sociedad serán producto de cadenas de relaciones de entidades heterogéneas fijadas de forma más o menos precaria y contingente. Por tanto no pueden ser tomadas como *causas* explicativas, sino que ellas mismas han de ser explicadas como *subproductos* o *efectos* de una ordenación concreta de lo social ampliado.

Fue Michel Callon (1986/1995) quien reclamó la ampliación del principio de simetría en un artículo que supuso un auténtico punto de inflexión para la perspectiva del actor-red, «Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieuc». En este trabajo además del principio de simetría generalizado, Callon presentó otros dos principios que deberían guiar los trabajos de investigación para evitar las asimetrías que observa en el programa fuerte. Así, defiende la extensión del principio de *agnosticismo del observador* de tal modo que incluya también a las ciencias sociales. «El observador no sólo es imparcial para con los argumentos científicos y técnicos que emplean los protagonistas de la controversia, sino que también se abstiene de

censurar a los actores cuando hablan de sí mismos o de su entorno social.» (Callon, 1986/1995: 261). El/la analista no fija la identidad de los actores –humanos y no humanos– implicados en el análisis, ni privilegia o proscribire ninguna interpretación: la identidad de los actores resultará de las negociaciones desarrolladas en el curso de la investigación<sup>22</sup>. Por otro lado, con el principio de *asociación libre*, destaca que la delimitación de las fronteras que posicionan los elementos y fenómenos a analizar como parte de la naturaleza o de la cultura, como aspectos técnicos o sociales, es un efecto final y no una cuestión previa al proceso que analizamos. Las fronteras entre los elementos humanos y no humanos, entre la naturaleza y la sociedad, surgen en negociaciones en las que intervienen los elementos en interacción y su fijación –siempre parcial y contingente– es resultado de una estabilización concreta de las relaciones de fuerza movilizadas (Callon, 1986/1995).

El desplazamiento que supone la ampliación del principio de simetría ha de vincularse según Latour (1992) con el paso de un *modelo de difusión* caracterizado por un determinismo técnico según el cual hechos y máquinas dotados de inercia propia darían

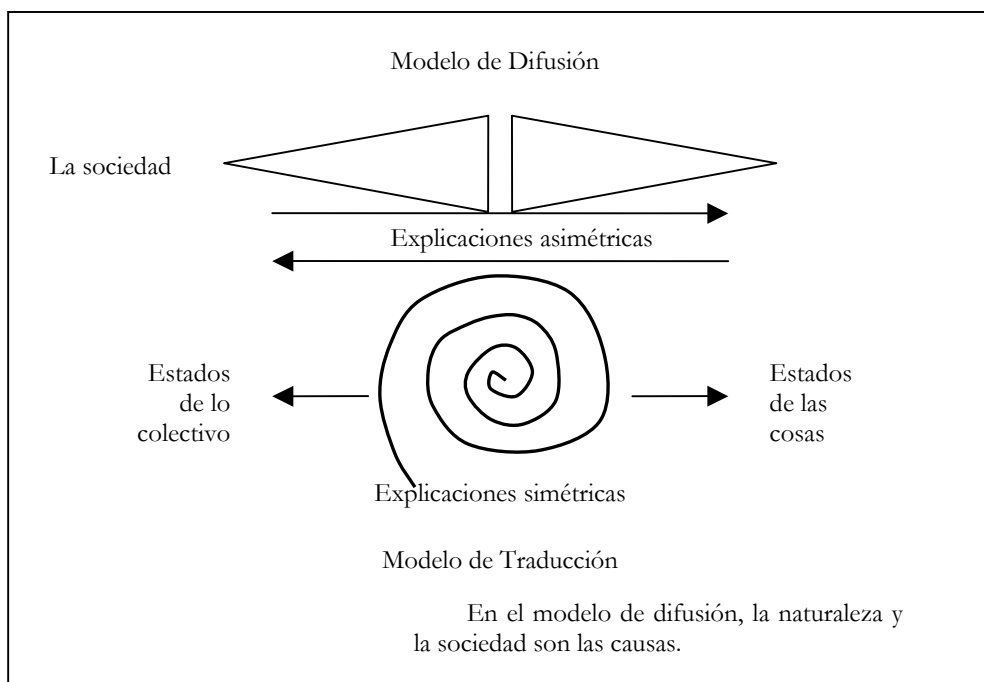


Figura 1.1.  
(Latour, 1992:137)

<sup>22</sup> Si bien abordaré este aspecto más adelante, señalar que este distanciamiento que practica Callon y que invisibiliza la posición del analista, ha sido ampliamente cuestionado por reintroducir una posición de observación externa e imparcial que ocuparía un desinteresado «testigo modesto». En ese sentido ver Haraway (1991/1995; 1992/1999; 1997); Vicky Singleton y Mike Michael (1993/1998); Susan Leigh Star (1991), entre otras.



lugar a una sociedad concreta (propio de la concepción heredada), y de análisis sociocontruccionistas que defenderían que ciencia y tecnología son productos sociales (programa fuerte), a un *modelo de traducción* (ver figura 1.1):

«En el modelo de difusión, la sociedad está constituida por grupos que poseen intereses; estos grupos resisten, aceptan o ignoran los hechos y máquinas, que tienen su inercia propia. En consecuencia, tenemos ciencia y técnicas por un lado, y sociedad por otro. En el modelo de traducción, sin embargo, no existe semejante distinción, pues hay únicamente cadenas heterogéneas de asociaciones que, de vez en cuando, crean obligados puntos de paso.» (Latour, 1992: 136).

De este modo, el principio de simetría desvía nuestra atención desde supuestas entidades independientes y terminadas a los entramados complejos en los que son conformados y reconformados objetos y sujetos, lo social y lo natural, emplazándonos en espacios en los que las tradicionales distinciones entre ciencia y tecnología, y entre estos aspectos y lo social son puestas en cuestión. Haciendo estallar el dualismo entre las *pasivas-cosas-en-sí* y los *humanos-entre-sí*, la ANT atiende a la proliferación blasfema de híbridos que han ido creciendo por debajo y en medio de los polos naturaleza y cultura fijados estáticamente por la constitución moderna (Latour, 1992, 1991/1993: 207). *Cyborgs* (Haraway, 1991/1995, 1992/1999) y *cuasi-objetos* (Serres, 1987) se revelan reclamando su estatus ontológico en forma de híbridos funcionales –*actantes* o *proposiciones*– donde lo social, lo tecnológico, lo político y lo científico implosionan, lo que posibilita la emergencia de nuevas cadenas de asociaciones heterogéneas donde se situaban fronteras firmemente demarcadas. Tal como apunté anteriormente, las mediaciones técnicas se convierten en garantes de ordenamientos sociales concretos y la ciencia está a su vez atravesada por los ordenamientos sociales hegemónicos en el espacio y el tiempo en que se desarrolla: no sólo por sus inscripciones materiales cajanegrizadas, sino también por sus estándares no cuestionados. De este modo, desde la ANT se nos invita a hablar en términos de *tecnociencia* y de *ciencia-tecnología-sociedad* como entidades inseparables y no discontinuas, y a examinar los modos en que se estabilizan y circulan determinadas definiciones de estos conceptos.

### *El proceso de traducción como ejercicio precario de ordenamiento social*

«El objeto [de la ANT] es explorar y describir procesos locales de modelaje, orquestación social, ordenamiento y resistencia. En resumen, es explorar el proceso que a menudo se denomina traducción y que genera efectos de ordenación tales como

mecanismos, agentes, instituciones u organizaciones. Así “traducción” actúa como un verbo que implica transformación y la posibilidad de equivalencia, la posibilidad que una cosa (por ejemplo un actor) pueda situarse por otra (por ejemplo una red).

Este es, por tanto, el núcleo de la perspectiva del actor-red: una preocupación sobre cómo actores y organizaciones se movilizan, se yuxtaponen y mantienen juntos los retazos de los que están compuestos; cómo en ocasiones son capaces de impedir que esos retazos sigan sus inclinaciones y se escapen; y cómo se las arreglan, como resultado, para ocultar por un tiempo el proceso de traducción y así transformar una red de una colección heterogénea de retazos cada uno con sus inclinaciones, a algo que *pasa por* un actor puntualizado.» (Law, 1992: 386. Énfasis añadido)

Los ejercicios de movilización que generan estabilizaciones concretas de lo «real» van a ser presentados por Callon siguiendo a Michel Serres (1974) en términos de *traducción*. Con esta noción no sólo se da cuenta de un proceso por el cual cosas disímiles son hechas equivalentes, sino también de los múltiples ejercicios de translación y desplazamiento impresos en los elementos constitutivos de las cadenas de interacción. «Al igual que Michel Serres utilizo la *traducción* para significar desplazamiento, deriva, invención, mediación, la creación de una lazo que no existía antes y que, hasta cierto punto, modifica dos elementos o agentes.» (Latour, 1994/1998: 254). Concebir la *traducción como desplazamiento* implica, por un lado, que los elementos participantes resultan movilizables y son capaces de cambiar su posición, y por otro que, móviles perpetuos, nunca estarían completos o terminados sino siempre en proceso de transformación y reconfiguración relacional (Brown y Capdevila, 1999). Por otro lado, describir los entramados humanos y no humanos en términos de traducción permite considerar el carácter estratégico de las acciones de los distintos agentes, siempre inmersos en desiguales relaciones de poder; dar cuenta de sus diferentes condiciones de posibilidad y de agencia; así como de sus diversas capacidades para interpretar, desplazar y movilizar al resto de los actores de acuerdo con los intereses propios. Supone así un proceso de transformación agónica, perpetua e inaprensible (Domènech y Tirado, 1998) mediante el cual «los mundos social y natural toman forma progresivamente», proporcionando «una explicación de cómo unos pocos obtienen el derecho a expresar y representar a los numerosos actores silenciosos de los mundos natural y social a los que han movilizado» (Callon, 1986/1995: 278).

Callon (1986/1995) en el artículo de las vieiras de Saint Brieuc, presenta el proceso de traducción como un ejercicio de negociación multilateral en cuatro tiempos: 1) *problematización*; 2) *interesamiento*; 3) *enrolamiento*; 4) *movilización*. En el primer momento, la

*problematización*, –o cómo hacerse indispensable– los tres investigadores procedentes de Brest hacen una definición previa de la identidad de los elementos involucrados en esta traducción. De este modo, sitúan la pregunta «¿se anclan las vieiras de Saint Brieu?» como *punto de paso obligado* que aglutina los intereses de cada una de las partes. En este caso, los de las *vieiras* por asegurar su supervivencia, los de los *pescadores* por aumentar y afianzar sus capturas y los de la *comunidad científica* por incrementar su conocimiento sobre el *Pecten Maximus* –nombre científico de las vieiras de la Bahía de Saint Brieu–. De este modo, todos los actores –humanos y no humanos– quedan unificados como copartícipes de una particular red de interacción en la que los tres investigadores se vuelven imprescindibles para responder a las demandas de cada colectivo y al problema planteado. En la segunda fase de *interesamiento* se pretende estabilizar la posición de los actores, esto es, «mantener a los aliados en su sitio» (Callon, 1986/1995: 266). Las entidades movilizadas en la problematización pueden aceptar la identidad asignada y el desvío propuesto a través del punto de paso obligado, o bien contestarlos y salirse del entramado. En esta fase los investigadores en tanto traductores tratan de interponerse, de situarse en medio –*inter-esse*– de los distintos actores a fin de debilitar otras posibles relaciones o alianzas de los mismos, fortaleciendo como contrapartida las identidades con que han definido a los actores descritos –vieiras, pescadores, comunidad científica– y los vínculos que los relacionan. La tercera fase, el *enrolamiento*, –o cómo conseguir que los actores acepten e interpreten los papeles asignados– consiste en la asignación de un conjunto de roles interrelacionados a los actores inmersos en la interacción. Para ello, será necesario «convencerlos» de que el desvío propuesto por parte de los investigadores supondrá una respuesta satisfactoria a sus intereses particulares. Se trata de establecer un conjunto de negociaciones multilaterales, donde se despliegan luchas de poder y se manipulan ciertos elementos de cara a asegurar el interesamiento y la movilización de los actores involucrados en la red. Finalmente, la *movilización* constituye el momento en el que parafraseando a Latour, «el laboratorio mueve el mundo» (1983/1995). Es en este momento donde se designan los portavoces representativos de las distintas partes y se hacen móviles entidades que antes no lo eran a través del despliegue de múltiples tecnologías de inscripción que permiten la simplificación, acumulación y traducción de las entidades presentes en la interacción: un conjunto de artefactos –gráficas, figuras, tablas, mapas, etc.–, que actuando como *móviles inmutables* son capaces al tiempo de asegurar la movilidad de las relaciones y la inmovilidad de lo que transportan (Latour, 1992; Latour y Hermant, 1999):

«Al principio, las vieiras, los pescadores y los especialistas estaban dispersos y no eran fácilmente accesibles. Al final, los tres investigadores de Brest dijeron lo que eran estas entidades y lo que querían. (...) Las vieiras se transforman en larvas, las larvas en números, los números en cuadros y curvas, hojas de papel transportables, reproducibles y fácilmente difundibles. (...) El resultado es sorprendente. Un puñado de investigadores discute algunos diagramas y unos cuantos cuadros de números en una habitación cerrada. Pero esas discusiones comprometen a incontables poblaciones de actores silentes: vieiras, pescadores y especialistas, a los que representan en Brest unos pocos portavoces.» (Callon, 1986/1995: 273-274).

Pero la consistencia de la traducción depende de que los elementos se mantengan en su sitio, esto es, que en la cadena de desplazamientos y equivalencias establecidas para asegurar la representatividad de los portavoces, los mediadores resulten fiables y las posiciones ocupadas por los distintos agentes sean lo suficientemente estables. «La “realidad” social y natural es el resultado de una negociación generalizada sobre la representatividad de sus portavoces. (...) Pero el consenso y las alianzas que implica pueden denunciarse en cualquier momento. Así, la traducción se convierte en traición.»<sup>23</sup> (Callon, 1986/1995: 274). Así, resumiendo su propuesta:

«Traducir es desplazar; los tres incansables científicos buscan desplazar a sus aliados para hacerles pasar por Brest y sus laboratorios. Pero traducir es también expresar en el propio lenguaje lo que otros dicen y quieren, por qué actúan como lo hacen y cómo se asocian entre sí; significa situarse como portavoz. Al final del proceso, si tiene éxito, sólo se oirán voces hablando al unísono. Los tres investigadores hablarán en nombre de las vieiras, los pescadores y sus colegas científicos.» (Callon, 1986/1995: 277)

Pero la traducción en la ANT no se limita a un cambio de significaciones o interpretaciones de la situación, sino que se encarna y materializa. En este sentido, Steve Brown y Rose Capdevilla (1999) señalan cómo, sin embargo, en la interpretación de la traducción de Michel Callon se sigue privilegiando una imagen lingüística<sup>24</sup> –y bastante racionalista, deberíamos añadir–, frente al concepto de traducción en Michel Serres (1974) que no podría reducirse a un «mero ejercicio» de representación. La traducción para Callon

---

<sup>23</sup> «Dos años después de los primeros (y únicos) anclajes, las vieiras desarrolladas a partir de las larvas “interesadas” por los colectores, luego reagrupadas en el fondo de la bahía en un área protegida por un cinturón de cemento, fueron descaradamente pescadas la víspera de Navidad por una horda de pescadores que no pudieron resistir más la tentación de una pesca milagrosa. Brutalmente, y sin avisar, desautorizaron a sus portavoces y sus planes a largo plazo» (Callon, 1986/1995: 275).

<sup>24</sup> Si bien afirman que Callon considera la traducción una cuestión de «semiótica» prefiero utilizar el término «lingüístico» en este contexto para que la crítica realizada por Brown y Capdevilla resulte más evidente. En particular por las críticas que desde autoras como Teresa de Lauretis (1977; 1984/1992) se dirigen a concepciones que encierran lo semiótico en un plano escindido, exclusivamente significativo y carente de materialidad. Desde la pragmática de Peirce, de Lauretis destaca por el contrario, el carácter inherentemente material de las producciones simbólicas y de sus encarnaciones.

consiste en el intento de modificación de intereses diversos desplazando las imágenes de un conjunto de significaciones determinadas y en conflicto, a otra posición en la que todos los actores participantes adoptan un cierto vocabulario común que les permite el entendimiento y favorece su movilización conjunta (Callon, 1986/1995: 277; Brown y Capdevilla, 1999). La noción de traducción, apunta Callon, «postula la existencia de un único campo de significaciones, preocupaciones e intereses, la expresión de un deseo compartido de alcanzar el mismo resultado... La traducción implica la creación de convergencias y homologías al relacionar cosas que eran previamente diferentes.» (Callon, 1980: 211). Para Serres, sin embargo, la traducción es algo mucho más encarnado que no deja indemnes ninguno de los elementos en interacción que son reconfigurados y recreados en el proceso. Serres vinculará la traducción así expuesta con la termodinámica del XIX y para explicarla acudirá al lienzo *An Iron Foundry* —«Una fundición de hierro»— del británico Joseph W. Turner (Serres, 1974: 236-241; Brown y Capdevilla, 1999: 32). Serres argumenta que lejos de producir una representación —en el sentido tradicional— en la que los referentes externos son representados con mayor o menor fidelidad, Turner *recrea* el propio horno de fundición en el cuadro: en un ejercicio profundamente *material* la fundición es *reactualizada* y *rehecha* en el lienzo.

En esta línea, Latour (1994/1998) vincula el ejercicio de traducción con el desarrollo de *mediaciones técnicas* que materializan y afianzan los entramados de entidades heterogéneas que dan lugar a una configuración determinada de lo social y lo natural. Tal como apunté anteriormente, la durabilidad y estabilidad de una red concreta de entidades viene dada en gran medida por su capacidad para solidificarse y producir *artefactos*. La consolidación de un determinado ordenamiento de humanos y no humanos tiende de este modo a cajanegrizarse, de tal forma que las relaciones e identidades de los elementos no se cuestionan y se percibe como una unidad homogénea. La traducción se configura como el ejercicio por el que continuamente se reconfigura *lo social ampliado* o, como prefiere Latour para distanciarse de las connotaciones humanistas del término sociedad, los *colectivos*:

«De lo que se ocupa el nuevo paradigma es de los movimientos mediante los que un colectivo dado extiende su tejido social a otras entidades. En primer lugar, está la *traducción* por medio de la cual inscribimos en una materia diferente características de nuestro orden social; después, hay un *pasaje*, que consiste en el intercambio de propiedades entre no-humanos; en tercer lugar, el *enrolamiento*, por el cual un no-humano es seducido, manipulado o inducido hacia un colectivo; en cuarto lugar, la *movilización* de los no-humanos dentro del colectivo, que añade recursos inesperados y frescos, que dan lugar a extraños y nuevos híbridos; y, finalmente, el *desplazamiento*, la

dirección que toma el colectivo una vez que su forma, alcance y composición, han sido alterados.» (Latour, 1994/1998: 274). (Ver figura 1.2.).

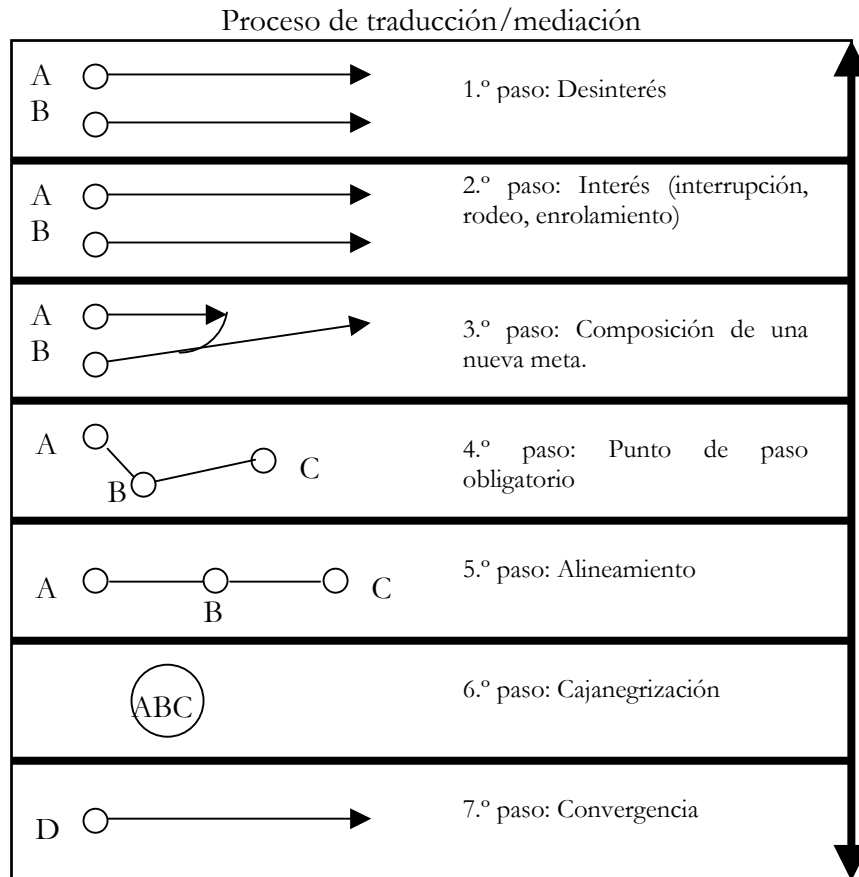


Figura 1.2.  
(Latour, 1994/1998:260)

Los desplazamientos, los rodeos, las delegaciones, los pasajes forzados generados en relaciones de poder proliferan, multiplicando entramados de entidades que dependiendo de su mayor o menor estabilidad son inscritas y materializadas. La tecnología y las acciones técnicas resultan así ser protocolos materializados que se vuelven imprescindibles por la multiplicación de conexiones que comportan, particularmente una vez que las relaciones y ordenamientos sociales que los conforman quedan borrados y dados por supuestos. A estos ejercicios se refiere Callon (1992/1998: 156-158) como procesos de *yuxtaposición* y *simplificación*. Las entidades tecnológicas singulares, cajanealizadas, son producto de la simplificación contextualizada y situada de un amplio conjunto de haces de relaciones que se yuxtaponen reiteradamente. La consolidación de entidades tecnológicas permite, de este modo, una forma de delegación por la que movimientos realizados en otro tiempo y lugar

por otros agentes pueden ser reactualizados y recreados en un momento y espacio concretos (Latour, 1994/1998). En este sentido, se puede considerar, por ejemplo, la poderosa materialidad de objetos tan reducidos como un DNI, un pasaporte o una tarjeta de residente<sup>25</sup>. Inscritas en unas pequeñas cartas plastificadas o entre las páginas de un pequeño cuaderno sellado se entrelazan e implosionan leyes y reglamentos de extranjería, constituciones de frontera, múltiples negociaciones entre países, una legislación internacional, el mercado laboral del país de procedencia y del país de acogida, la procedencia espacial de una persona y sus adscripciones étnico-raciales y religiosas, su inscripción en una posición de género determinada, la objetivación de un sujeto con una identidad única y estable, etc., sólo por mencionar algunos aspectos de los ejercicios reguladores de *tecnobiopoder* (Haraway, 1997) movilizados en los documentos de identidad/identificación. «Al operar por medio de artefactos, la dominación y la exclusión se ocultan bajo la apariencia de fuerzas objetivas y naturales.» (Latour, 1994/1998: 283).

Pero no es sólo mediante el desplazamiento y la consolidación de artefactos que la traducción se garantiza, y se generan desiguales efectos de poder, sino que determinados espacios se constituyen como centros privilegiados de traducción no sólo por su capacidad de multiplicar las movilizaciones y ensamblajes, sino por sus potencialidades de acumulación. Bruno Latour y Émilie Hermant (1999) hablan en ese sentido de *centros de cálculo* –museos, bibliotecas, archivos, bases de datos, buscadores de internet, etc– (ver figura 1.3.). Estos *centros* surgirían no en una lógica dualista que los distinguiese claramente de periferias externas, sino como nódulos donde se concentran múltiples cadenas de relaciones, especialmente a través de la acumulación de inscripciones –esos *móviles inmutables*

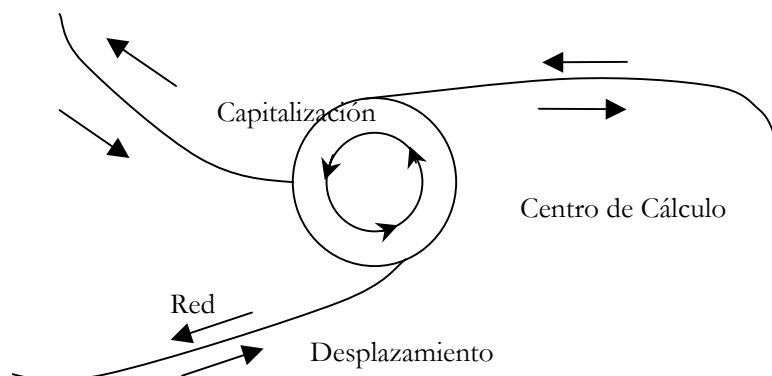


Figura 1.3.  
(Bruno Latour y Émilie Hermant, 1999: 175)

<sup>25</sup> Ver capítulo 6 «Documentos» en particular el epígrafe «Extensiones protésicas»

resultado de continuos ejercicios de reducción y ampliación—. Así los centros de cálculo se convertirían en posiciones estratégicas dado que «una vez en los centros, otro movimiento que se añade al primero permite la circulación de todas las inscripciones capaces de intercambiar entre ellas algunas de sus propiedades.» (Latour y Hermant, 1999: 175). Esa segunda traducción promovería el establecimiento de nuevas relaciones y equivalencias entre entramados diversos, lo que ampliaría las relaciones y las redes, y por tanto, la multiplicación exponencial de los efectos de poder. «El conjunto de esta galaxia desmadejada –redes y centro– funciona como un auténtico laboratorio, dislocando las propiedades de los fenómenos, redistribuyendo el espacio-tiempo, otorgando a los “capitalizadores” ventajas considerables, ya que éstos están a la vez alejados de los lugares, ligados a los fenómenos por una serie reversible de transformaciones, y que disfrutan del suplemento de informaciones ofrecido por cada inscripción a todas las demás.» (Latour y Hermant, 1999: 175).

Si volvemos a considerar el papel de pasaportes y tarjetas de identidad en cuanto móviles inmutables estandarizados y sometidos a protocolos de ordenamiento, podemos pensar en el papel de embajadas, aduanas, pasos fronterizos, pero también controles policiales, o cada uno de los momentos en los que se nos solicita nuestra identificación – bancos, compras, etc.– como actualizaciones y espacios que actúan como terminales de esos centros de cálculo en los que se acumula la información y donde se contrastan los datos. De este modo los centros de cálculo resultan claves por su capacidad de establecer y estabilizar relaciones, multiplicarlas y acumularlas, lo que favorece y potencia las capacidades de movilización y ejercicios de distribución de poder: la durabilidad y solidez de un fenómeno, la estabilidad de un entramado concreto de humanos y no humanos, viene dado precisamente por una multiplicación de las conexiones que favorece que todos los elementos «permanezcan en su sitio».

*Actores-redes, actantes-rizomas: Entreveramientos humanos y no-humanos para una ontología no dualista*

«Un sujeto es un ensamblaje heterogéneo de materiales y textualidad esparcido por diversos flujos y redes que (en algunos lugares) no son localizables. Se trata de un proyecto en marcha, en perpetuo flujo y con variaciones continuas.» (Nick Lee y Steven Brown, 1994/1998: 241-242).



«¿Qué es un objeto? (...) *un objeto es un efecto de un conjunto ordenado de relaciones*, el efecto, en definitiva, de una red. Y lo que se mantiene unido *es* un objeto, en tanto que las relaciones se mantienen unidas y no cambian su forma.» (Law, 2000).

Uno de los aspectos más relevantes de la perspectiva del actor-red lo constituye su concepción de la agencia y del estatus de los elementos humanos y no humanos en las prácticas y ordenamientos de lo social ampliado. Su propuesta no dualista quiebra la tradicional dicotomía entre agencia y estructura, engarzándose con planteamientos sociológicos como los de *habitus* y *campo* en Bourdieu<sup>26</sup> (1980/1991; 1979/2000) o la teoría de la *estructuración* en Giddens (1995), desde los que se han desarrollado «propuestas equidistantes de los objetivismos estructuralistas y de los subjetivismos fenomenológicos, con su pretensión de recuperar el papel productor y reproductor de los agentes» (García Selgas, 1996: 104).

La perspectiva del *actor-red* —desde la propia constitución conscientemente oximorónica del término— explora y explota esa tensión no resuelta entre agencia y estructura, entre flujo y stock (Law, 1999: 5; Serres, 1995: 138). De este modo, la ANT se convierte en un método para enfrentar la doble insatisfacción en la que tradicionalmente se ha visto abocada la teoría social: las limitaciones de los análisis micro de cara a considerar patrones más amplios que atraviesan las prácticas sociales localizadas, por un lado; y las limitaciones de los análisis macro para dar cuenta de las internalizaciones, interacciones y movilizaciones encarnadas y situadas de los agentes, por otro. Más que intentar resolver esta tensión, la ANT pretende explorar las condiciones que constituyen esta oposición reductora sugiriendo que lo social «posee la peculiar propiedad de no estar en absoluto constituido de agencia o de estructura, sino más bien la de ser una entidad *en circulación*.» (Latour, 1999: 17). Se pasa así a hablar en términos de trayectoria, de movimiento, de desplazamiento, en un ejercicio que abre espacio a las complejidades y permite la proliferación de posiciones, elementos y relaciones disímiles mutuamente constituyentes/constituidas:

«“Actor-red”. Éste es un nombre, un término que encarna una *tensión*. Es *intencionalmente oximorónico*, una tensión que descansa entre el actor “centrado”, por un lado, y la red “descentrada” por otro. En cierto sentido, la palabra es un intento de articular tanto una elisión como una diferencia con lo que los anglófonos distinguen al

---

<sup>26</sup> Ver el epígrafe «Haciendo cuerpos I: *Habitus*, prácticas y performatividad» en el capítulo 4 «Cuerpos» de este trabajo.

hablar de “agencia” y “estructura”. Una diferencia, por tanto, pero una diferencia que es, al mismo tiempo, una forma de identidad.» (Law, 1999: 5).

El concepto de actor-red en cuanto ordenamiento contingente *estructurado* y *estructurante* de múltiples materialidades heterogéneas con estatus y capacidades de movilización disímiles nos permite considerar la *materialidad relacional* y el carácter *performativo* de las prácticas sociales (Law, 1999). Así, destacar la *materialidad relacional* de los actores-redes incide en su carácter *articulado*, constituido en prácticas que establecen relaciones múltiples, contingentes y no necesarias entre diferentes elementos cuyas precarias identidades son efecto de la propia práctica articuladora: «Llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica.» (Laclau y Mouffe, 1985/1987: 119)<sup>27</sup>. Unos elementos y unas prácticas nunca meramente lingüísticos, o discursivos en sentido estrecho –como se podía dar a entender con el planteamiento articulador de Laclau y Mouffe–, sino *siempre materiales y semióticos* a un tiempo (Haraway, 1991/1995)<sup>28</sup>.

Por otro lado, considerar el carácter *performativo* de los actores-redes, incide en el efecto de producción de realidad de las prácticas y discursos, destacando el necesario ejercicio de repetición reiterada de las relaciones que los conforman, una reactualización siempre parcialmente transformadora y que, por tanto, posibilita desplazamientos y traiciones sin garantías (Butler, 1993). La concepción de la *performatividad* en J. L. Austin (1962/1990) hacía referencia a aquellos actos de habla capaces de realizar lo que dicen, no por un acto voluntarista humano, sino por su inscripción en un conjunto de prácticas y ordenamientos sociales más amplios en los que dicha enunciación concreta es reconocida con cierta autoridad. Por ejemplo, no todo el mundo podría enunciar «yo os declaro marido y mujer» y conseguir que tal enunciación fuera cierta. La persona que realiza la enunciación podría no estar conferida con la autoridad necesaria –unos niños jugando por ejemplo–, o bien las personas a las que se les aplica podrían no tener legalmente reconocida tal situación –parejas gays o lesbianas en el estado español hasta hace bien poco, por ejemplo–. En ese sentido, toda práctica performativa «exitosa» no es un hecho aislado, sino un acto

---

<sup>27</sup> La definición completa del concepto de articulación la presentan Laclau y Mouffe en los siguientes términos: «Llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos, *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elementos* a toda diferencia que no se articula discursivamente.» (Laclau y Mouffe, 1985/1987: 119).

<sup>28</sup> Para un desarrollo más detallado de esta crítica ver García Dauder y Romero Bachiller (2002).

ritualizado y repetido que opera derivativamente mediante *citación* de un ordenamiento en el que se inscribe, y que reactualiza (Derrida 1970/2003: 361-362; Butler, 1993: 13). Pero la (re)citación nunca alcanza una identidad clónica, sino que produce desplazamientos, ruidos que impiden la estatización. En ese sentido habla Derrida (1970/2003: 352) de *iterabilidad* como esa deriva, ese distanciamiento de cada práctica con aquellas que intenta (re)citar. Un distanciamiento y una diferencia que, por otro lado, permiten la legibilidad y el reconocimiento de la continuidad de la citación más allá de los contextos concretos de emergencia de la locución performativa<sup>29</sup>.

Pero si bien esta concepción de lo performativo puede resultar demasiado vinculada a la capacidad de producir realidad de los actos de habla, la concepción de la performatividad en la ANT se vincula más a las *prácticas materializadas y conformadas en los ejercicios de articulación y ensamblaje entre entidades disímiles*. Este aspecto performativo también incidiría en el carácter situado e inscrito de los actores-redes en espacios siempre «previamente» instituidos y ordenados. Pero esta pretendida «preexistencia temporal» no vendría constituida tanto por una continuidad estática, sino por la reiteración de determinados ordenamientos que se consolidan como condensaciones y sedimentaciones, que limitando el libre juego de la articulación entre los distintos elementos, les imprimen con determinadas *inercias* y establecen ordenamientos jerarquizados entre ellos.

Como ya he señalado, una de las características más significativas de la perspectiva del actor-red es que la agencia deja de ser un atributo exclusivo de los *sujetos-humanos*. Los *objetos* se caracterizan por su capacidad para *objetar* (Latour, 2000: 115), resistirse a las posiciones en que son incorporados no tanto en un ejercicio voluntarista humano, sino más bien por una materialidad *tozuda* y *coyote* (Haraway, 1992/1999: 157) efecto a su vez de múltiples relaciones, ordenamientos y protocolos. Las posiciones de sujeto y de objeto se desestabilizan y se conforman mutuamente: la humanidad de los humanos y la objetividad de los objetos son prodigios que dependen de la articulación de múltiples elementos, en relaciones disímiles atravesadas por diferentes ordenamientos, en ocasiones contradictorios. Sin duda, la ampliación de la agencia a los elementos no-humanos constituye una de las cuestiones más controvertidas de la teorización del actor-red: ¿dónde quedarían la voluntad y la responsabilidad de los humanos?; ¿deberíamos luchar por los derechos de las

---

<sup>29</sup> Un análisis más exhaustivo de este punto se desarrolla en el epígrafe «Haciendo cuerpos I: *Habitus*, prácticas y performatividad», en el capítulo 4 «Cuerpos» de este trabajo.

papeleras?<sup>30</sup> Quizá uno de los ejemplos más ilustrativos a este respecto sea la teorización que Latour (1994/1998: 251-255) hace del conflictivo argumento que enfrenta a la NRA – *National Rifle Association*– en Estados Unidos con las personas partidarias de prohibir la tenencia de armas. Los segundos afirman que la presencia de un arma puede hacer que una persona en un momento determinado pueda llegar a disparar contra otra. La NRA, por el contrario, señala que el arma –objeto inanimado y pasivo– no tiene nada que ver y que es la *persona* la única responsable. En los argumentos de estos últimos, se marcan claramente las distancias y son *sólo* los humanos los que poseen capacidad de agencia. Para los detractores de la tenencia de armas, eso no está tan claro: ¿quién será el actor de tal acción? Latour dirá que algún otro *ciudadano-arma* o *arma-ciudadano*. La persona con un arma en la mano es radicalmente modificada, ya no es la misma, y lo mismo ocurre con el arma: son alguna clase de actor híbrido compuesto, un *actor-red*, un *actante* ejerciendo una determinada función (Latour, 1994/1998: 255).

El recurso al término *actante* por parte de la ANT destaca el desplazamiento de la agencia desde un personaje singular heroico humano –un actor al que se le atribuye una acción–, a una articulación de entidades que son constituidas en el transcurso de una acción a la que al tiempo dan lugar. Proveniente de la semiótica estructuralista de Algirdas J. Greimas (1987) el término *actante* hace referencia a la posición de *hacedor de un hecho* en el curso de una locución narrativa, esto es, a aquel elemento –o conjunto de elementos– que ocupa(n) la posición de *sujeto del enunciado*. Un actante, por tanto, no presupone una persona o un ser humano, sino cualquier entidad o entramado de entidades que realiza la función de sujeto en la cadena narrativa (Greimas, 1987). Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los elementos ocupen la misma posición o tengan idénticas capacidades de movilización. Como apunta Haraway, «los no humanos no son necesariamente actores en el sentido humano, sino que son parte del colectivo funcional que constituye un actante. La acción no es tanto un problema ontológico como semiótico» (1992/1999: 156. Nota 14).

No obstante, ante este desarrollo teórico podríamos preguntarnos, ¿dónde queda entonces la responsabilidad? La agencia diluida y dispersa en redes complejas de humanos y no humanos se despliega en múltiples direcciones. Pero si aplicamos la simetría generalizada y consideramos cómo alguien llega a ser considerado *humano*, y *responsable*, nos

---

<sup>30</sup> Agradezco esta provocadora pregunta a Silvia García Dauder.

daremos cuenta que ambos son producto de la interacción de múltiples elementos. Para recibir el reconocimiento jurídico de persona, de ser humano, un neonato debe haber sobrevivido veinticuatro horas al parto separado del cuerpo de la madre y tener «figura humana» (*sic.*). De igual forma, en demografía es necesario superar las veinticuatro horas de vida tras el parto para ser considerado nacido con vida<sup>31</sup>. Por otro lado, podemos pensar qué significa la mayoría de edad en muchas sociedades en cuanto acceso a voto, responsabilidad jurídica, etc. y las diferentes modificaciones que tal estatus puede recibir por cuestiones de enfermedad mental, por ejemplo. Pensemos también en cómo el reconocimiento de la responsabilidad y de la humanidad ha variado a lo largo del tiempo y en las distintas sociedades<sup>32</sup>: a las personas negras o indígenas se les negaba su humanidad en las sociedades racistas, colonialistas y esclavistas; las mujeres fueron durante mucho tiempo relegadas a una perpetua minoría de edad, etc. Tal como apunta Latour (1999), la «posición de sujeto» con todas las características de voluntad, deseo, individualidad, etc. que se le suponen –y que son actuadas– son por tanto producto de complejas interacciones, definiciones y ordenamientos:

«Actancialidad no es lo que hace un actor (...) sino lo que *provee* a los actantes con sus acciones, con su subjetividad, con su intencionalidad, con su moral. Cuando ensamblas con esta entidad en circulación, entonces te estás dotando parcialmente con conciencia, subjetividad, actorialidad, etc.» (Latour, 1999: 18).

En esta misma dirección Nikolas Rose (1998) habla de los mecanismos «psi» como un conjunto de prácticas reguladoras y tecnologías de producción a través de las cuales los

---

<sup>31</sup> El artículo 30 del capítulo 1º, de título 2º, del libro 2º, del Código Civil vigente en el estado español señala concretamente: «Para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviera figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno.» (Código Civil, 16ª ed. revisada a Sept. 1993: 102). Igualmente significativas son las denominaciones del referido código: el título del Libro 2º es «De las personas» y dentro del mismo el Título 1º es «De los españoles y extranjeros» y el Título 2º «Del nacimiento y la extinción de la personalidad civil». A su vez el Capítulo 1º del Título 2º se denomina «De las personas naturales». Tanto los títulos de los diferentes apartados, como las abigarradas normativas, regulaciones y requisitos apuntados hacen evidentes la multitud de requerimientos materiales, jurídicos, corporales, etc. que se hace necesario cumplir para ser reconocidos como «personas», como «sujetos jurídicos». Muestran en cualquier caso que tales posiciones no resultan en absoluto autoevidentes, ni dadas a priori. Por otro lado, el hecho de que el referido artículo no haya sido modificado desde el proyecto del Código Civil de 1851 –nuestro Código Civil data de 1888–, resulta significativo. Foucault ha descrito la importancia del XIX en el desarrollo y establecimiento del *biopoder* en tanto disciplinamiento del cuerpo-individuo por un lado, y control de las poblaciones, del cuerpo-especie, por otro (1976/1998: 168). En ese control de las poblaciones la estadística y la demografía juegan un papel importante y de ahí esta definición de la persona civil: en un periodo donde la mortalidad infantil resultaba enormemente elevada aparece la necesidad de constatar la viabilidad de un feto recién nacido, a lo que se añade un intento de reducir las elevadas estadísticas de mortalidad infantil –de la que hay mayor riesgo cuanto mayor cercanía con el parto–. Agradezco a Ahinoa Ruiz de la Cuesta Suárez, que me proporcionara las referencias legales sobre este tema.

<sup>32</sup> Ver epígrafe «Cuerpo-sujeto, Cuerpo-humano, cuerpo-ciudadano» en el capítulo 4 «Cuerpos» de esta tesis.

seres humanos son constituidos como tales, como personas, como «mismidades independientes» –el *self* o «yo-mismo»– dotados de una interioridad psíquica. Éste es un aspecto especialmente relevante a mi entender y que, si bien ha sido tibiamente apuntado desde las teorizaciones del actor-red, ofrece espacios de posibilidad muy prometedores para la atención a los procesos de conformación de subjetividades<sup>33</sup>.

### **1.3. PERSPECTIVAS PARCIALES PARA ABORDAR LA COMPLEJIDAD (II): EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS DEL PUNTO DE VISTA/ESTUDIOS FEMINISTAS DE LA TECNOCIENCIA<sup>34</sup>**

«Parece que la ciencia no es asexuada; *la* ciencia es un hombre, es padre, y también está contaminada. La ciencia contaminada encuentra medidas a su conveniencia.» (Woolf, 1938/1999: 244).

«Porque todos tenemos detrás de la cabeza un punto del tamaño de un chelín que nosotros mismos no podemos ver.» (Woolf, 1928/1997: 150).

En muchas ocasiones se ha presentado a las epistemologías feministas del punto de vista como una contradicción en sus propios términos: ¿cómo se puede pretender que una ideología política proponga mejores formas de conocer y hacer ciencia? La ciencia, entendida en su sentido tradicional, se presenta como el rechazo de la ideología a favor de la «verdad». Pero tal como he venido presentando, los estudios sociales del conocimiento científico han erosionado los mitos de neutralidad, independencia y objetividad universal que sustentaban la imagen clásica de la ciencia. Desde otra tradición, que si bien no resulta ajena a los estudios sociales del conocimiento científico no puede subsumirse a éstos, la teoría feminista ha proporcionado todo un bagaje teórico y epistemológico de cuestionamiento de la ciencia al uso. Los primeros estudios feministas sobre la ciencia han de vincularse a las denuncias a la exclusión de las mujeres de la práctica científica<sup>35</sup>, y a los intentos de responder a la pregunta «¿por qué tan pocas?» (Rossi, 1965; Schiebinger, 1987).

---

<sup>33</sup> Ver capítulo 5 «Subjetividades».

<sup>34</sup> Parte de los análisis de este apartado han sido elaborados partiendo del artículo «Epistemologías feministas y democracia radical», Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (en prensa), en Eulalia Pérez Sedeño (ed.) *Perspectivas actuales en ciencia tecnología y género*, Madrid: Biblioteca Nueva.

<sup>35</sup> Desde los primeros desarrollos científicos las mujeres han tratado de introducirse en las universidades, en los laboratorios, en las sociedades científicas, etc. Son múltiples los estudios que recogen estos intentos, mencionar tan sólo: Margaret Rossiter (1992, 1995); Eulalia Pérez Sedeño (1992, 2000); Marta González García y Eulalia Pérez Sedeño (2002); y Silvia García Dauder (2005).

Posteriormente desde el feminismo se han ido cuestionando las propias formas de investigación, los modos de plantear las preguntas y las consecuencias de la producción científica. La ciencia se constata como un ejercicio androcéntrico, y sus resultados refuerzan y justifican exclusiones y opresiones sociales por razones de género, sexualidad, «raza» o etnicidad, etc. Si el sueño positivista-racionalista moderno consistía en erradicar el prejuicio de la sociedad a través de la ciencia, ésta se muestra como un escenario privilegiado de justificación, mantenimiento y reproducción del *statu quo* geo-político hegemónico en un momento socio-histórico concreto. De hecho, la ciencia se instaura como campo de saber privilegiado precisamente sobre la exclusión de las mujeres –y las personas negras, o no occidentales, etc.– como *sujetos científicos*, y su constitución como *objetos de conocimiento* de la ciencia (Bordo, 1987; Fox-Keller, 1991; Haraway, 1997). Los modestos testigos científicos –varones, blancos, heterosexuales, occidentales, etc.–, abordan la naturaleza-feminizada en términos de conquista militar hetero-sexual<sup>36</sup> –como analiza Fox-Keller (1991) en el caso de Bacon–; y el sujeto de conocimiento cartesiano se constituye como sujeto masculinizado y autónomo, escindido del mundo y de la naturaleza –frente a la visión feminizada más holista del medievo (Bordo, 1987)–.

Además de denunciar las exclusiones y los sesgos androcéntricos –etnocéntricos, heteronormativos, etc.– de la ciencia al uso, las epistemólogas feministas del punto de vista van a proponer nuevas formas de hacer ciencia. El feminismo pasa así de atender a la situación de las *mujeres en la ciencia* a considerar la posición de la *ciencia en el feminismo* (Sandra Harding, 1986/1996). Desde los estudios sociales del conocimiento científico no sólo se ha señalado la necesidad atender a la *ciencia en acción* (Latour, 1992), además se ha afirmado parodiando a Clausewitz, y siguiendo a Foucault, que la ciencia es la continuación de la política por otros medios (Latour, 1983/1995: 256). No obstante, las teóricas feministas del punto de vista, si bien aceptan en gran medida estas críticas, consideran necesario «insistir en una mejor descripción del mundo; no basta con mostrar la contingencia histórica radical

---

<sup>36</sup> Recordar tan sólo algunas de las metáforas de la ciencia que hablan de tierras por descubrir o conquistar; de penetrar en los misterios de la naturaleza; desvelar o desnudar la naturaleza para la ciencia; de territorios vírgenes, etc. (Fox-Keller, 1991). Resultan relevantes a este respecto las investigaciones de Emily Martin (1996) sobre el lenguaje de los estudios de la fecundación humana y cómo reproducen a nivel celular el escenario de conquista heterosexual de «pasivos óvulos femeninos» por parte de «activos espermatozoides masculinos». Martin destaca cómo en la mayoría de estos estudios se reproduce el modelo social imperante contra las evidencias de una interacción biológica y química entre las células participantes en la fecundación. En una línea similar Donna Haraway (1989; 1991/1995) destaca cómo gran parte de los estudios de la primatología tienden a reproducir los ordenamientos patriarcales imperantes, favoreciendo la imagen del macho dominador-cazador, y justificando estas jerarquizaciones como parte de un orden natural.

y los modos de construcción para todo.» (Haraway, 1991/1995: 321). Este carácter *propositivo/prescriptivo* es lo que distancia las epistemologías feministas del punto de vista de los ejercicios –pretendidamente– *descriptivos* de los estudios sociales del conocimiento científico. Las perspectivas feministas del punto de vista van a apostar así por el desarrollo de lo que Sandra Harding (1986/1996) denominó una «ciencia sucesora», «que ofrece una versión del mundo más adecuada, rica y mejor, con vistas a vivir bien en él y en relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas de dominación y con las de otros y con las partes desiguales de privilegio y opresión que configuran todas las posiciones. En las categorías filosóficas tradicionales, se trata quizás más de ética y de política que de epistemología.» (Haraway, 1991/1995: 321).

Desde esta irrenunciable posición de compromiso, se aboga por nuevas concepciones de la objetividad: ya no se trata de una objetividad universal y neutral, atemporal e independiente, sino de *conocimientos situados, objetividades encarnadas y relacionales, de perspectivas parciales y solidaridad entre ellas* (Haraway, 1991/1995). Una objetividad que se reclama *fuerte* (Harding, 1986/1996; 1991) no por su distancia y asepsia, sino precisamente por su carácter local y concreto, contingente y situado. De este modo, se propone un acercamiento *modesto* a la ciencia que lejos de sustentarse en posiciones de privilegio invisibilizadas se alcanza a través de la visibilización de las marcas y constreñimientos constitutivos de las diversas posiciones de sujeto; a través de una consideración crítica que no romantice las posiciones subyugadas como baluartes de pureza; y que mediante ejercicios de contingencia radical abra espacios de posibilidad para la inclusión de ámbitos y sujetos *inapropiados/inapropiables*, ámbitos y sujetos aún no pensados y quizás todavía no constituidos como tales (Haraway, 1997; 1992/1999). Cualquier posición que se reclame neutral, universal y desinteresada debe hacernos sospechar, ya que la mirada-desde-ninguna-parte:

«es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada, que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y evitar la representación. Esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la *objetividad* a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustrializadas, militarizadas, racistas y masculinas, es decir, aquí en la panza del monstruo.» (Haraway, 1991/1995: 324).

Contestando esta usurpación de la ciencia por parte de los poderosos, en los proyectos epistemológicos feministas *democratización* y *objetividad* quedan irreversiblemente vinculadas: ya sea favoreciendo espacios de «democracia cognitiva» que garanticen la



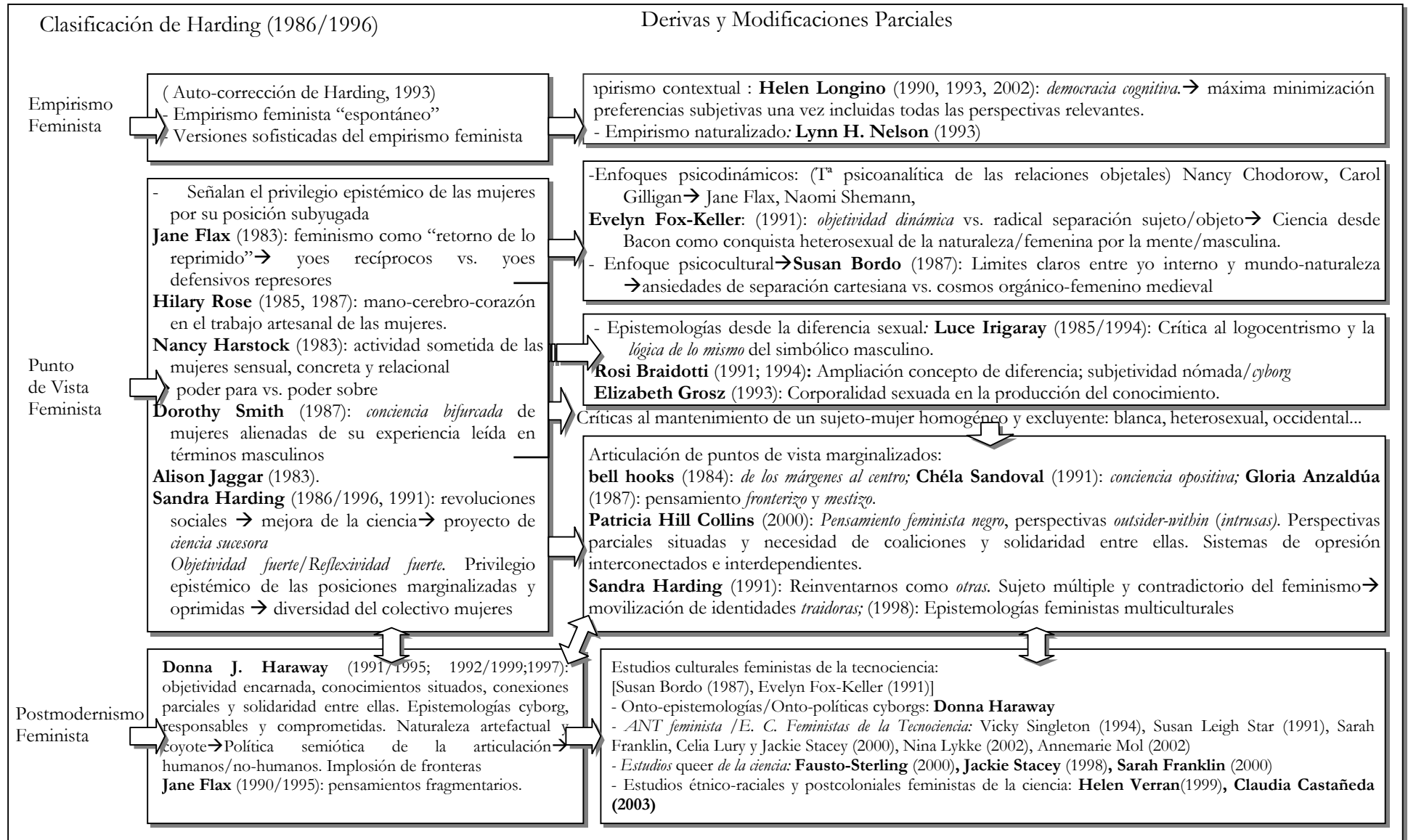
inclusión de todas las perspectivas socialmente relevantes (Longino, 1993); ya sea privilegiando epistémicamente el punto de vista de los grupos marginalizados sistemáticamente acallados (Harding, 1986/1996; 1991); ya sea buscando articulaciones precarias, contingentes y parciales entre múltiples posiciones subyugadas (Haraway, 1991/1995, 1999; Collins, 2000); o favoreciendo diferentes desarrollos subjetivos (Fox Keller, 1991). En este sentido, tanto las teorías como las prácticas políticas feministas no sólo reclaman la relevancia de sus análisis epistemológicos de la ciencia, sino que defienden que sus posiciones políticamente informadas ofrecen condiciones de posibilidad para la elaboración de una ciencia más objetiva epistémicamente y más justa socialmente.

Sin pretender realizar un repaso exhaustivo de las corrientes epistemológicas feministas<sup>37</sup> (ver figura 1.4.), sí quisiera destacar algunos de los desplazamientos que proponen y que forman parte del bagaje teórico-metodológico que informa esta investigación, como paso previo al abordaje de los planteamientos de las perspectivas del punto de vista de Sandra Harding, Patricia Hill Collins y Donna Haraway, que de un modo más directo conforman el enfoque que aquí defiendo. En concreto, su énfasis en el carácter *comunitario* de la producción del conocimiento científico (Longino, 1990, 1993, 1997, 2002; Nelson, 1993); la vinculación de un reforzamiento de la *objetividad* con un incremento de la *democratización* (Longino, 1993, 2002; Harding, 1991; Collins, 2000; Haraway, 1992/1999); el cuestionamiento de la rígida distinción entre *sujeto y objeto* de conocimiento (Fox-Keller, 1991; Bordo, 1987; Haraway, 1992/1999); la demanda de una recuperación de la *subjetividad, el cuerpo y los deseos* en las prácticas científicas (Irigaray, 1985/1994; Braidotti, 1991; Grosz, 1994a); así como una atención a la influencia de las *experiencias* y diferentes *posiciones sociales* en el conocimiento (Smith, 1987; Rose, 1985,1987; Flax, 1983; Hartsock, 1983).

---

<sup>37</sup> En *Ciencia y feminismo*, Sandra Harding (1986/1996) elaboró la ya clásica clasificación de las diferentes posiciones epistemológicas feministas distinguiendo entre *empirismo feminista*, *punto de vista feminista* y *postmodernismo feminista*. Muchas autoras han retomado esta clasificación para la realización de sus propios análisis, o la han reelaborado en un esfuerzo por dar respuesta a posiciones complejas donde las matizaciones y los solapamientos se multiplican. Así, por ejemplo, y desde el cuestionamiento de la homogeneidad del llamado empirismo feminista, Marta González García y Eulalia Pérez Sedeño (2002) introducen una distinción entre *empirismo ingenuo* y *empirismo contextual* y añaden lo que denominan *enfoque psicodinámico* –Evelyn Fox Keller–. Alessandra Tanesini (1999) también cuestiona la versión simplista del empirismo feminista de Harding, distinguiendo entre *empirismo contextual* –Helen Longino– y *empirismo naturalizado* –Lynn H. Nelson–. Destaca además el carácter naturalizado de gran parte de las propuestas epistemológicas feministas –esto es, su renuncia a distinguir entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, y su constatación de la necesidad de dar cuenta de las causas o condiciones que llevan a asumir un conocimiento–, ya sea desde la filosofía, la psicología o la sociología del conocimiento –Lorraine Code, Elisabeth Potter, Lynn H. Nelson–. Tanesini se refiere además a las *epistemologías del punto de vista* –Hilary Rose, Nancy Hartsock, Dorothy Smith, Patricia Hill Collins, Sandra Harding– y a los *estudios culturales de la ciencia* –Donna Haraway, Evelyn Fox-Keller, Susan Bordo–.

Epistemologías feministas. Fig. 1.4.



*Sandra Harding: hacia un proyecto de «ciencia sucesora» y una «objetividad fuerte»*

«Las teorías del punto de vista defienden “comenzar a pensar” desde las vidas de las gentes marginalizadas; comenzar en estas localizaciones objetivas y determinadas en cualquier orden social generará iluminadoras cuestiones críticas que no aparecen en el pensamiento que parte de las vidas del grupo dominante. (...) Los puntos de vista epistemológicos privilegiados para la investigación no garantizan que la investigadora pueda maximizar la objetividad en su contribución; estas bases proporcionan tan sólo un punto de partida necesario –pero no suficiente– para maximizar la objetividad.» (Harding, 1993/2004: 128).

Cuestionando las versiones tradicionales de la objetividad científica en términos de neutralidad y distanciamiento, Sandra Harding y las teóricas feministas del punto de vista pretenden desarrollar una *ciencia sucesora* capaz de responder y cuestionar la legitimidad de las teorías epistemológicas androcéntricas que constituyen la «ciencia al uso». Se trata de un proyecto que defiende que la maximización de la objetividad no viene dada tanto por una supuesta neutralidad que se asienta en un intento de «borrar las huellas» de su producción, cuanto por una asunción y un reconocimiento que dé cuenta de dicho proceso, del contexto y situación concretos en la producción de un conocimiento. De hecho, Harding (1986/1996; 1991; 1993/2004) señala que si bien los métodos científicos al uso resultan muy eficientes de cara a eliminar aquellos valores sociales no hegemónicos en la comunidad científica, no lo son de cara a cuestionar y dar cuenta de las asunciones culturales de amplio impacto que impregnan las propias formas de hacer ciencia. Así pues, y siguiendo una línea de pensamiento que se remonta a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel y a todo su desarrollo posterior –fundamentalmente por Marx y Lukacs–, Harding va a defender que las posiciones marginalizadas de una sociedad –aquellas que no se benefician del sistema de dominación existente– ofrecen una perspectiva privilegiada para evidenciar ordenamientos que desde otras posiciones podrían pasar inadvertidos y ser dados por supuestos. En este sentido, va a defender –de una forma que la acerca mucho al Programa Fuerte de la Escuela de Edimburgo– que todo conocimiento es un producto social y, más concretamente, socialmente situado, esto es, reflejo de posiciones sociales concretas. Por tanto, de cara a maximizar la objetividad, hay que dar cuenta del propio proceso de producción de la ciencia aplicando una *reflexividad fuerte* capaz de «asumir una simetría causal en el sentido de que los mismos tipos de fuerzas sociales que conforman los objetos de conocimiento también conforman (si bien no determinan) a los concedores y sus proyectos científicos» (Harding, 1993/2004: 133). El proyecto de Harding, así, asume los

criterios de *causalidad*, *imparcialidad*, *simetría* y *reflexividad* propuestos por Bloor (1976/1994: 98), ampliando sensiblemente el de reflexividad como un elemento fundamental para reforzar los criterios de objetividad.

En este sentido, Harding rechaza las críticas que cuestionan las perspectivas feministas del punto de vista acusándolas o bien de caer en el etnocentrismo totalizante de la identidad, o bien de abandonarse al relativismo (1993/2004: 129-132). La defensa del privilegio epistémico de un punto de vista feminista no tiene que ver con la asunción de *una única* posición social –la de las mujeres, por ejemplo– como *único* espacio privilegiado asentado en *una* identidad o *una* experiencia. No sólo *quiénes* forman parte del colectivo «mujeres» es una cuestión compleja con fronteras porosas, sino que los intereses y características de las «mujeres» son contradictorios y heterogéneos:

«No hay una *única* vida de mujer ideal desde la que las teorías del punto de vista recomienden comenzar a pensar. Por el contrario, debemos volvernos a *todas* las vidas que están marginalizadas de formas diferentes por los sistemas operativos de estratificación. Los diferentes feminismos se informan mutuamente; podemos aprender de todos ellos y cambiar nuestros patrones de creencias.» (Harding, 1993/2004: 131).

Pero, no sólo no existiría una *única* posición que garantizara un punto de vista común a todas las mujeres, sino que tampoco el ocupar una de estas posiciones garantizaría por sí mismo un mejor conocimiento. Entre otras cosas, porque «los sujetos/agentes del conocimiento para las teorías feministas del punto de vista son múltiples, heterogéneos y contradictorios o incoherentes» (Harding, 1993/2004: 134). Y es precisamente la tensión no resuelta de habitar espacios contradictorios lo que para Harding resulta más productivo epistémicamente, puesto que:

«la pensadora cuya conciencia está bifurcada, la intrusa [*outsider within*], la persona marginal ahora situada en el centro, la persona que está comprometida con dos agendas que están por su naturaleza al menos parcialmente en conflicto (...) es quien ha generado ciencias feministas y conocimiento nuevo. Comenzar a pensar desde posiciones sociales contradictorias es lo que genera conocimientos feministas. Así la lógica de la directiva de “comenzar a pensar desde las vidas de las mujeres” requiere que se comience a pensar desde múltiples vidas que están en muchos sentidos en conflicto las unas con las otras, cada una de ellas con sus propios compromisos múltiples y contradictorios...» (Harding, 1993/2004: 134. Énfasis añadido).

Así pues, partir del punto de vista de las personas marginalizadas se convierte en un requerimiento necesario, pero no suficiente. Esto permite, a su vez, que la experiencia de una determinada identidad marginalizada no se convierta ni en patente de verdad ni de

legitimidad científica, y que personas que no «posean» una determinada identidad marginalizada, puedan desarrollar, sin embargo, un planteamiento que parta del punto de vista de las vidas de aquellas marginalizadas. Esto nos aleja de una romantización paternalista de las personas «subalternas» —que ya criticaría Spivak (1988)— y nos exige en todo momento un esfuerzo que nos aparta de portavocías que usurpen la voz y la posición de los marginalizados en aras de una mayor legitimidad académica y política. Empezar a pensar desde el punto de vista de las vidas de las personas marginalizadas exige un esfuerzo de transformación que resulta costoso. Como señala García Selgas sobre este punto:

«La movilidad no consiste en una “intelectualidad [*intelligensia*] que flota libremente” sino en las transformaciones corporales, discursivas y materiales de los agentes. (...) Moverse hacia un punto de vista diferente de aquél en el que hemos sido socializados requiere cambiar nuestro propio punto de vista —que está ligado a nuestra propia identidad (Harding, 1998: 67-68)— lo que al tiempo hiere (Harding, 1998: 293) e implica una actitud crítica.» (2004a: 302).

Una transformación de los agentes que ha de ser necesariamente «corporal, discursiva y material», porque para Harding, contrariamente a las imágenes tradicionales de los sujetos de la ciencia —los invisibles «testigos modestos» cuya corporalidad y presencia resulta supuestamente irrelevante—, los sujetos del conocimiento son siempre sujetos «encarnados y visibles», sujetos situados e inmersos en relaciones sociales concretas y desiguales. Esta materialidad relacional constitutiva de los agentes hace que la supuesta distancia entre objeto y sujeto de conocimiento pierda densidad, puesto que no son radicalmente diferentes al estar conformados por las mismas fuerzas sociales. Más aún:

«Esta distinción se vuelve irrelevante para el argumento que aquí desarrollo porque, de hecho, los científicos nunca estudian los árboles, las rocas, las órbitas planetarias o los electrones que están “allí fuera” y completamente inmaculados de las preocupaciones humanas. Por el contrario, los científicos están destinados a estudiar algo diferente (pero esperamos que sistemáticamente relacionado con lo que está “allí fuera”): *la naturaleza como objeto de conocimiento*. Los árboles, las rocas, las órbitas planetarias y los electrones siempre se aparecen a los científicos naturales tan sólo como son previamente constituidos socialmente para el científico social. Tales objetos están ya efectivamente “desplazados de la naturaleza pura” a la vida social —son objetos sociales— por, en primer lugar, los significados culturales contemporáneos generales que tales objetos tienen para todo el mundo, incluida la totalidad de la comunidad científica.» (Harding, 1993/2004: 133)<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Este párrafo resulta relevante porque nos da cuenta de los planteamientos ontológico-epistémicos de la autora en alguno de los aspectos que he venido desarrollado en relación con la ANT, en concreto la relación entre sujetos y objetos, y el estatuto de ambos. Si bien existen diferentes posibilidades de interpretar este párrafo parece que sus afirmaciones la alinearían con la mayoría de los trabajos de sociología del

Por otro lado, reconocer la existencia de una diversidad de perspectivas y posiciones no significa tener que asumir un relativismo del «todo vale», como apunta Harding: «El relativismo *sociológico* nos permite reconocer que gentes diferentes sostienen creencias distintas, pero lo que resulta relevante al repensar la objetividad es una cuestión distinta: la del *juicio* o el relativismo epistémico. Las teorías del punto de vista ni lo sostienen ni están condenadas por él...» (1993/2004: 132). Así pues, si bien resulta evidente la diversidad de las creencias, producto de contextos socio-históricos y posiciones sociales concretos, esto no supone que todas ellas resulten equivalentes. Para Harding es necesaria «una evaluación crítica para determinar qué situaciones sociales tienden a generar los conocimientos más objetivos», esto es, proporcionar «una explicación científica de las relaciones entre una creencia localizada históricamente y una creencia de máxima objetividad.» (Harding, 1991: 142).

Harding insiste así en la necesidad de dar cuenta de las relaciones de fuerza operativas en una sociedad concreta –relaciones asimétricas de género, clase, «raza», sexualidad, ciudadanía, etc.–, que también ordenan y jerarquizan a la comunidad científica. En este sentido, se podría decir que informada por los análisis feministas críticos desarrolla y amplía en gran medida el planteamiento de la teoría de los intereses de Barnes (1981/1995) –que ligaba posiciones sociales concretas con el desarrollo e implantación de

---

conocimiento científico tras el Programa Fuerte, si bien no queda claro que responda exactamente a las cuestiones y críticas planteadas por la ANT que les llevarían a demandar –como he desarrollado– «otro giro después del giro social». En este sentido su planteamiento reconocería que los objetos de la ciencia son necesariamente objetos «sociales» en el sentido de socialmente mediados y dotados de significaciones concretas. La ciencia, así, no abordaría elementos inmaculados «puramente naturales», carentes de mediación. Esto podría equivaler a una visión donde «la naturaleza [en su sentido fuerte] habría desaparecido para siempre», o bien, constituir un reconocimiento de la imposibilidad de pureza y la consistencia constitutiva de las mediaciones. No queda claro, sin embargo, si su referencia a un «ahí fuera» se realiza en un sentido fuerte –esto es, como una afirmación de que existe *una* realidad, aunque no podamos alcanzarla, y por lo tanto la función de la ciencia sería la de una continua persecución que buscase un acercamiento cada vez mayor–. Cabría también interpretar esta referencia de una forma más cercana a la realizada por John Law cuando plantea una reformulación del sentido al uso de la concepción de «realidad ahí fuera» (2004: 31-32): frente a la idea de *independencia* de lo real, defenderá que «la realidad, así, *no es independiente de los aparatos que producen informes de la realidad*» (Law, 2004: 31); frente a la idea de *anterioridad*, de *pre-existencia*, afirmará que si bien en muchos casos lo real tiene una existencia previa, también es verdad que se va creando y re-actualizando de forma continua; frente a la idea de que lo real sería *definitivo*, Law dirá que en parte resulta evidente que esto no es así, puesto que está cambiando continuamente –tendría una consistencia *fluida* si empleamos la terminología de García Selgas (2003)–; frente a la idea de la *singularidad* de lo real –existe *una única* realidad– Law afirmaría que esta singularidad se produciría únicamente *después* de la resolución de las controversias, y probablemente esta estabilización no sea sino precaria e inestable. Más aún si consideramos que no existe independencia de lo real y de los mecanismos de producción de conocimiento, cada articulación particular de estos elementos produciría, de hecho, «realidades» múltiples. En este sentido, parece probable que Harding aceptara todos estos puntos, salvo quizá el último, dado que parece inferirse de su afirmación que existiría *una única* realidad en el sentido fuerte –casi como mito, si se quiere– y la diversidad sería la de las formas nunca definitivas de acercarnos a ella.

determinados conocimientos y verdades sociales—. Pero si bien Barnes hablaba en términos de intereses sociales, como si estos estuvieran bastante definidos y estabilizados, Harding apunta a un análisis más complejo y no asentado en torno a intereses más o menos homogéneos y manipulables, sino en torno a las formas en las que la ciencia no sólo está impregnada de las jerarquizaciones sociales imperantes sino que las refuerza con su producción. De ahí su insistencia en ligar la maximización de la objetividad con una *reflexividad fuerte*, que mantenga una «simetría causal» entre sujetos y objetos del conocimiento: sujetos y objetos son efecto de las mismas relaciones sociales y por tanto han de ser igualmente explicados y sometidos al escrutinio científico: se trataría de «situar al sujeto o agente de conocimiento en el mismo plano crítico y causal que al objeto de su investigación.» (Harding, 1991: 161). Se trata pues de una reflexividad fuerte que se distancia del modelo de etnografía reflexiva de Woolgar (1988/1991; 1991), yendo más allá de un ejercicio retórico y abstracto sobre la posición del sujeto productor de discursos para encarnarse y situarse en lo concreto, exigiendo un ejercicio continuado de responsabilidad y compromiso político por parte de quienes ocupen la posición de sujetos conocedores:

«Una noción de *reflexividad fuerte* requeriría que los objetos de investigación fuesen conceptualizados como reincorporados a toda su particularidad cultural y que el investigador, a través de la teoría y métodos, se situara tras ellos, reincorporado a su propio proyecto de investigación socialmente situado con toda su particularidad cultural y en sus relaciones con otros proyectos de su cultura, muchos de los cuales (...) pueden ser contemplados únicamente desde localizaciones alejadas del trabajo diario del científico. La “*reflexividad fuerte*” requiere del desarrollo de una teoría opositiva desde la perspectiva de la vida de esos Otros (la “naturaleza” como una construcción social previa, al igual que otras personas), dado que la experiencia intuitiva, por razones ya discutidas, frecuentemente no es una guía fiable de las regularidades de la vida natural y social y sus tendencias causales subyacentes.» (Harding, 1991: 163).

Así pues, Harding afirma que el feminismo, y cualquier movimiento político que parta del punto de vista de los grupos marginalizados, constituyen espacios epistémicos particularmente privilegiados para la producción de conocimiento. Una ventaja epistémica que se asienta en una mayor capacidad para cuestionar lo no cuestionado, lo dado por supuesto, y que le permite producir «contribuciones menos falsas», puesto que: «las afirmaciones científicas deben sostenerse supuestamente, no como verdades sino, tan sólo provisionalmente, como “menos falsas” hasta que evidencias en contra o un nuevo marco conceptual dejen de proporcionarles el estatus de “menos falsas” frente aquellas con las que han sido testadas.» (Harding, 1997/2004: 260). Curiosamente, esta afirmación que parecería asentarse en un trasnochado falsacionismo popperiano (García Selgas, 2004a:

304), es sin embargo la que, probablemente, implique un mayor alejamiento de los planteamientos de la tradición heredada, puesto que el estatus de «contribuciones menos falsas» viene dado no por una erradicación de los valores e implicaciones políticas –como plantearían los objetivistas–, sino por el contrario, por su inclusión como elementos necesariamente constitutivos de la producción científica. Llega a afirmar que las revoluciones sociales, por su cuestionamiento y crítica de las verdades socialmente asentadas en una sociedad dada, han redundado en un avance de la ciencia proporcionando perspectivas menos distorsionadas: «Los valores que incrementan la democracia<sup>39</sup> han generado sistemáticamente creencias menos parciales y distorsionadas que otros.» (Harding, 1993/2004: 137). De este modo establece una relación directamente proporcional entre mayor democratización e inclusividad social y un conocimiento más objetivo –ya que existiría también una mayor reflexividad cuestionadora–:

«Con esta cuestión resulta evidente que la *búsqueda del conocimiento requiere de políticas democráticas y participativas*. Si éste no fuera el caso, sólo las élites de género, raza, sexualidad y clase que predominan en las instituciones de búsqueda de conocimiento, tendrán la oportunidad de decidir cómo plantear sus preguntas de investigación, y tenemos suficientes razones para sospechar de la localización histórica desde donde tales preguntas serán de hecho planteadas.» (Harding, 1991: 124. Énfasis añadido).

### *Articulación de puntos de vista marginalizados: Patricia Hill Collins y el pensamiento feminista Negro<sup>40</sup>.*

Las primeras versiones del punto de vista feminista fueron criticadas por definir la opresión de género según la imagen de las mujeres blancas, heterosexuales, occidentales, educadas, cristianas y de clase media. Frente a esta homogeneización excluyente, múltiples han sido los intentos de teorizar un *pensamiento opositivo y mestizo* sustentado en la *experiencia de múltiples opresiones interconectadas e interdeterminadas* (Anzaldúa, 1987; Sandoval, 1991; Collins, 2000). En cierto sentido se puede decir que la efervescencia teórico-política alentada por estas críticas y la necesidad de responder a *diferentes diferencias* interrelacionadas viene a

---

<sup>39</sup> No me resisto a preguntarme, sin embargo, y en un contexto como el actual en el que se multiplican los usos del término democracia en direcciones tan aparentemente contradictorias con el mismo, y en que se multiplican acciones de carácter opresivo e incluso guerras e invasiones, justificadas como medios para «hacer avanzar la democracia», cómo se construye el propio significado de «democracia».

<sup>40</sup> Utilizo el término Negro en mayúsculas siguiendo el uso que Patricia Hill Collins hace del término «Black» como una forma de reocupar políticamente un término tradicionalmente derogatorio.



confirmar la afirmación de Sandra Harding según la cual las demandas y movilizaciones sociales inciden en una mejor ciencia. De hecho las aportaciones de las teóricas que buscan la articulación de aquellas posiciones que se constituyen con relación a múltiples opresiones simultáneas e interrelacionadas han promovido una reevaluación no sólo de las teorizaciones y prácticas feministas, y en gran medida de los planteamientos políticos de la izquierda, sino también de las prácticas científicas. Esto ha de vincularse además con el ineludible factor de la creciente diversidad de las sociedades globalizadas: los flujos migratorios globales ponen cada vez más en cuestión míticas homogeneidades nacionales – generalmente definidas en términos étnico-raciales o religiosos– y demandan una atención a las diversas posiciones sociales en su complejidad.

En este contexto no exento de tensiones, presentar las posiciones marginalizadas como punto de vista privilegiado no incide tanto en la búsqueda de un punto de apoyo firme e incontaminado desde donde promover una verdad «con garantías», sino más bien en el desarrollo de *conciencias opositivas* (Sandoval, 1991) comprometidas, parciales y situadas que visibilicen los planteamientos de una ciencia hegemonícamente blanca, occidental, heterosexual y cristiana. Unas posiciones que no se encaraman en una pretendida pureza, sino que rechazándola (Lugones, 1994/1999) se declaran *mestizas* y destacan los potenciales «sin garantías» de situarse en las *fronteras* (Anzaldúa, 1987).

En este sentido resulta especialmente relevante el intento de Patricia Hill Collins (2000) por desarrollar un *Pensamiento feminista Negro –Black Feminist Thought–*. Para ello parte de las elaboraciones de la figura del «extranjero» como «forma sociológica» en Simmel (1908/2002), en particular: «(1) la definición de la “objetividad” de Simmel como “una composición peculiar de cercanía y lejanía, compromiso e indiferencia”; (2) la tendencia de la gente a confiar en un “extranjero” de formas que nunca harían entre ellos; y (3) la habilidad del “extranjero” para ver patrones que pueden resultar más difíciles de observar para aquellos inmersos en la situación.» (Collins, 1986/2004: 104)<sup>41</sup>. En este sentido,

---

<sup>41</sup> «Si la migración, en cuanto significa la no vinculación a un punto del espacio, constituye el concepto opuesto a la sedentariedad, la forma sociológica del “extranjero” representa, en cierto modo, la unión de ambas determinaciones, aunque revelando también que la relación con el espacio no es más que la condición por una parte, y el símbolo por otra, de las relaciones humanas. El extranjero (...) es, por así decirlo, el emigrante en potencia, que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente.» (Simmel, 1908/2002: 59). Es precisamente ese no haberse «asentado completamente» lo que concede el particular espacio cognitivo al «extranjero» que destaca Simmel y sobre el que Patricia Hill Collins elabora su concepto de «intrusa» –*outsider-within*–.

Collins afirma que las mujeres Negras académicas estadounidenses se encuentran en una posición de *outsiders-within (intrusas)* que las proporciona un distintivo ángulo de visión<sup>42</sup>: resultan *intrusas en* una academia feminista poblada por mujeres blancas; resultan *intrusas en* un pensamiento social y político Negro característicamente masculino; y más aún, resultan *intrusas en* una academia que a excepción de las mencionadas disciplinas continúa siendo coto mayoritario de varones blancos (Collins, 2000: 12). Esta situación de perpetuo *extrañamiento/intrusismo* que impide que las mujeres Negras se incorporen como habitantes de pleno derecho de estos espacios, resulta especialmente favorable para el desarrollo de análisis críticos, dado que difícilmente podrán eludir considerar su propio posicionamiento o invisibilizar su lugar de enunciación. Pero para Collins partir del punto de vista de las mujeres Negras no implica la estabilización de un sujeto homogéneo, sino que implica trabajar en la *tensión de múltiples diferencias constitutivas*:

«Es importante enfatizar que no existe un punto de vista homogéneo de *la mujer* Negra. No existe una esencia o arquetipo de la mujer Negra cuyas experiencias se erijan como normales, normativas y por tanto auténticas. Una comprensión esencialista de un punto de vista de la mujer Negra suprime las diferencias de las mujeres Negras en la búsqueda de una elusiva unidad grupal. Por el contrario, puede ser más adecuado afirmar que si existe un punto de vista colectivo de *las mujeres* Negras, es uno caracterizado por las tensiones acumuladas de múltiples respuestas a retos comunes. Dado que reconoce y al tiempo trata de incorporar la heterogeneidad en la constitución de un conocimiento opositivo de las mujeres Negras, este punto de vista de las mujeres Negras evita el esencialismo en favor de la democracia. Puesto que el pensamiento feminista Negro parte y trata de articular un punto de vista grupal de *las* Negras atendiendo experiencias asociadas con opresiones que intersectan, resulta relevante incidir en la heterogénea composición de tal punto de vista.» (Collins, 2000: 28).

Para Collins partir de la posición subyugada y situada de las mujeres negras estadounidenses no supone garantizar la autenticidad y verdad, porque ningún grupo tiene una visión no-marcada, sino «entender el feminismo Negro como una *perspectiva parcial* de la dominación» (Collins, 2000: 269. Énfasis añadido). Una parcialidad que no anhela totalidades, pero que apuesta por coaliciones y *conexiones parciales* –usando la terminología desarrollada por Marilyn Strathern (1991) y Donna Haraway (1991/1995)– ya que ningún

---

<sup>42</sup> Esta posición de *intrusas* se elabora de una forma más evidente cuando la analiza en relación con la situación de las mujeres negras trabajando en las casas y barrios blancos, un espacio y un status que no les pertenecía, pero del que sin embargo formaban parte. (Collins, 1986/2004).

grupo posee una perspectiva total de la dominación, y cada uno ofrece una perspectiva relevante de la misma<sup>43</sup>.

«Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial y situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es incompleto. Por tanto, cada grupo resulta mejor capacitado para considerar el punto de vista de otros grupos sin renunciar a la especificidad de su propio punto de vista o suprimir las perspectivas parciales de otros grupos. (...) La parcialidad y no la universalidad, es la condición para ser escuchado.» (Collins, 2000: 270).

Partir de la parcialidad de la propia perspectiva facilita el reconocimiento del valor de las aportaciones de otros grupos e impulsa políticas de solidaridad cuya superioridad epistémica proviene fundamentalmente del reconocimiento de la interconexión de los sistemas de opresión. Esta elaboración de la perspectiva del punto de vista ofrece según Alessandra Tanesini (1999) dos ventajas: por un lado, el reconocer que cada posición y grupo desarrolla su perspectiva no anula las diferencias entre mujeres; por otro, evita análisis de la opresión que la interpreten como una suma de elementos isomórficos. Al señalar que los sistemas de opresión están *interconectados* –*interlocked*–, Collins (2000) evita planteamientos que fijan a priori posiciones de víctimas y opresores como elementos necesariamente excluyentes. Para Collins diferentes grupos poseen distintas posiciones de privilegio o de carencia dependiendo del contexto<sup>44</sup>: los sistemas de opresión están interconectados de tal forma que cada uno depende del resto para funcionar del modo en que lo hace. Pero reconocer la complejidad, la parcialidad, la contingencia y la fluidez de las relaciones de opresión no lleva a una multiplicación de posiciones individuales inconmensurables en su diferencia e inmediatamente equiparables unas con otras, sino a un requerimiento continuado de atender y dar cuenta de las relaciones de poder que atraviesan y conforman las diferentes posiciones sociales:

«La fluidez no significa que los grupos desaparezcan para ser reemplazados por una acumulación de mujeres únicas y descontextualizadas en cuya complejidad se elimina lo político. Por el contrario, la fluidez de las fronteras opera como unas nuevas lentes que potencialmente profundizan el conocimiento de cómo los mecanismos

---

<sup>43</sup> Esta concepción se vincula con el planteamiento teórico-metodológico de James Clifford (1986/1991) cuando reclamaba considerar las narrativas etnográficas como «verdades parciales» entre las que habría que establecer relaciones dialógicas: «La verdad no es otra cosa que un conjunto de parcialidades, con su verdad a cuestas cada una de ellas» (1986/1991: 59).

<sup>44</sup> Por ejemplo, los varones negros oprimidos por un sistema racista, pueden emplear su privilegio heteropatriarcal con las mujeres negras; las mujeres negras heterosexuales su normatividad heterosexual con mujeres negras lesbianas y varones negros gays; y mujeres lesbianas blancas pueden mostrar su racismo con varones y mujeres negros (ver por ejemplo Barbara Smith, 1983).

concretos del poder institucional pueden cambiar dramáticamente mientras continúan reproduciendo las desigualdades de larga tradición de la raza, el género y la clase que revierten en estabilidad grupal. En este sentido, la historia y la situación del grupo pueden considerarse como puntos de convergencia en relaciones estructurales de poder jerárquicas, múltiples y cambiantes.» (Collins, 1997/2004: 249).

La teorización de las diferentes diferencias que elabora Collins, y el análisis *interseccional* que propone, se sitúan en la base del análisis que desarrollo en este trabajo, y se vuelve fundamental para abordar la diversidad incorporada en el entramado semiótico-material «mujeres inmigrantes» en torno al cual se sitúan precaria y contingentemente las mujeres que han participado en esta investigación. En particular porque su propuesta permite visibilizar y abrir al análisis nuevos campos de ignorancia, ámbitos que podrían ser puntos ciegos en las elaboraciones de teóricas feministas blancas –como yo misma–: en su (mi) experiencia determinados aspectos vitales para otras posiciones podrían quedar desatendidos o considerarse irrelevantes. Collins ofrece además –junto con Haraway– la posibilidad de partir de la parcialidad de diversas posiciones, de aprovechar la riqueza de sus «fertilizaciones cruzadas» –usando el término de Michael Mulkey (1969/1980)–, sin que sus diferentes diferencias tengan que ser anuladas u homogeneizadas. El trabajo de Patricia Hill Collins constituye un referente epistemológico y feminista fundamental, si bien muchas veces relegado a posiciones secundarias, quizá por partir de puntos de vista múltiplemente marcados, y por reclamar algo «tan político» y «tan poco universal» como un pensamiento feminista Negro.

### *Donna J. Haraway: estudios feministas culturales de la ciencia y epistemologías cyborg<sup>45</sup>*

«Así, creo que mi problema y “nuestro” problema es cómo lograr *simultáneamente* una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conoedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias “tecnologías semióticas” para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo “real” que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada.» (Haraway, 1991/1995: 321).

---

<sup>45</sup> En el análisis de esta autora he empleado parte del trabajo que desarrollamos Silvia García Dauder y Carmen Romero Bachiller (2002) en el artículo «Rompiendo viejos dualismos: de las (im)posibilidades de la articulación» y Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (en prensa) «Epistemologías feministas y democracia radical».

Frente a las posturas epistemológicamente relativistas y a las versiones realistas del empirismo, el deseo expresado por Haraway en esta cita –lograr, por un lado, dar cuenta de la «contingencia histórica radical» del proceso de producción, los productos y productores del conocimiento y, al tiempo, mantener una posición de objetividad que nos provea con versiones «más fidedignas del mundo “real”»–, continúa, en gran medida, con el proyecto de Harding de desarrollar una «ciencia sucesora» vinculada a una sensibilidad por las irreductibles diferencias, y con los análisis de Collins y las autoras que abogan por el desarrollo de un punto de vista que parta de la articulación de posiciones marginalizadas. «La objetividad feminista queda definida así como *conocimientos situados y responsables*, una objetividad *encarnada* capaz de perseguir proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos. Frente a la visión trascendental desde ninguna parte –el mítico «ojo de dios»–, para Haraway solamente una perspectiva parcial asumida y autocrítica puede prometer una visión objetiva» (Romero Bachiller y García Dauder, en prensa): la alternativa al totalitarismo relativista y al totalitarismo universalista se encuentra en los «conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología.» (Haraway, 1991/1995: 329).

En este sentido, Haraway como el resto de las autoras feministas del punto de vista va a defender que «la visión es mejor desde abajo que desde las “brillantes plataformas de los poderosos”, pero subraya el peligro de romantizar y, en un ejercicio de ventriloquia, apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones. No se puede olvidar que los puntos de vista subyugados no son posiciones inocentes, y *mirar desde abajo* no garantiza eludir “trucos divinos”» (Romero Bachiller y García Dauder, en prensa). La posición privilegiada no sería por tanto la posición subyugada «llena», saturada de múltiples marcas opositivas de identidad –de género, raza, clase, sexualidad, etc.–, sino aquella que trata de buscar *conexiones parciales*<sup>46</sup> y responsables

---

<sup>46</sup> En *Partial Connections* Marilyn Strathern (1991: 33-36) desarrolla el concepto de «conexiones parciales» haciendo referencia no sólo a ejercicios de conectividad parcial entre grupos diferentes, sino también a las conexiones parciales establecidas en «una misma persona»: Marilyn-Strathern-la-feminista no es la misma que Marilyn-Strathern-la-antropóloga, por ejemplo; ambas se *incluyen* pero no son mutuamente *reducibles* (Law, 2004: 64). Pero ésta no es una relación descorporalizada, sino por el contrario está profundamente encarnada en una corporalidad necesariamente excesiva, porque, «uno es muy poco pero dos son demasiados» (Strathern, 1991: 36). Enfatiza así la ironía de mantener juntas cosas incompatibles porque son al tiempo necesarias y reales. (Haraway, 1991/1995: 253). Esta conectividad parcial puede servir para explicar el carácter *semiótico-material* de lo real, una relación donde no existe escisión entre materialidad y significación si bien –y al

entre diferentes posiciones de sujeto precarias, incompletas y en perpetua mutación: «La ironía consiste en contradicciones que, incluso dialécticamente, no se resuelven en totalidades más amplias, consiste *en la tensión de mantener juntas cosas incompatibles, porque ambas o todas son al tiempo necesarias y reales*» (1991: 149<sup>47</sup>. Énfasis añadido). Posiciones de sujeto conocedor que se reconocen *modestas*, situadas, asumidas, autocríticas y abiertas a conexiones: Haraway (1997) hace «*queer*»<sup>48</sup>, *tuerce*, la figura tradicional del neutral y aséptico «testigo modesto» de la ciencia (Prins, 1997: 92), transformando así el sentido de la *modestia*.

En la concepción tradicional de la ciencia, la *modestia* de los testigos científicos se vinculaba a su capacidad de dar cuenta de la realidad no intervenida de las cosas. Esto es, la ciencia presuponía unas posiciones de observación neutrales, desencarnadas y que hacían que *quién* fuese el sujeto concreto de la observación se tornase en principio irrelevante, siempre que se cumplieran con los requisitos de objetividad, neutralidad, etc. del método científico. Así, el papel de los científicos era dar cuenta «modestamente» de lo que estaba en la naturaleza, esto es, no es que ellos definieran *cómo* eran las cosas, sino que se limitaban a ser «portavoces fiables» de lo que veían. Pero tal como señala Haraway, ya desde la emergencia del modo de vida experimental definido por Robert Boyle, los modestos testigos de la naturaleza debían de estar dotados de una masculinidad viril cuya virtud se situaba en el dominio de la mente; por el contrario, la virtud de la mujer, su modestia, venía determinada por el control de su cuerpo y el mantenimiento de su castidad (Haraway 1997: 30). Boyle, como modelo del nuevo hombre virtuoso, el varón científico, vinculará la modestia al ascetismo monacal y al heroísmo de la tradición artúrica, de tal forma que la «*modestia* liga clase alta, poder efectivo y género masculino.» (Haraway, 1997: 31). Desde su emergencia como modelo y práctica de conocimiento, la ciencia, va a determinar que no todos los cuerpos estaban igualmente capacitados para dar testimonio fiable: mujeres, esclavos/as, personas colonizadas, personas de clase baja y sin educación etc. quedaban excluidas por su incapacidad para trascender la materialidad de sus cuerpos y su mayor cercanía a la naturaleza y vulnerabilidad a las más bajas pasiones.

---

mismo tiempo— ambos aspectos resultan mutuamente irreductibles: materialidad y significación se *incluyen* y *exceden* mutuamente.

<sup>47</sup> He preferido traducir este texto del original porque en la traducción castellana (1991/1995: 253) se perdía parte del significado.

<sup>48</sup> Sobre el significado y uso del término *queer* ver Gracia Trujillo Barbadillo (2005).

En este sentido, Haraway va a señalar que la conformación de los mitos de «pureza» y «separación» (Latour, 1991/1993: 25-26), como característicos del pensamiento científico moderno, se vinculan con las construcciones de pertenencias y exclusiones a la civilización, que se hace sinónima de la nación, en este periodo de comienzo de la expansión colonial. Razón y civilización, modestia y control, son epítetos asimilables a la condición de varón, blanco y educado. Irracionalidad y salvajismo, inmodestia y desorden, a los «*otros*», esto es, las mujeres y las personas «oscuras»:

«La historia de lo inglés fue parte de la historia de las formaciones raciales generizadas modernas, enraizadas todavía en el linaje, la civilidad y la nación, más que en el color o la fisonomía. Pero los discursos sobre la “raza” cocidos en ese caldero, que fundieron conjuntamente naciones y cuerpos en discursos sobre linaje, fueron bastante útiles a lo largo de los siglos siguientes para demarcar los cuerpos diferentemente sexualizados de las gentes de “color” en todo el mundo, local y globalmente, desde las siempre inestablemente consolidadas posiciones de sujeto de los auto-invisibles investigadores civiles. El género y la raza nunca existieron de forma separada y nunca consistieron en sujetos preformados dotados de genitales raros y colores curiosos. La raza y el género son categorías *relacionales*, altamente versátiles, entrelazadas y difícilmente separables analíticamente. Las formaciones (que no esencias) de género, sexuales, de clase y raciales fueron desde el principio máquinas peligrosas e inseguras para proteger las imperantes ficciones y poderes de la masculinidad cívica europea. Ser poco viril es ser incívico, ser oscuro es ser ingobernable: estas metáforas han tenido una enorme importancia en la constitución de lo que puede ser considerado conocimiento.» (1997: 30).

Sin embargo, al reconfigurar y «marcar» la producción de los «testigos modestos» de la ciencia, cuestionar su neutralidad y denunciar que se trata de posiciones que también están «marcadas» –varones, blancos, occidentales, cristianos y heterosexuales–, Haraway modifica tanto el sentido de la *modestia* científica, como el de la objetividad: ya no será más objetivo lo más «neutral», porque tras la supuesta neutralidad hay posiciones concretas –generalmente posiciones hegemónicas no cuestionadas–, sino las objetividades encarnadas y los conocimientos situados. De igual forma, las posiciones «modestas» se hacen «*queer*» –se «tuercen» o se vuelven «raritas»– al pasar de ser aquellas más invisibilizadas, a aquellas posiciones parciales, situadas, reconocidas, autocríticas y visibilizadas (Haraway, 1997: 23-39; Prins, 1997: 92).

La objetividad por tanto, se pasa a definir no en términos de un supuesto distanciamiento y neutralidad, sino sobre el reconocimiento y responsabilidad por las relaciones establecidas que constituyen «la realidad» de lo definido en la propia investigación. No existiría un «afuera» esperando a ser «descubierto» y «conquistado» por

un «héroe-científico-colonizador», sino que éste estaría siendo múltiple y reiteradamente producido por las prácticas de conocimiento y los entramados en los que se insertan:

«La objetividad científica (la situación y la visión de objetos) no trata del descubrimiento no comprometido, sino de la estructuración mutua y normalmente desigual, de tomar riesgos. Los varios cuerpos biológicos en liza emergen en la intersección de la investigación científica, de la escritura y de la publicación, del ejercicio de la medicina y de otros negocios, de las metáforas y las narrativas disponibles, y también de tecnologías tales como la de la visualización que muestra en libros artísticos de brillante colorido, destinados a los hogares de clase media, a los linfocitos “asesinos” T o a las recónditas fotografías de fetos en desarrollo (Nilsson, 1977, 1987).» (Haraway, 1991/1995: 358).

Por otro lado, y decidida a acabar con los dualismos transcendentales modernos, Haraway –junto con la ANT– nos embarca en un proyecto *amoderno* (Latour, 1991/1993) que parte de la inexistencia de una fractura entre los polos puros de lo social y de lo natural característicos del pensamiento moderno, dando la bienvenida a sus no reconocidos vástagos: los híbridos. La *naturaleza* queda desprendida de su mítico e inmaculado nicho liminal para situarse en el mucho menos edénico y más cercano «ombligo del monstruo». Una *naturaleza artefactual*, al tiempo *ficción y hecho*, consistentemente material y cargada de significaciones, que Haraway presenta como un artefactualismo efecto del trabajo de múltiples entidades:

«Si el mundo existe para nosotros como “naturaleza”, esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos. En sus expresiones científicas, así como en otras, la naturaleza está hecha, aunque no exclusivamente, por humanos: es una construcción en la que participan humanos y no humanos.» (Haraway, 1992/1999: 123).

Herederera de una tradición feminista que cuestiona el abismo onto-epistémico desplegado entre objetos y sujetos, Haraway adopta la *simetría generalizada* propuesta por la teoría del actor-red animándonos a hablar de los objetos en términos usualmente reservados al sujeto: reconoce la agencia de los no-humanos tanto en la capacidad de *objetar* de los objetos, como en la ironía *coyote* de la naturaleza artefactual. En este sentido analiza entidades como el chip, el feto, el gen o la raza como «tecnologías materiales para echar abajo el Muro de Berlín situado entre el mundo de los objetos y el de los sujetos, y el mundo de lo político y de lo técnico.» (Haraway, 1997: 270). Pero Haraway va a plantear serias críticas a las formas en que se ha desarrollado la ampliación de la simetría en la ANT y también a las formas en que se ha teorizado la reflexividad, reclamando una ruptura con planteamientos representacionistas ventrílocuos e imágenes reflejas, frente a los que propone *modelos de interferencia difractoria y articulada* (Haraway, 1992/1999; 1997).



Si el concepto de *reflexividad fuerte* en Harding y el de *conocimientos situados* en Haraway inciden en la necesidad de dar cuenta de las posiciones de enunciación y los puntos de partida en la generación de cualquier demanda de conocimiento, con el tropo de la *difracción* Haraway introduce un nuevo movimiento en respuesta a algunas de las limitaciones del concepto de reflexividad. «La objetividad fuerte y el realismo agencial requieren de una práctica de difracción, no simplemente de reflexión/reflejo. La difracción es la producción de patrones de diferencia en el mundo, no sólo de lo mismo reflejado –desplazado– a otro sitio.» (Haraway, 1997: 268). Así, si la reflexividad parecía proyectar imágenes más o menos estáticas e idénticas, la difracción enfatiza en la diferencia, porque en los entramados agenciales que Haraway considera, las identidades de entidades y colectivos son resultado de las prácticas articulatorias que los constituyen<sup>49</sup>. Por tanto, no nos encontraríamos con una posición que se vuelve sobre sí misma de forma refleja, porque ya se habría desplazado, habría difractado y sería *otra* cosa:

«Los patrones de difracción registran la historia de una interacción, una interferencia, un reforzamiento, una diferencia. La difracción trata de una historia heterogénea, no de originales. A diferencia de las reflexiones/reflejos, las difracciones no desplazan lo mismo hacia otro lugar, de una forma más o menos distorsionada, elevando así industrias metafísicas. Más bien, la difracción puede ser una metáfora de otro tipo de conciencia crítica al final de éste más bien doloroso milenio cristiano, una conciencia comprometida con producir una diferencia y no repetir la Sagrada Imagen de lo Mismo.» (Haraway, 1997: 273).

En este sentido la difracción está ineludiblemente ligada a la concepción de la *articulación* en Haraway. Si el concepto de articulación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985/1987: 119) toma consistencia material de la mano del actor-red, pero a costa de renunciar en parte a su papel político, Haraway va a proponer una articulación materializada, encarnada y con cierta consistencia de fluido (García Selgas, 2003: 52), pero no sólo como una herramienta analítica o como proyecto ontológico, sino también como proyecto político:

«La articulación no es una cuestión simple. El lenguaje es el efecto de la articulación y lo mismo se puede decir de los cuerpos. Los articulados son animales ensamblados; no son como los perfectos animales esféricos de la fantasía originaria de Platón en el *Timeo*. Los articulados están ensamblados de manera precaria. Es la condición misma de ser articulado. (...) La naturaleza puede ser muda, puede no tener

---

<sup>49</sup> Recordemos la definición de articulación en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985/1987:119) como la práctica mediante la cual todos los elementos interrelacionados en la misma modifican su identidad: tanto la consistencia semiótico-material de la articulación, como qué o quiénes sean los elementos que la compongan son producto de la práctica articulatoria.

lenguaje, en sentido humano; pero la naturaleza está profundamente articulada. (...) Un mundo articulado tiene un número indeterminado de modos y localizaciones donde pueden realizarse las conexiones. Las superficies de un mundo así no son planos curvados sin fricción. Cosas desemejantes pueden unirse –y cosas semejantes pueden separarse- y viceversa. (...) En inglés antiguo articular significa alcanzar términos de acuerdo. (...) Articular es significar. Es unir cosas, cosas espeluznantes, cosas arriesgadas, cosas contingentes. Quiero vivir en un mundo articulado. Articulamos luego existimos.» (Haraway, 1992/1999: 150).

En el centro de la propuesta ontopolítica articuladora de Haraway está presente la figura blasfema del *cyborg*<sup>50</sup>, donde implosionan y se disuelven las estabilizadas fronteras entre lo animal y lo humano, entre lo humano y lo tecnológico. «El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política.» (Haraway, 1991/1995: 254). Una figura que excede imágenes individualizadas y antropocéntricas que se resisten a abandonar la posición de «héroe de la narrativa» en un ejercicio de desplazamiento de lo humano y de colectivización de la agencia: proliferan las colectividades *actantes* y las posiciones *cyborg* se multiplican. «Se trata de un salto del *personaje* al *colectivo funcional*, donde los *actantes* son constituidos en haces de relaciones descentralizadas y desiguales, articulaciones en las que no todos los elementos tienen la misma valencia ni capacidad de generación de enlaces. Relaciones en un continuo movimiento de implosión/explosión [sobre el que] se producen reorganizaciones no estabilizadas salvo por reactualización de las conexiones.» (García Dauder y Romero Bachiller, 2002: 15).

Un desplazamiento desde la figura heroica a un paisaje colectivo articulado que resulta profundamente político: «¿Quiénes somos «nosotros/as»? Ésta es una pregunta inherentemente más abierta, una pregunta que siempre está dispuesta a articulaciones contingentes, generadoras de fricción.» (Haraway, 1992/1999: 151):

«Prefiero una imagen de red ideológica que sugiera la profusión de espacios e identidades y la permeabilidad de las fronteras en el cuerpo personal y en el político. “Establecer redes” es tanto una práctica feminista como una estrategia de multinacional corporativa, entretener es para los *cyborgs* opositores. (...) No obstante, no existe un “lugar” para las mujeres en estas cadenas, sólo geometrías de diferencia y contradicción, cruciales para las identidades *cyborg* de las mujeres. Si aprendemos cómo leer esas redes de poder y vida social, podremos aprender nuevos acoplamientos, nuevas coaliciones. (...) La consecuencia es la dispersión. La tarea es sobrevivir en la diáspora.» (Haraway, 1991/1995: 291-292).

---

<sup>50</sup> Para un análisis de las posibilidades del *cyborg* en la reconfiguración de la agencia ver Fernando J. García Selgas (1999) «El *cyborg* como reconstrucción del agente social», *Política y Sociedad*, 30:165-192.

#### 1.4. CONEXIONES PARCIALES ANT Y EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS DEL PUNTO DE VISTA

El enfoque que desarrollo en este trabajo se sustenta en determinadas modificaciones parciales y desplazamientos en las teorizaciones del actor-red fundamentalmente como respuesta a las críticas feministas. En la base de estas críticas se encuentran cuestiones como las asimetrías de la simetría generalizada, las tendencias representacionistas ventrílocuas, el carácter apolítico de la reflexividad y la falta de atención a la subjetividad y a las opresiones y exclusiones sociales en la ANT que desarrollo en este apartado.

##### *Las asimetrías de la simetría generalizada o la (in)modestia de los testigos modestos*

Como ya he señalado, la radicalización del principio de simetría blooriano constituye una de las señas de identidad de la teoría del actor-red. Sin embargo, se ha discutido que tras este planteamiento simétrico se ocultan relevantes asimetrías y que si bien difumina ciertos dualismos refuerza otros. Al generalizar el principio de simetría, Callon (1986/1995)

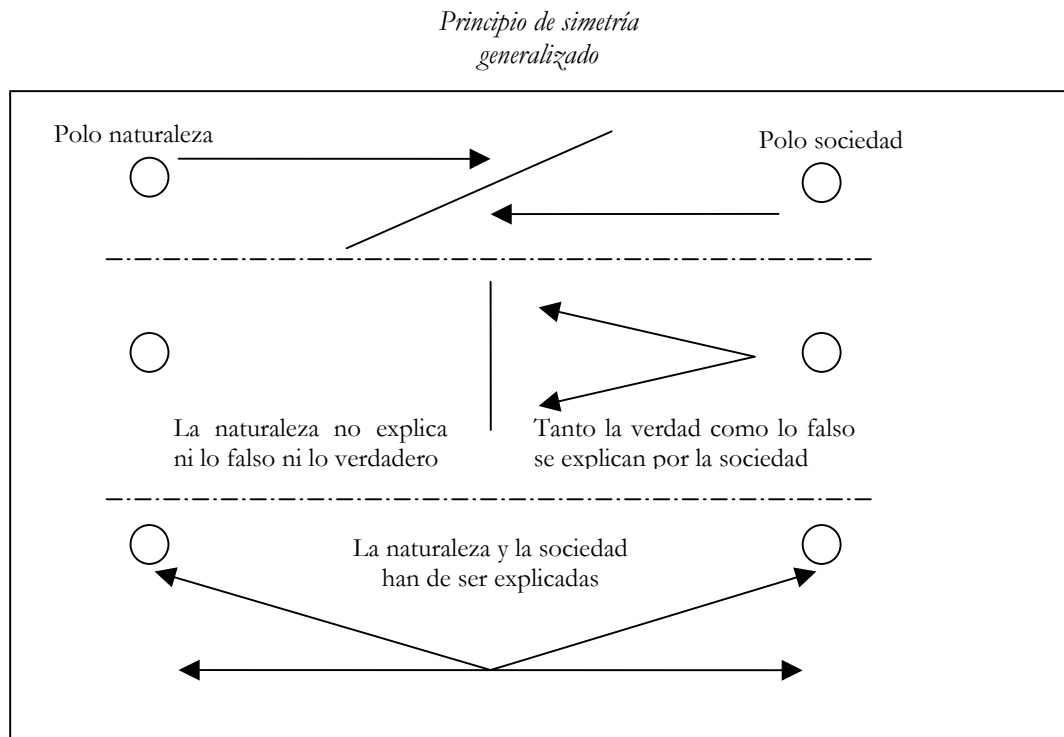


Figura 1.5.  
Latour (1991/1993:142)

reclamaba la necesidad de no cambiar de registro al pasar de explicaciones técnicas a sociales, de hablar de sujetos humanos a objetos no-humanos, y vinculaba este ejercicio con un agnosticismo por parte del observador en relación con los agentes y sus argumentaciones, y con la promoción de una asociación libre que rechazara la preexistencia de una distinción clara y definitiva entre aspectos sociales y naturales. Latour interpreta este movimiento como una «revolución contracopernicana» que urge al investigador a «situarse en el punto central, desde donde puede seguir simultáneamente la atribución de propiedades no-humanas y la de propiedades humanas.» (1991/1993: 143).

Pero si estos llamamientos al agnosticismo se dirigen principalmente a cuestionar la preeminencia incuestionada de lo humano y ampliar la agencia a los no-humanos, podrían alentar la falsa imagen –sustentada por los esquemas de Latour (ver figura 1.5.)– de que ambos polos, naturaleza y cultura-sociedad, ocupan la *misma* posición y tienen *idéntica* capacidad de movilización. Plantearlo en estos términos cuestionaría el *principio de asociación libre* (Callon, 1986/1995) que argumenta que la estabilización de un polo naturaleza y otro sociedad y la fijación de una frontera entre ambos *es resultado* de un ordenamiento contingente y situado de lo social ampliado: no preexistiría a la articulación, sino sería producto de la misma. Sin embargo, demandar el establecimiento de una simetría parece suponer la posibilidad de colocar un eje en torno al cual los ámbitos natural y social, humano y no-humano pudieran situarse simétricamente –como realiza la superficie de un espejo con la imagen reflejada–. Argumentar la posibilidad de situar semejante eje, ¿implicaría la estabilización de una perspectiva en la que la posición de la analista quedase de algún modo *fuera* de la explicación, investida de una supuesta neutralidad en ese afuera mítico ocupado por el «ojo de dios» que todo lo ve? ¿Se introduciría una distancia inexistente que permitiría al narrador-observador encaramarse y apropiarse de nuevo de la posición no marcada del *testigo modesto descorporalizado* (Haraway, 1997: 23)? Ésta es la sensación que dan análisis como el del artículo de las vieiras de la Bahía de Saint Briec (Callon, 1986/1995), donde la posición del analista queda oculta mientras describe los desplazamientos, traducciones y traiciones de vieiras, pescadores, comunidad científica e investigadores. Más aún, las relaciones y entramados, los procesos de interesamiento, enrolamiento, desplazamiento y traducción en los que se incorporan y conforman a todos los agentes en dicha narrativa resultan sorprendentemente limpios, unívocos y claros. No hay demasiado espacio para la indeterminación, las ambivalencias, las posiciones marginales y la multiplicidad, como critican Vicky Singleton y Mike Michael (1994/1998: 172). En el

mencionado artículo, Callon se distancia y se oculta ofreciéndonos un paisaje con forma de totalidad ordenada que responde a las demandas de claridad narrativa, pero no incide en las heterogéneas, complejas y continuadas negociaciones de las posiciones de simetría de las que él no es ajeno y que conforman a todos los elementos en interacción –incluidos tanto el analista, como las lectoras–.

Además la mirada simétrica aposentada en ese «Olimpo divino que todo lo ve» prometería una visión total, un acercamiento a «lo real» holista, globalizado y con pretensión totalizadora. Tal como señalan Nick Lee y Steve Brown (1994/1998), la teoría del actor-red al arrastrar lo no-humano al pliegue sociológico, en un ejercicio de liberalización del continente objeto que reclama la igualdad para las cosas, corre el peligro de acabar convirtiéndose en un *vocabulario final* «final»:

«Para transgredir la frontera natural/social y evitar el pensamiento dualista, los autores de la teoría del actor-red han considerado necesario convertirlo todo en político y, entonces, pensar políticamente sobre todo. (...) Al llevar el discurso liberal-democrático a su límite, el proyecto de la teoría del actor-red ha alcanzado una clausura: al ser la más imparcial, se ha convertido en la única interlocutora totalmente cualificada.» (Lee y Brown, 1994/1998: 232).

Aunque Latour (1992) señala que toda red tiene «agujeros» y no se expande por todo el «mundo-mundial», Lee y Brown (1994/1998) afirman que dado que la ANT posibilita que cualquier ordenamiento o secuencia de humanos y no-humanos sea codificado, podría acabar por no dejar espacio a descripciones alternativas del mundo. De este modo, el ejercicio de emancipación del oscuro continente de lo no-social, se acabaría convirtiendo en proceso de colonización. En esta misma dirección habría que interpretar las críticas desarrolladas por Donna Haraway (1992/1999), en particular a Latour, cuando rechaza lo que denomina *semiótica política de la representación* a favor de una *semiótica política de la articulación*: «Para contar esta historia debemos desconfiar tanto de la naturaleza como de la sociedad y resistir a los imperativos a ellas asociados para representar al “otro”, para reflejarlo, darle voz o actuar como sus ventrílocuos.» (Haraway, 1992/1999: 135). Según Haraway, la efectividad de la semiótica política de la representación se asienta en *operaciones de distanciamiento*: lo representado es escindido de los elementos semiótico-materiales que lo rodean, que, desautorizados por su «implicación excesiva», son excluidos del drama de la representación en favor de los ventrílocuos portavoces que se constituyen en los *únicos actores*. Haraway (1992/1999) pondrá como ejemplos de esta representación ventrílocua las prácticas de grupos pro-vida que reclaman «hablar por el feto» a expensas de la madre, y de

colectivos ecologistas dispuestos a salvar los enclaves selváticos sin contar con los pueblos indígenas que allí habitan. En el paradigma moderno los científicos, *testigos modestos* distanciados y no marcados desde su privilegio de varones, blancos, occidentales, heterosexuales, resultan ser los representantes más desinteresados y por lo tanto los más fiables: la naturaleza es movilizada y puesta a hablar a través de la ciencia, esto es, de sus portavoces (Haraway, 1997: 23-39). De este modo como señalan Lee y Brown, la vindicación de la ANT de una radicalización de la imparcialidad de los analistas mediante la generalización de la simetría –que extienda el «derecho de ciudadanía» a los no-humanos–, se convierte en un intento de los teóricos del actor-red de ser reconocidos como únicos representantes legítimos de *todos* los elementos (1994/1998: 223). En esta dirección Haraway señala que:

«Bruno Latour esboza la doble estructura de la representación mediante la que los científicos establecen el estatus objetivo de su conocimiento. En primer lugar, las operaciones dan forma y alistan nuevos objetos o aliados mediante visualizaciones u otros medios denominados instrumentos de inscripción. En segundo lugar, los científicos hablan como si fueran portavoces de los objetos mudos a los que acaban de dar forma y alistar como aliados en un campo agonístico llamado ciencia. Latour define el actante como lo que es representado: el mundo objetivo *se presenta* como el actante únicamente en virtud de las operaciones de representación (Latour, 1987:70-74). *La autoría depende del representante, incluso cuando afirma un estatus de objeto independiente para el representado.*» (Haraway, 1992/1999: 139. Énfasis añadido).

Pero, si «la autoría depende del representante», ¿no estaríamos ante otro ejemplo más de construccionismo humanista sólo que ahora sería el hábil sociólogo de la ciencia el que se erigiría como el más capacitado para hablar de la ciencia y sus objetos? Si naturaleza y sociedad surgen como subproductos de los ejercicios articulatorios que narra una investigadora, ¿no sería esta investigadora quien en un ejercicio disciplinario configuraría a humanos y no humanos, lo social y lo natural emplazándolos en sus correspondientes posiciones? Si éste fuera el caso, poco se habría avanzado, y la contrarrevolución copernicana no sería tal. Pero el caso es que las investigadoras no podemos ocultar nuestra corporalidad ni nuestra implicación en los análisis: no somos neutrales, ni tampoco imparciales, no resultamos ajenas a los entramados que narramos sino que somos parcialmente conformadas en el curso de las interacciones y análisis. Entonces, ¿cómo mantener la simetría y los principios de agnosticismo y asociación libre? Si no podemos distanciarnos y establecer un punto medio, ¿dónde se sitúa el eje sobre el que lo natural y lo social se pliegan simétricamente? ¿Cómo hablar de simetría cuando las analistas *somos* parte del tejido sin costuras que trenza lo que distinguimos como social y natural, como objeto y

sujeto? ¿Qué podemos decir de las formas de ordenamiento socio-técnico que dan forma a lo social ampliado? Ante estas preguntas Law nos sugiere un acercamiento *modesto*:

«Aquí, yo argumentaría, que deberíamos ser modestos. Y la razón de esta modestia es muy simple. *Estamos también atrapados en los ordenamientos*. Cuando escribimos sobre ordenamientos no hay posibilidad de situarse aparte y observar desde la distancia. Estamos participando también en los ordenamientos. Estamos inevitablemente involucrados en el reflexivo y auto-reflexivo proyecto moderno de supervisar, de producir sentido y control. Pero dado que estamos participando en este proyecto, estamos también, y necesariamente, atrapados en su incertidumbre, su incompletud, su pluralidad, en un sentido de fragmentación.» (John Law, 1994: 2).

Si no podemos situarnos como invisibilizados y todopoderosos «testigos modestos», podemos *modestamente* partir de nuestra posición situada, parcial, contingente, inestable y encarnada (Haraway, 1991/1995; 1997). Una modestia que renuncia a una búsqueda de totalidades y ofrece visiones situadas y contingentes entre las que establecer conexiones parciales. De este modo, la cuestión de erigir un punto central en torno al cual reordenar *toda* la naturaleza y *toda* la sociedad pierde sentido. El significado de la simetría cambia también: lo que nos propondría el principio de simetría generalizado, no sería tanto situar simétricamente el plano de lo social y el de lo natural, ya que tales distinciones no tendrían sentido, sino *el uso de un mismo repertorio a la hora de analizar la complejidad material y heterogénea de lo social ampliado*. Es precisamente el mantenimiento de un mismo repertorio para dar cuenta de fenómenos diversos lo que nos posibilita visibilizar las desigualdades y dar cuenta de ellas. Sólo manteniendo la igualdad en los repertorios de explicación podemos mostrar las diversas capacidades de acción, de movilización, los desiguales desarrollos, de las distintas entidades y relaciones que conforman un ordenamiento concreto. El establecimiento de las distinciones por tanto, es resultado contingente de negociaciones constantes que van conformando en cada momento la identidad de los elementos en la interacción. «Insistir en la simetría es afirmar que *todo* requiere explicación, y más aún, que todo lo que tratamos de explicar o describir debe ser enfrentado del mismo modo. ¿Por qué es esto importante? La respuesta es simple: no queremos comenzar privilegiando nada o a nadie.» (Law, 1994: 9-10)<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Estas cuestiones quedan desarrolladas en lo que se refiere a su aplicación concreta para esta investigación en el capítulo 3 de esta tesis: «Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos».

## *Conocimientos situados y conexiones parciales: hacia una semiótica política de la articulación*

En este sentido, reclamar la necesidad de que la persona que realice el análisis se sitúe y que se evidencie su inscripción e introducción en los procesos que analiza, implica la renuncia a cualquier intento de totalización y la apuesta por la *parcialidad situada, responsable y contingente*. Una parcialidad que no sólo viene dada en tanto que *partes* –parciales nunca totales– sino también en tanto que *partes* –participantes/partisanas interesadas y políticamente no neutrales–. En este sentido podemos interpretar el desplazamiento que propone Haraway (1992/1999) hacia una *semiótica política de la articulación*. Para Haraway aceptar el carácter articulado de lo social ampliado supone abandonar las tentaciones ventrílocuas de la *semiótica política de la representación*: los actantes no son lo que es representado, sino «entidades colectivas que hacen cosas en un campo de acción estructurado y estructurante» (1992/1999: 139). De este modo, insistiendo en la necesidad de partir de *conocimientos situados* (Haraway, 1991/1995), en los ejercicios articulatorios no aparecería finalmente un único actor heroico capaz de hablar por quienes no tienen voz, sino entidades colectivas conformadas por humanos y no-humanos que serían responsables de todos los elementos que las constituyen y con los que establecen conexiones parciales –si bien la responsabilidad se distribuiría de forma diversa entre los diferentes elementos, puesto que *son* configurados como diferentes en el curso de las interacciones, precisamente por esos haces de relaciones que los habilitan–. No hay posibilidad de afueras que garanticen supuestas independencias, sino situaciones tremendamente encarnadas y haces de relaciones entre elementos desiguales.

De este modo, para Haraway las articulaciones son colectividades de humanos y no-humanos materiales y siempre significativos, entidades colectivas en las que las distinciones se *difunden*. *Conexiones parciales* inmersas en prácticas ritualizadas y sedimentadas y posicionadas histórica y socialmente. Conexiones siempre desbordadas por una *naturaleza-coyote* excesiva y no totalmente reducible a la significación:

«Los hilos están vivos; se transforman unos en otros; se escapan de nuestra mirada categórica. Las relaciones entre lo técnico, lo mítico, lo económico, lo político, lo formal, lo textual, lo histórico, y lo orgánico no son causales. Pero las *articulaciones* son su resultado; *they matter* [importan/producen materialidad]. La implosión de dimensiones implica una pérdida de distinciones claras, pero no una pérdida de masa o energía.» (Haraway, 1997:68-69).



Surge así la metáfora de la *implosión* como un concepto capaz de incorporar la fuerza del movimiento y la tensión de una heterogeneidad que se condensa reiteradamente. Como en un agujero negro donde la fuerza de la gravedad se hace tan poderosa que los elementos arrastrados hacia él quedan constreñidos a un espacio ínfimo<sup>52</sup>, por lo que se multiplica espectacularmente la densidad de la materia haciendo que colapsen los ordenamientos y configuraciones previas. La figura de la implosión hace referencia a esos ejercicios donde elementos en movimiento son descompuestos mediante plegamientos y combamientos múltiples, donde las fronteras entre los elementos quedan desarticuladas por la fuerza de unas conexiones que hacen que estos colapsen, lo que posibilitaría eventualmente la emergencia de nuevas configuraciones no completamente previsibles, ni totalmente aleatorias, sobre la amalgama promiscua de lo que aparecía como previamente separado y claramente ordenado. Pero una perspectiva que se plantee en estos términos no implica una renuncia a análisis que prioricen determinados aspectos, sino el reconocimiento de que se trata de elecciones situadas, parciales y contingentes, que nunca resultan meramente descriptivas sino que siempre serán productivas y transformadoras. Implica, al mismo tiempo, dirigir nuestra atención al continuado esfuerzo de fijación y purificación, de simplificación y consolidación de las fronteras de lo que aparece dotado de independencia y consistencia de unidad<sup>53</sup>. Según afirma Haraway:

«El argumento es simple: las dimensiones técnicas, textuales, orgánicas, históricas, formales, míticas, económicas y políticas de las entidades, las acciones y los mundos implosionan en el pozo de gravedad de la tecnociencia –o quizás en cualquier mundo lo suficientemente masivo como para torcer nuestra atención, combar nuestras certezas, y sostener nuestras vidas–. Potentes categorías colapsan las unas en las otras. Analítica y provisionalmente, podemos situar lo que cuenta como político al fondo y al frente de elementos llamados técnicos, formales, o cuantitativos, o subrayar lo textual y lo semiótico mientras acallamos lo económico o lo mítico. Pero fondo y frente son cuestiones relacionales y retóricas, no dualismos binarios o categorías ontológicas. El desorden de lo político no desaparece porque pensemos que hemos limpiado la zona de lo técnico, o viceversa. Las historias y los hechos no se mantienen naturalmente a una respetable distancia; de hecho, cohabitan promiscuamente los mismos lugares materiales. Determinar qué constituye cada dimensión requiere de un trabajo de producción de fronteras y de mantenimiento de las mismas. (...) La “implosión” no implica que la tecnociencia esté “construida socialmente”, como si lo “social” fuese ontológicamente real y estuviese separado; la “implosión” es la demanda de una construcción heterogénea y continua a través de una práctica históricamente localizada, donde no todos los actores son humanos.» (Haraway, 1997: 68).

---

<sup>52</sup> Para explicarme este fenómeno un amigo físico me dijo que sería una situación en la que todo el universo se introdujera en el espacio de un dedal, con lo que las densidades alcanzadas serían inimaginables.

<sup>53</sup> Estos aspectos aquí apuntados se verán desarrollados en el curso del análisis que desarrollo en los capítulos subsiguientes.

## *De androcentrismos, militarismos y otras (in)visibilidades*

Pero las asimetrías de la ANT no quedan reducidas a su tratamiento del principio de simetría generalizado, diversas autoras han destacado la forma en que muchas de las narrativas de la perspectiva del actor-red resultan asimétricas en su propia construcción (Domènech y Tirado, 1998). Así por ejemplo, subrayan el militarismo, capitalismo y androcentrismo que permea la elección metafórica —«puntos de paso obligado», «enrolamiento», «movilización», «alianzas», «inversiones en credibilidad»— con que se describe el funcionamiento de los actores-redes. La tecnociencia se convierte en epítome de la guerra. La acción es un ejercicio agónico que perfila un mundo en que la propia naturaleza es resultado de la acción del héroe-académico de la ciencia, en el que «la guerra es la gran creadora y destructora del mundo, el útero del nacimiento masculino del tiempo.» (Haraway, 1997: 34). Este compromiso con una masculinidad invisibilizada y pretendidamente modesta se vincula para Haraway (1997) con la incapacidad para atender e incorporar planteamientos desarrollados desde posiciones feministas, antirracistas, postcoloniales y *queer*, lo que se plasma en un bagaje metafórico belicista de conquista y colonización hetero-sexual. Pero esto tendría una implicación aún más grave si cabe ya que con el rechazo de la ANT a explicar la naturaleza por la sociedad y viceversa se han expulsado también otras narrativas explicativas de la producción del conocimiento científico que pasan a ser consideradas como:

«interpretaciones funcionalistas vinculadas del viejo modo aburrido a categorías preestablecidas de lo social, tales como género, raza y clase. O bien las académicas feministas y antirracistas críticas en estudios culturales de la ciencia y la tecnología no han sido suficientemente claras sobre la formación racial, la fabricación-del-género, la forja de la clase y la producción discursiva de la sexualidad *a través de las propias prácticas constitutivas de la producción tecnocientífica*, o bien los académicos de los estudios de la ciencia no están leyendo o escuchando —o ambas cosas—. Para las teóricas opositivas críticas, tanto los hechos como los testigos son constituidos en los encuentros que son las prácticas tecnocientíficas. Tanto los sujetos como los objetos de la tecnociencia son forjados y marcados en el crisol de prácticas específicas y localizadas, algunas de las cuales son globales en su localización. En la intensidad del fuego, los sujetos y objetos se funden regularmente los unos en los otros.» (Haraway, 1997: 35).

De este modo, tratando de eludir referencias a macro-estructuras sociales preexistentes y dadas de antemano, los autores de la ANT acaban, en ocasiones, por renunciar a hablar de las exclusiones y opresiones sociales. Oponiendo «posicionamiento» y «movimiento», se renuncia a dar cuenta de las posiciones de partida, tomadas como anclajes

esencialistas, sin considerar que los entramados de movimiento y posicionamiento son constantes y se suponen y reconfiguran mutuamente de forma continuada. Más aún, los espacios articulados no serían tanto *lisos* cuanto *estriados* –usando la definición de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980/2000: 484-485)–, plagados de densidades heterogéneas y cargados de inercias diversas. Así pues, no estamos ante una elección dicotómica imposible que reintroduzca la omnipresencia de lo social, ni ante una llamada para recuperar supuestas esencias o estructuras estáticas y atemporales, sino ante un requerimiento ineludible que nos reclama dar cuenta de las formas –contingentes y situadas– en las que determinadas diferencias se tornan significativas en determinados contextos configurando posiciones desiguales y jerarquizadas. Por tanto, no sería tanto atender a cómo actúa un algo «género» o un algo «raza» previos y con solidez de sustancias, cuanto a las formas en que determinados cuerpos, posiciones, deseos, espacios y representaciones se tornan marcados al actuar/performar determinadas prácticas que son reconocidas como de «género», «raza», «sexualidad», etc. (Butler, 1993). Es en el ejercicio ritualizado y reiterado de determinadas pautas, en las innumerables prácticas cotidianas, que lo que denominamos «género» –o «raza» o «sexualidad»– se conforma como discurso estilizado y con apariencia de independencia, coherencia y homogeneidad. El reconocimiento de ciertas prácticas y relaciones como propias de un «género» o de una «raza» es efecto de los reiterados ordenamientos que jerarquizan y posicionan de forma inestable las entidades articuladas en espacios estriados, esto es, surgidos de ordenamientos previos que los impregnan con vectores de fuerza que imprimen ciertas direcciones que limitan los posibles desplazamientos y relaciones subsiguientes<sup>54</sup>. Así pues, las distintas entidades siempre partirían de posiciones concretas que les ofrecerían determinadas condiciones de posibilidad e imposibilidad, e incorporarían determinadas inercias en los entramados en los que se integran y que las constituyen –inercias efecto de movimientos y fuerzas previos–. Las posiciones de acción/articulación serían por tanto disímiles, así como las posibilidades de contestar hegemonías, que tenderían a consolidarse no por su estaticidad, sino por su movimiento: al reactualizarse y multiplicarse las relaciones que las conforman. Ésta es la dirección que adopta este trabajo, y es en ese sentido que articula la consideración de la materialidad heterogénea de lo social ampliado –de la ANT y Haraway– con planteamientos que consideran las prácticas performativas de producción y recreación

---

<sup>54</sup> Ver los análisis desarrollados a este respecto, especialmente en los capítulos 4 «Cuerpos» y 5 «Subjetividades».

reiteradas de las entidades, las diferencias significativas, las hegemonías, los discursos y los cuerpos (Butler, 1990/1999; 1993).

### *Ampliando lo colectivo: ambivalencia, multiplicidad, marginalización y desorden*

Otra de las limitaciones de las formas narrativas de algunos análisis de la ANT es que tienden a ofrecer imágenes demasiado nítidas, claras y coherentes de los entramados (Domènech y Tirado, 1998; Singleton y Michael, 1993/1998). Esto amenazaría con bloquear las posibles ambivalencias e indeterminaciones de los ensamblajes, al tiempo que ocultaría las posiciones marginalizadas sistemáticamente excluidas en la constitución de redes. «Posiciones aún no etiquetadas», «otras inapropiadas/inapropiables» u «otredades significativas» que ejercen como fuerzas latentes que pueden provocar disrupciones y desplazamientos inesperados en los entramados (Singleton y Michael, 1993/1998; Star, 1991; Haraway, 1992/1999).

Precisamente en torno a las posiciones de agencia, Haraway (1992/1999) argumenta que la ANT –particularmente Latour– tiende a promover una visión demasiado restringida de lo *colectivo* –como conglomerado de actantes, humanos y no-humanos–. Haraway señala que si bien la expresión «no-humano» haría referencia a todos los artefactos animales, textuales, técnicos y también máquinas presentes en la interacción y la configuración de los entramados, para gran parte de los autores de la ANT los «colectivos» parecen estar constituidos exclusivamente «por máquinas y científicos, a quienes se examina en un marco espacio-temporal muy estrecho.» (Haraway, 1992/1999: 157). No es tan sólo que todos los agentes no sean personas, sino que no todos habrían sido *producidos por* personas. Todo ello configura una naturaleza *coyote*<sup>55</sup> artefactual y colectiva, donde ninguno de los actantes que intervienen puede considerarse simplemente como un recurso, o una matriz, o un instrumento, ya que no sólo las relaciones que los unen, sino ellos mismos, son mucho más móviles, más fluidos y menos determinados que las estilizadas y coherentes redes que, en ocasiones, ha tendido a dibujar la ANT.

---

<sup>55</sup> El término *coyote* es una imagen recogida de la tradición nativa estadounidense, y que hace referencia a una figura de tránsito y engaño. Sería como un *trickster* –embaucador, embustero–, que configuraría espacios posibles artefactuales y heterogéneos.

Por otro lado, pero en esta misma dirección, la presentación nítida y coherente de los entramados y relaciones que los constituyen implica un ejercicio de reduccionismo que constriñe y ordena la complejidad desordenada de lo social ampliado (Law, 2004: 2). No es tanto que se cuestione la focalización o la parcialidad, sino la imposición de matrices de ordenamiento que pretendan simplificar y homogeneizar conexiones múltiples, incoherentes y diversas. Esto tampoco implica renunciar a constatar distintas densidades, espacios de condensación o sedimentación, o ciertas recurrencias. Implica un ejercicio de modestia y parcialidad situada que muestre tanto las líneas de condensación como las líneas de fuga, y que dé cuenta de la complejidad desordenada de lo social sin pretender traducirlo de forma inmediata a un orden explicativo, sin convertir en sólido y coherente lo que conforma marañas de ordenamientos múltiples y en ocasiones contradictorias (Law, 2004: 2-11). En este sentido resulta relevante el análisis realizado por Annemarie Mol en *The Body Multiple* (2002), atendiendo a las múltiples formas en que la arteriosclerosis es actuada a través de diferentes prácticas médicas y mediante diferentes síntomas en los pacientes. Así argumenta que en un diagnóstico no hay *una* sino *múltiples* arteriosclerosis: «hay diferentes arteriosclerosis en el hospital, pero a pesar de las diferencias entre ellas están conectadas. La actualización de la arteriosclerosis es más de una –pero menos que muchas—. *El cuerpo múltiple no está fragmentado. Incluso si es múltiple, también se mantiene unido.* La cuestión que hay que responder entonces es *cómo* se consigue esto.» (Mol, 2002: 40. Énfasis añadido).

Esto es particularmente relevante para la presente investigación. No sólo quiénes son «mujeres inmigrantes» constituye una pregunta elusiva que varía a lo largo del tiempo y del espacio, sino que también depende de apreciaciones, contextos, parámetros diversos. De este modo podemos preguntarnos *cómo* se actualizan posiciones reconocidas como propias de «mujeres inmigrantes» en términos de cuerpos, espacios, fronteras, por mencionar algunas posibilidades. Más aún, si nos concentramos en considerar *cómo* se actualiza la artefactualidad semiótico-material «mujer inmigrante» en un solo ámbito, como puede ser, por ejemplo, el jurídico, nos daremos cuenta de que *quién es* una «mujer inmigrante» en este campo no es algo estático, sino que cambia con las distintas implementaciones legales<sup>56</sup>. Esto resulta especialmente relevante en el contexto de esta investigación donde los ordenamientos jurídicos se multiplican –ha habido tres modificaciones de la legislación de extranjería y otros tantos reglamentos sólo en el estado español en el periodo en que

---

<sup>56</sup> Esto queda más ampliamente analizado en el capítulo 6 «Documentos» del presente trabajo.

desarrollo esta investigación, a lo que habría que sumarle los distintos tratados internacionales y las disposiciones vinculantes desarrolladas en el marco de la UE<sup>57</sup>-. En este sentido, cualquier pretensión de definir *a priori* quiénes son las «mujeres inmigrantes» resulta enormemente problemático, tanto más cuanto, como desarrollaré más adelante, al margen del estatus jurídico o la situación de ciudadanía que ostente una persona, las pertenencias y exclusiones, las interpelaciones y reconocimientos, las identificaciones y alianzas se trazan de formas múltiples y en ocasiones contradictorias –color de la piel, acento, formas de vestir, prácticas y deseos sexuales–.

---

<sup>57</sup> En el estado español, la primera ley de extranjería data de 1985 (LO 7/1985), y a partir de 2000 y en los siguientes cinco años ha sido modificada tres veces (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003). A nivel europeo, los principales tratados internacionales en vigor sobre este punto –que en ocasiones pueden contravenir acuerdos internacionales previos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948) o la Convención de Ginebra sobre Refugio y Asilo (1951)–, son el Tratado de Schengen –en vigor desde 1990 en los Países Bajos, Luxemburgo, Francia, Alemania, Italia, y desde 1995 en España y Portugal y hoy ratificado por los restantes miembros de la Unión Europea salvo Reino Unido–; el Tratado de Maastricht (1992); y el Tratado de Ámsterdam, vigente en la UE desde el 1 de Mayo de 1999. Además en las cumbres de Tampere (1999) y Sevilla (2002) se adoptaron acuerdos comunes para el tratamiento de las personas «extranjeras no comunitarias» en el seno de la UE (Gutiérrez, 2005: 75-76).

## **2. Hacia una ontopolítica de las prácticas: feminismos, estudios culturales y postcoloniales**

El primer desplazamiento propuesto en esta investigación a través de las perspectivas del actor-red y de las epistemologías y estudios feministas de la ciencia se centraba en cuestionar el rígido establecimiento de las barreras entre naturaleza y cultura, entre sujeto y objeto. En este segundo desplazamiento se cuestiona principalmente cómo emergen determinadas posiciones de sujeto y cuáles son sus posibilidades de movilización política. Se invita a abandonar disputas por la primogenitura de los aspectos simbólicos o los materiales en la conformación de lo real, para abogar por conceptualizaciones que aborden en su complejidad la materialidad de lo simbólico y el carácter simbólico de lo material: mutuamente irreductibles y mutuamente excesivos, se descubren al tiempo inseparables y parcialmente discontinuos. De ahí que, y considerando la posición del sujeto y la subjetividad, abogue por un desplazamiento desde la consideración de sujetos y objetos como sustancias autónomas, terminadas y cerradas en sí mismas, a una comprensión de los mismos como procesos inacabados, como efecto de reiteradas fijaciones parciales y contingentes. Un desplazamiento desde una *metafísica de la sustancia* a una *ontopolítica de las prácticas*. En este sentido, tanto los desarrollos teórico-políticos de los estudios culturales, como los de los estudios postcoloniales y los estudios feministas, con sus múltiples articulaciones y conflictos, elaboran un entramado clave para el abordaje de las posiciones de sujeto desde una nueva perspectiva que arrastra al centro de la teorización sociológica aspectos habitualmente relegados a ámbitos secundarios —como el género, la

«raza»/etnicidad o la sexualidad— que van a reivindicar su centralidad en la configuración de la vida social. La *identidad* se presenta así como un ejercicio en proceso de ocupación precaria de un momento-posición sujeto, que resulta siempre desbordado y constituido por la *diferencia*. En este contexto, la *articulación* emerge como un espacio de posibilidad desde el que dar cuenta del carácter relacional, procesual, contingente y situado de lo real. Un espacio desde el que considerar las múltiples hegemonías y normatividades, las complejas identificaciones, posicionamientos y ocupaciones inestables constitutivas de las identidades tanto desde un plano teórico como político. Más aún, este énfasis en los aspectos procesuales en la conformación de las posiciones de sujeto otorga una especial atención a las *prácticas*. Es a través de continuados ejercicios ritualizados, de hábitos internalizados e incorporados que lo real es constituido y reconstituido reiteradamente en lo concreto: cuerpos, espacios, representaciones, relaciones, modos de estar, regulaciones... Por otro lado, y reforzando el carácter constitutivo de las prácticas, así como la continuidad entre aspectos simbólicos y materiales, la línea que parece separar de forma clara y distinta las palabras de las cosas se presenta más bien como un pliegue combado sobre sí mismo: las palabras emergen así como *artefactualismos* —al tiempo ficciones y hechos (Haraway, 1992/1999: 123) cargados de materialidad y capaces de realizar *performativamente* aquello que afirman—.

En este epígrafe propongo así un análisis de este desplazamiento que me proporcionará las herramientas que junto con las presentadas en el capítulo anterior puedan permitirme un abordaje no reduccionista de la diversas actualizaciones de la entidad «mujer inmigrante».

## **2.1 HACIA UN ANÁLISIS MATERIALISTA DE LA CULTURA**

Muchos han sido los intentos por dar cuenta de la significación, el cambio y la organización de la vida social. Los debates sobre la primogenitura agente/explicativa del lenguaje o del mundo; de la naturaleza o de la sociedad; de las fuerzas ideológicas o las materiales/económicas se han multiplicado a lo largo de la historia de la teorización social. En el primer capítulo de esta tesis ya describí el movimiento que venía a quebrar los dualismos en los estudios sociales del conocimiento científico, especialmente en referencia



a la reorganización de las tradicionales oposiciones entre sujeto/objeto y naturaleza/cultura. En este apartado quiero recuperar el debate que aborda las relaciones entre los aspectos materiales y simbólicos. En particular cuestionaré, en primer lugar, las posiciones que plantean un hiato o una escisión radical entre ambos aspectos, para abogar por una lectura de las continuidades entre lo material y lo simbólico: inconmesurables y mutuamente irreductibles, ambos aspectos resultan al tiempo inseparables y mutuamente excesivos. En segundo lugar, y como consecuencia, cuestionaré las posiciones que otorgan primogenitura agente a lo material –muchas veces traducido en «económico»– o a lo simbólico –«ideológico»–. Por el contrario, y como desarrollaré de la mano de los estudios feministas, culturales y postcoloniales –continuando en gran medida la línea abierta por la ANT y Haraway, presentada en el anterior capítulo–, creo necesario promover análisis que eviten la tentación reductora de imponer una perspectiva unifocal y de revestir de universalidad el particularismo. Esto tampoco implica reintroducir una subyacente promesa de universalidad sobre la base de la ampliación de los puntos de vista, sino más bien abogar –como vengo afirmando– las potencialidades sin garantías de las perspectivas situadas y articuladas en conexiones contingentes y parciales.

Para ello, atenderé a cómo ciertos análisis que situaban los aspectos económicos infraestructurales como principios explicativos que venían a determinar superestructuras culturales y simbólicas, van a ser cuestionados por aquellos que reclaman la necesaria consideración de los aspectos simbólicos como co-constituyentes de «lo real». En este sentido, el feminismo, los estudios culturales y los estudios postcoloniales tratan de abordar una complejidad y una diversidad que difícilmente puede plegarse a explicaciones unidireccionales o que no consideren el entreveramiento de aspectos simbólicos y materiales. Se trata de un giro que no busca tanto oponer las palabras a las cosas, lo simbólico a lo material, sino que incide en el carácter netamente material de los aspectos simbólicos, encarnados y materializados, de formas difícilmente reducibles a una explicación que considere exclusivamente los aspectos económicos (Baudrillard, 1973/1979; Hall, 1980/2002, 1985/1998; Romero Bachiller, 2003a). Pero además, afirma simétricamente el carácter netamente simbólico de las relaciones y transacciones económicas. Esto resulta especialmente relevante en esta sociedad de consumo globalizado donde la principal aportación de valor añadido en un producto procede de su valor de signo, y cuando la materialidad de lo económico parece diluirse no sólo en el ámbito de los grandes flujos financieros internacionales, sino también en la consolidación de la llamada

«producción inmaterial», e incluso en la efímera materialidad de los empleos precarizados (Precarias a la deriva, 2004; Naomi Klein, 2001; Romero Bachiller, 2003a). Se trata de un ejercicio que visibiliza y atiende la complejidad que emana de la implosión de múltiples ordenamientos materiales y simbólicos —de género, «raza»/etnicidad, sexualidad, clase— en cuerpos, relaciones, espacios, etc., lo que los vuelve irreductibles a cualquier explicación unidireccional. Un ejercicio para abordar la complejidad que emerge inevitablemente en cada actualización de las posiciones reconocidas como propias de «mujeres inmigrantes», lo que constituye el núcleo de interés de esta investigación.

### *Prácticas culturales y cultura de clase*

«Una ideología siempre existe en un aparato, y en su práctica o prácticas. Su existencia es material.» (Althusser, 1970/1971: 155).

«En cada caso, la ideología de la ideología reconoce por tanto, a pesar de su distorsión imaginaria, que las “ideas” de un sujeto humano existen en sus acciones, o deben existir en sus acciones, y si éste no es el caso, le proporciona otras ideas que se correspondan con las acciones (por muy perversas que sean) que debe realizar. Esta ideología habla de acciones. Hablaré de acciones insertadas en *prácticas*. Y señalaré que estas prácticas están gobernadas por los *rituales* en los que se inscriben [estas prácticas], en la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque sea tan sólo una pequeña parte de ese aparato. (...) En lo que concierne a un único sujeto (individuo), la existencia de las ideas de su creencia es material en tanto que *sus ideas son sus acciones materiales insertadas en prácticas materiales gobernadas por rituales materiales que son ellos mismos definidos por los aparatos ideológicos materiales de los que derivan las ideas de ese sujeto.*» (Althusser, 1970/1971: 158).

«Cuando se recubre con el término generalizador “ideología” todos los discursos del grupo dominante, se relegan estos discursos al mundo de las Ideas Irreales. Se desatiende la violencia material (física) que realizan directamente sobre los y las oprimidos/as, violencia que se efectúa tanto por medio de los discursos abstractos y “científicos” como por medio de los discursos de los medios de comunicación de masas. Insisto en esta opresión material de los individuos por los discursos» (Wittig, 1980/2005: 49)

A lo largo de los sesenta se empezaba a hacer cada vez más evidente en las teorizaciones marxistas que una formación de clase no respondía únicamente a la posición que se ocupaba en relaciones «objetivas» de producción, sino que se reproducía a través de una «cultura de clase», que actuaba como un cemento social que no podía explicarse tan

sólo como un simple reflejo de las relaciones de producción (Richard Hoggart, 1957; Edward Thompson, 1963/1977; Raymond Williams, 1958; 1961; 1977/1997). Así, la recuperación de la línea teórica abierta por Gramsci; la teorización de la ideología en Althusser y los autores de la Escuela de Frankfurt; unidas a la emergencia del postestructuralismo y al giro lingüístico en autores como Ronald Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida van a constituirse en un espacio de posibilidad teórico y político para la irrupción en la teorización social de los *estudios culturales* desde la segunda mitad de los sesenta y sobre todo de los setenta. De forma paralela a la emergencia de los estudios sociales del conocimiento científico promovidos por el *Programa fuerte* de la Escuela de Edimburgo, en el ámbito de las relaciones sociales, los determinismos —en este caso no lógico-rationales, biológicos o naturales, sino económicos— van a ser cuestionados, así como los ejercicios de primogenitura que subsumían unidireccionalmente las prácticas culturales a las relaciones económicas. Las disputas entre idealismo y materialismo, entre realismo y construccionismo irrumpen si cabe con más fuerza, para reorganizarse de forma diversa. En este contexto, el énfasis de los estudios culturales en las *prácticas* aleja —al menos en teoría— el fantasma de una preeminencia ideológica «inmaterial», para recuperar e incidir en la materialidad sólida y tozuda de las prácticas sociales y culturales. Lo material deja de relacionarse *exclusivamente* con lo económico y se introduce una consideración más equilibrada de las relaciones entre aspectos culturales y económicos, simbólicos y materiales que lleva a descartar no sólo jerarquizaciones estabilizadas, sino su necesaria escisión. Por el contrario, parece evidenciarse su continuidad y mutua sobredeterminación.

En este sentido hay que destacar el trabajo de Althusser (1970/1971) en torno al papel de la ideología, al cuestionar la determinación en última instancia de la superestructura político-legal e ideológica por la infraestructura económica. Debatiendo este modelo topológico —base/superestructura— va a tratar de analizar cuáles son los requerimientos que garantizan la reproducción de un modo de producción concreto. Así, apunta cómo la superestructura, a través de los *aparatos ideológicos del estado*, es la que establece las bases de la reproducción de un determinado sistema de producción. De este modo las determinaciones se complejizan adoptando un modelo de *doble articulación*. Por otro lado, y rompiendo con las concepciones que presentan la ideología como una entidad imaginaria e inmaterial, Althusser va a afirmar por el contrario que la *ideología es material, dado que está inscrita en los rituales, en la costumbre* (Althusser, 1970/1971: 158). La ideología se materializa en las *prácticas*, prácticas que están ritualizadas y tienden así a perpetuarse. Sin

embargo, tal como han señalado autores como Stuart Hall (1985/1998: 41), la lectura estructuralista de Althusser clausura muy rápidamente el problema de la «determinación económica en última instancia», al trasladarlo al ámbito de la ideología. Así, se reconvierte en un problema de reproducción de la dominación que se describe simplemente como resultado de la actuación de los aparatos ideológicos del estado. El Estado adquiere de este modo consistencia de entidad totalizadora que reproduce y asegura el mantenimiento de la ideología a través de los sujetos, constituidos por ésta y reiteradamente incorporados a su posición a través del proceso de *interpelación*.

Retomando la importancia de los aspectos ideológicos en el trabajo de Althusser, y para responder a los problemas de su lectura estructuralista, y al tiempo romper con el determinismo económico, Hall propone retomar el trabajo de Gramsci, para abordar «el problema de la ideología» mediante «un marxismo sin garantías» (Hall, 1986/1996). Para ello reelabora el concepto de determinación como «determinabilidad» –*determinancy*<sup>58</sup>– como forma de rechazar la determinación «en última instancia» de la infraestructura económica:

«Comprender la “determinabilidad” [*determinancy*] en términos de asentar los límites, del establecimiento de parámetros, de la definición del espacio de operaciones, de las concretas condiciones de existencia, de lo “dado” de las prácticas sociales, más que en términos de la absoluta capacidad de predicción de los resultados particulares, es la única base de un “marxismo sin garantías”. Establece el horizonte abierto de una teorización marxista –determinabilidad [*determinancy*] sin cierres garantizados. (...) Sería preferible, desde esta perspectiva, pensar el “materialismo” de la teoría marxista en términos de “determinación por lo económico en *primera* instancia”, puesto que el marxismo correctamente insiste contra todos los idealismos, que ninguna práctica social o conjunto de relaciones flota libre de los efectos determinados de las relaciones concretas en los que se sitúan.» (Hall, 1986/1996: 45)

Con este concepto Hall pretende destacar, por un lado, cómo los aspectos económicos de los procesos de producción capitalista presentes en un momento concreto, efectivamente ejercen un papel constreñidor, en tanto «condiciones materiales de existencia» y «materias primas» para formaciones sociales concretas y sus desarrollos ideológicos. Pero, por otro lado, señala a su vez cómo lo económico no supone un cierre final en el campo de la ideología que pueda garantizar un resultado particular, o asegurar determinadas correspondencias, o vincular determinados modos de pensamiento con determinadas posiciones sociales (Hall, 1986/1996: 44). De hecho afirma –recogiendo la elaboración de Althusser de la «doble articulación»– cómo las relaciones entre los diferentes

---

<sup>58</sup> Agradezco a Luisa Posada Kubissa la sugerencia de esta traducción.

niveles –económicos, ideológicos, etc.– en una formación social concreta no vienen marcadas por una determinación unidireccional de la base a la superestructura, sino que son mutuamente determinantes. De este modo, y concediendo una mayor atención al espacio de lo que Gramsci llamó la «sociedad civil» y a las prácticas sociales de contestación y lucha, Hall defiende la necesaria apertura de «lo político»<sup>59</sup> y su consecuente «indeterminabilidad relativa».

### *La emergencia de los estudios culturales*

Siguiendo este desarrollo, los llamados *estudios culturales* suponen una perspectiva que recupera una línea de teorización más holista, donde la supuesta autonomía de los subsistemas económico, social y cultural en las sociedades capitalistas modernas se cuestiona abiertamente. Trabajos como los de Karl Polanyi (1944/1997) o los de Marcel Mauss (1924/2002) –especialmente en lo que se refiere al concepto de *fenómeno social total*– suponen relevantes antecedentes que encuentran su continuación en el ámbito francés, además de en los trabajos althusserianos, en los primeros trabajos de Jean Baudrillard (1973/1979), así como en las obras de Pierre Bourdieu (1979/1984) y Michel de Certeau (1984; de Certau, Giard, Mayol, 1998)<sup>60</sup>.

Por otro lado, en el contexto británico, van a empezar a institucionalizarse los estudios culturales en torno al *Centre for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham

---

<sup>59</sup> Aquí el término asume las distinciones establecidas por Chantal Mouffe (1993/1999: 13-14) entre *la política* y *lo político*. *Lo político* aparece descrito como la dimensión de hostilidad y conflicto que atraviesa cualquier relación humana; y *la política* como el ejercicio de institucionalización y orden de la coexistencia humana que siempre está atravesada por lo político. Lo político, así definido, desbordaría el espacio de la política institucionalizada para permear toda relación social.

<sup>60</sup> Así, Baudrillard en la *Crítica a la economía política del signo* (1973/1979) afirmaba el paso de una economía de producción a otra de consumo y apuntaba la creciente relevancia del valor de signo de los productos frente a sus valores de uso y de cambio. Por otro lado, Pierre Bourdieu en *La distinción* (1979/1984) situaba un aspecto tan simbólico y al tiempo tan material como el «gusto» como un eje articulador de la clase. Así, aparece no sólo como marcador de pertenencia a una posición social determinada, sino como elemento constituyente del mismo grupo. A esto podemos añadir además los estudios de Michel de Certau (1984; de Certau, Giard, Mayol, 1998) sobre la clase obrera de Lyon y cómo en su atención a las prácticas, relaciones y actividades cotidianas ofrece una auténtica radiografía de una cultura de clase. Una cultura y pertenencia de clase que se marcan en múltiples prácticas cotidianas, como el consumo de pan y vino en las comidas, pero también en prácticas que afirman la pertenencia de clase definiendo espacios diferenciales para mujeres y varones. Así, los varones de clase obrera en el estudio de De Certau en Lyon se encuentran a tomar un vino en la cantina, mientras que el lugar de encuentro y relación para las mujeres es el mercado, puesto que su pertenencia de clase viene marcada fundamentalmente por la de sus maridos: el espacio de los varones es la producción, el de las mujeres el de la reproducción y el consumo (Michel de Certau, Luce Giard, Pierre Mayol, 1998).

fundado en 1964 por Richard Hoggart y Stuart Hall. Podemos destacar como principales antecedentes de esta perspectiva los trabajos que desde finales de los cincuenta y principios de los sesenta publican Richard Hoggart (1957), Raymond Williams (1958; 1961; 1977/1997) y Edward P. Thompson (1963/1977)<sup>61</sup>. Sin embargo, como apunta Paul Gilroy (1996/1998), estos estudios tendían en gran medida a homogeneizar la pertenencia e identidad de la clase obrera británica contraponiéndola con la emergente presencia de inmigrantes procedentes de los países de la *Commonwealth*. La identidad de la clase obrera británica se dibujaba así como blanca, y más aún, como una identidad netamente masculina, ya que estos estudios se centraban en la población masculina, sin atención específica a las mujeres: la posición de clase de las mujeres o bien se consideraba irrelevante o se presentaba como un mero reflejo de la situación de sus esposos.

Sin embargo, como señala Gilroy, los actores sociales emergentes y las «nuevas» identidades politizadas, van a tomar como modelo esos análisis de clase que habitualmente los obviaban, transformándolos para politizar y abordar analíticamente esas *otras* opresiones que les constituían: «Mujeres, jóvenes, “razas” y sexualidades: bajo cada una de estas categorías, el interés por la subjetividad, por la igualdad y por la solidaridad, desarrolla un orden de prioridades que ha tomado forma como resultado de examinar la clase.» (Gilroy, 1996/1998: 74)<sup>62</sup>. Así, frente a lecturas que continuaban reproduciendo, sobre todo por omisión, el androcentrismo y el etnocentrismo racista habituales en la teorización social

---

<sup>61</sup> En 1957 Hoggart publica *The Uses of Literacy*, un trabajo que analiza la influencia de las publicaciones y medios de comunicación dirigidos a la clase obrera, para destacar la resistencia de las clases populares al orden cultural industrial. Por su parte, Thompson publica *The Making of the English Working Class* en 1963, un texto ya clásico donde desde una perspectiva histórica analiza la formación de la clase obrera británica como resultado de múltiples luchas sociales en las que se entrelazan aspectos culturales y económicos, prestando especial atención a las mediaciones de tipo cultural y moral que, en su opinión, habían quedado en gran medida ausentes en la perspectiva marxiana. Finalmente, Raymond Williams va plantear la necesidad de analizar el ámbito cultural desde una perspectiva materialista, primero con la publicación de *Culture and Society* (1958) y después con *The Long Revolution* (1961) y *Marxismo y Literatura* (1977/1997). La potencialidad de las prácticas culturales para materializar visiones y actitudes que se corresponden con regímenes socio-históricos concretos, es condensada por Williams en su concepto de *estructuras de sentimientos –structures of feeling–* (1958; 1977/1997: y ss.). En opinión de Williams resultan fundamentales en este sentido el papel de los sistemas educativos y los medios de comunicación de masas en los cambios sociales, en los que destaca, por ejemplo, su incidencia en la estandarización de los conocimientos y la lengua (Mattelart y Neveu, 2004: 36-40).

<sup>62</sup> Sirva como ejemplo la siguiente cita de Monique Wittig: «Por lo tanto ésta es nuestra tarea histórica, y sólo nuestra, definir lo que nosotras llamamos opresión en términos materialistas, hacer evidente que las mujeres son una clase, lo que significa que la categoría “mujer” así como la categoría “varón” son categorías políticas y económicas y no categorías eternas. Nuestra lucha se propone suprimir a los varones como una clase, no a través de un genocidio, sino a través de una lucha política. Una vez que desaparezca la clase “varón”, las “mujeres” como clase desaparecerán también, porque no existen esclavos sin amos. Parece que nuestra primera tarea es disociar continua y completamente a las “mujeres” (la clase dentro de la que luchamos) y la “mujer” (el mito).» (1981/2005: 106).

moderna, tanto desde posiciones feministas como desde los emergentes estudios culturales y postcoloniales, se reclama una mayor atención a cómo el sistema de sexo/género o el racismo estructuran las relaciones sociales, y no precisamente de manera secundaria. Las propuestas esbozadas desde estas perspectivas ensayan ejercicios de entreveramiento analítico donde lo simbólico materializado y las posiciones económicas tienden a reforzarse y a estructurarse mutuamente, contrastando claramente con las concepciones marxistas más ortodoxas. Desde estas últimas, a las que se reprocha su tendencia a impregnar los análisis sociales de cierto reduccionismo economicista, se tendía a describir cualquier forma de exclusión distinta a la marcada por las relaciones económicas de explotación, o bien como un quiebre en falso producto de la ideología dominante y por tanto «falsa conciencia», o bien como la expresión externa (superestructural) de una relación económica de explotación, y por lo tanto subsumida en las relaciones de explotación capitalista. Esto llevaba, en el primer caso, a la denuncia de fracturas de la alianza de clase por razones de diferencias étnicas y nacionales como formas de «falsa conciencia» tendentes a quebrar las naturales alianzas de clase<sup>63</sup>. En el segundo caso, la tendencia a subsumir las diferentes formas de opresión a una cuestión de explotación capitalista se constata en la multiplicación de análisis cuya pretensión ha sido la explicación en términos exclusivamente económicos de la existencia de fenómenos como el sexismo o el racismo, tendiendo muchas veces a minimizar unas formas de opresión que se disolvían en la formación de clase. «La abstracción “fuerza laboral” se expuso como un medio para conectar la acción y experiencias de diferentes personas, de tal modo que se consiguiera que el tipo de conjunto dentro del cual se encontraban a sí mismas se convirtiera en un hecho secundario y a menudo superficial.» (Gilroy, 1996/1998: 74-75). O como criticaba Monique Wittig:

«La conciencia de clase existe, pero es una conciencia que no se refiere a un sujeto particular, salvo cuando participa de las condiciones generales de explotación al mismo tiempo que los otros sujetos de su clase, que comparten todos la misma conciencia. En cuanto a los problemas prácticos de clase –aparte de los problemas tradicionalmente definidos como de clase– que una puede encontrar (por ejemplo, los problemas llamados sexuales), fueron considerados problemas “burgueses” que desaparecerían con el triunfo final de la lucha de clases. “Individualista”, “subjetivista”, “pequeñoburguesa”, éstas fueron etiquetas que se aplicaban a cualquier persona que expresara problemas que no podían reducirse a los de la “lucha de clases” propiamente dicha.» (1981/2005: 40).

---

<sup>63</sup> La ruptura del internacionalismo socialista en vísperas de la Primera Guerra Mundial, y la dificultad de la formación de una clase obrera en Estados Unidos ante una situación de agudización de las pertenencias étnicas y su definición en términos de exclusividad, son ejemplos citados para apoyar este argumento.

Así pues, los análisis generados desde la ortodoxia marxista se mostraban especialmente insatisfactorios de cara a dar cuenta de posiciones que marcadas por diferentes exclusiones se plegaban con dificultad a análisis «meramente» económicos; posiciones donde, además, el establecimiento de opresiones prioritarias resultaba simplificador. De ahí la necesidad de acudir a las *formas y prácticas culturales* de cara a analizar aquellas situaciones en las que una clase social desarrolla un «comportamiento contradictorio» –esto es cuando su acción política no responde a sus intereses «objetivos» de clase–. Éste es el caso, por ejemplo, del apoyo de las clases trabajadoras latinoamericanas a regímenes populistas (Laclau, 1977), o de los quiebres de la solidaridad de clase como efecto del racismo (Hall, 1980/2002). Como afirma Hall con relación al ordenamiento racista del capitalismo:

«El capital reproduce la clase, incluyendo sus contradicciones internas, en su conjunto –*estructuradas por la raza*–. Domina la clase dividida, en parte, a través de estas divisiones internas que tienen el racismo como uno de sus efectos. Limita e imposibilita instituciones representativas de clase neutralizándolas –recluyéndolas en estrategias y luchas que son racialmente-específicas, que no superan sus límites, sus barreras. (...) En cada caso, y en formaciones sociales específicas, el racismo como una configuración ideológica ha sido profundamente reconstituido y reformado por las relaciones de clase. Ha realizado la función de esa ideología cementadora que asegura una formación social completa bajo una clase dominante, sus pertinentes diferencias con ideologías hegemónicas semejantes requieren de una consideración detallada.» (Hall, 1980/2002: 63. Énfasis añadido.)

Este entramado teórico permite también abordar la situación de las mujeres en una sociedad hetero-patriarcal y las exclusiones sociales producto del racismo, cuestiones que irrumpen de forma importante en la teorización social y política a finales de los sesenta y principios de los setenta<sup>64</sup>. Desde estas posiciones se reclaman análisis capaces de dar cuenta de los complejos engranajes que atravesaban unas vidas no reducibles a un único patrón de opresión. Así, por ejemplo, en el feminismo se multiplicaron las discusiones sobre quién constituía el «enemigo principal» en la perpetuación de la opresión de las mujeres, si el «capitalismo» o el «patriarcado» y la consecuente necesidad de considerar la forma en que ambas opresiones se articulaban en las mujeres:

---

<sup>64</sup> Afirmar esta irrupción en este periodo no pretende plantear que los movimientos feministas y los movimientos de las personas negras y de color surgieran por primera vez en ese periodo (finales de los sesenta, principios de los setenta). Esto implicaría olvidar la larga historia de demandas feministas y movimientos negros (cuyos primeros desarrollos teóricos se remontan al menos a la Ilustración y que en cuanto movimientos sociales tendríamos que situar su emergencia aproximadamente en el primer tercio del siglo XIX).



«Establecer por qué y de qué forma esas dos explotaciones [capitalista y patriarcal] se condicionan y se refuerzan mutuamente y tienen el mismo marco y el mismo medio institucional, la familia, debe ser uno de los principales objetivos teóricos del movimiento. (...) Sólo esta comprensión permitirá explicar la independencia históricamente constatada entre estos dos sistemas. Sólo de este modo es posible fundamentar materialmente la *articulación* de las luchas antipatriarcales y anticapitalistas. Mientras esta *articulación* continúe basándose en postulados de jerarquía no demostrada y/o sobre el voluntarismo ideológico, será inevitable la confusión teórica y la ineficacia política a corto plazo y el fracaso histórico a largo plazo.» (Christine Delphy, 1985: 27. Énfasis añadido).

De igual forma, desde los estudios culturales –particularmente en su vertiente postcolonial–, Stuart Hall entre otros va a destacar cómo el capitalismo está racialmente estructurado, de tal forma que la posición de clase está no sólo atravesada, sino constituida por el racismo hacia las personas negras:

«Esto otorga a las cuestiones o las dimensiones de la raza y el racismo una centralidad práctica al tiempo que teórica en todas las relaciones que afectan al trabajo negro. La constitución de esta fracción como una clase, y las relaciones de clase a las que se adscribe, funcionan como relaciones raciales. *La raza es por tanto, también, la modalidad en que se “vive” la clase, el medio a través del cual se experimentan las relaciones de clase, la forma en que se apropia y se “lucha por” la clase.* Esto tiene consecuencias para la clase en su conjunto, y no únicamente para su segmento “racialmente definido”. Tiene consecuencias en términos del fraccionamiento interno y la división al interior de la clase trabajadora que, entre otras cosas, está parcialmente *articulada* por la raza.» (Hall, 1980/2002: 62. Énfasis añadido.)

### *La articulación: un paradigma relacional de la contingencia situada*

«La unidad formada por esta combinación o articulación es siempre, necesariamente, una “estructura compleja”: una estructura en la que las cosas están relacionadas tanto más por sus diferencias que por sus similitudes. Esto requiere que los mecanismos que conectan características desiguales deben mostrarse –puesto que no pueden asumirse como dadas ni una “correspondencia necesaria” ni una homología expresiva–. Esto también significa –ya que la combinación es una estructura (una combinación articulada) y no una asociación aleatoria– que debe haber relaciones estructuradas entre sus partes, p.e., relaciones de dominación y subordinación. Así, en la críptica frase de Althusser, una “unidad compleja, estructurada por la dominación”. (...) Tales coyunturas no están tanto “determinadas” cuanto sobredeterminadas, p.e., son el producto de una articulación de contradicciones, no directamente reducibles mutuamente.» (Hall, 1980/2002: 44, 45).

Así, va a ser para dar cuenta de la complejidad constitutiva de posiciones sociales que no podían plegarse a una única línea de opresión, y de las contradicciones que ello conlleva, que se desplegará el concepto de *articulación* –que he desarrollado con anterioridad en

relación con el trabajo de otras autoras como Donna Haraway—. Este concepto de gran importancia para la investigación que aquí desarrollo y cuyos trazos genealógicos ya he analizado con anterioridad en otro trabajo<sup>65</sup> queda definida para Hall como sigue:

«Con el término “articulación” me refiero a una conexión o vínculo, que no se da necesariamente en todos los casos, como una ley o hecho de la vida, pero que requiere condiciones concretas de existencia para aparecer de alguna manera. Que tiene que estar positivamente sustentada por procesos específicos y que no es “eterna”, sino que tiene que ser constantemente renovada. Que puede desaparecer o ser derrocada bajo determinadas circunstancias y que es importante, para la desarticulación de viejas conexiones y para la fragua de nuevas conexiones o rearticulaciones. También es importante que una articulación existente entre diferentes costumbres no signifique que éstas se volverán idénticas o que una se desvanecerá en la otra. Cada una de ellas conserva sus determinaciones distintivas y sus condiciones de existencia. De todas formas, una vez se ha producido la articulación, las dos costumbres pueden actuar conjuntamente, no como una “identidad principal” (según el lenguaje de Marx en «1857 Introduction»), sino como “distinciones dentro de una unidad”.» (Hall, 1985/1998: 30. Nota 2)

La *articulación* designa, por tanto, una conexión *no necesaria* entre elementos heterogéneos, una conexión contingente y situada y que se mantiene por cuanto es reiteradamente reactualizada. Implica una relación tal que los elementos articulados son al menos parcialmente co-constituidos por dicha relación, pero al tiempo, no se funden completamente los unos en los otros, sino que gozan de una cierta autonomía (Laclau y Mouffe, 1985/1987: 119): estarían dotados de las características que Donna Haraway (1991/1995) y Marilyn Strathern (1991) reconocen en las «conexiones parciales». Por otro lado, cuando hablamos de articulación bien podemos estar haciendo referencia a un entramado que funciona con una cierta consistencia de unidad, y que eventualmente, reactualizadas y solidificadas en el tiempo, las relaciones que la constituyen podrían adquirir un cierto aspecto de sustancia. Así, el potencial de la articulación, con los diferentes matices con los que lo he estado dibujando de la mano de diversas autoras, es que permite al tiempo dar cuenta de la constitución onto-política de los agentes como elementos relacionales y de las formas en las que se producen las identidades y las subjetividades, como condensaciones parciales de ejercicios continuados que reactualizan, desplazan y recrean dichas relaciones. Se trata de un concepto que responde a la necesidad de atender al tiempo unidad y diferencia:

---

<sup>65</sup> Ver García Dauder y Romero Bachiller (2002) «Rompiendo viejos dualismos: de las (im)posibilidades de la articulación» en *Athenea Digital* 2, Octubre 2002, [www.blues.uab.es/athenea](http://www.blues.uab.es/athenea).

«Diferencia *dentro* de una unión compleja, pero sin convertirla en rehén para privilegiar la diferencia como tal. Si bien Derrida (1977) tiene razón cuando argumenta que siempre existe un deslizamiento perpetuo del significante (una “diferencia” continua), también es correcto argumentar que, sin algún tipo de “precisión” arbitraria, o lo que yo llamo “articulación”, no existiría ningún tipo de sentido o significado.» (Hall, 1985/1998: 31).

Por otro lado, incide en que, que se trate de una relación no necesaria, no implica que las relaciones surjan de una forma completamente libre, sino que vendrán constreñidas por ordenamientos previos. La «costumbre», en cuanto «condiciones dadas», si bien es resultado de condiciones anteriores, se mantiene en cuanto es reproducida activamente. De ahí que Hall defienda que frente a una concepción de determinación en la última instancia, nos encontraríamos más bien con una determinabilidad, que conformaría el marco de las condiciones de posibilidad e imposibilidad producto de una configuración particular del campo social. Esto se concreta cuando se abordan cuestiones como las categorizaciones sociales y las formas de estructuración que promueven: éstas no estarían fijadas y delimitadas de una forma clara y definida, ni tampoco las relaciones que se establecen entre ellas estarían fijadas o «determinadas» por una única causa, sino que serían más bien «el resultado de una “determinación excesiva” (sobredeterminación).» (Hall, 1985/1998: 56):

«Es posible examinar el campo de las relaciones sociales (...) en términos de un campo interdiscursivo, generado por, al menos, tres contradicciones diferentes (clase, raza, género), cada una con una historia y un modo de actuar diferentes. Cada una de ellas divide y clasifica el mundo de un modo diferente. Entonces, sería necesario analizar el modo por el cual se *articulan* la clase, la raza y el género entre ellos, dentro de cualquier formación social determinada, para así establecer determinadas posiciones sociales condensadas. Creo que podemos decir que las identidades sociales están aquí determinadas por una “doble articulación”. Por definición están determinadas en exceso. El hecho de considerar el solapamiento o la “unidad” (fusión) existente entre ellas, es decir, la vía por la cual se produce la connotación o se evocan unas a otras, *articulando* diferencias en el campo ideológico, no obvia *aquellos efectos determinados* que tiene cada estructura.» (Hall, 1985/1998: 57).

Así, pues, analizar las relaciones de clase, género, «raza», etnicidad, sexualidad, ciudadanía, etc. en términos de articulación posibilita considerar estas categorías no como realidades previas y constituidas de antemano, sino que incide en la necesidad de atender en cada caso a la configuración de cada uno de estos elementos en una articulación concreta, sin dejar de reconocer en todo momento la historia de relaciones previas condensada en cada uno de estos conceptos. Esto incide en la imposibilidad de escindir cada uno de estos aspectos salvo como condensaciones discursivas estilizadas que, de hecho, surgen reiteradamente como productos de la fijación parcial de articulaciones concretas. La articulación, en este sentido, se convertiría en una herramienta con la que considerar al

tiempo las fluidificaciones y las sedimentaciones, las continuidades y las discontinuidades, la unidad y la diferencia, y, el pasado, el presente y el futuro como parte de un mismo tejido sin costuras. Un tejido que vendría configurándose de forma relacional y dinámica por medio de la acción de fuerzas diversas y contradictorias que tenderían a consolidar ciertas relaciones y a desestabilizar o imposibilitar otras. Fuerzas que, en gran medida, son producto de inercias de movimientos previos, lo que explicaría la tendencia a la estabilización de las relaciones y ordenamientos existentes y al tiempo la existencia de reflujos que desestabilicen dichos ordenamientos. En este sentido, por tanto, las articulaciones nunca serán totales o cerradas, nunca estarán completas en sí mismas –como si respondieran a un plan esencial previo–, sino que estarán permanentemente en movimiento, incompletas, no terminadas, en proceso. Esta concepción permite, así, dar cuenta de las contradicciones, conflictos, fricciones y tensiones entre los diferentes elementos articulados, sin pretender subsumirlas bajo una unidad mayor que las dote de coherencia interna. La multiplicidad y la heterogeneidad se convierten en elementos constitutivos, pero no reducibles a las unidades precarias resultado de la articulación, una articulación que también configura –al menos parcialmente– tales elementos heterogéneos. Evidentemente esto complejiza y dificulta la inmediatez de lo político pero, por otro lado, incide en respuestas políticas informadas por una mayor inclusividad no reductora y no asentada en consensos sostenidos sobre la postergación jerarquizada de las diferentes diferencias:

«Esto no hace nada fácil concebir cómo puede construirse una política que funcione con y a través de la diferencia, que sea capaz de construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen posibles la lucha y la resistencia comunes, pero sin suprimir la heterogeneidad real de intereses e identidades y que pueda dibujar las líneas de frontera de las políticas sin las que la contestación política es imposible, sin fijar tales fronteras para siempre.» (Hall, 1992: 254-255).

Esta concepción de la articulación, especialmente vinculada con su lectura por parte de Haraway y la ANT –que inciden especialmente en el papel de los elementos no-humanos junto con los humanos en las interacciones–, la convierte en una interesante herramienta teórica que tiene aplicaciones –como desarrollo a lo largo de este trabajo– tanto en un plano metodológico, como en un plano onto-político. Particularmente porque junto con la teorización de la *interseccionalidad* –que desarrollo en el apartado siguiente– proporcionan un utillaje que transforma las formas en las que se han analizado las relaciones sociales de género, «raza», etnicidad, sexualidad, ciudadanía, etc. de modos que permiten considerar la complejidad de lo concreto sin caer en reduccionismos que

establezcan algún elemento como prioritario de antemano sobre los otros –ante el cual el resto de las diferencias serían subsumibles– y sin considerarlos como elementos plenamente escindidos, sino como necesariamente co-constituyentes, si bien no necesariamente isomórficos.

## **2.2. HACIA UN ANÁLISIS INTERSECCIONAL DE LAS DIFERENTES DIFERENCIAS: LAS APORTACIONES DEL FEMINISMO**

### **NEGRO, LATINO/CHICANO Y POSTCOLONIAL<sup>66</sup>**

Como he apuntado, desde finales de los sesenta y durante los setenta la proliferación de movimientos sociales que surgieron dando lugar a lo que se denominó «nueva izquierda» constituyó un caldo de cultivo privilegiado en el que las contradicciones y limitaciones de las llamadas unitarias a la solidaridad identitaria –con la clase obrera, con las mujeres, con las personas negras, con los gays y lesbianas– se comenzaron a poner en evidencia. En un momento en el que para ciertos movimientos sociales emergentes se hacía necesario el establecimiento de un sujeto político fuerte, aquellas personas cuyas vidas no se plegaban con facilidad a una solidaridad unívoca, o que no podían establecer una jerarquización clara entre sus identificaciones socio-políticas, resultaban sumamente incómodas. La necesidad de no contradicción como requerimiento identitario, y la concepción de las identidades como totalizantes, estables y mutuamente excluyentes, no ayudaba precisamente en este sentido. Así, fue precisamente la necesidad de construir espacios habitables donde se diera cabida a situaciones vitales irreductibles a una única diferencia, la que posibilitó la emergencia de un pensamiento que cuestionaba la fijeza de las identidades y abordaba la complejidad constitutiva de posiciones atravesadas por múltiples diferencias:

«La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha... Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta que nuestro

---

<sup>66</sup> Probablemente en este capítulo debería haber desarrollado más ampliamente la perspectiva postcolonial incidiendo precisamente en el concepto de «colonialidad» y las implicaciones de las relaciones de dominación colonial e imperialista en este análisis. De hecho, se trata de una perspectiva y un análisis que se sitúan en la base de este trabajo que no podría haberse articulado sin considerar los planteamientos de Edward Said (1978/1990; 1993/1996), Homi Bhabha (1996) o Gayatri Chacravorty Spivak (1988), por apuntar tan sólo los más relevantes. Si he evitado una exposición más general ha sido porque he preferido integrarlos en el curso del análisis como se verá en subsiguientes capítulos. Por otro lado, ese es un aspecto que he desarrollado más ampliamente en otros trabajos, en este sentido ver, por ejemplo, Romero Bachiller (2005a). Agradezco a Paz Guarderas que me advirtiera de esta carencia.

lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular.» (Audre Lorde, 1982/1996: 197).

En este sentido, en Estados Unidos, serán feministas negras lesbianas como Audre Lorde o Barbara Smith, y feministas chicanas y latinas lesbianas como Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, las que proporcionarán un análisis y posicionamiento político fundamental para articular las diferentes diferencias de una forma productiva. Desengañadas con un movimiento político de izquierdas ciego a las diferencias raciales, sexuales y de género; con un movimiento negro y chicano que reproducía estereotipos machistas y homófobos; con un feminismo blanco racista, clasista y homófobo, se encontraban en posición de eternas *intrusas (outsiders-within)*, permanentemente incómodas en situaciones y espacios que las posicionaban como «otras» (Patricia Hill Collins, 2000: 12). Quizá donde más claramente se evidenció este desplazamiento continuado a la situación de otras fue en el título del volumen colectivo editado por Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith en 1982, *All Women are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave –Todas las mujeres son blancas, todos los negros varones, pero algunas somos valientes–*. Este texto, junto con *This Bridge Called My Back* (Moraga y Anzandúa, ed, 1981), *Home girls* (Smith, ed, 1983), *Borderlands/La Frontera* (Anzaldúa, 1987) y los textos de Audre Lorde *Zami: A New Spelling of My Name* (1982/1996) y *Sister/Outsider* (1984), irrumpieron en el panorama teórico-político planteando una reconceptualización de la política feminista que sentaría las bases para la emergencia de los movimientos *queer* y la perspectiva *interseccional* (Crenshaw, 1989; 1991).

Como ya mencioné en relación con Patricia Hill Collins (2000), partir del punto de vista de las mujeres negras no implica la estabilización de un sujeto homogéneo, sino por el contrario, trabajar en la *tensión de múltiples diferencias constitutivas*. No se trata tanto de buscar una seguridad ontológica proporcionada por la «pureza» de una identidad múltiplemente marcada, por la que la experiencia directa de la opresión garantizaría la posición de verdad política; pero tampoco de plantear una falsa situación de igualdad donde se actúa «como si» se fuese ciega ante las diferencias, sin realizar ningún análisis de las implicaciones de las mismas en términos de exclusión, desigualdad y distribución asimétrica de fuerzas. Por el contrario, la demanda de un análisis *interseccional* de la «simultaneidad de opresiones» (Smith, 1983: xxxii) supone una apuesta por la responsabilidad y el compromiso, que reconoce la parcialidad y las contradicciones que emergen de la complejidad de vidas y relaciones concretas, y apuesta por una política de alianzas que construya coaliciones que no anulen la identidad de los que las constituyen. La sofisticación teórica de los análisis de las feministas

negras y de color estadounidenses, provenía de la urgencia de lo concreto, de la necesidad de responder a la situación de personas reales. Así, en lugar de tratar de localizar el sujeto universal del feminismo a través de fórmulas de consenso estabilizadas sobre la base de excluir o ignorar las diferencias y las posiciones minoritarias, atienden a la emergencia concreta de los sujetos feministas en las prácticas, y a sus diferencias constitutivas. «La parcialidad y no la universalidad es la condición para ser escuchada», ya que ningún grupo posee una perspectiva total de la dominación, y cada uno ofrece una perspectiva relevante de la misma (Collins, 2000: 270). Se invierte, así, el modelo de acción política: la parcialidad y la multiplicidad de sujetos en lugar de la unidad y la universalidad serán los elementos posibilitadores de lo político, una transformación que ha permitido, como apunta Barbara Smith (1983: xxxiii), que muchos grupos hayan revisado sus actitudes y corregido su ignorancia sobre otros, favoreciendo positivas articulaciones políticas.

De este modo, al rechazar el marchamo de garantía de verdad de las marcas de opresión en cuanto conformadoras de identidad, la atención se centra en analizar las formas y momentos concretos en los que emergen posiciones de opresión y exclusión. Porque las situaciones son múltiples y aquella persona que se situaba como oprimida y excluida en un contexto puede pasar a ser opresora en el siguiente. Como señalaron Cherríe Moraga, Julia Pérez, Beverly Smith, y Barbara Smith en un texto colectivo en respuesta a una confrontación entre feministas judías y feministas del Tercer Mundo en 1981:

«Como mujeres de color sentimos que es esencial examinar nuestra propia comprensión de cómo funciona la opresión en este país. A menudo nos resulta difícil creer que podemos ser tanto oprimidas como opresoras al mismo tiempo. Sentimientos anti-judíos por parte de mujeres de color y racismo por parte de mujeres judías son ejemplos de esta realidad concreta. (Aquellas de nosotras que somos lesbianas sabemos muy bien que la más personalmente devastadora homofobia proviene de la gente hetero de nuestras propias comunidades, por poner otro ejemplo de los oprimidos siendo opresores). No tratamos de pasar por alto el hecho generalizado de la opresión de color en este país y estamos comprometidas con la confrontación del racismo blanco, sea practicado por judíos o por no-judíos. Sin embargo, consideramos que resulta fundamental para las mujeres de color no caer en la trampa de contestar el racismo de los judíos con anti-semitismo...

No tenemos que ser iguales para constituir un movimiento, pero *tenemos* que admitir nuestro dolor y nuestro miedo y dar cuenta de nuestra ignorancia. En definitiva, finalmente, debemos rechazar fallarnos unas a otras.» (en Smith, 1983: xliii-xliv).

Por otro lado, estas autoras cuestionan las llamadas a solidaridades acrílicas y a las demandas de una férrea homogeneidad al interior de las comunidades oprimidas. Una

demanda de homogeneidad que llevaba a una deslegitimación de aquellas personas que «rompían» la solidaridad grupal –por ser gays o lesbianas, por no resignarse a la subordinación de las mujeres, por establecer alianzas con otros grupos, o por renunciar al cultivo de una supuesta «pureza»–. Frente a ello apuestan por la hibridez y el mestizaje, porque las culturas nunca funcionan como compartimentos estanco, sino que emergen en relaciones constantes y las identidades son reconfiguradas y reconstituidas en cada práctica política. Pero, eso sí, sin dejar de considerar las asimetrías entre los distintos términos en relación y sin miedo al conflicto. Como afirma Anzaldúa:

«No, no asumo todos los mitos de la tribu en los que nací. Puedo comprender por qué cuanto más teñidas de sangre anglo, más firmemente mis hermanas de color y decoloradas glorifican los valores de su cultura de color –para compensar la extrema devaluación de que es objeto por parte de la cultura blanca–. Es una reacción legítima. Pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme.

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india–. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura *mestiza*– con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista.» (Anzaldúa, 1987/2004: 79).

Alejadas de este modo tanto de esencialismos como de vinculaciones unívocas de las identidades, éstas se muestran como resultados precarios, fluidos e inestables, pero igualmente tozudos y constreñidores. Así pues, las identidades e identificaciones constitutivas de los diferentes momentos-posiciones de sujeto a los que nos encaramamos de forma precaria no sólo no podrían definirse como unívocas, exclusivas y excluyentes, sino tampoco en términos de una multiplicidad de identificaciones como si estas constituyeran espacios separados, puesto que:

«estas identificaciones están invariablemente imbricadas unas en otras, son vehículo unas de otras: una identificación de género puede producirse para repudiar o participar en una identificación racial; lo que cuenta como “etnicidad” enmarca y erotiza la sexualidad, o puede ser en sí mismo un marcador sexual. Esto implica que no es una cuestión de relacionar raza y sexualidad y género, como si fueran ejes de poder claramente separables; la separación teórica pluralista de estos términos como «categorías» o de hecho como «posiciones» se basa en operaciones de exclusión que las atribuyen una falsa uniformidad y que sirven a las metas reguladoras del estado liberal. Y cuando analíticamente se consideran como discretas, la consecuencia práctica es una continua enumeración, una multiplicación que produce una lista siempre creciente que efectivamente separa lo que pretende conectar, o que busca conectar mediante una enumeración que no puede considerar los cruces, en el sentido de Gloria Anzaldúa, donde estas categorías convergen, un cruce que no es un sujeto,



sino, más bien, la irrealizable demanda de rehacer significantes convergentes en y a través de cada uno de ellos.

*Lo que aparece en tal marco enumerativo como categorías separables son, más bien, las condiciones de articulación para cada una de ellas.»* (Butler, 1993: 116-117. Énfasis añadido).

Así pues, la *articulación*, vinculada a la perspectiva interseccional, se constituye en marco explicativo y en modelo onto-político, capaz de abordar igualdad y diferencia sin anular las tensiones; de «unir» contingente y parcialmente cosas disímiles que *son* en cuanto se mantienen en relación; de evitar una igualación de los términos que desaloje los diferenciales de fuerza en los que se constituyen y; de ofrecer un espacio para abordar, no sólo la interrelación de diferentes elementos, sino también cómo estos están imbricados y resultan, finalmente, inseparables.

En este sentido, este paradigma interseccional al igual que el articulario, si bien surgen de experiencias sociales no totalmente traducibles a la situación del estado español, sí que permiten y promocionan análisis que no renuncian a la complejidad, ni pretenden subsumirla en una categoría más amplia que anule las contradicciones y fricciones que las constituyen (Romero Bachiller, 2003b). Por el contrario, posibilita enfrentarse con dichas multiplicidades abriendo un espacio de posibilidad a la ambivalencia, la incoherencia y al conflicto, como elementos constitutivos de las diferentes posiciones identitarias –en este caso las de las personas movilizadas, bien sea mediante interpelación, o mediante auto-identificación, en torno al entramado semiótico-material «mujer inmigrante», como desarrollaré en los capítulos subsiguientes–. Esto resulta particularmente relevante de cara a replantear una teorización sociológica habitualmente ciega a la complejidad identitaria y a la atención conjunta a los diferentes entramados, relaciones y mecanismos constitutivos de la misma, una complejidad que además se vuelve particularmente visible en el barrio de Embajadores (Madrid), todo un laboratorio en el que se multiplican y condensan relaciones sociales complejas, contradictorias y no fácilmente escindibles las unas de las otras, pero no por ello menos constitutivas de «realidad» –en su doble sentido material y semiótico–.







### 3. Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos

«En los discursos etnográficos de traducción cultural, conocer a los extraños es transformar *aquellos que son reconocidos como extraños en conocimiento*. (Ahmed, 2000: 73. Énfasis añadido).

«Por el contrario argumento que la ciencia (social) debería también intentar hacer y conocer realidades que son vagas e indefinidas *porque gran parte del mundo se actualiza de ese modo*. En tal caso requiere de una comprensión más amplia de sus métodos. Estos, sugiero, pueden comprenderse como métodos ensamblajes, esto es, como actualizaciones de relaciones que hacen ciertas cosas (representaciones, objetos, aprensiones) presentes “aquí dentro”, mientras hacen otras ausentes “allí fuera”. El “aquí-fuera” viene de dos formas: como una manifiesta ausencia (por ejemplo como lo que se representa); o más problemáticamente, como un interior de indefinida, necesaria, pero oculta Otredad.» (Law, 2004: 14).

Si en los dos primeros capítulos realizaba un ejercicio de desplazamiento que desplegaba los entramados teóricos sobre los que se asienta el análisis que efectúo en este trabajo, este capítulo funciona como un interludio previo al desarrollo del caso en estudio donde se acomete un doble trabajo: en primer lugar, se realiza una reflexión sobre qué metodología podría emplearse para operativizar las herramientas teóricas que he desarrollado apoyándome en la teoría del actor-red, el feminismo, los estudios culturales y los estudios postcoloniales, así como sobre los efectos de la metodología en el trabajo de campo y la presentación del caso. Además, se consideran los impactos teórico-metodológicos y también las implicaciones ético-políticas de configurar y delimitar «mujer inmigrante» como objeto de estudio, puesto que performativamente habilita determinadas

posibilidades de existencia con importantes consecuencias, como argumentaré a lo largo del desarrollo del caso. En segundo lugar, en este capítulo se explicita la metodología empleada para la realización del estudio y se da cuenta de los diferentes y heterogéneos materiales de los que me he dotado para desarrollar este trabajo. En ese sentido, justifico las opciones realizadas en relación con el marco teórico desarrollado y las especificidades del caso en estudio, y por qué he delimitado el estudio en el barrio de Embajadores/Lavapiés<sup>67</sup>. Para ello presento el barrio y doy cuenta de sus especiales características como un «espacio de diáspora» (Brah, 1996: 208), una «localidad globalizada», o un «espacio translocal» (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller, García López, 2006: 227-228), donde no sólo se multiplican las comunidades diaspóricas<sup>68</sup> de referencia, sino que, por su peculiar configuración, permite visibilizar la multiplicidad escalar que articula de forma no discontinua los «aquí» y los «allí» (Barañano Cid, 2005: 437), lo que lo convierte en un espacio abarcable y finito, y al tiempo, extenso y múltiple. Así, acudo a datos demográficos que muestran el fuerte impacto de la población «extranjera» en el barrio, la multiplicidad de nacionalidades que habitan el espacio y cómo éste se transforma e hibridiza al multiplicar sus vínculos y las identidades de referencia (Barañano Cid, 2005: 443; Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller, García López, 2006: 228)<sup>69</sup>. Finalmente, realizo una reflexión sobre el propio trabajo de campo y las negociaciones que han dado lugar a esta investigación y que lo han transformado de forma significativa, modificando unos planteamientos e hipótesis previas que se vieron cuestionadas en el desarrollo de la misma.

---

<sup>67</sup> En general me referiré al barrio como Embajadores/Lavapiés, pues, si bien «Embajadores» es la demarcación administrativa y que, por tanto, delimita los datos estadísticos aquí referidos, no constituye un espacio habitualmente reconocido como tal por sus diversos habitantes. El término más habitual para referirse al espacio será «Lavapiés». En cualquier caso ambos términos no funcionarían como sinónimos, puesto que Lavapiés actuaría más bien como un referente simbólico y emotivo, cuyas fronteras espaciales son, además, laxas y móviles. Si bien hay un cierto consenso en torno a alguna de las áreas centrales que se reconocerían con esta denominación, sus límites se multiplican al menos tanto como las entrevistas en las que solicitamos se delimitaran las fronteras de Lavapiés como espacio: nos encontraríamos, así, ante un espacio con consistencia de fluido, donde la carencia de límites claros no determina su anulación, ni su debilidad, sino que, de alguna forma, lo posibilita/habilita en cuanto tal.

<sup>68</sup> A lo largo de este trabajo me referiré reiteradamente a «diásporas» y «comunidades diaspóricas», especialmente en el capítulo 5 «Subjetividades» y en el 7 «Lugares». El término, de procedencia griega, etimológicamente implica «dispersión» y tradicionalmente ha venido empleándose para hacer referencia a la dispersión del pueblo judío tras el exilio en Babilonia (Brah, 1996: 181). En la actualidad se trata de un término consolidado en el ámbito de los estudios postcoloniales y migratorios, que amplía sensiblemente su espectro para hacer referencia a cualquier «dispersión de grupos humanos que abandonan su lugar de origen», como recoge la propia R.A.E. como segunda acepción en su vigésimo segunda edición de 2001. Éste es el sentido en el que el término será empleado en esta tesis. Algunas de las principales referencias sobre el uso de este término en esta línea son: Safran (1991), Brah (1996) y Clifford (1997/1999).

<sup>69</sup> Estos aspectos quedarán más ampliamente desarrollados en el capítulo 7 «Lugares». Para un estudio que específicamente aborda la configuración de Embajadores/Lavapiés como «localidad globalizada», ver Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López (2006).

*La performatividad del método: articulaciones, flujos y materialidades heterogéneas.*

«Los métodos son protocolos sobre formas de preguntar o interactuar, que también *producen* realidades según interactúan con otro tipo de interacciones. Esto *no* significa que estemos diciendo que la realidad es arbitraria. Nuestro argumento no es relativista ni realista. Por el contrario es que lo real es producido continuamente de formas no arbitrarias, en densos y extensos espacios de relación. Es al tiempo real y producido.» (Law y Urry, 2002).

A través de los desplazamientos en los que nos involucra la teoría del actor-red, la realidad abandona su pretendida apariencia de solidez estática para pasar a ser efecto de la relación de múltiples entidades heterogéneas y desiguales. Así, como ya apunté, el énfasis en los análisis promovidos desde esta perspectiva va a centrarse en *cómo* se producen las cosas, *cómo* se enlazan determinados elementos, o *cómo* ciertos entramados conforman ordenamientos que alcanzan consistencia de solidez. Múltiples procesos de ensamblaje y jerarquización de los que los análisis que realizamos no son ajenos: la posición de la analista está tan transida de ordenamientos y tan constituida de ensamblajes como los fenómenos de los que da cuenta. Más aún, las prácticas sociológicas no sólo participan e interactúan con lo social ampliado, sino que intervienen en su constitución al tiempo que son constituidas por éste. No sólo a través de los protocolos que delimitan qué constituye una investigación válida, sino a través de los instrumentos que se movilizan –datos estadísticos, discursos, notas de campo, procesador de textos y de imágenes, recursos bibliográficos, personas, etc.–. Se hace así necesario atender al método de investigación, puesto que, como apunta John Law:

«El método no es, he argumentado, un conjunto de procedimientos más o menos exitosos para informar sobre una realidad dada. Más bien es performativo. Ayuda a producir realidades. No lo hace tan libremente y a su antojo. Hay un interior de realidades, de ausencias manifiestas y Otredades, resonancias y patrones de un tipo y otro, puestas en marcha de antemano, y no puede ignorarlas. Al mismo tiempo, sin embargo, es algo creativo. Re-trabaja y re-envuelve<sup>[70]</sup> estos y, según lo hace, re-hace

---

<sup>70</sup> Un interesante desarrollo del concepto de «envoltura» como «cartografía de lo social», capaz de introducir ordenamientos que unan elementos heterogéneos, si bien de forma contingente y situada, es el desarrollado por Fernando García Selgas, que afirma: «la lógica cognitiva en la que nos instala la envoltura rebasa la lógica del descubrimiento o la representación y nos lleva a la lógica de la interacción y de la interpenetración constitutiva, que es la lógica de la articulación. Efectivamente esta lógica nos ayuda a desbordar la separación entre las palabras y las cosas al resaltar que tanto lo que aquéllas signifiquen como el modo y manera en que éstas existan son ambos efecto y parte del ensamblaje o asociación de ingredientes heterogéneos, esto es, humanos, materiales, simbólicos, orgánicos, etc. La posibilidad de conocer un ámbito de la realidad no está en

las realidades y crea nuevas versiones del mundo. Produce nuevas señales y nuevas resonancias, nuevas manifestaciones y nuevos ocultamientos y lo hace continuamente. Las actualizaciones y las realidades que produce no permanecen en su sitio automáticamente. Esto significa, que al menos en principio, pueden ser rehechas de otras formas.

La consecuencia es que el método no es, y nunca podrá ser, inocente o puramente técnico (...) puesto que el método no “informa” sobre algo que estaba ya allí. Por el contrario, de una forma u otra, hace las cosas más o menos diferentes. *La cuestión será cómo hacer las cosas diferentes y qué hacer.* (...) El método entonces inevitablemente produce no sólo verdades y no-verdades, realidades y no-realidades, presencias y ausencias, sino también disposiciones con implicaciones políticas. Produce disposiciones y conjuntos de cosas –y da cuenta de las disposiciones de estas cosas– que podían haber sido de otra forma.» (2004: 143. Énfasis añadido).

Así pues, rompiendo como punto de partida con las imágenes míticas que prometerían la preexistencia del «objeto» del que damos cuenta en la investigación y la posibilidad de dar cuenta del mismo sin mediaciones –la realidad estaría «ahí fuera», previa, única, independiente y terminada (Law, 2004: 31-32)–, adopto la posición de que el «objeto» de estudio no resulta en absoluto ajeno a las prácticas de conocimiento que dan cuenta del mismo y que, en gran medida, lo producen. De hecho, mi investigación en su conjunto se asienta en esta creencia, puesto que si bien en sus primeras versiones pretendía dar cuenta de la situación de las «mujeres inmigrantes» en el contexto del barrio de Embajadores/Lavapiés (Madrid), se ha ido desplazando hasta convertirse en una investigación sobre cómo se configura esa posición reconocida como propia de «mujeres inmigrantes», esto es, cómo se conforma «mujer inmigrante» como una *figuración*<sup>71</sup> *habitabile*,

---

función de que sepamos ponernos a la distancia adecuada e intentemos una reproducción mental, lingüística o simbólica lo más limpia y ajustada posible, sino en que nos asociemos a una cadena que termine enlazando con esos ingredientes de la realidad: no es cuestión de una representación justificada, sino la de una articulación ágil y robusta.» (2006b: 225).

<sup>71</sup> El concepto de «figuración» –muchas veces se ha preferido su traducción como «configuración»– tiene una amplia tradición en el pensamiento sociológico de la mano del trabajo de Norbert Elias (1969/1993: 31; 191-196). Para Elias la figuración surge como un término capaz de salvar las «falsas antinomias» individuo-sociedad y acción-estructura y dar cuenta, en términos procesuales, de las múltiples interdependencias que posibilitan el reconocimiento de una figura social concreta más allá de los individuos singulares que la constituyen y que podrían ser sustituidos, como sería el caso del rey y los lacayos, entre otros, en la «sociedad cortesana» –para una evaluación más amplia del concepto de «figuración» en Elias ver Sofía Gaspar (2003)–. Sin embargo, mi acercamiento al término en este trabajo bebe mucho más directamente de Donna Haraway, para quien: «*Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. Verbales o visuales las figuraciones pueden ser mapas condensados de mundos contestados.* Todo lenguaje, incluido el matemático, es figurativo, esto es, está hecho de tropos, constituido por golpes que nos hacen desviarnos bruscamente de las lecturas literales. Enfatizo en la figuración para hacer explícita e ineludible la cualidad trópica de todos los procesos semiótico-materiales, especialmente en la tecnociencia. Por ejemplo, pensemos en todo un pequeño conjunto de objetos en los que se construyen vidas y mundos –el chip, el gen, la semilla, el feto, la base de datos, la bomba, la raza, el cerebro, el ecosistema–. Esta lista con aspecto de mantra está constituida por átomos implosionados o nódulos densos que explotan en mundos enteros de prácticas. El chip, la semilla o el gen *son simultáneamente literales y figurativos. Habitamos y somos habitados por tales figuras que cartografían universos de conocimiento, práctica y poder.*»



de la que no son ajenas las definiciones sociológicas de quiénes, por qué y cuándo ocupan semejante posición. En ese sentido, se trata de una investigación que lejos de tomar su supuesto «objeto» como dado, va a considerar, por el contrario, cómo y hasta qué punto éste llega a devenir «objeto».

Transformada así la dirección de la investigación, quiénes sean, por qué y en qué contextos reconocidas, interpeladas o se identifiquen como «mujeres inmigrantes» en el marco del barrio de Embajadores/Lavapiés no constituye un punto de partida, sino en todo caso un punto de llegada –que al tiempo será inevitablemente contingente, parcial y situado–. Las preguntas serían entonces: ¿cómo se llega a ser «mujer inmigrante»? ¿Qué elementos intervienen para su conformación? ¿Qué posibilidades existen de evitar los reconocimientos sobre la base de esta categoría? ¿Qué espacios de posibilidad abre o cierra? ¿Qué configuraciones y disposiciones de cuerpos, objetos, protocolos, ordenamientos, etc. implica? En este sentido, qué método emplear y cómo hacerlo se convierte en una cuestión urgente, no sólo porque vendrá a determinar los criterios de validez y fiabilidad de una investigación que pueda ser reconocida como aceptable para la comunidad científico-académica, sino porque, tal como vengo apuntando, no resulta en absoluto independiente o ajeno del «objeto» de investigación en desarrollo, puesto que inevitablemente lo produce. Pero, ¿de qué modos lo hace? ¿Qué consideraciones debería tener para promover determinados escenarios frente a otros? Consciente en todo momento de las implicaciones ético-políticas que todas estas elecciones implican, y siguiendo los criterios de ampliación de la simetría y de la reflexividad que planteé en el capítulo primero, me propongo dar cuenta del propio proceso que ha dado lugar a este trabajo, así como de mi propio papel como investigadora, con una intención explícita de evitar ocultar las decisiones que sostienen el proceso que aquí expongo. Pero si dar cuenta de mi posición responde a la demanda de *reflexividad*, la *simetría* se observa en el tratamiento de los elementos presentes en esta investigación: sin presuponer sus posiciones *a priori* todos los elementos han sido tratados al tiempo como analizadores y como objetos a analizar, bien fueran producciones teórico-académicas, discursos de las personas entrevistadas u otros materiales diversos. En ese mismo sentido, se ha prestado igual atención a los «objetos» que a las «personas», precisamente para atender a cómo elementos «humanos» y «no-humanos»

---

Leer tales mapas con diferentes y mezclados niveles de alfabetización y sin la totalidad, las apropiaciones, los desastres apocalípticos, las resoluciones cómicas y las historias de salvación del realismo cristiano secularizado es la tarea del mutado observador modesto.» (1997: 11. Énfasis añadido).

quedan configurados en cuanto tales como parte de ensamblajes y articulaciones más extensos que los habilitan y posicionan de formas concretas. Así, quizá el impulso que finalmente orienta este trabajo sea precisamente ese ejercicio ya clásico de intentar abrir las «cajas negras» que habitualmente damos por supuestas, en este caso, en relación con la posición social «mujer inmigrante».

Así pues, cómo se vaya a definir quiénes son «mujeres inmigrantes» y cómo llegan a alcanzar dicha posición, tiene una gran importancia puesto que «como nos advierte Abdelmalek Sayad, el estatuto científico de los objetos de investigación se corresponde en gran medida con el estatuto social que estos tengan» (Santamaría, 2002: 46). Por tanto, «no se puede escribir inocentemente sobre la inmigración y los inmigrantes; no se puede escribir sin preguntarse lo que es escribir sobre este objeto, o, lo que viene a ser lo mismo, sin preguntarse sobre el status social y científico de este objeto» (Sayad, 1991: 20).

### *Investigando «mujeres inmigrantes» o generando ejercicios de «invención de las otras»*

«Investigar mujeres-migrantes alimenta la “invención de las otras”. (...)

Una investigación centrada en la “mujer-migrante” contribuye al antagonismo migrante-autóctono, alimenta los imaginarios sobre las personas como “otras” y, por consiguiente, contribuye a producir subjetividades normativas y en última instancia gobernar a la gente.» (Guarderas y Montenegro, 2005: 8).

Tal como apuntan Paz Guarderas y Marisela Montenegro en la cita con que abro este epígrafe, «investigar mujeres-migrantes alimenta una “invención de las otras»» dirigida a promover la «gobernabilidad» y «normativización» (2005: 8). No es algo, por tanto, de lo que se pueda hablar inocentemente, como nos recordaba Sayad (1991: 20). De ahí que, en este trabajo mi interés se centre, precisamente, en considerar cómo se están produciendo cotidianamente esos procesos de «invención de las otras» que se actualizan a través de múltiples elementos heterogéneos que se mueven en escalas distintas y con referencia a ordenamientos en ocasiones contradictorios, pero no por ello menos robustos. Si como señalaba Sara Ahmed «[e]n los discursos etnográficos de traducción cultural, conocer a los extraños es transformar *aquellos que son reconocidos como extraños en conocimiento.*» (2000: 73), en este trabajo lo que me interesa más que transformar a quienes se reconocen/son

reconocidas como ese tipo particular de «extrañas» denominadas «mujeres inmigrantes» en conocimiento, es analizar los modos en que se produce ese ejercicio reiterado y múltiple de posicionamiento como «otras»:

«La “invención del otro”, como aquel que difiere a la norma, funciona como organizador de las diferencias de forma jerárquica, lo que facilita la gobernabilidad de todos los grados de las diferencias (Braidotti, 2004: 190). Esta invención tiene sus efectos en las comprensiones que se hacen sobre las personas a nivel semiótico y material y como añadiría la misma autora, este proceso tiene por objetivo producir subjetividad normativa.» (Guarderas y Montenegro, 2005: 8).

Este desplazamiento desde las «mujeres inmigrantes» como un «objeto» a investigar hasta la pregunta por la conformación del propio «objeto» me ha permitido, por otro lado, desestabilizar las posiciones tradicionales de «sujeto» y «objeto» en la producción de conocimiento. Las personas que en determinados momentos y contextos son reconocidas, interpeladas o se identifican como «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores/Lavapiés no van a ser simplemente un material de análisis, «objetos» más o menos exóticos expuestos a la mirada etnográfica –blanca y ciudadana– que pretende «traducir» ese «otro», si no ya físicamente distante, sí lejano simbólicamente, en algo «familiar» (Ahmed, 2000: 58). Traducir al «otro» porque, «la etnografía se define a sí misma como la profesionalización del extrañamiento: *la transformación del extraño de una carencia ontológica en un privilegio epistémico.*» (Ahmed, 2000: 60).

El trabajo etnográfico, cualquier trabajo de investigación social en realidad, implica por tanto el ejercicio de fuerzas desiguales y la incorporación de una cierta violencia que finalmente posibilite una interpretación por parte de la analista. Éste ha sido uno de los aspectos más ampliamente teorizados por toda la crítica antropológica postestructuralista y fundamentalmente desarrollado por el feminismo postcolonial. La pregunta «¿quién está hablando aquí?» resuena mientras se producen disputas sobre qué posiciones están conferidas con la autoridad para producir un discurso de verdad y quiénes están desposeídos de tal reconocimiento:

«Gayatri Spivak planteó la pregunta con fuerza, “¿habla la mujer subalterna?” Su respuesta ha sido igualmente poderosa: “ella no habla” (1988). (...) En cualquier caso, la afirmación de Spivak es un reto a la condición de subalternidad en sí misma: lo que constituye la posición de subalterna es precisamente la imposibilidad de ser escuchada (1996: 289). En otras palabras, la cuestión se convierte no tanto en, “¿quién habla?”, como en “¿quién escucha?”» (Ahmed, 2000: 60-61).

Así pues, de cara a abordar una investigación como la que aquí desarrollo la cuestión de las relaciones de poder y las violencias, la autoridad y la forma en que ésta se produce y reconoce se vuelven cuestiones centrales. Tanto más si como he afirmado cualquier definición sociológica de las «mujeres inmigrantes» efectivamente las produce y habilita de

determinadas formas: una vez más la pregunta por el «conocimiento» resulta ser una pregunta por las relaciones de poder y las implicaciones ético-políticas de nuestra investigación. Atendiendo a la ampliación de la «reflexividad», defendida en el capítulo primero, he intentado evitar la reproducción de situaciones en las que la «voz» de las personas que en posiciones de mayor o menor grado de subalternidad son reconocidas, interpeladas o se identifican en ciertos momentos o contextos como «mujeres inmigrantes» sea simplemente usurpada en mi trabajo, o empleada como un simple material de análisis que diseccionar en la mesa del laboratorio –social en este caso–. Ésta ha sido una cuestión que me ha proporcionado cuantiosos momentos de angustia y de reflexión, en los que intentaba sistemáticamente escapar a la responsabilidad de la violencia y la posición de privilegio que me confería el papel de analista. Las tentaciones de tratar de disimular dicha relación inherentemente desigual se multiplicaban asentadas en trabajos que defendían la anulación y superación de las relaciones de poder proponiendo modelos de co-autoría<sup>72</sup>. Pero estos ejercicios, en lugar de dar cuenta de las relaciones de poder que se reproducen en el trabajo de investigación, diluyen la responsabilidad y la distancia bajo un barniz de supuesta igualdad que disimula, pero no solventa la violencia y la desigualdad del proceso de investigación<sup>73</sup>. Finalmente, el desplazamiento en el enfoque de la investigación desde una pregunta *por* las «mujeres inmigrantes» a una pregunta sobre *cómo, cuando, y por qué* se llega a ocupar una posición de «mujer inmigrante», me permitía evitar –al menos parcialmente– la reificación de las personas que se movían dentro/fuera de dicha categoría. Pero afirmar esto no pretende anular mi posición como analista, ni eludir la responsabilidad

---

<sup>72</sup> Ver en ese sentido la reflexión que realiza Sara Ahmed (2000: 62-74 especialmente) sobre el trabajo de Diane Bell «Speaking About Rape is Everyone's Business» en co-autoría con Topsy Napurrula Nelson (1989).

<sup>73</sup> Este problema se me presentaba particularmente en el momento de las entrevistas y constituyó una importante fuente de bloqueo en un momento determinado, unido además a que, en ocasiones, mis posiciones como persona implicada políticamente en determinados colectivos en el barrio como la Escalera Karakola, se confundían y solapaban con mi posición de investigadora, lo que me llevaba a que me viera obligada a preguntarme a mí misma si en determinadas situaciones me encontraba presente como «activista» o como «socióloga», aspectos ambos no necesariamente continuos, aunque sí probablemente vinculados por «conexiones parciales» (Strathern, 1991). Como comenta John Law el concepto tiene que ver no sólo con ensamblajes entre ordenamientos diversos, sino «con conexiones parciales *en una misma persona*. No tenemos, este es el argumento, identidades singulares. Strathern apunta, por ejemplo, que Strathern-la-feminista no es la misma a Strathern-la-antropóloga. Escriben de modos diferentes en diferentes circunstancias y para audiencias diferentes. Al mismo tiempo, sin embargo, tampoco están completamente separadas la una de la otra. Strathern-la-feminista está *incluida* en Strathern-la-antropóloga. Strathern-la-antropóloga escribe de un modo que está informado, pero no es reducible a, Strathern-la-feminista. Y el mismo es el caso a la inversa.» (2004: 64). En este sentido y reproduciendo la imagen propuesta, «Romero-Bachiller-la-activista-en-el-barrio» y «Romero-Bachiller-la-socióloga-que-hace-una-tesis» se construyen como espacios distintos que se dirigen a diferentes audiencias y que producen textos e intervenciones distintas. Al tiempo, ambas son posiciones que se informan y atraviesan mutuamente: no están en absoluto separadas. Todo ello ha desembocado a que en muchas ocasiones tuviera la sensación de estar traicionando a la «RB-activista-en-el-barrio» con la «RB-socióloga-que-hace-una-tesis».

por las decisiones adoptadas en este trabajo, que, finalmente, no dejan de encerrar una violencia y representar un riesgo que asumo, por cuanto las formas y los ordenamientos que he introducido, las selecciones y los descartes que he realizado, han dependido de mi propia labor como analista y mi mayor o menor capacidad de producir una narrativa con validez académica que sostenga los argumentos que aquí defiendo para responder las preguntas que guían esta tesis<sup>74</sup>.

Por otro lado, el miedo a usurpar las «voces de las otras» se asentaba sin duda en una proyección enormemente paternalista y etnocéntrica que, de hecho, posicionaba a las mujeres reconocidas como «inmigrantes», como absolutamente pasivas y carentes de capacidad de acción o de resistencia. Además, esta concepción tendía a estabilizar enormemente las posiciones de «otras» y «nosotras», como si fueran necesariamente fijas, exclusivas y excluyentes en todo momento y lugar, cuando, tal como desarrollo en este trabajo, quiénes ocupan las posiciones de «otras» y «nosotras» es mucho más difuso y complejo de lo que aparecería en un primer momento. Todo esto no implicaría sino otra forma de ocultar las relaciones de poder, bajo la pretensión, esta vez, de dar cuenta de las mismas de forma explícita. No consideraría cómo las mujeres entrevistadas, pueden, de hecho, usar el escenario de la entrevista de formas diversas, situando sus intereses propios como parte del trabajo de la investigadora –*interesándome*, en este caso, en el sentido de Callon (1986/1995: 266)–, negándose a participar en la misma, o bien estableciendo las condiciones para que la participación en la investigación fuera posible, como explico más adelante<sup>75</sup>. Así pues, sobre la base de todas estas reflexiones de partida, el reto al que me enfrentaría en esta investigación queda así expresado por Sara Ahmed:

«Nuestra tarea, es abrir la posibilidad de que los extraños sean conocidos de forma diferente a cómo son conocidos, es arrastrar la atención a las formas de autorización y trabajo que están ocultos por el fetichismo del extraño. Ese fetichismo de lo extraño está implícito en la asunción de que el extraño es cualquiera/cualquier cuerpo [*any-body*] persona que no conocemos, o en la asunción que podemos transformar el “ser” de los extraños en conocimiento.» (2000: 74).

---

<sup>74</sup> Afirmar esto, sin embargo, no pretende negar el aprendizaje continuo y colectivo en el que han intervenido múltiples personas de ámbitos diversos y que han posibilitado este trabajo, empezando por la labor de mi director de tesis Fernando García Selgas y la labor continua de corrección, edición y apoyo de Silvia García Dauder. Lo que pretende es no ocultar que la responsabilidad última, y los posibles errores en los que haya incidido son sin duda míos.

<sup>75</sup> Agradezco esta reflexión especialmente a Diana Mulinari, Ulrika Dahl y al resto de participantes en la sesión «Intersectionality –“Race, ethnicity, gender” II», en el área 3 «Resistance and Empowerment» donde presenté la comunicación «Bodies in the making: Migrant women in Embajadores (Madrid)» en la *5th Feminist European Research Conference*, celebrada en Lund (Suecia) entre el 20-24 Agosto 2003.

## *Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje (I)*<sup>76</sup>

La investigación que aquí desarrollo queda acotada, como vengo anunciando, fundamentalmente en términos espaciales, ya que su objeto queda delimitado a un ámbito extraordinariamente concreto: el barrio de Embajadores/Lavapiés. Esta opción de trabajo, permite considerar la situación de colectivos con orígenes nacionales diversos sin caer, al tiempo, en una inconcreción que difumine y distancie el análisis<sup>77</sup>. Pero como se verá a lo largo del desarrollo del análisis en los subsiguientes capítulos, Lavapiés constituye un espacio laxo y difuso, no sólo en lo que se refiere a la delimitación concreta de sus fronteras, sino sobre todo porque está continuamente atravesado por cambios de escala y por relaciones que, en ocasiones, nos alejan de lo más cercano para situarnos, por ejemplo, en medio de negociaciones internacionales sobre los tránsitos apropiados y la regulación de los flujos de personas a escala global. Esto posibilitará que, en ocasiones, me «aleje» de Embajadores/Lavapiés –e incluso de la posición «mujer inmigrante»–, precisamente para acercarme a estos espacios socio-simbólicos-materiales considerando la articulación de ordenamientos más amplios que los atraviesan y habilitan de formas concretas.

La selección del espacio concreto de Embajadores/Lavapiés viene marcada fundamentalmente por dos razones: *en primer lugar*, porque se trata del barrio con mayor número de personas extranjeras empadronadas en términos absolutos de toda la ciudad de Madrid con un total de 18.563 personas a uno de enero de 2006<sup>78</sup> y el tercero en términos

---

<sup>76</sup> Una descripción más amplia del espacio de Embajadores/Lavapiés se desarrolla en el apartado «Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje (II)» del capítulo 7 «Lugares». Aquí me limito a aportar algunos datos básicos que justifican su elección como enclave en estudio.

<sup>77</sup> Son varios los antecedentes de trabajos que toman el espacio como elemento limitador de estudios sobre la inmigración, de entre ellos destacar en el barrio de Ciutat Vella/El Raval en Barcelona los de Mikel Aramburu Otazu (2002) y más concretamente sobre «mujeres inmigrantes» el desarrollado por Paz Guarderas y Marisela Montenegro (2005); en Lavapiés los de Carlos Giménez Romero (2000), Margarita Barañano Cid, Alberto Riesco Sanz, Carmen Romero Bachiller y Jorge García López (2006); específicamente con relación a mujeres inmigrantes ver Cristina Vega (1999). Actualmente hay en marcha varios proyectos de investigación que toman como referencia algún barrio en regiones metropolitanas como escenario de asentamiento, destacar el proyecto «Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)» (SEC2003-04615- MCYT i+D+i 2003, dirigido por Alfonso Pérez-Agote Poveda, UCM) que analiza las relaciones interétnicas y usos espaciales en los barrios de Embajadores/Lavapiés en Madrid y San Francisco en Bilbao.

<sup>78</sup> La fecha de referencia para los datos de población es siempre 1 de Enero, a no ser que se indique lo contrario. Por otro lado, los datos ofrecidos tanto por el Censo como por el Padrón municipal hacen referencia a «población extranjera» –lo cual no tiene por qué ser sinónimo de «población inmigrante», como

relativos con un 35,16% de la población total del barrio, sólo por detrás del barrio de San Cristóbal (distrito de Villaverde) con el 41,13% y del barrio de Sol (también en el distrito Centro) con el 35,70% (Fuente: Padrón Municipal. Ayuntamiento de Madrid)<sup>79</sup>. Como se ve en el siguiente gráfico que recoge la evolución de la población española y extranjera en Madrid municipio, distrito Centro y barrio de Embajadores, el barrio de Embajadores se ha destacado desde hace años por el significativo peso de la población extranjera empadronada<sup>80</sup> (figura 3.1):

---

se mostrará a lo largo de este trabajo— aunque en muchos casos, como por ejemplo, en términos estadísticos en ocasiones se presenten como equivalentes.

<sup>79</sup> Las series anuales son consistentes con los últimos datos, experimentándose, eso sí, un espectacular crecimiento de la población inmigrante en todos los barrios de Madrid en particular desde 2000. En cualquier caso Embajadores/Lavapiés ha destacado como uno de los espacios privilegiados de asentamiento, lo que unido a su configuración como barrio céntrico, ha llevado a que sea considerado, de algún modo, el barrio multicultural por excelencia de Madrid.

<sup>80</sup> Los datos estadísticos de «población extranjera» que manejo en este trabajo se corresponden fundamentalmente con los datos provenientes del Padrón Municipal de Habitantes (Ayuntamiento de Madrid, Departamento de Estadística), o del Censo (INE). Los datos del padrón son de hecho los que resultan más fiables de cara a proporcionar información sobre el número de personas inmigrantes en el estado, puesto que, desde la LO 4/2000 vía empadronamiento se accede a asistencia sanitaria y a la escolarización de menores. Sin embargo, una modificación introducida por la LO 14/2003, podría cambiar esta situación, puesto que obliga a la renovación del empadronamiento de las personas extranjeras cada 2 años, renovación para la que se haría necesaria además la presentación de un documento de identificación – pasaporte, DNI– en regla. Dado que esto requeriría: 1) un esfuerzo por parte de las personas extranjeras por mantener el empadronamiento; y 2) la necesidad de renovar documentos caducados, etc., gestiones por las que algunos consulados y embajadas cobran cantidades que pueden llegar a los 300 euros, puede que este requisito acabe expulsando de los registros a una población que, sin embargo, sí continuase presente. Agradezco esta información y las reflexiones sobre los problemas que podría acarrear a Enrique Montoliú, Departamento de Estadística, Ayuntamiento de Madrid.

**Evolución comparada en % de la población española y extranjera en Madrid municipio, distrito Centro y barrio de Embajadores 01/01/2000-01/01/2006**

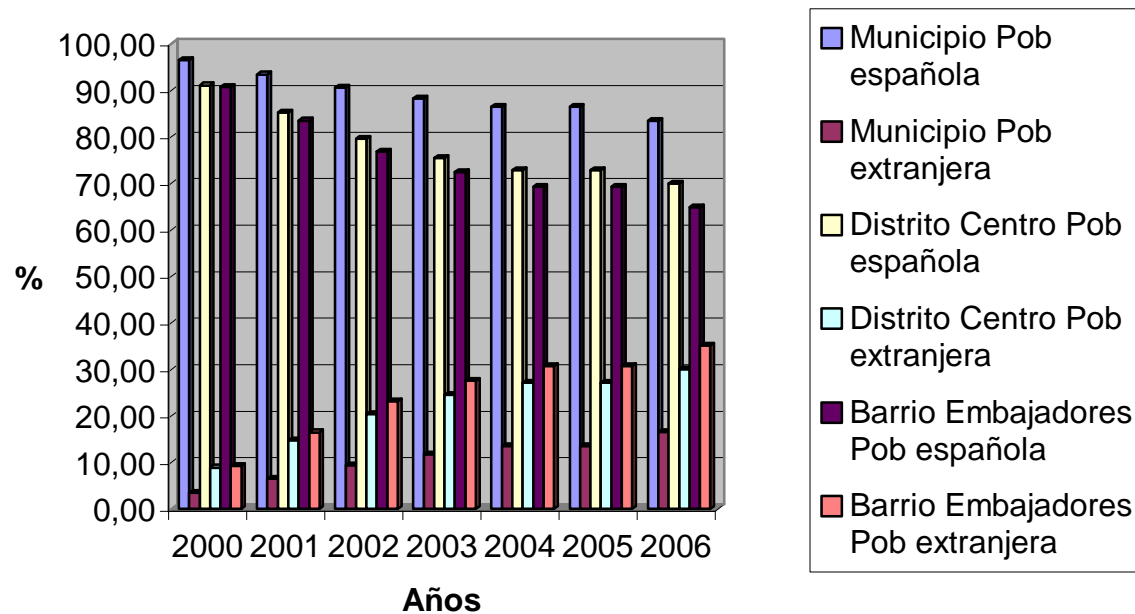


Figura 3.1

*En segundo lugar*, porque la presencia de población extranjera en el barrio destaca, no sólo por su relevancia numérica, por su cuantía, sino también por la diversidad de procedencias de la población asentada –existe población procedente de más de cien nacionalidades diferentes–, lo que contrasta con modelos de asentamiento de corte mono-étnico, más propios de las sociedades anglosajonas. Ello hace que un escenario relativamente reducido como es Embajadores/Lavapiés se convierta en un auténtico laboratorio social donde se entrelazan, reproducen y recrean múltiplemente los «aquí» y los «allí», y que encerraría la promesa de permitir «dar la vuelta al mundo sin salir de Lavapiés.» (Taberna, 2003).

Pero, evidentemente no toda la población extranjera se distribuye por igual, ni en términos de procedencia nacional, ni en términos de su distribución en el espacio del barrio –en ese sentido ver las figuras 3.2, 3.3, 3.4, 3.5, 3.6 y 3.7, donde se muestra la evolución de la distribución de la población extranjera en el barrio en términos porcentuales (Fuente:



Padrón Municipal. Elaboración propia)–. Así, de cara a diseñar el trabajo de campo, como desarrollo en el siguiente apartado, los datos estadísticos de población, fundamentalmente las fuentes del Padrón municipal del Ayuntamiento de Madrid y del Censo (INE), han sido especialmente relevantes. Acudiendo a esos datos, las poblaciones más numerosas en el barrio por origen nacional serían Ecuador, Bangladesh, Marruecos, China, Colombia y Senegal (según datos de uno de enero de 2006). Pero esta distribución ha variado a lo largo del tiempo, por ejemplo, las personas de nacionalidad marroquí, una de las comunidades diaspóricas más antiguas y asentadas en el barrio, constituían la comunidad mayoritaria hasta 2001 en que fue desbancada por Ecuador; la comunidad bengalí, por su parte, ha experimentado un crecimiento espectacular en los últimos años, pasando de tan sólo 46 personas en 2000 a 1975 en 2006, lo que la convierte actualmente en la segunda comunidad nacional más numerosa en el barrio<sup>81</sup>. En el curso del trabajo de campo se ha tendido a fomentar la presencia de aquellos colectivos mayoritarios, aplicando también criterios de maximizar la diversidad de procedencia de cara a posibilitar un cartografiado lo más amplio posible de los diversos discursos existentes. Así pues se han procurado aunar la mayor diversidad de posiciones y discursos, con un intento por considerar el peso simbólico y social de los diferentes discursos en el barrio, como se verá en la enumeración de las personas participantes en esta investigación.

---

<sup>81</sup> Un desarrollo más detallado de estos aspectos se realiza en el apartado «Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje (II)» del capítulo 7 «Lugares».

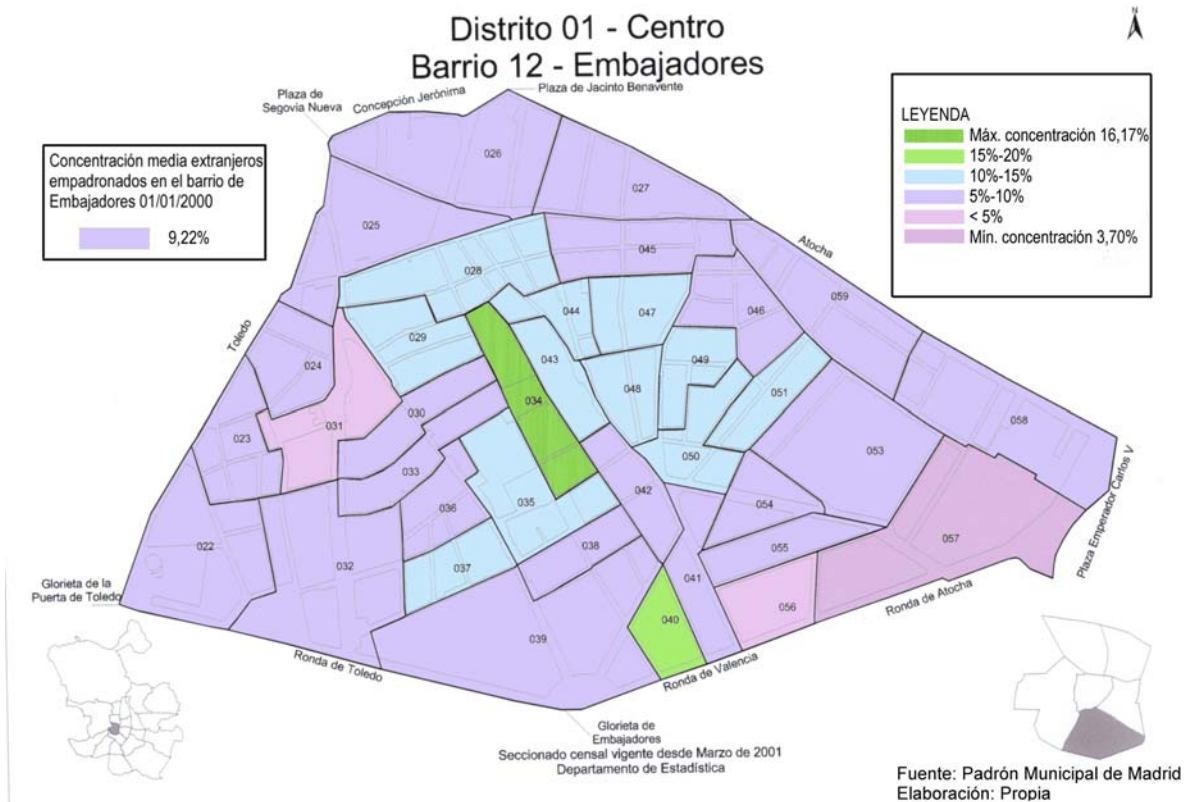


Figura 3.2

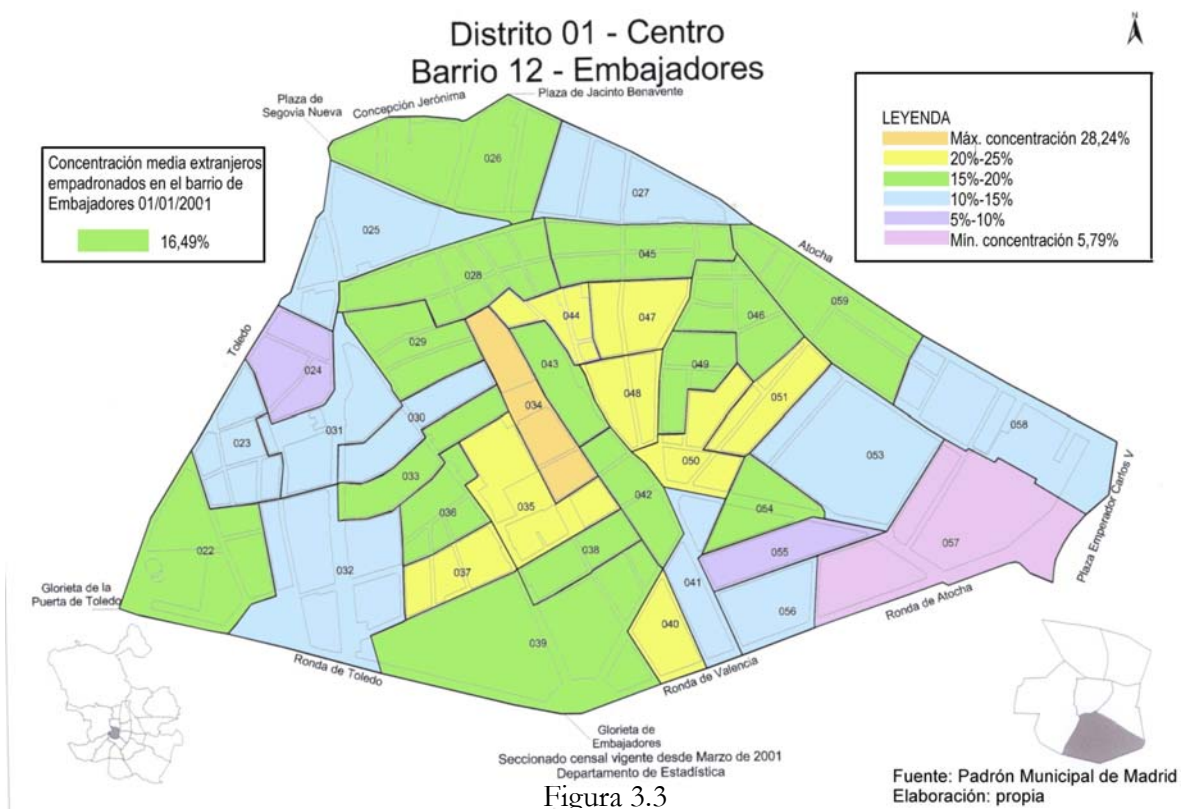


Figura 3.3

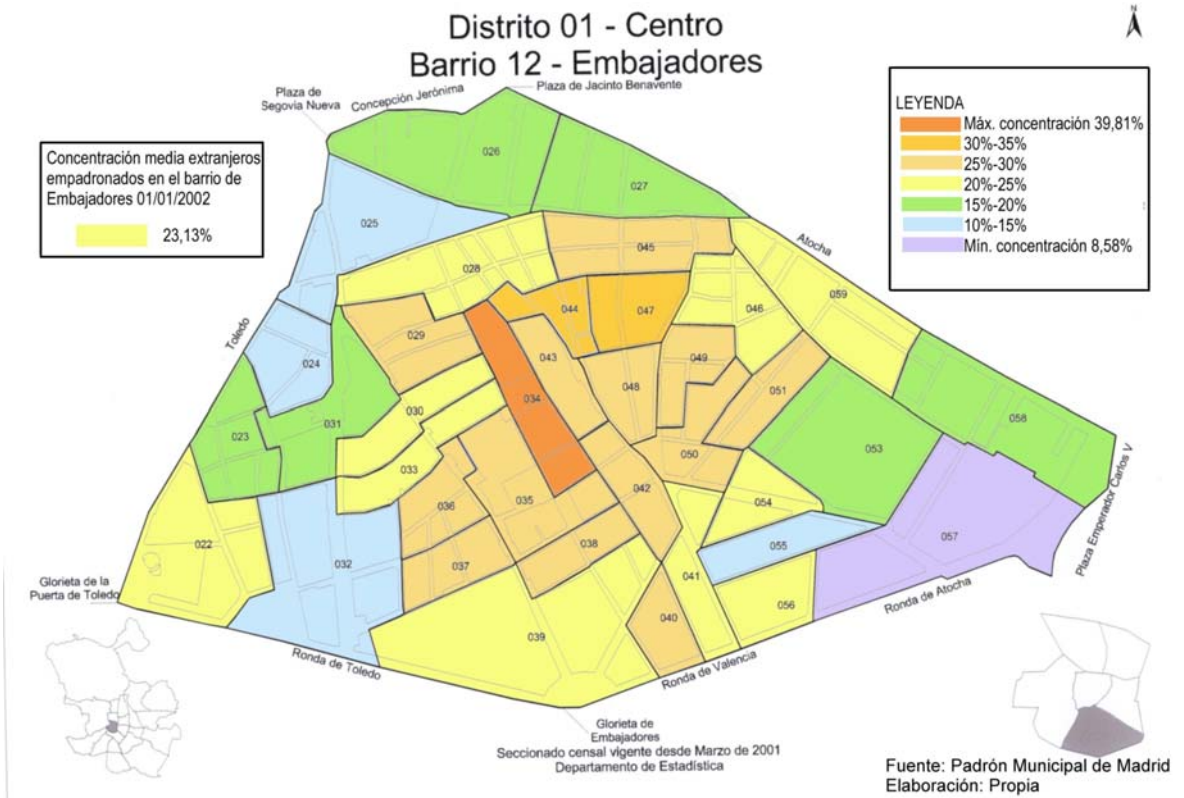


Figura 3.4

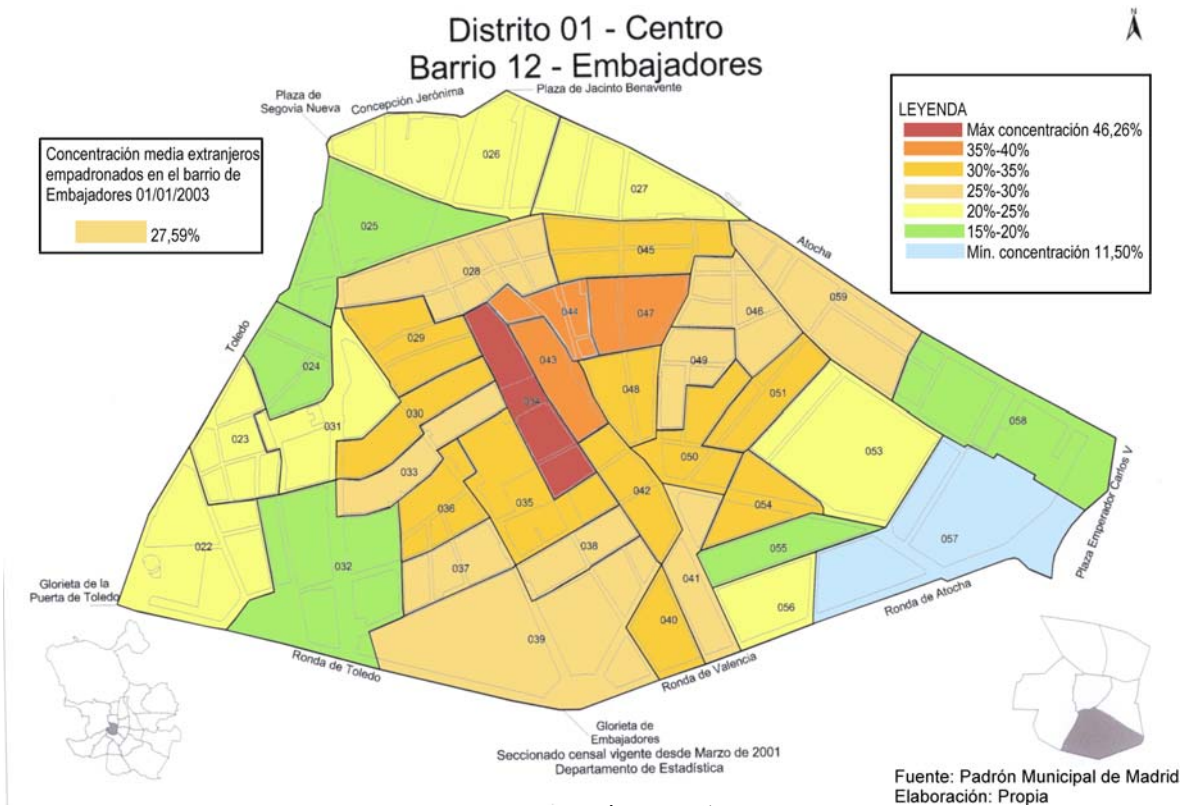


Figura 3.5

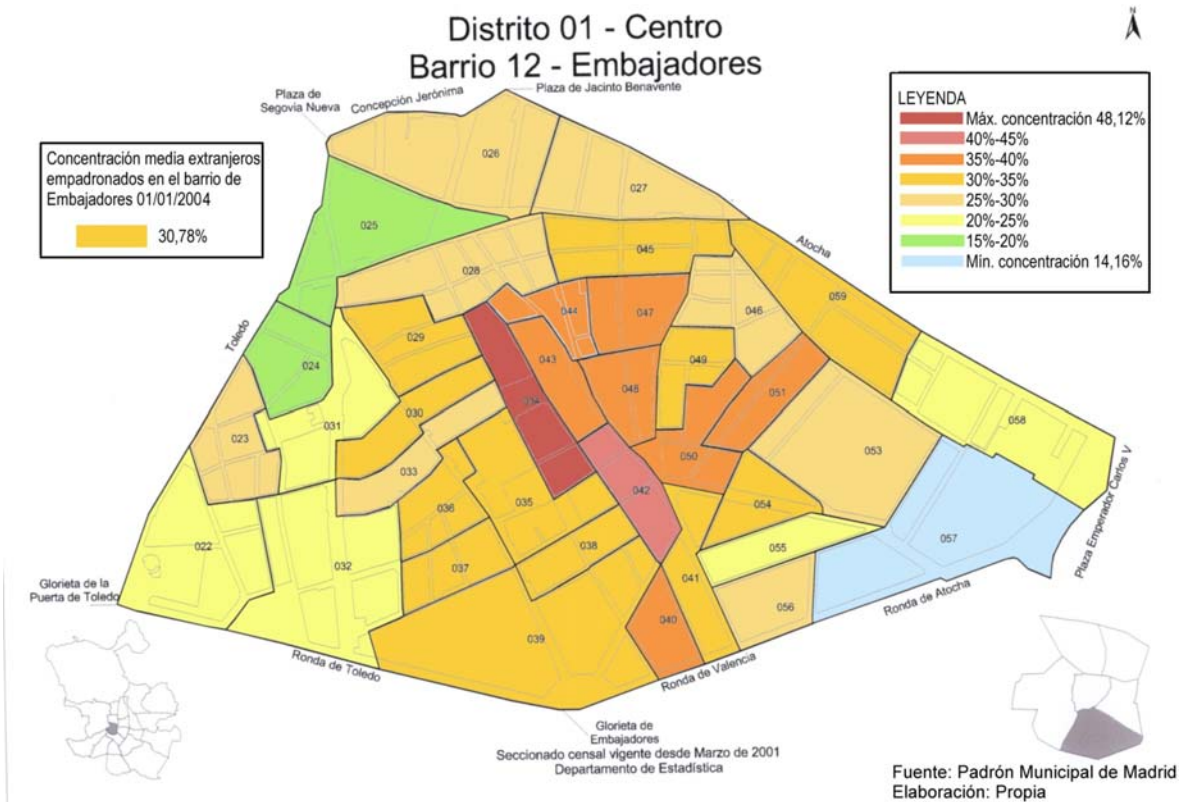


Figura 3.6

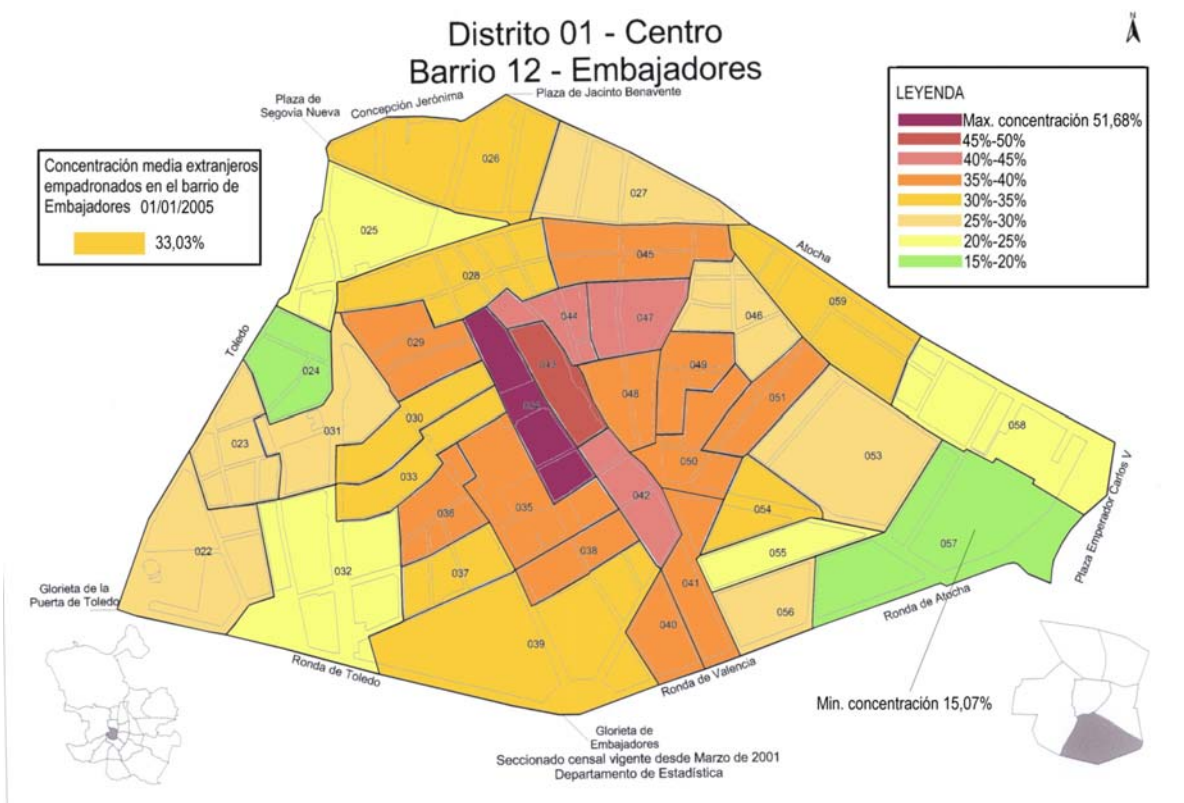


Figura 3.7

*Sobre las entrevistas y el trabajo de campo*

«Los hechos no hablan por sí solos; son envueltos en una trama antes que recogidos, producidos en relaciones mundanas más que observados en contextos controlados. Esta conciencia creciente de la contingencia poética y política del trabajo de campo (...) se refleja en un sentido textual más concreto de la ubicación del etnógrafo.» (Clifford, 1997/1999: 89).

«Puede ser útil pensar en el “campo” como un habitus más que como un lugar, un conjunto de disposiciones y prácticas *corporizadas*.» (Clifford, 1997/1999: 91).

«Al enfatizar las localizaciones cambiantes y las afiliaciones tácticas, se reconocen en forma explícita las dimensiones políticas de la etnografía, dimensiones que pueden estar ocultas por las presunciones de neutralidad científica y de vínculo humano.» (Clifford, 1997/1999: 114).

Este trabajo surgió con una voluntad representativa pero no con un sentido de representatividad estadística, esto es, se pretende alejar de los modelos realistas-empiristas-representacionistas. Por tanto, no partiría de la consideración de la existencia de unos fenómenos previos que puedan ser reflejados con mayor o menor grado de mediación. Tampoco pretende ser un «reflejo» del colectivo de «mujeres inmigrantes» en España en general, en Madrid en particular o incluso en el contexto concreto de Lavapiés: lo que persigue es el análisis de *cómo se llegan a configurar posiciones que en situaciones y momentos diversos son reconocidas como propias de «mujeres inmigrantes»*, y para ello empleo el barrio de *Embajadores/Lavapiés como marco espacial, relacional y vivencial*. Pero partir de una renuncia a la representatividad en términos de peso estadístico no implica una renuncia a los datos estadísticos, que sin duda ofrecen una importante información que ha orientado, entre otras cosas, la selección de las personas a entrevistar y que continúa proporcionando datos relevantes para el análisis. Lo que sí implica es que, del mismo modo que los discursos generados en el curso del trabajo de campo son productos de dicho trabajo, los datos estadísticos son «productos» capaces de realizar esos complejos ejercicios de yuxtaposición y simplificación, que permiten controlar y organizar la diversidad sobre la base de unos parámetros determinados que *producen* aquello de lo que dan cuenta de formas concretas.

Así pues, este estudio es *representativo* en dos sentidos: *en primer lugar*, porque produce *representaciones*<sup>82</sup>, esto es, sentidos de realidad, de mundo –no podemos escaparnos de la representación, siempre producimos nuevos significados, modificamos otros o los desplazamos y traducimos–. En gran medida, por tanto, los elementos incorporados en este estudio son contruidos, conformados, o mejor articulados por el mismo. Alejada de imágenes que entienden los estudios de sociología o los análisis sociológicos como descripciones desinteresadas y distanciadas de un «objeto» de estudio claramente delimitado y con existencia previa al análisis, este trabajo parte de la idea de que «objeto» y «sujeto» de la investigación son –hemos venido siendo– conformados en el trabajo de investigación mismo. A lo largo de estos años de investigación no sólo el «objeto» de mi estudio ha cambiado y se ha «movido» con el desarrollo de la misma, sino que yo misma no soy la misma persona que comenzó esta investigación. Esto tampoco quiere dar a entender una relación igualitaria en la que mi posición de analista se haga equivalente con la de las personas informantes u otros elementos presentes en la investigación. Por el contrario, se trata de relaciones profundamente desiguales, aunque, como es el caso, se haya tenido una especial consideración y cuidado, una intención consciente –no sólo teórica, sino también política– de escucha y atención. Pero esta atención no deja de depender de cierta voluntad de la analista, quizá alertada por llamadas a navegantes sobre los cuestionables planteamientos tradicionales que establecen distancias insalvables y preservan en su invisibilidad modesta a la estudiosa de la sociedad. He tratado así de huir de paternalismos y patronazgos, pero estos tienen una consistencia viscosa y tienden a adherirse poderosamente, con lo que a pesar de las revisiones constantes vuelven a aparecer una y otra vez.

*En segundo lugar*, es un estudio representativo en el sentido de que es *significativo*. Como ya he dicho, «mujer inmigrante» en este trabajo se presenta como un *resultado*, un efecto de múltiples relaciones y ordenamientos entre instancias diversas, esto es, como un *punto de llegada* y no como *punto de partida*. De este modo busca dar cuenta de cómo personas concretas en contextos concretos y respondiendo a situaciones vitales muy diversas

---

<sup>82</sup> Hablar de «representaciones» no debe inducir a pensar que hago referencia tan sólo a productos «cognitivos», «imágenes» desencarnadas o desprendidas de materialidad, en ese sentido, me sumo a la concepción de la representación defendida por Teresa de Lauretis (1977). A riesgo de repetirme, tal como apunté en el capítulo 2 de este trabajo «Hacia una ontopolítica de las prácticas: feminismos, estudios culturales y postcoloniales», no entiendo que haya una escisión entre los aspectos semióticos y los materiales, continuos y mutuamente excesivos, tendrían en todo caso la consistencia de un quiasmo (Butler, 1997a: 155-156).

conforman sus subjetividades, sus expectativas, sus deseos, sus cuerpos, sus relaciones, etc. en torno a la figuración habitable «mujer inmigrante» y a los espacios de posibilidad que esta categorización abre y cierra. No se ha buscado por tanto «reflejar» la «realidad» media de un colectivo. Tal pretensión partiría de supuestos que no comparto a la hora de realizar una investigación, como la existencia previa de un colectivo, que tendría una realidad concreta y que tendría unos comportamientos estándares claramente reconocibles. Esta investigación plantea por el contrario que la estabilización de tales entidades y fenómenos es parte de los ejercicios de significación que se realizan en las investigaciones estadísticas, los estudios sociológicos, las imágenes periodísticas, las conversaciones o vivencias cotidianas, las actuaciones policiales y los desarrollos legales, y por supuesto en las prácticas concretas y en la manipulación y articulación de múltiples objetos y materiales –comidas, vestidos, peinados, calles, trabajos, organizaciones familiares, consumos, etc.–. Es precisamente esa cotidianidad, ese sentido de normalidad/normatividad, lo que promueve la invisibilización de esas prácticas dadas por supuestas y permite que se tornen consistentes y robustas, por cuanto no cuestionadas. De ahí que, en ocasiones, haya prestado especial interés a aquellas posiciones que por situarse en los intersticios, tendían a cuestionar la pretendida homogeneidad del entramado «mujer inmigrante». Sobre todo, porque es en esos ámbitos en los que los reconocimientos y las identificaciones se vuelven vacilantes, en ese espacio del balbuceo, donde se tienden a visibilizar más claramente esos aspectos que habitualmente pasamos por alto y conforman esos espacios sociales que reconocemos sin necesidad de reflexión.

Pero incidir en la multiplicidad y heterogeneidad de la figuración habitable «mujer inmigrante» tampoco quiere decir que no existan pautas de comportamiento estandarizadas, ni rituales o requerimientos burocráticos. Tampoco niega la existencia de hegemonías, ni la circulación de imágenes con un peso específico significativo, de modelos de referencia con mayor o menor capacidad para imponerse, más o menos contestados. Pero tampoco se pueden considerar estos elementos como cuestiones dadas *a priori*, sino que hay que atender a *cómo* llegan a constituirse y *cómo* alcanzan su capacidad de movilización e influencia, y *qué* posibilidades de contestación o *qué* espacios de resistencia se ocasionan.

Así, lo que pretende este estudio es dar cuenta de estos ejercicios y prácticas de representación/materialización/encarnación que conforman las subjetividades y delimitan las posiciones de las personas que se mueven dentro/fuera de la figuración «mujer

inmigrante». Esta investigación marca un cambio de dirección. No es que se pretendan explicar las vidas de estas mujeres en términos de clase, género, sexualidad, tenencia o no de papeles, adscripción étnica y o racial, procedencia nacional, etc., cuanto que es a través de la cotidianeidad que se pretende visibilizar cómo se constituyen estas variables en interrelación y cómo se consolidan determinadas diferencias como significativas en contextos concretos, que marcan cuerpos, espacios, representaciones, deseos, etc. hasta constituir discursos o posiciones socialmente delimitables. Esta investigación tiene como objetivo dar cuenta de los procesos mediante los que ciertas diferencias se tornan significativas en determinados contextos dando lugar a un espacio social reconocido y habitado como «mujer inmigrante».

En este sentido, los métodos y técnicas empleadas en esta investigación han sido consistentes con los desplazamientos teóricos propuestos en los dos capítulos anteriores y se concretan para el caso específico en estudio. Así, dado que en este trabajo argumento que la figuración habitable «mujer inmigrante» se articula en relación a ordenamientos múltiples y en ocasiones contradictorios, ha sido necesario acudir a fuentes diversas que fueran capaces de considerar diferentes escalas y así multiplicar las perspectivas. Al mismo tiempo, y como ya apunté, esa diversidad de técnicas y fuentes se ha empleado siempre no sólo atendiendo a los productos de las mismas, sino también a la forma en que actúan y cómo estos son generados en cada caso.

El empleo de técnicas cuantitativas, como datos estadísticos y demográficos, configura el entramado «mujer inmigrante» en torno a categorías rígidas, exclusivas y excluyentes, que delimitan «regiones» claramente fijadas con unas fronteras que distinguen entre un interior homogéneo y un exterior diverso (Mol y Law, 1994). En este sentido, las categorías estadísticas y demográficas hacen referencia a población «extranjera» y «española», e identifican a «extranjero» con «inmigrante». Sin embargo, si atendemos a la configuración de la figuración «mujer inmigrante», como se destaca, por ejemplo, en el desarrollo del capítulo 4 «Cuerpos», una mujer con nacionalidad «española», puede, de hecho, en determinadas ocasiones ser reconocida, interpelada o autoidentificarse como inmigrante, bien sea porque se identifique con su comunidad de procedencia –en el caso de que haya accedido a la nacionalidad vía naturalización–, bien sea, porque su color de piel o su acento no se correspondan con las homogéneas resonancias corporeizadas de la nación en cuanto blanca. Este tipo de matices, de tránsitos, muestran la permeabilidad de las fronteras y las dificultades para su establecimiento, y cómo, en todo caso, su fijación sería



siempre el resultado precario y contingente de una negociación a múltiples bandas y escalas, así como de la intervención de ordenamientos diversos. De ahí que haya acudido al tiempo a técnicas cualitativas, como entrevistas en profundidad, grupos de discusión, historias de vida y, también, al desarrollo de un trabajo de campo etnográfico. Con todo ello, se abre espacio a aquello que queda «entre medias», que con consistencia «fluida» no puede amoldarse fácilmente en ninguna categoría singular, o que se podría reconocer indistintamente en varias. Al mismo tiempo, este tipo de trabajo nos informa sobre las «redes» de conexiones entre elementos entre los que no tiene por qué existir una continuidad espacial, pero que, sin embargo, pueden implicarse mutuamente. En cualquier caso, de nuevo, se acude a una multiplicación de las técnicas empleadas para proveer con lecturas múltiples. Así, las *entrevistas en profundidad* se dirigen a personas que por sus características nos proporcionan la máxima diversidad de perspectivas, al cruzar en cada caso a las poblaciones más significativas en términos estadísticos con una diversidad en términos de posiciones –en torno al género, la clase, el nivel educativo, la nacionalidad, la tenencia o no de papeles, la tenencia o no de pareja, familia o hijos/as, el número de años en el estado y en el barrio, la nacionalidad, la edad, la sexualidad, la participación o no en asociaciones o movimientos sociales, etc., etc.–. Con ellas se buscaba rastrear la máxima variedad de discursos y posiciones sociales en el contexto del barrio de Embajadores/Lavapiés. Con el uso de *grupos de discusión* se buscaba completar y ampliar alguno de los aspectos que habían quedado menos desarrollados en las entrevistas, promoviendo el desarrollo de discursos en torno a posiciones concretas. Las *historias de vida*, por su parte, han servido para ejemplificar, acudiendo a personas concretas, trayectorias vitales que, a pesar de su singularidad, aportaban información específica sobre algunos aspectos centrales para la investigación. En particular he empleado esta técnica para aquellas entrevistadas escogidas por la especificidad de su experiencia vital y que las posicionaba en relación ambigua con el entramado semiótico-material «mujer inmigrante».

Además de todo esto, he desarrollado un trabajo de campo etnográfico –soy vecina del barrio desde el año 2000 y he participado en diferentes colectivos y acciones desarrolladas en el mismo–, que me ha proporcionado un abundante material, tanto en forma de notas, como en diversos materiales secundarios producidos dentro del barrio. A esto hay que sumarle, además, la recogida sistemática de la información que en torno a inmigración y extranjería se ha venido publicando en el periódico «EL PAÍS» desde 2001, así como otros materiales procedentes de exposiciones de arte, manifestaciones,

encuentros, etc. Finalmente, he realizado un análisis sistemático de la producción legal en torno a inmigración y extranjería en el estado y en la UE.

Por todo ello, el tipo de metodología empleado va a aunar técnicas y materiales diversos como se desglosa a continuación<sup>83</sup>:

1) *En primer lugar*, se asienta en una investigación de carácter cuantitativo sostenida en la explotación de datos estadísticos de población, procedentes fundamentalmente del Padrón municipal del Ayuntamiento de Madrid y del Censo (INE). Sobre la explotación de estos datos he elaborado los mapas y gráficas que incluyo en este trabajo y que dan cuenta de la evolución y distribución de la población extranjera en el barrio de Embajadores/Lavapiés, atendiendo en particular a los colectivos más significativos.

2) *En segundo lugar*, se desarrolla un análisis de corte cualitativo que se concreta en 2.1) la realización de entrevistas en profundidad, historias de vida y grupos de discusión y 2.2) el desarrollo de trabajo etnográfico de observación. Esta parte se desarrolló como sigue en diferentes fases:

2.1) Entrevistas, historias de vida, grupos de discusión:

A la hora de realizar esta tesis una parte importante de las entrevistas, historias de vida y grupos de discusión de las que he dispuesto han partido del trabajo de campo realizado en las investigaciones en las que he participado, complementadas con entrevistas e historias de vida adicionales dirigidas a cubrir perfiles concretos que no quedaban suficientemente contrastados. Sin embargo, en el proceso de escritura no he citado todas las entrevistas, historias de vida y grupos para sostener el análisis que aquí desarrollo. Pero, ello no quiere decir que no las haya empleado, puesto que, todas ellas han venido a cementar el análisis y a consolidar la posición que

---

<sup>83</sup> Como ya mencioné he empleado en esta investigación todos los datos y materiales producidos en el curso de dos investigaciones en las que he venido participando, «Globalization, transnational immigration and the restructuring of the metropolitan regions of Los Angeles and Madrid: A comparative study of two neighbourhoods (Westlake and Embajadores)» (financiado por la Fundación Del Amo, UC-UCM y co-dirigido por Margarita Barañano Cid, UCM y Raymond Rocco, UCLA) (2000-2001), y «Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)» (SEC2003-04615- MCYT i+D+i 2003, dirigido por Alfonso Pérez-Agote Poveda, UCM) (2003-2006).

aquí definiendo. Por otro lado, en cuanto a la selección de las personas concretas que han participado en la investigación, ésta ha partido de un muestreo basado en el conocimiento del espacio producto del trabajo etnográfico y el análisis de los datos cuantitativos. Así en ocasiones se ha adoptado un modelo «bola de nieve», esto es, contactos que proveen con nuevos contactos y en ocasiones se ha acudido a personas concretas que por su posición dentro del barrio resultaban relevantes. Dado que el escenario de la investigación es relativamente pequeño, resulta medianamente sencillo dar con personas significativas y clave en el mismo para los intereses de la investigación. Otra cosa es conseguir que se ajusten fielmente a los perfiles fijados en el proyecto inicial del trabajo de campo.

- a) Así pues, del trabajo de campo correspondiente a la investigación «Globalization, transnational immigration and the restructuring of the metropolitan regions of Los Angeles and Madrid: A comparative study of two neighbourhoods (Westlake and Embajadores)» (financiado por la Fundación Del Amo, UC-UCM y co-dirigido por Margarita Barañano Cid, UCM y Raymond Rocco, UCLA) (2000-2001), he dispuesto de 19 entrevistas en profundidad y 6 historias de vida, realizadas todas ellas entre abril y agosto de 2001, con los siguientes perfiles delimitados según *edad, género, comunidad de procedencia, condición socio-económica y número de años en el barrio en el momento de realizar la entrevista*:

- 01) 30-34, Mujer, española, ama de casa, menos de 5 años en el barrio;
- 02) 25-29, Varón, chino, mediador social;
- 03) 35-39, Mujer, española, profesora interina de secundaria;
- 04) 30-34, Varón, francés, profesor de idiomas;
- 05) 25-29, Varón, marroquí, camarero-cocinero;
- 06) 35-39, Mujer, colombiana, asalariada -sector hostelería-, 7 años en el barrio;
- 07) 30-34, Varón, ecuatoriano, albañil;
- 08) 50-54, Varón, español, pequeño comercio/hostelería; nacido en el barrio.
- 09) 70-74, Mujer, española, ama de casa/ pensionista/viuda, nacida en el barrio

- 10) 50-54, Varón, español, profesor de Universidad, en el barrio desde los setenta.
- 11) 55-59, Varón, español, profesor Universidad, en el barrio desde los setenta;
- 12) 35-39, Varón, español, arquitecto;
- 13) 25-29, Mujer, española, traductora, más de diez años en el barrio;
- 14) 50-54, Mujer, española, periodista;
- 15) 50-54, Mujer, española, Concejala en el Ayuntamiento de Madrid;
- 16) 30-34, Varón, marroquí, camarero;
- 17) 45-49, Mujer, española, asistente social;
- 18) 45-49, Mujer, española, arquitecta;
- 19) 25-29, Mujer, senegalesa, asalariada en el sector terciario, 7 años en el barrio.

LAS HISTORIAS DE VIDA PRESENTAN LAS SIGUIENTES CARACTERÍSTICAS:

- 1) 35-39, Varón, marroquí, parado;
  - 2) 50-54, Mujer, ecuatoriana, servicio doméstico, tres años en el barrio;
  - 3) 40-44, Mujer, china, profesora de música, desde finales de los setenta en el barrio;
  - 4) 30-34, Varón, senegalés, mediador social/hostelería;
  - 5) 50-54, Mujer, española, comerciante, nacida en el barrio;
  - 6) 70-74, Varón, español, jubilado, nacido en el barrio.
- b) Del trabajo de campo correspondiente a la investigación «Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)» (SEC2003-04615- MCYT i+D+i 2003, dirigido por Alfonso Pérez-Agote Poveda, UCM) (2003-2006), he dispuesto de 6 entrevistas en profundidad, 6 historias de vida y 2 grupos de discusión<sup>84</sup> con los siguientes perfiles delimitados igualmente según *edad*, *género*, *comunidad de procedencia*, *condición socio-económica*, *con o sin hijos* y *tiempo de permanencia en el barrio*:

---

<sup>84</sup> Al finalizar este trabajo quedaban por completar 4 grupos de discusión del trabajo de campo previsto en esta investigación, por lo que sólo he dispuesto de 2 para el análisis.

a. Entrevistas en profundidad:

- 1) 30-35, varón, indígena otavaleño, ecuatoriano, dos hijos, reagrupó a su mujer, comerciante, importador mayorista de productos de Ecuador, y tienda en el barrio, nueve años en España.
- 2) 25-30, varón, senegalés, soltero sin hijos, asalariado en empresa de envío de dinero, estudios superiores en Francia, reside en el barrio desde 2000.
- 3) 35-40, varón, bengalí, propietario de un locutorio y un restaurante, casado con una hija, acaba de reagrupar a su mujer, reside en el barrio hace cinco años.
- 4) 50-55, mujer, ecuatoriana, llegó a España en la década de 1990, maestra en Ecuador, trabajó en servicio doméstico como interna, después como externa y ahora tiene un locutorio en el barrio, ha reagrupado a sus dos hijas y su marido.
- 5) 35-40, varón, marroquí de origen bereber, casado con dos hijas, trabaja en la construcción, reside en el barrio desde los primeros años de la década de 1990.
- 6) 25-30, varón, chino, trabaja en tienda familiar de importación-exportación, soltero sin hijos, miembro de la Asociación de Comerciantes Chinos en España, criado en Madrid.

b. Historias de vida

- 1) 40-45, varón, colombiano, trabaja en comercio al por mayor propiedad de personas chinas, reside en el barrio desde hace cinco años.
- 2) 30-35, varón, marroquí, casado, reside en el barrio desde hace un año, llegó vía reagrupación familiar, desempleado por carecer de permiso de trabajo, si tiene de residencia.
- 3) 18, mujer, marroquí, soltera sin hijos, estudiante 2º de Bachillerato en un instituto en el barrio, lleva pañuelo, reside en el barrio hace tres años.
- 4) 30-35, varón, senegalés, regenta un locutorio en Lavapiés, tres años en el barrio.

- 5) 1º) 35, varón, pakistaní, casado con familia en Pakistán, trabaja como vigilante de obra, residente en el barrio desde hace diez años; 2º) 40-45, varón, pakistaní, padre de familia con parte de esta en Pakistán, regenta una agencia de viajes en la Plaza de Lavapiés.

c. Grupos de discusión:

1) Mujeres procedentes de países de mayoría islámica: Marruecos, Senegal, Bangladesh

1. 20-25, mujer, marroquí, soltera, estudiante, llegó hace poco tiempo, vive con su hermano y pertenece a asociación de inmigrantes marroquíes.
2. Mujer, soltera, senegalesa, lleva tiempo viviendo en España. Reside en Rivas Vacía-Madrid, trabaja en restaurante propio en Lavapiés. Cualificación media. Promotora asociación de mujeres senegalesas.
3. Mujer marroquí, casada y con hijos, acuden a colegio fuera del barrio.
4. Mujer marroquí, casada y con hijos, acude a colegio en el barrio.
5. Mujer senegalesa, casada, con dos hijas nacionalizadas españolas. Propietaria de restaurante en Lavapiés.
6. Mujer soltera bengalí, sin hijos, poco tiempo en España, vino sola. Reside en Lavapiés, ha trabajado dentro y fuera del barrio en restaurantes.
7. Mujer senegalesa, casada y con un hijo. Reside en el barrio y busca trabajo fuera.
8. Mujer de Guinea Conakry, soltera, sin hijos. Busca trabajo fuera del barrio.

2) Mujeres y hombres procedentes de países latinoamericanos: Ecuador, Colombia, Perú.

1. Mujer, ecuatoriana. Titulación en medicina; trabaja en limpieza de casa y como temporera agraria. Soltera, vive con hermano y cuñada con dos hijas. Ocho años en Madrid.

2. Mujer, ecuatoriana. 7 años en Madrid. Vive con marido y dos hijos. Trabaja en limpieza de casas. Lleva a los niños al colegio fuera del barrio.
  3. Mujer, colombiana. Casada, pero vive sola en Madrid con otras amigas. Realiza curso de postgrado; trabaja como periodista en prensa para inmigrantes. Vive en el extremo sureste del barrio (cerca de la Glorieta de Atocha).
  4. Varón, indígena ecuatoriano, casado con indígena otavaleña, dos hijos. Vino por primera vez a Madrid hace trece años. Comerciante ambulante y en ferias por toda España.
  5. Mujer, colombiana. Soltera. Tiene un bar «alternativo» en Lavapiés. Implicada en movimientos sociales del barrio.
  6. Varón, ecuatoriano, 23 años, soltero. Titulado en informática, trabaja en locutorio y envío de dinero. Vino con sus padres hace diez años.
  7. Varón, peruano. Soltero, vive con otros connacionales. Vive en el extremo norte del barrio (cerca de la Plaza Jacinto Benavente). Trabajos varios. En la actualidad como comercial de entidad bancaria para envío de remesas.
  8. Mujer, ecuatoriana, indígena de Otavalo (viste traje tradicional). Casada y con hijos; trabaja con su marido en ferias ambulantes. Lleva a los hijos a colegio del barrio.
- c) Además he completado todas estas entrevistas con la realización de tres historias de vida adicionales<sup>85</sup> con perfiles muy concretos, de personas que de alguna manera venían a marcar los intersticios y discontinuidades en la categoría.
- a. M-HV7, 30-35, mujer, española, negra, hija de mujer española blanca y varón negro ecuato-guineano, criada con su madre, varios años de activismo y residencia en el barrio.

---

<sup>85</sup> Tres fueron finalmente las historias de vida grabadas y transcritas, pero a ellas habría que sumar multitud de conversaciones y entrevistas no grabadas de las que dispongo de notas de campo y que también han tenido un inmenso peso a la hora de realizar el análisis.

- b. M-HV8, 30-35, mujer, doble nacionalidad española-colombiana, llegó a España con 12 años junto con sus padres y hermanas que recibieron estatuto de refugiados políticos, vive en el barrio hace más de 10 años.
- c. M-HV9, 25-30, mujer, turca, tres años en España, viviendo en el barrio.

2.2) Trabajo etnográfico:

Desde el año 2000 soy residente en el barrio y he estado vinculada a diversos colectivos sociales en el mismo, como la Escalera Karakola o el Grupo de Trabajo Queer, participando además en proyectos como la IAP promocionada desde la Red de Lavapiés en 2001 y en la que participé en la comisión de racismo e inmigración. También participé, colaborando en aspectos logísticos –preparando comidas– en el encierro de inmigrantes en la Iglesia de San Ambrosio, que fue impulsado desde colectivos inmigrantes del barrio de Embajadores/Lavapiés. El vivir como vecina y participar de determinadas redes sociales me ha posibilitado un «cierto acceso» si bien sin duda parcial, al desarrollo y ritmo del barrio, así como los cambios que se vienen sucediendo en el mismo en estos años y que he plasmado en diferentes anotaciones, en ocasiones más regulares y prolijas, en otras más parcas y fragmentadas, de los acontecimientos cotidianos en el barrio.

3) *Finalmente*, hay todo un trabajo de análisis de materiales secundarios, de corte muy diverso, desde investigaciones sociológicas sobre las migraciones, hasta recogida y análisis de noticias en prensa sobre inmigración, pasando por análisis de la legislación de extranjería en el contexto del estado y de la UE y de materiales de corte activista y producciones artísticas. En concreto:

- a. He estado recopilando casi a diario todas las noticias que en torno a la cuestión de la inmigración se han ido publicando en el diario EL PAÍS desde 2001. La cantidad de material acumulado ha acabado siendo tan grande que sólo tenía dos posibilidades para incluirlos en el análisis, o bien con un análisis de contenido, o bien, como finalmente he realizado, incluyendo sólo aquellas noticias relevantes para el análisis en relación con el resto de materiales que empleo.
- b. Por otro lado, he acudido y manejado toda la producción legal en torno a extranjería, asilo y refugio, procesos de naturalización y control de fronteras,



generados tanto en el estado español como en el contexto de la UE, que en particular, desde el año 2000, ha crecido exponencialmente. Para ello además, realicé en 2001 un curso promovido por la EMSI –Escuela de Mediadores Sociales para la Inmigración, Dirección General de Servicios Sociales, Consejería de Servicios Sociales de la C.A.M., gestionado por la Cruz Roja Española– y posteriormente he acudido a diversas charlas y conferencias –promovidas entre otros colectivos por S.O.S. Racismo– sobre las diversas modificaciones introducidas en la legislación de extranjería. Especialmente útil en ese sentido ha sido la página web de extranjería mantenida por el Real e Ilustre Colegio de Abogados de Zaragoza –[www.reicaz.es](http://www.reicaz.es)–.

- c. Finalmente, he empleado –bien de forma directa, bien como inspiración– toda una amplia diversidad de materiales generados tanto desde el entramado de movimientos sociales asentados en el barrio, como materiales de carácter artístico desarrollados y/o expuestos en el barrio y/o que se ligaban a la cuestión de la extranjería y la inmigración. De entre ellos destacar: la exposición «Clase Turista», comisariada por *gea21* –Begoña Pernas Riaño, Marta Román Rivas y Daniel Wagman– y que se expuso en la Casa Encendida del 26 de Octubre de 2004 al 5 de Enero de 2005; el vídeo de creación documental «Tras las fronteras del sueño de la inmigración. (Sin papeles)» realizado por Virginia Villaplana (2000); o la acción-intervención realizada por el Grupo de Trabajo Queer (GtQ) sobre el DNI vigente en el estado español (2003).

Toda esta diversidad de materiales me ha permitido configurar un entramado donde no sólo he dado cabida a aquellos aspectos que consolidan la posición «mujer inmigrante» como un entramado consistente, sino también a aquellos que muestran los intersticios, los huecos y las ambivalencias, las inconsistencias de la categoría. Porque, y este es uno de mis argumentos principales, estas inconsistencias, lejos de robarle robustez a la categoría, introducen una flexibilidad que proporciona si cabe una mayor contundencia a los ordenamientos, diferencias y distancias que introduce, precisamente porque no existiría finalmente ningún elemento «imprescindible» en su configuración. Así pues, no por resultar fluida será más «débil», sino antes bien al contrario (García Selgas, 2002; 2003; 2006; Mol y Law, 1994; De Laet y Mol, 1999).

Precisamente porque incido tanto en las consistencias como en las inconsistencias de la categorización y no pretendo una supraordenación sobre la base de un único patrón, no

he realizado un análisis dirigido únicamente a delimitar los espacios comunes, los «consensos», sino más bien a mostrar diferentes instancias de producción del espacio semiótico-material «mujer inmigrante». De ahí que haya ordenado el análisis y los resultados en torno a cuatro elementos que me permiten desarrollar cómo en diferentes instancias se articula el entramado –Cuerpos, Subjetividades, Documentos y Lugares–. Lógicamente, los posibles ordenamientos que configuran la categorización no se agotan en estos cuatro elementos, que nunca llegan a prometer una mirada «total» sobre el mismo. Este trabajo pretende así un acercamiento «modesto»<sup>86</sup> (Haraway, 1997: 30-31; Law, 1994: 2) que dé cuenta de algunas de las formas en las que se produce «mujer inmigrante» como una figuración habitable encarnada, vivida y enormemente material. Por ello, ha sido un análisis del que en todo caso parto de la «complejidad de lo concreto», de lo, en muchos casos, dado por supuesto, para a partir de ahí ver qué elementos están involucrados en la producción de ordenamientos más amplios que delimitan las condiciones de posibilidad de personas concretas.

Así pues, todos los elementos que forman parte del análisis han sido empleados según los mismos criterios, ya fueran discursos, datos estadísticos, noticias, legislación, notas del cuaderno de campo, análisis sociológicos o acciones o elementos artísticos. El análisis que aquí ofrezco no pretende «cerrar campo» cuanto ofrecer un número significativo de elementos que refuercen los diferentes argumentos por saturación. Así pues, no he realizado un cartografiado general de todas las personas y discursos, por el contrario, prefiero centrarme en lo que se presenta como dado por supuesto o casi como anecdótico para a partir de ahí rastrear las implicaciones y conexiones, en ocasiones enormemente amplias, que posibilitan acciones y prácticas que dan lugar a la posición «mujer inmigrante».

---

<sup>86</sup> El término «modesto» en este caso se emplea asumiendo toda la crítica al mismo desarrollada por Donna Haraway (1997: 30-31 especialmente) y que he descrito en el capítulo primero de este trabajo «De los estudios sociales de la ciencia a las perspectivas parciales de la complejidad». En esta dirección no resulta más «modesta» y fiable la posición más desencarnada y aséptica, sino aquella que asumiendo su parcialidad situada no trata de ocultarse.

*CODA: Reflexiones y anotaciones sobre el trabajo de campo*

(Las siguientes reflexiones han sido elaboradas en el curso del trabajo de campo y, de alguna forma, pretenden dar una información sobre el desarrollo de ese proceso, precisamente para evitar que se convierta en esa «caja negra» aproblemática que me aportaría los «datos» sobre los que realizo el análisis como si estos estuvieran dados de antemano, y fueran simplemente recogidos y reflejados. Como vengo incidiendo, el trabajo de campo efectivamente *produce* los materiales y los objetos sobre los que se centra esta investigación. Las reflexiones que incluyo a continuación han sido construidas sobre notas del diario de campo, y por tanto, tienen tiempos distintos. He creído conveniente incluirlas precisamente por su tono de reflexión sobre un trabajo en curso, que no sólo muestra la homogeneidad y coherencia del mismo, sino que apunta a alguno de sus quiebres y limitaciones. Si finalmente no aparecen las fechas concretas en las que se realizó cada una de estas notas, es porque convertidas en archivo informático, las nuevas aportaciones han ido remodelando y reconstruyendo las anteriores, hasta conferirles con una cierta consistencia narrativa, y al haber sido este ejercicio meta-reflexivo un trabajo realizado directamente en formato electrónico, no he podido recuperar los apuntes concretos, ni las fechas originales de la producción de las mismas. Así, al elidir y borrar las fechas concretas, el archivo de texto se convierte en una muestra del ejercicio de la memoria, que recrea y reactualiza desde el presente, sobre la base, no sólo de recuerdos, sino también, y quizá fundamentalmente, de olvidos y de descartes. De parte de ese ejercicio, pretendo dar cuenta aquí.)

\*\*\*\*\*

Como ya he mencionado Lavapiés es el nombre con que mayoritariamente se conoce la zona en que he realizado el estudio. Si bien el barrio administrativamente se denomina Embajadores –que es el nombre que he incorporado en el título- Lavapiés se introduce como la terminología más habitual para reconocer(se) en el espacio. Los espacios nombrados se habitan y se poseen de formas distintas, tienen otra entidad. No son espacios neutros, sino vivos, habitados y transidos de relaciones, dotados de una materialidad, una consistencia, una densidad, olores y sensaciones múltiples.

El reconocimiento de Lavapiés como uno de los espacios de mayor densidad y visibilidad de población migrante en Madrid hace que se convierta en coto especial de

periodistas, investigadores varios, ONG's y activistas políticos de diverso perfil que en muchas ocasiones realizan una auténtica persecución de personas migrantes para ser entrevistadas. La constitución de las personas migrantes que viven, trabajan o habitan Lavapiés de una u otra forma como *objetos* privilegiados de estudio hace que muchas veces se muestre un cierto hastío, o cuanto menos una sensación de sospecha por parte de las personas migrantes y las personas que trabajan con/por ellas hacia aquellas que pretendemos entrevistarlas. Protestan argumentando que no se devuelve nada, que una vez las investigadoras obtienen lo que buscan, el barrio y las personas informantes desaparecen y carecen de interés: se transforman en datos, números, tablas, referencias bibliográficas o comentarios, o cuanto más, en unos minutos en la edición de un reportaje. Esto además refuerza imágenes de las personas migrantes en cuanto *objetos* –sujetos-objetos– a las que sólo se les ofrece y reconoce un restringido papel en la producción de conocimiento social en cuanto generadoras de discursos: se buscan y se aprecian los discursos, pero las personas quedan ausentes o no se consideran en el contexto de producción teórico-analítica, sólo el/la sociólogo/a como analista e intérprete reconocido y sancionado desde la academia es capaz de dar cuenta de las posiciones de los/as otras/os.

En este contexto contradictorio y problemático se ha realizado esta investigación. Resultan evidentes las limitaciones y las jerarquizaciones en el ejercicio de producción de la misma. Moviéndome constantemente entre el peligro de romantización y la reproducción de representacionismos excluyentes y que usurpan las posiciones de enunciación, este trabajo se asienta sobre un ejercicio de reflexividad –que en ocasiones ha estado a punto de dar al traste con el propio trabajo de campo– que intenta visibilizar y responsabilizarse de las posiciones y decisiones tomadas. Esto implica reconocer que las relaciones de poder son inevitablemente desiguales. Al asumir la posición de investigadora no puedo plantear una interacción igualitaria con las personas que han sido entrevistadas. Al margen de la empatía, o la fluidez de las entrevistas, los discursos generados son tratados, traducidos a texto –con la inevitable pérdida de muchos de los gestos, corporalidades, ocupaciones del espacio, formas de interacción etc.– y son reincorporados a otro texto de la mano de la analista para corroborar o contestar como testimonios determinados argumentos. Como traductora de sus discursos, inevitablemente los traiciono... pero quedarse en este reconocimiento podría suponer un vano ejercicio de reflexividad autocomplaciente. En este ejercicio pretendo ser responsable de las decisiones que adopto. Más aún no es una traducción en la que esté «sola»: implica una negociación continuada, si bien desigual con materiales heterogéneos y

ordenamientos diversos en los que ese trabajo y yo misma nos integramos. Evidentemente, realizar un análisis social es contar historias, contar cuentos, pero esto no quiere decir que sean meras historias sin materialidad ni realidad. Por el contrario, las historias que cuento, si bien parciales, precarias y contingentes son reales, pero lejos de pretenderse universales y neutrales, desinteresadas y asépticas, son parciales y situadas, políticamente comprometidas, y en absoluto distanciadas.

Más aún la realización de las entrevistas y del trabajo de campo ha consistido en negociaciones constantes. No sólo para acceder a las personas que se ajustaban a los perfiles para la investigación, sino porque algunas de estas personas se han resistido a ser colocadas como sujetos-objetos de la misma y eso también incide en la dirección de este trabajo. Normalmente parece que la agencia de los sujetos de la investigación queda restringida al espacio domesticado de producción de discursos: al contexto de las entrevistas. Sin embargo la agencia puede venir deslegitimando su constreñimiento a ese espacio y cuestionando el interés de la investigación para los sujetos investigados. El ejercicio de *interesamiento* de los sujetos en la actividad de investigación puede no completarse, rechazándose las posiciones e identidades que les interpelan en cuanto *participantes* (Callon, 1986/1995). Por ejemplo, el que fuera presidente de la Asociación de Comerciantes Chinos de Lavapiés, un joven al cargo de un próspero negocio con quien contacté a través de la Asociación de Vecinos La Corrala –toda una entidad en el barrio– me hizo saber que simplemente no le interesaba participar en la investigación (Mayo 2001). Sin embargo, durante ese tiempo sí concedió entrevistas a diversas cadenas de televisión, lo que probablemente resultaba mucho más interesante y beneficioso tanto para su negocio como para los intereses de visibilización de la comunidad china. La agencia de los sujetos a entrevistar, por tanto, no se evidencia tan sólo en sus discursos, o en sus comportamientos, sino también en su rechazo a ser entrevistados y en su deslegitimación de los investigadores –en este caso yo misma–.

Antes he mencionado que la reflexividad ha estado a punto de dar al traste con el trabajo de campo de esta investigación. Al considerar y desplegar en la producción de información muchas de las críticas que desde el feminismo –fundamentalmente postcolonial– y desde la antropología postestructuralista se han realizado sobre las usurpaciones, romantizaciones, la poca atención a las personas productoras de discursos, la urgencia de tomar decisiones concretas, de abordar a personas concretas se fue dilatando progresiva y peligrosamente, –con las consiguientes evasivas y excusas a las preguntas de

mi director de investigación—. De hecho me produjo una parálisis que me impidió ser capaz de grabar ninguna entrevista durante más de dos años, a pesar de que muchas veces acababa teniendo auténticas entrevistas «informales», en ocasiones, enormemente largas que me proveían con muchísima información. Pero mi propia desconfianza en el valor de mis notas de campo<sup>87</sup> hacía más urgente aún si cabe disponer de material «tangible» y «grabado». Sin embargo, establecer entrevistas formales y grabadas, posicionar a las personas como «objetos de estudio» suponía ejercer una violencia —inherente al trabajo de investigación— que trataba de evitar —¿evitando así la responsabilidad?, ¿evitando posicionarme?—. Así, miraba con envidia a otras/os investigadoras/es que trabajaban sólo con textos y datos secundarios —seducida sin duda por «el discreto encanto de las tablas de Excell» y sus objetos silentes envueltos en brillantes colores—.

Al igual que John Law (1994), cuando describe la ansiedad al llegar por primera vez al espacio para desarrollar su estudio etnográfico en el laboratorio de Daresbury, yo experimenté una cierta tensión antes de cada entrevista: descolgaba y colgaba el teléfono sin atreverme a llamar y cuando conseguía reunir el valor para marcar cruzaba los dedos esperando un contestador automático o cualquier tipo de mediación técnica que me «protegiera» de la voz humana. Pero la reflexividad, la atención a la forma de realizar la investigación y la responsabilidad por la misma no sólo actuaron como martilleantes «pepitos grillos», sino que también promovieron un tipo de relación muy gratificante e interesante con las personas entrevistadas. En la mayoría de los casos las entrevistas partían de un momento de desconfianza inicial por parte de las personas entrevistadas tanto del interés del propio discurso —«¿entrevistarme a mí?»; «¿Yo que voy a decir?»— como hacia la investigación en curso —«y esto..., ¿para qué es?»; «¿Para qué sirve?»—. Además solían aducir problemas de tiempo y se procedía a una negociación del espacio de realización de la entrevista, contenido etc. En general se trataba de generar un espacio de confianza con las personas participantes garantizándoles la privacidad, la sencillez del trabajo y recalcando la importancia de su participación, *interesarlas* en la investigación lo suficiente como para que cedieran sus historias y su tiempo. En ocasiones esto derivó en que en la negociación desarrollada se me exigía también responder a preguntas y aportar información e historias propias. También es verdad que las implicaciones que se me exigían por parte de las

---

<sup>87</sup> Que en parte continúo atesorando, lo que se ejemplifica en el hecho de que las pocas ocasiones en que hago referencia a las notas de campo en este trabajo es siempre acompañando alguna afirmación en una entrevista, como si mis notas fueran demasiado personales, o carecieran del «rigor» necesario.

personas entrevistadas han variado, y ello también ha influido en el rumbo que han tomado las diferentes entrevistas.





## BLOQUE II

### DE LA COMPLEJIDAD DE LO CONCRETO: ENSAMBLAJES Y CONEXIONES PARCIALES

«Vivimos –escribe Pursewarden– vidas que se basan en una selección de hechos imaginarios. Nuestra visión de la realidad está condicionada por nuestra posición en el espacio y en el tiempo, no por nuestra personalidad, como nos complacemos en creer. Por eso toda interpretación de la realidad se funda en una posición única. Dos pasos al este o al oeste, y todo el cuadro cambia.» (Lawrence Durrell, *Balthazar. El cuarteto de Alejandría. II*, 1958/1999: 15).

«Las historias no son “ficciones” en el sentido de estar “inventadas”. Más bien, las narrativas son mecanismos para producir ciertos tipos de significados. Yo trato de usar historias para contar lo que creo que es la verdad –una verdad localizada, encarnada, contingente y por lo tanto real–.» (Donna Haraway, 1997: 230)



En este bloque se desglosan cuatro capítulos-ensamblajes que, utilizando en cada caso una figura privilegiada como elemento articulador –«Cuerpos», «Subjetividades», «Documentos», «Lugares»–, pretenden al tiempo dar cuenta de la multiplicidad de escalas y de densidades que configuran el entramado semiótico-material «mujer inmigrante». Así, se evidenciarán algunos de los elementos más relevantes en la conformación de tal figuración habitable, pero ésta continúa presentándose como elusiva y difusa, aunque no por ello menos consistente o *robusta*. Se pretende, como mencioné en la «Introducción» y emulando el trabajo de Lawrence Durrell en *El Cuarteto de Alejandría*, seguir en cada caso a un «personaje» concreto para que nos proporcione su visión parcial, su historia con relación a la categoría en análisis porque, como decía Durrell de la mano de Pursewarden: «Dos pasos al este o al oeste y todo el cuadro cambia» (Durrell, 1958/1999: 15). Se trata, por tanto, de capítulos que, por un lado, se complementan parcialmente y, por otro, necesariamente se exceden. La panorámica que nos ofrecen no alcanza promesas de totalidad, ni nos devuelve un privilegiado «ojo de dios» capaz de verlo todo, ese *Aleph* mágico del que hablaba Borges (1971/1996: 169-171); antes bien, al contrario, pretenden dar cuenta de la complejidad inabarcable de lo concreto, de las diferencias no reducibles, de las densidades múltiples articuladas en un espacio semiótico-material que al tiempo tiene una cierta consistencia de unidad. Así pues, en cada uno de los capítulos me centro en determinados aspectos que en ocasiones serán retomados en los siguientes, pero de forma diversa y no totalmente asimilable. Muestran así continuidades, pero también fracturas: dan cuenta de conexiones parciales. De este modo, cada uno de ellos atiende a diferentes ordenamientos y considera diferentes posiciones escalares que atraviesan la figuración habitable «mujer inmigrante», lo que en ocasiones puede dar la impresión de alejarnos de las «mujeres» concretas que se mueven dentro/fuera de ese entramado en el barrio de Embajadores/Lavapiés, para

posicionarnos, por ejemplo, en los espacios donde se facturan y conforman los marcos legislativos nacionales o internacionales que regulan el tránsito de fronteras. ¿Habremos perdido a las «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores/Lavapiés por el camino? No, más bien es que nos movemos en ordenamientos donde en ocasiones es necesario dar un aparente salto, para poder considerar las consecuencias de aspectos en apariencia distantes y alejados, y su capacidad para configurar posiciones vitales concretas. Pero, y este es un argumento destacado aquí, esto no me lleva a argumentar una escisión entre aspectos globales y locales, sino antes bien al contrario a dar cuenta de las formas concretas en que lo global, y lo local, las diversas instancias escalares, se constituyen y reconstituyen en lo concreto, sin sentido de discontinuidad, sin ruptura.

Por otro lado, cada uno de los capítulos desarrollados podrían haber dado lugar, con total merecimiento, al desarrollo de una tesis. De ahí que cada uno de estos capítulos se construya con trazo por momentos impresionista, apuntando direcciones que sólo en ocasiones se abren y se analizan con detenimiento y que en otros casos se señalan, pero sin perseguirlas con todo el cuidado que sin duda merecerían. Si bien esto puede entenderse como una limitación de este trabajo, es resultado, precisamente, de la perspectiva adoptada por el mismo, de la intención repetida de dar cuenta de la multiplicidad de entramados en los que se asienta y que gravitan en torno a la figuración habitable «mujer inmigrante»: mi intención, así, ha sido priorizar la atención sobre los diferentes ordenamientos y elementos presentes en la configuración de ese espacio social habitable. Hay otro argumento, probablemente menos académico, pero no por ello menos contundente, que me hizo renunciar a desarrollar más ampliamente cada uno de los capítulos de este bloque, y fue, precisamente, la imperiosa necesidad de dar un «punto final» a este trabajo –por contingente y situado que este fuera–.

Cabe señalar también, el otorgar en cada caso un nombre singular a cada uno de los capítulos –«Cuerpos», «Subjetividades», «Documentos», «Lugares»– responde más a un criterio formal y estético que probablemente a un sentido analítico riguroso, de hecho, probablemente cada uno de ellos podría desdoblarse dando lugar a: «Cuerpos y fronteras», «Subjetividades e identidades», «Documentos y ordenamientos jurídicos», «Espacios y

lugares»<sup>88</sup>. A pesar de todo, he decidido mantener los títulos de los capítulos de este segundo bloque precisamente con esa intención de apuntar a «personajes» concretos en torno a los cuales hacer gravitar, en cada caso, la figuración habitable «mujer inmigrante». «Personajes» que, si bien son distintos y tienen entidad independiente, sí que se puede trazar entre ellos ciertas continuidades que se convierten en hilo conductor de la narración, en general, y de este bloque, en particular.

---

<sup>88</sup> Este es particularmente el caso del capítulo 6 «Documentos», puesto que probablemente «Documentos y ordenamientos legales» reflejaría de una forma más adecuada el contenido del capítulo. Sin embargo, creo que, si no restringimos su uso a los «documentos de identidad», el término «Documentos» de hecho sí recoge la idea de ordenamientos legales, puesto que, ¿qué son los ordenamientos legales, las leyes, sino «documentos»? Es por ello que finalmente he decidido mantener dicho título.



## 4. Cuerpos

«Los cuerpos como objetos del conocimiento son nódulos generativos materiales y semióticos. Sus límites se materializan en la interacción social. “Objetos” como los cuerpos no existen de antemano.» (Haraway, 1991/1995: 357-358).

En este capítulo<sup>89</sup> voy a centrarme en *procesos de corporealización*<sup>90</sup>, especialmente en cómo el *cuerpo* deviene un espacio privilegiado en la conformación, marca y delimitación de

---

<sup>89</sup> He presentado versiones anteriores de este capítulo en varios congresos: (2003c) «Bodies in the Making: Migrant Women in Embajadores (Madrid)», *5th European Feminist Research Conference, «Gender and Power in the New Europe»*, celebrada en Lund (Suecia), 20-24 de agosto 2003; (2004) «Cuerpos, fronteras, ensamblajes: variaciones sobre la facticidad “mujer inmigrante”» presentada en el Grupo de Trabajo: 02. Teoría Sociológica, Sesión 4ª. Globalización y diversidades culturales, VIII Congreso español de sociología (Alicante, 23-25 de Septiembre de 2004); (2005b) «Desplegando cuerpos y fronteras: resistencias, interferencias y ejercicios de *passing* en torno a la figuración habitable “mujer inmigrante”», Simposium: Género, experiencia e identidad: Los límites de lo político, IX Congreso Nacional de Psicología Social, A Coruña, 20–23 de Septiembre de 2005. Agradezco a los participantes en dichas sesiones, así como a los miembros del Grupo de Investigación Complutense GRESCO, los comentarios y sugerencias al mismo, que lo han mejorado sensiblemente.

<sup>90</sup> Utilizo de una forma un tanto forzada el término «corporealización» como traducción del término «corporealisation» tal y como es empleado por Elizabeth Grosz (1994a), Donna Haraway (1997: 142) y Rosi Braidotti (2002: 58). El término tiene la ventaja de referirse al cuerpo en su devenir, a la formación del cuerpo, «cuerpo-realización», a la acción de hacer cuerpo. Al mismo tiempo, el término alude a cómo ese cuerpo en devenir, cuerpo en proceso, en acción de ser constituido en cuanto tal, es al tiempo «real», produce efectos de realidad y tiene una entidad concreta que lo permite relacionarse en tanto que unidad precariamente forjada y nunca terminada. La ventaja de este término frente a otros como «encarnación» (García Selgas, 1994; 1995) o «incorporación» (Preciado, 2002) –sin anular la utilidad de dichos términos para cuestiones concretas– es, precisamente, que hace referencia al cuerpo en acción de constituirse, sin implicar: 1) la existencia previa de un espíritu, razón, conciencia o palabra que «insufla vida en el cuerpo» –como

las ficciones proyectadas de la «nación». Esto es, el cuerpo se erige en marca invisibilizada de ciudadanía —«nacionales-blancos»—, o en marca visibilizada de exclusión —«mujeres inmigrantes»—. Para abordar esta cuestión partiré de una problematización tanto de lo que se entiende como un *cuerpo-sujeto*, como de lo que se entiende por «mujer inmigrante». Mi intención no es proveer una descripción de qué es «realmente» una «mujer inmigrante», ni pretendo representar o hablar por las «mujeres inmigrantes». Por el contrario, pretendo considerar cómo ciertos *cuerpos-posiciones de sujeto* son interpretados, realizados y reactualizados en situaciones diversas como propios o no de «mujeres inmigrantes», con independencia del estatus legal o de las identificaciones de las personas así interpretadas, realizadas y reactualizadas. Quiero enfatizar particularmente las posibilidades de movilización y contestación política de estos ejercicios, y cómo determinadas fronteras son actualizadas recurrentemente como marcas encarnadas de exclusión y/o inclusión.

Así, me centraré en los cuerpos, y más concretamente, en la producción y marcaje de cuerpos que en distintas situaciones son reconocidos como propios de «mujeres inmigrantes». ¿Qué «cuerpos» aparecen como pertenecientes a «mujeres inmigrantes»? ¿Quiénes son «ellas» y qué mecanismos de visibilidad y *passing* —*pasar por*— entran en juego? ¿Cómo se despliegan? Tal como defenderé, *quién* es una «mujer inmigrante» está lejos de ser evidente. Las posiciones reconocidas como propias de «mujeres inmigrantes» son al tiempo más fluidas y más tozudas de lo que parecen a simple vista. Ser reconocida como «mujer inmigrante» depende, entre otras cosas, de tener determinadas características corporales y una pigmentación que resulta diferente de la de ciertos «nosotros-ciudadanos», y que se fetichiza en una lógica que promete una delimitación visual de los «otros-inmigrantes» (Ahmed, 1998). Pero también depende de estar o no en la posesión de documentos concretos o de determinados medios materiales —no es lo mismo ser un inmigrante, o un vagabundo, que un turista (Bauman, 1996/2004: 56-61)—.

La polisemia y heterogeneidad articuladas en torno al entramado semiótico-material «mujer inmigrante», me lleva a considerarlo una *artefactualidad* —al tiempo *ficción* y *hecho*— (Haraway, 1992/1999: 123); una *ficción* de carácter regulador (Fuss, 1989; Casado, 2003:

---

podría connotar el término «encarnación», incapaz de separarse completamente de sus entramados histórico-contextuales de referencia (García Selgas, 1994: 61. Nota 22)—; ni 2) la existencia previa de un cuerpo material sobre el que se «añadan» o «incorporen» otros elementos —como parecería apuntar el concepto de «incorporación» (Preciado, 2002)—. Más adelante desarrollaré con más detalle estos argumentos, tan solo apuntados aquí.



103-104) o una *figuración habitable* (Haraway, 1997: 11). «Mujer inmigrante» se convierte así en una realidad social y en una imagen diversamente proyectada, que orienta actuaciones concretas y facilita identificaciones, y al tiempo, se alimenta de las prácticas cotidianas que actúan/actualizan las posiciones reconocidas como propias de «mujeres inmigrantes». Así, el entramado que moviliza el término, lejos de constituir o englobarse en una unidad, sería mejor interpretado como múltiples producciones o variaciones entre las que abundan las traducciones y los desplazamientos, y que, si bien no son directamente equivalentes, tampoco resultan completamente ajenas. Respondería a la lógica de lo que es «más que uno y menos que muchos» (Mol, 2002b: 247), una realidad *múltiple* (Mol, 2002a: 6), reactualizada mediante «conexiones parciales» (Haraway, 1991/1995; Strathern, 1991: 36).

De este modo, la cuestión de la corporeidad se presenta como un problema que desborda los «cuerpos» como unidades delimitadas y claramente definidas para comenzar por cuestionar esa unidad y requerir de análisis que expliquen los ejercicios que garantizan su mantenimiento. Desde esta perspectiva, el «cuerpo» aparece como *ensamblaje* o *articulación* precaria e inestable, como *práctica* reiterada e internalizada, como ese espacio de continua producción de *interioridad* y *exterioridad*, nunca ajena a múltiples alianzas, movilizaciones y relaciones con objetos diversos. El «cuerpo» no es tanto así la promesa última que garantizaría al individuo humano, ni mero reflejo de un alma o razón pensante, sino un proceso continuo de producción de efectos de materialización sustentados en la reiteración de fluidificaciones promiscuas (García Selgas, 2003: 46), de narratividad y memoria, de reinención y reactualización. Podríamos hablar, así, de *procesos de encarnación* (García Selgas, 1994; 1995), de *incorporaciones* (Preciado, 2002), de *mecanismos de producción de interioridad psíquica* (Rose, 1998: 172), de *procesos de corporealización* (Grosz, 1994a), para dar cuenta de unos mecanismos de producción que reiteradamente materializan esos entramados sociales, psíquicos, físicos, textuales y deseantes que denominamos «subjetividades», reconocemos en unidades corporales y dotamos del calificativo de «humano». Pero, cuando hemos descartado la preeminencia de lo humano como polo explicativo; cuando qué es lo propiamente humano aparece como producto de negociaciones y luchas constantes; cuando qué constituye un «cuerpo», cómo es o no reconocido, por quiénes y en qué situaciones, son preguntas desde las que debemos partir, la promesa de solidez y unidad con que habitualmente caracterizamos «el cuerpo» se desvanece y emerge más bien como el resultado de complejos entramados de elementos diversos, de ordenamientos múltiples y

en ocasiones contradictorios. De ahí que, para analizar la complejidad concreta de unos «cuerpos» reconocidos como propios de «mujeres inmigrantes» sea necesario considerar los *procesos de corporealización*. Es la complejidad desbordante de los «cuerpos» concretos la que demanda un análisis que integre miradas múltiples y planos diversos, y la que requiere al tiempo que seamos capaces de evitar la tentación de lecturas reduccionistas o planas, de simplificaciones ordenadas de lo que se presenta enmarañado (Law, 2004: 2-3).

#### **4.1. CUERPOS COMO ENSAMBLAJES: PRÁCTICAS, RELACIONES, ARTICULACIONES**

«Las personas son redes. Todos somos sofisticadas disposiciones de retazos. Si de alguna forma contamos como organismos, es debido a que somos redes de piel, huesos, encimas, células –multitud de retazos sobre los que no tenemos demasiado control directo y de los que realmente no sabemos mucho–. (Aunque si funcionan mal nos encontramos con un horrendo problema). Y si de alguna forma contamos como personas más que como organismos esto se debe a multitud de otros retazos –gafas, ropas, motores de coche y una historia de relaciones sociales– sobre los cuales podemos tener un cierto control. Pero somos igualmente dependientes de ellos. De hecho, plantearlo de este modo es plantearlo demasiado débilmente. Estamos compuestos de, o constituidos por nuestros cánones visibles e invisibles, presentes y pasados. (...) Cada uno de nosotros constituimos una disposición. Esa disposición es más o menos frágil. Hay procesos de ordenamiento que mantienen (o fracasan en mantener) esa disposición en funcionamiento. Y algunos de esos procesos, aunque bien pocos, están parcialmente bajo nuestro control por algún tiempo.» (Law, 1994: 33).

«Los cuerpos son perfectamente “reales”, y nada de la corporealización es “simplemente” ficción. Pero la corporealización es trópica e históricamente específica en cada capa de sus tejidos. (...) Corporealización implica instituciones, narrativas, estructuras legales, trabajo humano diferenciado por poder, práctica técnica, aparatos analíticos y mucho más.» (Haraway, 1997: 142).

Comenzaré proponiendo una reconceptualización del *cuerpo como ensamblaje*, que entiende «el cuerpo» no como una unidad dada de antemano sino como resultado complejo y contingente de múltiples interacciones y conexiones entre entidades heterogéneas. En ese sentido, «el cuerpo» se expande desbordando el límite de la piel, que lejos de aparecer como una barrera impenetrable que delimita una «unidad natural», se muestra como una superficie porosa y dinámica que une más que separa, un espacio de «porosidad liminar» en términos de García Selgas (2005). La atención a este carácter complejo y articulado de los

cuerpos requiere dar cuenta de los diversos mecanismos y objetos involucrados en la constitución de un sujeto-cuerpo concreto: ropas, relaciones sociales, hábitos alimentarios, marcas de género, etc. Los cuerpos así considerados, no se elevan como los últimos garantes de un sujeto autónomo, preexistente, independiente e idéntico a sí mismo, sino que emergen como el resultado precario e inestable, la fijación parcial y situada de continuos y desiguales procesos de *articulación* y *re-articulación*, que posibilitan diferentes procesos de subjetividad y agencia.

Para el sujeto moderno, heredero de la tradición cartesiana, el cuerpo se concebía como materia (*res extensa*) sobre la que la razón (*res cogitans*) imprimía su forma. Lo propiamente humano se asentaba, así, en esa autoconciencia del espíritu sobre la materia («*cogito ergo sum*»). Pero se trataba de una razón completamente desencarnada, de un sujeto que desatendía la materialidad y el cuerpo, que se convertía tan sólo en el límite y producto de la razón inmaterial que lo habitaba (Pujol, Montenegro y Balasch, 2003: 61): el alma divina que habitaba el cuerpo mundano del cristianismo se laicizaba hasta cierto punto transformada en razón, pero la relación jerárquica entre el cuerpo y el espíritu permanecía<sup>91</sup>. Sin embargo, ya en el siglo XX, desde planteamientos como los de Maurice Merleau-Ponty (1945/2000), con el impulso de las tradiciones feminista y anticolonialista, y el planteamiento foucaultiano, parecen invertirse los papeles, de tal modo que el «cuerpo» dejará de ser materia ordenada y forjada por un fenómeno inmaterial interior llamado «alma», para ser cada vez más conformado como producto de múltiples dispositivos disciplinadores de los discursos y prácticas biopolíticos imperantes (Foucault, 1975/2000). En esta nueva ordenación no será tanto el alma racional, cuanto el cuerpo apropiadamente disciplinado el que delimitará el espacio de lo propiamente humano<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Las mujeres, así, se presentan como cuerpo, no como razón, las discusiones pasan de ser «si las mujeres tenían alma» a «si tenían razón». De ahí que Pulain de la Barre afirmase «la razón no tiene sexo» (Amorós, 1997: 143). Agradezco a Silvia García Dauder su apunte en esta dirección.

<sup>92</sup> Es curioso en este sentido cómo en el modelo occidental es la moral «interior» la que determina la «virtud» de una persona. En la cultura maya, por ejemplo, no es tanto la intención «personal» e «interior» cuanto los comportamientos efectivamente realizados y los despliegues corporales «colectivos» y «públicos» los que determinan la virtud de una persona. Agradezco este apunte a Martha Moreno que compartió conmigo esta reflexión surgida en el curso del trabajo de campo de su tesis sobre la sexualidad de mujeres indígenas en Chiapas (México) titulada *Diferentes diferencias: la construcción de la sexualidad en las mujeres indígenas de la selva de Chiapas*.

Así pues, «el cuerpo» pasa de ser el límite «animal» de la razón «humana», a constituirse en el referente último de la propia humanidad e individualidad de los sujetos, lo que garantizaría, de algún modo, su posibilidad como agentes sociales: «el cuerpo» parece haberse convertido en el último espacio en el que anclar «lo humano» y los «momentos-posiciones de sujeto». Pero, si como he señalado en el capítulo primero:

(1) parto para este análisis de la consideración de que no existe una diferencia ontológica entre los elementos considerados humanos y los no-humanos;

(2) sino que la producción de posiciones reconocidas como humanas y no humanas depende de configuraciones y ordenamientos particulares de múltiples elementos;

(3) y que, es sobre la base de este reconocimiento que se hace posible considerar las diferencias y asimetrías en la configuración de los elementos humanos y los no-humanos;

(4) entonces, la respuesta a la pregunta sobre *qué* forma parte de lo humano, no será sino el resultado contingente de luchas y demandas de reconocimiento concretas.

Como afirma García Selgas: «No es que no haya diferencias, es que estas no son ontológicas y, además, no hay separaciones. La ontología de la fluidez es una ontología relacional, no substancial, pero no es una relacionalidad formal sino material e histórica.» (2003: 49).

Por todo ello, quiero destacar el papel del «cuerpo» en la definición de lo que cuenta como un «sujeto-humano», no buscando una garantía de permanencia, sino atendiendo a los continuos procesos agónicos que marcan los afueras y los adentros sobre quién cuenta como «humano» en un momento concreto. Es un ejercicio de recurrente establecimiento y cuestionamiento de fronteras que resulta particularmente relevante de cara a considerar qué permite que ciertas personas pasen o no a ser consideradas —en determinados momentos y contextos, bien sea por otras o por ellas mismas— como «mujeres inmigrantes». Una identificación/reconocimiento que tiene implicaciones concretas en cuanto demarca pertenencias y exclusiones al ámbito de la ciudadanía y por ende a una *ficción estilizada* y homogeneizada de la nación que tendría ciertas resonancias corporales y a la que

podríamos referirnos con la descripción definida «corporealización nacional»<sup>93</sup>. Como plantea Sara Ahmed:

«Si bien no quisiera implicar que podamos hacer una analogía simple ente cuerpos y naciones, creo que podemos comprender cómo los espacios sociales y corporales se permean unos en otros, o se habitan mutuamente. La nación emerge imaginada y encarnada como un espacio, no sólo al ser definida frente a otros espacios sino al ser definida como cercana a algunos otros (amigos), y alejada de otros otros (extraños). En este sentido, sólo algunos otros son leídos como extraños en el espacio de la nación. La proximidad de extraños en el espacio de la nación –esto es, *la proximidad de lo que no puede ser asimilado en un cuerpo nacional*– es un mecanismo para la demarcación del cuerpo nacional, una forma de definir las fronteras al interior del mismo, y no sólo entre la nación y un otro imaginario y exterior.» (Ahmed, 2000: 100).

En este sentido, por tanto, los desplazamientos se producen en términos de «cuerpo-humano», «cuerpo-sujeto», «cuerpo-ciudadano», y en las diferentes proyecciones y resonancias corporeizadas de la ficción «nacional». Como pretendo mostrar a lo largo de este capítulo, si bien existe un importante salto entre el «cuerpo», la «posición de sujeto» y la «ciudadanía», las implosiones<sup>94</sup> e imbricaciones entre todos estos espacios se multiplican, en particular porque el estatus de ciudadanía se ha convertido para muchos en el espacio social donde se condensan los máximos atributos de la humanidad y de la posición de persona civil. Por tanto, lo que quiera que determine el carácter de lo específicamente humano no será sino el producto cambiante de una sociedad y un contexto concretos. Se trata de una cuestión inestable y problemática que depende de múltiples definiciones que varían a lo largo del tiempo y del espacio. Como afirma Nikolas Rose:

---

<sup>93</sup> Las vinculaciones entre el cuerpo y la nación resuenan inevitablemente a consideraciones ampliamente debatidas en el ámbito de la ciencia política en torno a la figura del rey. El rey, como epítome del estado-nación moderno. La nación, en este sentido, se convertiría en una especie de proyección del cuerpo del rey, de tal forma que el «cuerpo-nación» por excelencia no sería otro que el cuerpo del rey, lo que permitiría la validez de la fórmula: «El rey ha muerto. Viva el rey». En dicha fórmula se traduce la continuidad del estado-nación condensada en la cabeza del estado en la edad moderna, esto es el rey, donde la continuidad de la dinastía garantizaba el mantenimiento del estado. El modo en que empleo aquí la descripción definida «corporealización nacional» si bien puede tener resonancias en esta dirección, se dirige más bien a enfatizar cómo la «nación» funciona como un ideal fantasmático extenso y difuso que tendría resonancias corporales pero no podría ser plegado o reconocerse en un cuerpo concreto en cuanto «cuerpo de la nación» sino que emergería como resultado de prácticas que marcarían por defecto, marcando lo no marcado, lo invisibilizado frente a lo otro visible: el cuerpo concreto del extraño. Los caracteres corporealizados de la «nación» no se definirían tanto así en positivo, delimitando un cuerpo concreto que se convirtiera en epítome de la nación – como se producía en el caso de la figura del rey en la configuración del estado-nación moderno en Europa–, sino en negativo, visibilizando lo que «no es». Además la corporealización sería difusa yendo más allá y más acá del «cuerpo». En este sentido incidiría en la idea que vengo sugiriendo aquí de cuerpo como ensamblaje que se despliega más allá de las fronteras epidérmicas del mismo.

<sup>94</sup> Sobre la noción de implosión empleada a lo largo de este trabajo me remito a lo referido en el capítulo 1 sobre la elaboración del término en Donna Haraway (1997: 68-69).

«El cuerpo» es en sí mismo un fenómeno histórico. Nuestra actual imagen de los lineamientos y de la topología del “cuerpo” –sus órganos, sus procesos, sus fluidos vitales, y sus flujos- es el resultado de una historia cultural, científica y técnica concreta. Las propiedades del “cuerpo” –caminar, sonreír, cavar, nadar- no son logros naturales sino técnicos. (...) Incluso la aparente naturalidad de los límites y fronteras del “cuerpo”, que parecen definir como inevitable la coherencia de una unidad orgánica, es tanto reciente como culturalmente específica.» (1998: 183).

Sin embargo, los «cuerpos-sujetos» así reactualizados y ensamblados aparecen dotados de una *ficción de sustancia*, que nos ofrece una promesa de materialidad y permanencia, que permite se presenten como garantes últimos de la identidad y la individualidad, elementos estos que se configuran *a priori* como características básicas de lo «humano». Esta paradójica situación de *umbral* (McClintock, 1995: 24) de los «cuerpos» es la que los convierte al tiempo en materiales elusivos e imprescindibles, constituidos «en la tensión de mantener juntas cosas incompatibles, porque son al tiempo necesarias y reales» (Haraway, 1991: 149): por un lado, conforman una ficción de unidad y estabilidad, que, por otro, existe en tanto que reinstaurada sobre conjuntos heterogéneos de relaciones fluidas y con diferente grado de densidad. Como planteé en otro momento junto con Silvia García Dauder (Romero Bachiller y García Dauder, 2003: 44), se trata de una imagen imposible y necesaria que nos «asegura» nuestra mismidad a lo largo del tiempo y del espacio y nos permite mantener una cierta «cordura»<sup>95</sup> –encordado precario y encarnado de prácticas, memoria, deseos, relaciones, etc.–.

Así la *memoria* y el *cuerpo* se constituyen en garantes de solidez, como parte de una narratividad solidificada en una imagen o materialidad que se «mantiene» a lo largo del tiempo y el espacio. Pero ni la memoria ni el cuerpo constituyen totalidades fijas o estáticas. La memoria nos plantea un juego de tiempos donde el pasado es hecho presente: *hecho desde el presente*, esto es, continuamente reconfigurado, reinterpretado y reactualizado desde el *hoy* con todos los referentes y herramientas del momento. La memoria entreteje una narrativa donde abundan los huecos, los olvidos, los saltos e incluso las invenciones. En palabras de Italo Calvino «la memoria, o mejor la experiencia que es la memoria, más la herida que te ha dejado, más el cambio que ha operado en ti y que te ha hecho diferente.» (citado en Santamarina y Marinas, 1994: 275).

---

<sup>95</sup> Es precisamente esa ficción de sustancia la que nos salva de la profunda angustia de casos extremos de trastornos de la memoria como los descritos en los libros de Oliver Sacks (1970/1991) –por ejemplo, «el marinero perdido»– o el del protagonista de la película *Memento* (Christopher Nolan, 2000).

El cuerpo, por otro lado, aparece en muchas ocasiones como el referente último que nos otorga esa sensación de permanencia. Pero el cuerpo nunca está quieto, nunca es igual: las arrugas, las cicatrices o las canas se van añadiendo y cambiando la fisonomía, por no mencionar posibles modificaciones quirúrgicas, hormonales, etc. que desestabilizan incluso los aspectos en apariencia más rígidos como son los del «sexo» –pensemos en las personas transexuales, transgénero o intersexuales, por ejemplo–. Más aún, la imagen del cuerpo como algo idéntico y continuo, es resultado de continuadas reactualizaciones: requiere de la repetición rítmica de cada latido del corazón, de cada respiración, de cada conexión neuronal –sinapsis–, etc.

En este sentido, afirmar que los «sujetos-cuerpos» son ensamblajes supone enfatizar el carácter relacional y reactualizado de lo «humano» y de la posición que ocupamos en un ordenamiento socio-técnico concreto. El carácter supuestamente unificado e independiente de los «cuerpos» no es sino el efecto precario del ensamblaje contingente de múltiples *materiales heterogéneos*, ordenamientos, protocolos, etc. (Law, 1994). Interacciones en las que no todos los elementos participantes son humanos (Haraway, 1991/1995; Callon, 1992/1998; Latour, 1991/1993).

### *Cuerpo-sujeto, cuerpo-humano, cuerpo-ciudadano*

«Preguntarse sobre la distinción entre personas y máquinas es, en parte, una indagación en el carácter de la agencia: qué es, o qué requiere, el ser un ser humano.» (Law, 1994: 11).

«Porque si un agente o un sujeto es un efecto, entonces, cómo es generado ese efecto se convierte en una cuestión importante por derecho propio. Pero en una sociología relacional materialista, un agente es un efecto generado en una red de materiales *heterogéneos*. O, planteándolo si cabe más radicalmente, un agente (como una máquina), es una red de materiales heterogéneos, un proceso de ordenamiento que clasificamos como “persona”. De este modo, la cuestión deviene un establecimiento de fronteras, de clasificaciones. Se convierte en decidir cómo es que distinguimos, por ejemplo, entre personas (o “tipos” de personas) por un lado, y organizaciones o máquinas como ordenadores por otro.» (Law, 1994: 24).

Embarcada en la pregunta por los límites y su configuración porosa y conflictiva, lo que caracterizaría lo «humano» frente a lo «no humano» no sería –como pretendo

argumentar— una materialidad radicalmente diferente, sino el establecimiento de ordenamientos concretos que conforman el espacio de lo «humano» como dotado de narratividad, memoria, deseos, interioridad psíquica, etc., cualidades estas que se engloban en un espacio físico-simbólico denominado *cuerpo*, conformando así una ficción de sustancia que se apuntala en el *ensamblaje*<sup>96</sup> de múltiples relaciones, mecanismos, ordenamientos, disciplinas, objetos, ropas, alimentos, prácticas, etc. La *subjetividad* se asienta en el cuerpo porque éste parece configurarse como garante de la unidad, de la individualidad, de la autonomía de un *sujeto* —yo, conciencia, auto-imagen de sí mismo— reconocido como tal en una colectividad dada. En palabras de Judith Butler:

«Las críticas al antropocentrismo han dejado claro que cuando hablamos de vida humana estamos indicando un ser que es al tiempo humano y viviente, y que la categoría de seres vivos excede lo humano. En cierta medida, el término “vida humana” designa una combinación difícil de manejar, dado que lo “humano” no simplemente cualifica “vida”, pero “vida” relaciona lo humano con lo que es no-humano y vivo, estableciendo lo humano en la bruma de esa *relacionalidad*. Porque para que lo humano sea humano, debe vincularse a lo que es no-humano, a lo que está fuera de sí mismo pero que es continuo a sí mismo en virtud de una *interimplicación* en la vida. Esta relación con lo que no es sí mismo constituye al ser humano en su vitalidad, de tal forma que lo humano excede sus límites en el mismo esfuerzo por establecerlos.» (2004: 12. Énfasis añadido.)

Pero, ¿dónde estarían las fronteras de ese «cuerpo-sujeto-humano»? ¿Sobre qué base sustentamos las premisas que supuestamente nos califican o descalifican como humanos?

---

<sup>96</sup> El término *ensamblaje* tiene una referencialidad múltiple y responde a traducciones y desplazamientos a caballo entre el inglés, el francés y el castellano. En castellano connota algo que está compuesto por múltiples elementos entretejidos. Según la R.A.E. (vigésimosegunda ed. 2001: 924) se trata de la «acción y efecto de ensamblar», término que remite al francés antiguo *ensamblar* y que denota «unir, juntar, ajustar especialmente piezas de madera». Sin embargo, John Law remite el término inglés *assemblage* (2004: 41-42), al concepto francés *agencement* empleado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil Mesetas* (1980/2000: 84-95; 513-515), definiéndolo como «un proceso de involucimiento, de ensamblamiento, o mejor de auto-ensamblamiento recursivo en el que los elementos juntos no tienen una forma fija, ni pertenecen a una gran lista dada de antemano, sino que se construyen, al menos parcialmente según se enmarañan conjuntamente.» (Law, 2004: 42). En este sentido, no sería radicalmente diferente al concepto de *articulación* que hemos venido empleando hasta el momento. Por otra parte, Deleuze y Guattari afirman con relación al concepto de *agenciamiento* —*agencement*—:

«Bajo su aspecto material o maquínico, un agenciamiento no nos parece que remita a una producción de bienes sino a un estado preciso de mezcla de cuerpos en una sociedad, que incluye todas las atracciones y repulsiones, las simpatías y las antipatías, las alteraciones, las alianzas, las penetraciones y expansiones que alteran todo tipo de cuerpos relacionados entre sí. Un régimen alimentario, un régimen sexual regulan sobre todo mezclas de cuerpos obligatorias, necesarias o permitidas. Incluso la tecnología se equivoca al considerar las herramientas por sí mismas: las herramientas sólo existen en relación con las mezclas que ellas hacen posibles o que las hacen posibles. *El estribo entraña una nueva simbiosis hombre-caballo, que entraña a su vez nuevas armas y nuevos instrumentos. Pues las herramientas son inseparables de las simbiosis o alianzas que definen un agenciamiento maquínico*. Naturaleza-sociedad. Presuponen una máquina social que las selecciona y las incluye en su *filum*: una sociedad se define por sus alianzas y no por sus herramientas.» (Deleuze y Guattari, 1980/2000: 94. Énfasis añadido.)



¿Cuáles son sus límites y sus puntos de quiebre? ¿Qué hace que algo se conforme como límite de ese «cuerpo-sujeto-humano» y en qué espacio-tiempo concreto?

Una pequeña incursión genealógica –en absoluto exhaustiva– nos informa de cómo histórica y cotidianamente nos encontramos dirimiendo los espacios de lo propiamente humano y de los cuerpos reconocidos en esta categoría. Más aún, constata que lejos de ser una cuestión clara, se trata de un ámbito enormemente controvertido y densamente poblado de discursos enfrentados: desde los debates en torno a los límites de la «vida humana», ya sea sobre el momento de génesis de lo «humano» y los conflictos en torno a la legitimidad del aborto y del empleo de células germinales embrionarias<sup>97</sup>; ya sea sobre hasta qué momento se puede hablar de «vida humana» como tal, con los debates en torno a la eutanasia y la vida «digna». Pero más allá de los límites marcados por los momentos originarios y finales de la vida, los límites sobre qué constituye una vida humana se cuestionan cuando se discute la individualidad de la conciencia o cuando esta parece desgajada de una corporalidad reconocible como humana<sup>98</sup>. Las personas siamesas, en este sentido, ponen en cuestión la ecuación unívoca entre *un* cuerpo y *una* única individualidad. En este caso nos encontramos con situaciones que en diversos grados plantean la existencia de dos conciencias en un solo cuerpo –¿cuerpo unido?, ¿cuerpo co-compartido?– (Dreger, 1998). El límite, en la otra dirección, se encontraría en la posibilidad de la existencia de una conciencia sin cuerpo, una situación donde se alcanzase el «pienso, luego existo» cartesiano pero sin referencia a una corporalidad dada. En este caso quizá sea tan sólo la ciencia-ficción la que nos ofrezca ejemplos en esta dirección, como en la película *Ghost in the Shell* (Mamuro Oshii, 1995, sobre el comic de Shirow Masamune), donde un programa de

---

<sup>97</sup> Donna Haraway (1992/1999: 138) analizó los recursos narrativos empleados por los grupos auto-denominados «pro-vida» en sus campañas antiabortistas, constituyéndose en los «portavoces» autorizados de los fetos, mientras que las mujeres embarazadas se convertían en actrices demasiado implicadas y con intereses antagónicos a los de los fetos. De forma parecida, el ejercicio retórico de las últimas campañas de la Conferencia Episcopal Española para rechazar conjuntamente el aborto y la investigación con células germinales embrionarias, pasa por tratar de establecer una linealidad unívoca entre el embrión y la vida humana afirmando: «Todos fuimos embriones». Esta afirmación se construye sobre la invisibilización del carácter tan sólo relativamente probable de que un embrión se llegue a desarrollar en un feto y finalmente en un ser humano nacido, como muestran una y otra vez las técnicas de fecundación artificial, donde los porcentajes de éxito se sitúan en el treinta por ciento, considerando además que en cada intento se implantan varios embriones en el útero: la mayoría no llegan a «anclarse» en el útero, y sólo unos pocos llegan a desarrollarse de forma satisfactoria (Eulalia Pérez Sedeño, 2004).

<sup>98</sup> Recordemos que el actual Código Civil vigente desde 1888 reconoce como «persona civil» al «nacido vivo con forma humana que sobreviviere 24 horas al parto separado del cuerpo de la madre». Ver nota 31 Cap.1.

ordenador alcanza conciencia de sí mismo y reclama ser aceptado como ser vivo con conciencia<sup>99</sup>.

Los límites de la cordura, los límites de la conciencia, –un cuerpo sin conciencia–, por un lado, y, por otro, los límites de un cuerpo falible que se desgasta o pierde toda funcionalidad –conciencia sin cuerpo– supondrían *líneas de fuga* (Deleuze y Guattari, 1980/2000) de unos ensamblajes de «cuerpos-sujetos» y su supuesta promesa de subjetividad autónoma. Así pues, los límites en este sentido los vincularíamos: en primer lugar, con orígenes y fines –esto es, con la dimensión temporal–; en segundo lugar, con la correspondencia unívoca entre cuerpo y conciencia, entre corporalidad y subjetividad –en términos de multiplicidad de conciencias en un cuerpo, o de la posibilidad de una conciencia sin cuerpo, o un cuerpo sin conciencia–.

Pero otro aspecto clave en la configuración de los límites del «cuerpo-sujeto-humano» viene dado en términos de acceso a la ciudadanía y a las demandas por el reconocimiento legal como persona dotada de derechos. En este sentido, podemos recordar las discusiones históricas sobre si las mujeres, los «indígenas» o las personas negras tenían alma –en un primer momento– o capacidad racional –ya en la modernidad–. Se trataba de hecho de debates en torno a quiénes podían contar como *humanos*<sup>100</sup>, ser por tanto sujetos de los derechos considerados «inalienables» a la persona. Los cambios y ampliaciones en la definición de lo propiamente humano tienen una relación directa con las concepciones y ordenamientos presentes en cada sociedad particular, y constituyen, en gran medida, reflejos de las desigualdades, privilegios y exclusiones que la caracterizan. La exclusión de las mujeres, las personas iletradas, pobres, indígenas y negras del contrato civil ilustrado puede ser comprendida en este sentido como la expresión y reproducción de los privilegios y prejuicios de los varones, blancos, propietarios y educados de esa sociedad. Una exclusión que en su reiteración desencadenaba un efecto performativo que producía

---

<sup>99</sup> Otra situación parecida se produce en *2001: Odisea en el Espacio* de Kubrick, sólo que en ese caso se trata de un ordenador el que alcanza conciencia –pero está sujeto a una materialidad–. En el caso de *Ghost in the Shell*, se trataría de un programa de ordenador el que reclamaría conciencia e iría ocupando/habitando «cuerpos» y fusionándose con ellos en su intento por ser reconocido como un ser vivo.

<sup>100</sup> Como ya ha sido ampliamente analizado no resulta baladí el hecho de que las declaraciones de derechos que marcan el ingreso en la modernidad, se denominaran «Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano» (1789), donde «hombre» se configuraba doblemente: 1) como una sinécdoque de «humanidad», por tanto inclusiva de las mujeres y de las personas colonizadas; 2) como un sustantivo específico, y por tanto excluyente de las mujeres. De hecho, la pretendida «universalidad» del término quedaba limitada desde el comienzo, puesto que quiénes quedaban cualificados como «hombres y ciudadanos» no sólo serían los varones, sino los propietarios educados, y en EE UU los varones blancos.

«otros» pseudo-humanos o sub-humanos, objetivados y desposeídos de derechos, que sin embargo, se apoyarán en las demandas liberales para demandar la ampliación del espacio de lo humano y por ende el reconocimiento de sus derechos como ciudadanos/as<sup>101</sup>.

Por tanto, la categoría de «lo humano» lejos de ser algo dado –característica «inalienable»– requiere de múltiples requisitos y para poder ser ejercida tiene que estar reconocida por alguien. Se debe conseguir el «reconocimiento» por parte de los «propriadamente humanos»: las «otras inapropiadas/inapropiables» tienen una frágil entrada en el espacio de lo humano y que puede ser revocada con cierta facilidad. Pensemos en ese sentido, y en el contexto de esta investigación, en la posición de las personas reconocidas como «mujeres inmigrantes» y cómo los espacios de entrada y salida en la «ilegalidad», y en las esferas de la ciudadanía, ponen en juego todos estos mecanismos. En las entrevistas realizadas tanto a mujeres como a varones «inmigrantes» se pone de relieve la facilidad con que se transita entre los difusos pero contundentes espacios de la legalidad y la ilegalidad. Son muchos los casos en los que además la pertenencia a determinados espacios de ciudadanía son denegados en la interacción, al margen de la presencia de «papeles» que acrediten tal estatus. De ahí la relevancia de la pregunta que guía este trabajo, ¿a través de qué elementos y en qué circunstancias ciertas personas son reconocidas como «mujeres

---

<sup>101</sup> En este contexto hay que situar las demandas de los incipientes movimientos en pro de los derechos de la mujer, desde el texto paradigmático *Vindicación de los derechos de la mujer* (Mary Wollstonecraft, 1792/2000) y sobre todo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX; así como las demandas anti-esclavistas y en pro del reconocimiento de la humanidad social y civil de las personas negras a lo largo del XIX y XX en EE UU y otros lugares del planeta –en Sudáfrica la eliminación del régimen racista del Apartheid data de una fecha tan reciente como 1991–. En este sentido, cabe recordar por su gran relevancia, el trabajo del teórico anticolonialista Frantz Fanon (1951/2001) cuando reflexionaba en torno a la denegación de la humanidad de las personas negras, realizando una particular lectura de la teorización hegeliana del reconocimiento –que si bien tenía la capacidad de denunciar la situación de dominación colonial, no acababa de desarrollar los potenciales de la consideración hegeliana de la dependencia mutua inserta en el reconocimiento entre amo y esclavo (Hegel, 1807/1993: 113-121)–. Según analizaba Fanon, el encuentro colonial reinstauraría a las personas colonizadas como lo «otro», lo que permitiría la constitución del colonizador blanco como varón y como sujeto –como «hombre» en definitiva–. La mirada blanca –«Mira, ¡un negro!... ¡Mamá, mira el negro! Estoy asustado.»– interpela al varón negro –al propio Fanon– como «otro», como «un objeto entre otros objetos», «como un ser negro frente a lo blanco» que posibilitaría el reconocimiento del sujeto blanco ante la presencia de la persona negra, pero que se resistiría a reconocer simétricamente a la persona negra como persona y como sujeto (Fanon, 1951/2001: 184, 185). Más aún, a pesar de que «tras mucha reticencia, los científicos hubieron concedido que el Negro era un ser humano: *in vivo e in vitro*, el Negro reveló ser análogo al Blanco: tenía la misma morfología, la misma histología.» (Fanon, 1951/2001: 189), sin embargo esto no garantizaba una total incorporación a la categoría de lo humano, sino que por lo que él denominará un «mecanismo psicológico» se van a introducir nuevos elementos de distanciamiento y diferenciación.

inmigrantes» y, por tanto, como «otras» —«otras» de la ciudadanía, «otras» de la nación...—? Se evidencia así que:

«La categoría de lo “humano” retiene en sí misma los trabajos de los diferenciales de poder de la raza como parte de su propia historicidad. Pero la historia de la categoría no ha concluido, y lo “humano” no ha sido capturado de una vez y para siempre. Que la categoría está elaborada en el tiempo, y que trabaja excluyendo un amplio rango de minorías, significa que su rearticulación comenzará precisamente en el punto donde los excluidos hablan hacia y desde tal categoría. Si Fanon escribe que “un negro no es un hombre”, ¿quién escribe cuando Fanon escribe? Que podamos preguntar por el “quién” significa que lo humano ha excedido su definición categórica, y que él está en y a través de la enunciación abriendo la categoría hacia un futuro diferente. Si hay normas de reconocimiento mediante las cuales se constituye lo “humano”, y estas normas cifran operaciones de poder, entonces de ahí se sigue que la contienda sobre el futuro de lo “humano” será una contienda sobre el poder que trabaja en y a través de tales normas.» (Butler, 2004: 13).

Así pues, la cualidad de «humano» relativa a un «cuerpo-sujeto» lejos de designar una unidad dada, o una esencia preexistente, hace referencia a un complejo dispositivo que se reactualiza continuamente, todo un entramado atravesado y constituido por fuerzas disímiles y en colisión constante, donde quién cuenta como «humano» en un momento concreto y dónde se sitúan los límites de lo humano son espacios enormemente controvertidos donde se mezclan luchas por el reconocimiento, demandas de derechos e idearios morales, políticos y éticos diversos:

«Cuando luchamos por derechos, no estamos luchando por derechos que se vinculan a mi persona, sino que estamos luchando *por ser concebidos como personas*. (...) Si estamos luchando por derechos que están vinculados, o deben vincularse, a mi persona, entonces asumimos la persona como ya previamente constituida. Pero si estamos luchando no sólo para ser concebidos como personas, sino para crear una transformación social del propio significado de persona, entonces la afirmación de derechos se convierte en una forma de intervenir en los procesos sociales y políticos mediante los que se articula lo humano.» (Butler, 2004: 32-33).

## **4.2. HACIENDO CUERPOS: HABITUS, PRÁCTICAS Y PERFORMATIVIDAD**

Uno de los aspectos más relevantes para el análisis de los procesos de corporealización que aquí desarrollo, es el abordaje de las formas en que se organizan y reiteran los ensamblajes constitutivos de los «cuerpos-sujetos». En esta perspectiva no sólo defiendo que las entidades reconocidas y vividas como «corporales-subjetivas-humanas» lo *son* sobre la base de una relacionalidad radical, sino que además apunto a que las relaciones que las

constituyen no son estáticas, sino que su mantenimiento depende de una reiteración continuada de las mismas: el mantenimiento de un «cuerpo» depende de la reactualización y recreación parcial de las conexiones que lo constituyen. Pero si he enfatizado la importancia de los «objetos» en la conformación de los «sujetos-cuerpos», quizá sea necesario insistir en que «objetos-no-humanos» no designa tan sólo a las «cosas», sino que incorpora cuestiones tales como estándares, regularidades, ordenamientos, protocolos y otros regímenes y dispositivos que atraviesan la sociedad y los sujetos –como entramados socio-técnicos-discursivos de carácter generativo–. Por todo ello, considero relevante desarrollar la teorización bourdieuana de las *prácticas* y el *habitus*, para vincularla posteriormente al concepto de *performatividad*, en particular atendiendo a los desplazamientos que sobre este concepto han realizado el propio Bourdieu, Derrida y Judith Butler.

El trabajo de Pierre Bourdieu nos embarca en uno de los dilemas que atraviesa la teorización sociológica al tratar de explicar la paradójica ecuación entre socialidad e individualidad. En ese sentido, Pierre Bourdieu atiende a las prácticas como ejercicios productivos constitutivos de realidad y enfatiza el carácter relacional e históricamente situado de las diferentes posiciones sociales –si bien no cuestiona en ningún momento la primacía ontológica de las entidades humanas–.

El análisis bourdieuano se basa en el concepto del *habitus*, que es descrito como ese engranaje estructurado y estructurante mediante el cual el andamiaje del *campo social* toma forma y consistencia en prácticas «subjetivas» concretas, que al mismo tiempo, internaliza, re-crea y desplaza los ordenamientos sociales «objetivos» en los que está situado (Bourdieu, 1979/1984; 1980/1991). Según lo describe García Selgas:

«El *habitus* es un sistema de estructuras cognitivas y motivacionales (esquemas de percepción, pensamiento y acción), producidas históricamente (inculcadas por las oportunidades y prohibiciones, las posibilidades e imposibilidades inscritas en las condiciones objetivas), que se incorporan en cada organismo como disposiciones duraderas, y que generan y estructuran las prácticas individuales y colectivas de un modo condicionado pero no determinado. Es un sistema generativo que marca simultáneamente lo posible y lo imposible mediante el asentamiento de “el sentido práctico” y la internalización de la historia directa e indirectamente experimentada.» (1995: 507).

El *habitus* constituye así una «entidad prelingüística encarnada en los agentes» (García Selgas, 1995: 507), «estructura estructurada» preparada para actuar como «estructura

estructurante», esto es, con capacidad generativa. Un conjunto de «disposiciones, adquiridas en concordancia con las condiciones próximas de existencia, [que] son duraderas, como consecuencia de que se adquieren de manera no-reflexiva, repetitiva y a veces institucionalmente inculcada, por lo que se convierten en una (segunda) naturaleza inscrita en nuestra organización corporal» (García Selgas, 1995: 508).

Así, según García Selgas (1995: 509), el *habitus* sería una «encarnación disposicional» – vinculada a un cuerpo– y el *campo social* constituiría una «encarnación posicional» –en las diferentes instituciones sociales– de la «acción social». El campo social quedaría así conformado como una red de relaciones «objetivas» –utilizando la terminología bourdieuana– entre diferentes posiciones sociales. Sobre la base de esta red de relaciones las diferentes posiciones quedan definidas y vinculadas a un *habitus* concreto. Sería por tanto una «ontología relacional y no sustantiva» (García Selgas, 1995: 508), en la que las diferentes posiciones y espacios sociales *serían* en cuanto actuadas, en cuanto que prácticamente ejercidas en y a través de los cuerpos en relación.

De hecho, el *sentido práctico* que conforma los dispositivos internalizados del *habitus* se encarna y vive a través de lo que Bourdieu denomina *hexis* corporal (Bourdieu, 1980/1991: 119). *Hexis* es un término tomado del antiguo griego que puede ser traducido como porte, apariencia o aire y hace referencia a las formas de presentar, habitar o producir un cuerpo de tal modo que una posición social concreta es asumida al tiempo que está siendo actualizada a través de esas mismas prácticas. Funciona como una «mitología política realizada, *incorporada*, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y, por ello, de *sentir* y de *pensar*. (...) Se realiza en la manera de *mantenerse*, de llevar el cuerpo, de comportarse (...).» (1980/1991: 119).

Bourdieu describe en términos de *mimesis* el proceso mediante el cual actuamos y generamos formas concretas de ser y sentir que cumplen con patrones de comportamiento que son constituidos tan sólo en cuanto efectos estilizados de nuestras prácticas: son abstraídos y dotados de una consistencia de sustancia que se ve refrendada en cada una de las prácticas que de hecho la re-producen y mantienen. Los ordenamientos que estructuran un campo social concreto refuerzan y estructuran determinados *habitus* que se corresponden con las diferentes posiciones socio-simbólicas presentes en el campo. *Habitus* que delimitan las formas de ser posibles, esto es, socialmente definidas, pero que así

internalizadas y vividas, pierden su horizonte social de emergencia y se presentan naturalizadas. En este sentido, Bourdieu afirma que:

«Calificar socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo es, a la vez, naturalizar las elecciones sociales más fundamentales y constituir el cuerpo, con sus propiedades y sus desplazamientos, en operado analógico que instaura toda suerte de equivalencias prácticas entre las diferentes divisiones del mundo social, divisiones entre los sexos, entre las clases de edad y entre las clases sociales o, más exactamente, entre las significaciones y los valores asociados a los individuos que ocupan posiciones prácticamente equivalentes en los espacios determinados por esas divisiones. (...) Todo ello permite suponer, en concreto, que las determinaciones sociales adscritas a una determinada posición en el espacio social tienden a formar, a través de la relación con el propio cuerpo, las disposiciones constitutivas de la identidad sexual (como el porte, la manera de hablar, etc.) y, probablemente también, las disposiciones sexuales mismas.» (1980/1991: 121-122).

A pesar de las tendencias estructuralistas que persisten en Bourdieu creo que podríamos incidir, más allá de Bourdieu, en la capacidad estructurante y generativa de estas estructuras internalizadas, dado que la «estructura» del campo social no será sino efecto de las prácticas concretas de los *habitus* de los sujetos sociales que conforman dicho campo social. Se trata de ejercicios que no presuponen la voluntad estratégica de un sujeto preexistente que vaya a determinar la dirección de la acción, sino apuntan hacia algo mucho más inconsciente:

«El proceso de adquisición, *mimesis* (o mimetismo) (...) en nada se asemeja a una *imitación* que suponga el esfuerzo consciente por reproducir un acto, una palabra o un objeto explícitamente constituido como modelo[.] (...) El proceso de reproducción que, en cuanto reactivación práctica, se opone tanto a un recuerdo como a un saber, tiende a desarrollarse más acá de la consciencia y de la expresión y, por consiguiente, de la distancia reflexiva que implica. *El cuerpo cree en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en cuanto que tal, lo revive.* Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno puede mantener delante de sí, sino que se *es*.» (Bourdieu, 1980/1991: 124-125. Énfasis añadido).

En este sentido, las «posiciones de sujetos-cuerpos» no preexisten en sentido estricto, sino que *emergen* en las prácticas relacionales que las constituyen: son *efecto* de la articulación y re-articulación de una profusión de elementos, ordenamientos, protocolos, etc. Pero al apuntar que llegamos a asumir una posición concreta y a responder a ciertos discursos y expectativas, que son, al tiempo, producto de nuestras propias acciones, nos encontramos reproduciendo una compleja inversión de temporalidades: desarrollamos nuestras acciones *presentes* en respuesta a ordenamientos *previos* que las informan, pero nuestras acciones *presentes* alimentan los *futuros* discursos estilizados a los que respondemos como *previos*.

Pero este complejo trabalenguas de inversiones temporales podría explicarse si consideramos que nunca partimos de una situación de *tabula rasa*, sino que *siempre* estamos previamente posicionados en unos entramados de relaciones que nos constituyen en tanto «cuerpos-posiciones de sujeto» concretos y que conforman a su vez nuestro espacio de posibilidad. Un espacio de posibilidad que necesariamente es también al tiempo un horizonte de imposibilidad, por cuanto delimita lo posible y lo imposible en un momento dado, potencia determinadas relaciones y dificulta otras, simplemente sobre la base de la *densidad* y la *inercia* de las relaciones que de hecho nos conforman. Así, no todos los elementos<sup>102</sup> en relación poseen las mismas valencias y capacidades de conexión, ni tampoco se incorporan de un modo estático en las relaciones, sino que arrastran con ellos inercias y tozudeces de articulaciones previas. De este modo, la temporalidad no viene marcada tanto por una continuidad estática, sino por recreaciones y re-conexiones permanentes: «El cuerpo (...) no representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en cuanto que tal, lo revive.» (Bourdieu, 1980/1991: 124).

A pesar del propio Bourdieu –que en mi opinión malinterpreta en cierto modo la propuesta de Austin (Bourdieu, 1985/2001: 67)–, creo que vincular la teorización del *habitus* con el concepto de *performatividad*, en particular en la forma en que ha sido teorizado por Judith Butler (1993; 1997a) abogando por una lectura que trascienda lo «meramente» lingüístico, resulta enormemente prometedor para el tipo de análisis que pretendo realizar.

El concepto de performatividad –como ya apunté en el primer capítulo– hace referencia a la capacidad de determinados «actos de habla» para realizar lo que enuncian, pero en la teorización de Butler este carácter performativo va a salirse del marco netamente lingüístico, para centrarse más concretamente en las prácticas sociales y su capacidad de producir espacios simbólico-materiales de lo posible y lo imposible, espacios que además

---

<sup>102</sup> La misma consideración de «elemento» en este sentido puede dar lugar a equívoco. No es que existan cosas previas que ensamblándose den lugar a cosas nuevas, sino que las mismas «cosas» ensambladas, todos aquellos elementos que podemos reconocer como relativamente independientes, o reconocibles en cuanto que «cosas», surgen como resultado de los mismos procesos relacionales. La independencia de las «cosas» reconocibles en cuanto tales es también *producto* de las relaciones. Pero esto no debe abocarnos a un construccionismo radical ligado a una noción de voluntarismo humanista según la cual lo que *es*, es en tanto percibido por *mí* –en cuanto individualidad pensante previa con capacidad de percepción–, sino a un reconocimiento de la existencia de elementos sobre los que tenemos alguna o ninguna capacidad de control y que sin embargo tienen una consistencia que nos re-direcciona o nos conforma de una forma determinada y no completamente esperada. Por otro lado, las «cosas» nunca pueden ser escindidas de la significación. Tal como vengo insistiendo, materialidad y significación constituyen un *tandem* inseparable, que es al tiempo mutuamente irreductible y mutuamente excesivo.



están profundamente encarnados. Así, por ejemplo, el acto paradigmático de afirmar «es una niña», en el momento del nacimiento de un bebé reconocido médicamente como de «sexo femenino», articula un complejo entramado de expectativas sociales, simbólicas y materiales –sin solución de *dis*continuidad– histórica y geo-políticamente situadas que efectivamente van a entrelazarse en el cuerpo así «nombrado», que se incorpora a un proceso nunca acabado de «ser producido como niña» –*girling* en términos de Butler (1993: 7)–. Si bien la complejidad de este entramado puede resultar relativamente evidente si hacemos un ejercicio reflexivo de repensar los dispositivos y tecnologías que múltiplemente intervienen en la producción de los cuerpos diferentemente sexuados, se vuelve instantáneamente clara si pensamos en los tratamientos de asignación de sexo a bebés intersexuales<sup>103</sup>. En estos casos, la afirmación «es una niña» se vincula a todo un conjunto de protocolos de intervención médica, capacidades tecnológicas y expectativas socio-medico-fisiológicas de *cómo* deben ser los cuerpos «apropiadamente» sexuados, que se ponen en marcha para garantizar la «verdad» del enunciado –a costa muchas veces del placer sexual futuro de los bebés así tratados, y sin considerar el efecto traumático físico y psíquico de unas intervenciones enormemente intrusivas e irreversibles (Chase, 1998/2005; Fausto-Sterling, 2000; García Dauder y Romero Bachiller, 2004)–.

De este modo, tal como plantea Judith Butler al teorizar su concepción de la performatividad, no podemos considerar que los efectos productivos y performativos de las prácticas son resultado de un acto singular. El efecto performativo emerge, más bien, de una actualización ritualizada y repetida siempre previamente inscrita en un engranaje de relaciones previas donde resulta significativo y que es *citado* en cada ejercicio. «La performatividad no es entonces un “acto” singular, dado que es siempre una reiteración de una norma o conjunto de normas, y mientras que adquiere un estatus de acto en el

---

<sup>103</sup> Bebés intersexuales son aquellos que en su nacimiento resultan en términos médicos «sexualmente ambiguos», esto es, no pueden reconocerse de una forma clara como «niños» o «niñas», bien sea por sus genitales externos, su morfología gonadal, hormonal o cromosómica. Este hecho, no hace sino incidir en la variabilidad de lo humano y cuestionar la naturalidad de la existencia de dos únicos «sexos» en la especie humana que se dan de forma exclusiva y excluyente en cada una de nosotras –o bien seremos mujeres o bien varones–. Sin embargo, la intersexualidad es tratada como una «urgencia médica» que requiere de múltiples intervenciones para plegar unos cuerpos sexualmente insumisos a la imagen socialmente normalizada/normativa de los cuerpos sexuados masculinos y femeninos. Los médicos, así, se convierten en «artesanos» capaces de producir la «naturaleza» –tal como es definida socialmente– en aquellos cuerpos que no responden al binarismo sexual: el género social precede y produce una naturaleza artefactual que se presenta como previa (Chase, 1998/2005; Fausto-Sterling, 2000; García Dauder y Romero Bachiller, 2004; Romero Bachiller y García Dauder, 2005).

presente, oculta o disimula las convenciones de las que constituye una repetición.» (Butler, 1993: 12).

Pero, según sostiene Derrida, y Butler (1993: 13, 95) recoge, estos ejercicios de citación y re-citación son *iterativos* –lo que «puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga *la repetición a la alteridad*»<sup>104</sup> (Derrida, 1970/2003: 356)–. Esto es, aquello que es citado, repetido, nunca puede ser reproducido clónicamente, sino que siempre se introduce una distancia y una diferencia que genera desplazamientos, distorsiones y modificaciones parciales<sup>105</sup>. Butler (1997a), en este sentido, se sorprende de que Bourdieu no vincule la performatividad al «sentido práctico» presente en el *habitus*. La crítica de Bourdieu a la teorización lingüística de la performatividad se asienta en afirmar que la magia performativa no reside en las palabras, sino en la sociedad: las palabras, así, constituirían tan sólo elementos de mediación que movilizarían los rituales socialmente reconocidos y autorizados. Pero esta crítica se sustenta en el mantenimiento de dos esferas separadas y relativamente impermeables: el ámbito de lo lingüístico y el ámbito de lo social, el espacio de las prácticas y el de los actos de habla. Butler va a cuestionar esta separación de partida, para afirmar que los actos de habla no sólo representan prácticas sociales, sino que *son* en sí mismas prácticas sociales<sup>106</sup>: «De hecho, si consideramos que el *habitus* opera de acuerdo a la performatividad, entonces parecería que la distinción teórica ente lo social y lo lingüístico es difícil, si no imposible, de mantener. La vida social del cuerpo se produce a través de una interpelación que es al tiempo lingüística y productiva.» (Butler, 1997a: 153)<sup>107</sup>. Vinculando una performatividad que excede lo lingüístico con los dispositivos

---

<sup>104</sup> La cita completa: «Un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario. (...) Ahí es donde la diferencia como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia. Es preciso (...) que mi “comunicación escrita” siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, de legibilidad. Es preciso que sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. *Esa iterabilidad* (iter, de nuevo vendría de itara, “otro” en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma (...). Una escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable– más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura.» (Derrida, 1970/2003: 356. Énfasis añadido).

<sup>105</sup> En este sentido, entre Derrida, Bourdieu y Butler se produce un largo y complejo debate sobre la cuestión de la performatividad en el que no voy a profundizar. Para considerar las diferentes posiciones sobre este tema acudir fundamentalmente a: Bourdieu, 1985/2001; Derrida, 1970/2003; Butler, 1997a; Lois McNay, 2000.

<sup>106</sup> Esto resulta más evidente si consideramos el poder performativo e interpelador del insulto que desarrollaré más adelante en este trabajo. Ver capítulo 5 «Subjetividades».

<sup>107</sup> Quizá sería conveniente considerar, para no resultar injusta con Bourdieu, que probablemente su énfasis en rechazar la capacidad del lenguaje para hacer cosas podría comprenderse en un contexto de dominio teórico de un estructuralismo de base lingüística, frente al cual Bourdieu probablemente pretendía destacar la

ritualizados e internalizados del *habitus*, Butler va a incidir en su capacidad formativa y generativa. El cuerpo no es simple reproducción o sedimentación de los actos de habla autorizados en los que se constituye, sino que «la relación entre el discurso y el cuerpo es la de un quiasmo: el discurso es corporal, pero el cuerpo excede el discurso que ocasiona; y el discurso permanece irreductible a los medios corporales de su enunciación» (Butler, 1997a: 155-156). Ese «exceso», esa producción de desajustes e imposibilidad de previsión garantizada que, por otro lado, constituiría la base de lo social, sería, según Butler, lo que Bourdieu dejaría fuera de su lectura de la performatividad<sup>108</sup>.

Sin embargo, y alejándonos de sus lecturas más estructuralistas, promovidas en gran medida por el propio Bourdieu, se podría argumentar que los dispositivos del *habitus* encarnados en una posición concreta de sujeto-cuerpo no estarían conformados por un único campo social de estructuración. Por el contrario, estarían nutridos por múltiples campos entre los que podríamos afirmar –más allá de Bourdieu– que se establecerían «conexiones parciales», y cuyas disposiciones incorporadas podrían ser potencialmente contradictorias –de hecho lo serían en muchos casos–, lo que introduciría ciertos niveles de «ruido» en el funcionamiento del *habitus* como garante de la reproducción social. En este sentido, quizá resultaría más productivo reconceptualizar los entramados consolidados de un campo social concreto, ligándolos al concepto de *hegemonía* gramsciano, dado que tienden a sustentar las ordenaciones dominantes en una sociedad dada. El concepto de hegemonía posibilita considerar que las posiciones de dominio en un campo social concreto nunca resultarían totalmente estáticas, sino que dependerían de una continua

---

capacidad material y simbólica de las prácticas sociales –los artículos que componen «Lenguaje y poder simbólico» (1985/2001: 63-104) donde Bourdieu analiza la performatividad se escriben entre 1970 y 1980–.

<sup>108</sup> Esto se observa en particular en su artículo «El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual», originariamente escrito en 1970 (Bourdieu, 1985/2001: 67-77). En él analiza los cuestionamientos por parte de algunos fieles en torno a los cambios de los rituales eclesíasticos tras el Concilio Vaticano II. Estos fieles ven en los cambios introducidos una traición a los rituales en los que no se reconocen, ni reconocen el poder de los mismos. Bourdieu utiliza estos argumentos para justificar la necesidad de responder a las expectativas sociales reconocidas y autorizadas como legítimas para poder realizar la magia social del performativo. Las palabras serían meras «intermediarias sin nobleza ontológica» – como diría Latour (1991/1993: 124)–. Sin embargo, nos podemos preguntar ¿es toda la congregación de fieles la que cuestiona los rituales modificados? ¿No podría pensarse que el mismo hecho de que determinados sacerdotes modifiquen los términos del ritual está evidenciando que se puede introducir una cierta distancia entre los espacios hegemónicamente establecidos como legitimados y autorizados y nuevas formas de autoridad emergente? Probablemente el reconocimiento de la autoridad y las formas de ejercerla no constituyan tanto una réplica de la noción de Estado en Althusser o del Orden Simbólico en Lacan, sino algo mucho más cercano a la noción gramsciana de hegemonía, un espacio que marca tendencias dominantes, pero que posibilita el espacio para la formación de contra-hegemonías.

reactualización que también implicaría un cierto desplazamiento –la ampliación del campo de la hegemonía con elementos «contra-hegemonicos» cooptados y reintroducidos de tal modo que revitalizarían el propio campo social–.

Si ligamos esta consideración con la teorización ampliada de la performatividad en Butler, podemos pensar que, si bien efectivamente, para que un acto de habla sea performativo, quien efectúa la locución tiene que estar socialmente autorizado, existiría la posibilidad de que actos de habla emitidos desde posiciones no legitimadas, en el sentido de no socialmente hegemónicas, pudieran generar importantes consecuencias políticas. Por otro lado, la posibilidad de producir un performativo exitoso desde posiciones no hegemónicas, requerirá probablemente de un cierto espacio –si quiera pequeño– de autorización para que dicho acto no sea tachado de mera excentricidad o locura: tendría que existir un cierto entramado contra-hegemónico donde se hiciera pensable determinada demanda o actuación.

#### **4.3. LAS «MARCAS» DEL CUERPO: O LA FETICHIZACIÓN DE LAS PIELES COMO FRONTERAS**

«Corporealización implica instituciones, narrativas, estructuras legales, trabajo humano diferenciado por poder, práctica técnica, aparatos analíticos y mucho más. (...) El fetichismo de la mercancía fue definido de tal forma que tan sólo los humanos fueron los actores reales cuya relacionalidad social fue oscurecida en la forma reificada de la mercancía. Pero el “fetichismo corpóreo”, o más específicamente el fetichismo del gen, consiste en confundir una relacionalidad *heterogénea* por una cosa fija y aparentemente objetiva. La objetividad fuerte, en términos de Sandra Harding, y los conocimientos situados, en los míos, se pierden en la pseudo-objetividad del fetichismo del gen, o cualquier otro tipo de fetichismo corpóreo que deniega el trabajo y la acción continuados que requiere el mantenimiento de cuerpos tecnocientíficos semiótico-materiales en el mundo. El fetichismo del gen es un objeto fantasma, al igual y a diferencia de la mercancía. El fetichismo del gen implica “olvidar” que los cuerpos son nódulos en redes de integraciones, olvidar la cualidad trópica de toda demanda de conocimiento.» (Haraway, 1997: 142)

Resulta relativamente fácil caer en la tentación de partir de los «cuerpos» como unidades dadas sin atender a su conformación. No obstante, se hace necesario atender a la pantalla fetichizada del cuerpo como unidad preservada por el pliegue epidérmico: la *piel* como borde, como frontera, porosa y falible, pero aparentemente impermeable y cerrada

en sí misma sobre la que se proyecta una mirada que la delimita y ante la que parece volverse rígida. Son múltiples las formas en que sistemáticamente determinadas «posiciones de sujeto-cuerpo» son leídas como «otras»: como «mujeres inmigrantes». Pero, ¿qué hace que una «posición de sujeto-cuerpo» determinada sea reconocida, se auto-defina y/o movilice el artefactualismo semiótico-material «mujer inmigrante»? ¿Frente a qué artefactualismos se produce ese entramado? ¿Cómo son las posiciones reconocidas como englobadas bajo esa categoría efectivamente incorporadas a la misma? ¿Qué mecanismos de disciplinamiento e interpelación se ponen en marcha? ¿Qué espacios de posibilidad e imposibilidad favorece la categoría «mujer inmigrante»?

En este apartado, y a partir de algunos de los materiales generados en el trabajo de campo de esta investigación –retazos de entrevistas, noticias de prensa, productos de la cultura popular y campañas institucionales–, abordaré principalmente las formas en que cotidiana y reiteradamente se produce un espacio socio-simbólico encarnado denominado «mujer inmigrante», en el que se incorporan una variabilidad de elementos en ocasiones contradictorios. En la constitución y recreación de este espacio socio-simbólico encarnado, los «cuerpos» y determinados elementos como colores de piel, acentos, determinadas formas de vestir, etc. se tornan *espacios de condensación* en torno a los que se establece una cierta relación con las identidades, las pertenencias y las exclusiones. A través de ejercicios simplificadores como la generación de estereotipos e imágenes funcionales homogéneas, la «nación» parece condensarse de una manera más o menos difusa en ciertos cuerpos, y es en torno a estas corporeizaciones que se posicionarán las fronteras de la ciudadanía. Sobre estos «reconocimientos» sustentados especialmente en una fetichización de la mirada –que promete el reconocimiento inmediato y visual de los «otros» frente a los «nosotros»–, se asentarán ejercicios reiterados de interpelación y disciplinamiento que impelerán a las personas reconocidas sobre la base de estas coordenadas a que «asuman su posición», esto es, que asuman una posición reconocida como «propia» de «mujeres inmigrantes». Así pues, considerar cómo se producen estos ejercicios nos permitirá en gran medida comenzar a dibujar cómo se conforma el espacio socio-simbólico encarnado «mujer inmigrante».

## *Diferentes diferencias, marcas y exclusiones: haciendo «otro» el cuerpo*

«Sexualmente los cuerpos son siempre irreductiblemente específicos, necesariamente interconectados con particularidades raciales, culturales y de clase. Esta interconexión, sin embargo, no puede ocurrir por medio de una intersección (el modelo de engranaje presupuesto por el análisis estructural en el que los ejes de clase, raza y sexo se conciben como las estructuras autónomas que requerirían de conexiones externas con las otras estructuras) sino mediante la forma de una constitución mutua.» (Grosz, 1994a: 19-20).

El proceso a través del cual un cuerpo es reconocido como «cuerpo marcado» evidencia que no todo resulta significativo en la clasificación de un cuerpo-sujeto. Tanto la materialidad de la marca como su significación varían de una situación a otra, por lo que no es posible comprender la posición ocupada por las personas reconocidas como «mujeres inmigrantes» como algo que pueda ser explicado únicamente sobre la base del género, o exclusivamente sobre la base de su pertenencia nacional, o religiosa, o étnica. Por el contrario, las posiciones ocupadas por estas mujeres son múltiples y dependen de prácticas corporales concretas que son, al mismo tiempo, una forma de desplegar el género, y la raza, y la etnia, y la religión, y la sexualidad (Smith, 1983: xxxii; Wekker, 2002: 121). Esto no implica considerar estos aspectos como ejes que se yuxtaponen unos a otros (Butler, 1993: 168; Bell, 1999: 168); ni tampoco que cada uno de los aspectos tenga el mismo peso en cada caso. Están co-producidos como entreverados en un cuerpo y más allá –relaciones sociales, legislación, tecnologías, objetos, etc.–. Más aún, comprenderlos como algo que puede *ser añadido a* un cuerpo concreto puede producir la falsa impresión de que el «género», la «raza», la «etnicidad», etc. son realidades preexistentes y dotadas de consistencia de sustancia. El argumento que defiendo aquí se desplaza en otra dirección: pretendo centrarme en las *prácticas* de manifestación corporales mediante las cuales determinadas características pasan a ser reconocidas como propias de un «género», o una «raza», o una «etnia», etc. Por tanto, me concentraré en *cómo* se producen, *encarnan* y «marcan» estas diferencias en la actuación de cuestiones tales como acentos, formas de vestir, colores de piel, y toda forma de exhibición corporal.

En este sentido, y sobre la base de toda la argumentación realizada previamente, afirmaré que las categorías de ordenación social lejos de tener una existencia estable, previa e independiente, no son sino el resultado de continuas prácticas contingentes y situadas que las re-actualizan y re-crean en cada interacción. Estas categorías de ordenamiento –género, etnicidad, sexualidad, clase– no resultan *preformadas* como ejes separados, sino que son

producidas en prácticas concretas y reiteradas que los conforman como aspectos necesariamente entreverados y mutuamente constituyentes: esto es, constituirían ejercicios dramaturgicos encarnados, que en ningún caso presupondrían la existencia de un sujeto volitivo oculto tras las bambalinas –como plantearía Goffman (1959/1987; 1976/1991)–, unos ejercicios que citan iterativamente unas normatividades que producen y re-crean con su propia acción. Así pues, no sólo no existiría un sujeto neutro previo al que se le imprimirían diferentes características sociales de género, sexualidad, etnicidad, o clase, ni que escogería entre un conjunto de posibles formas de presentarse, sino que las formas concretas de feminidad de, por ejemplo, una mujer blanca española educada que vive en La Moraleja no pueden escindirse del resto de sus características sociales, y serán diferentes a lo que signifique ser mujer para la inmigrante marroquí que trabaja en su casa como empleada doméstica externa y que vive en Lavapiés. Esto no quiere decir que no podamos hablar de «género», o de «etnicidad», o de «clase», o de «sexualidad» de forma separada, pero cuando hagamos esto no nos estaremos refiriendo sino a discursos dotados de cierta consistencia y con efectos normativos que se alimentan de prácticas cotidianas donde dichos elementos no se presentan escindidos. Pero, esto tampoco pretende afirmar que todos los elementos sean simétricos o actúen con la misma intensidad: constituyen densidades heterogéneas que permiten que en determinados casos un elemento marcado quede descargado por la presencia de otro que adquiere la mayor carga significativa y diferenciadora en ese momento. Si retomamos el ejemplo antes mencionado, nos encontraríamos que el espacio del género –ambas serían mujeres en una sociedad donde las relaciones de género se caracterizan por una discriminación histórica de las mujeres–, se va a convertir en el espacio no marcado en el que se van a activar marcas diferenciadoras de clase, de origen nacional, de religión, etc.

Como ya he señalado, estas diferencias ensambladas conforman relaciones desiguales, e implican ordenamientos concretos y estratégicos que de forma inestable articulan entidades humanas y no humanas. Es mediante la internalización encarnada y la materialización –somatización– de estos *ordenamientos* que un determinado conjunto de relaciones se hace «duradero», creando ciertas *inercias*<sup>109</sup>. Esta permanencia se vincula al

---

<sup>109</sup> Referirme a la existencia de ciertas «inercias» rompe con posiciones voluntaristas en las que daría la impresión que todo resultaría potencialmente articulable con todo. Esta es precisamente la crítica de Stuart Hall (1996a: 146) a la concepción de la articulación defendida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en

establecimiento de ciertos «rituales» y patrones de comportamiento *estandarizados*, una *fenomenología de las convenciones* (Star, 1991) que hasta cierto punto «asegure» que se actualizan ciertas prácticas y relaciones y por lo tanto se «mantienen» en su sitio. La durabilidad depende así de la multiplicación y solidificación de las relaciones –por reiteración–, al tiempo que de su transformación mediante el desarrollo de nuevas conexiones.

### *Cuerpos como fronteras: las fronteras del cuerpo*

«La unión entre proximidad y lejanía, implícita en toda relación humana, ha tomado en la figura del extranjero una forma que podría sintetizarse en que en la relación con él, la distancia significa que el extranjero, que es alguien próximo, está lejos, mientras que la extranjería significa que el extranjero, que está también lejos, está realmente cerca.» (Simmel, 1908/2002: 59).

«El problema del “extranjero” es, por tanto, el de la delimitación de la pertenencia que es negada, de la pertenencia a partir de la cual se atribuye la exterioridad categórica que lo definiría. Lo importante es el conocimiento de quién –y en qué grado– es extranjero, es, en consecuencia, la comprensión de los criterios que conforman o demarcan el *pais(sanaje)* al cual aquél no pertenece» (Santamaría, 2002: 49-50).

La continua producción de fronteras entre unos cuerpos y ciertos «otros», entre determinados estados-nación y «otros», –con su apariencia de estabilidad y pretensión de seguridad–, ocupa una parte fundamental en la constitución de posiciones concretas de cuerpo-sujeto. El reconocimiento de ciertos cuerpos como «marcados» requiere de múltiples relaciones, ordenamientos y mediaciones técnicas que delimitan distintas posiciones de forma jerárquica. Frente a los cuerpos «no-marcados», aquellos presentados como «marcados» son reiterada y compulsivamente incorporados a su condición de «otros». Delimitados como «extraños» para la sociedad-nación de acogida, es a través de cuestiones tan diversas como miradas, paternalismos, controles policiales, insultos; desconfianzas,

---

*Hegemonía y estrategia socialista* (1985/1987). Hablar de inercias hace hincapié en que no se parte de una situación de *tabula rasa*, sino que, no sólo los diferentes elementos tienen diferentes posibilidades de conectividad, sino que están inmersos en relaciones previas que limitan su movilización. Además, la existencia de relaciones altamente estabilizadas por la multiplicidad de relaciones en las que se asientan, y en particular por el despliegue de mediaciones técnicas (Latour, 1994/1998), limita aún más el «libre juego de las articulaciones». En cualquier caso estos «límites» nunca constituirían determinaciones últimas, sino las condiciones de posibilidad e imposibilidad de partida –*determinabilidad sin garantías*, en términos de Hall, por cuanto estarían determinadas en «primera instancia» y no en «última instancia» (Hall, 1986/1996: 45)–.



inseguridades, vulnerabilidad, miedos; explotación, criminalización, acosos o incluso violencia física que se *hacen* las diferencias jerárquicamente ordenadas y que las fronteras que delimitan a esos «otros» se estabilizan. Evidentemente no todos los mecanismos señalados tienen el mismo peso, pero por sutiles que puedan parecer, todos ellos trabajan en la estabilización hegemónica de ciertas «marcas» de diferencia inscritas en prácticas cotidianas reiteradas.

«La extranjería no remite, por tanto, a una clara oposición entre interior/exterior, como el sentido común nos lo representa, sino a un complejo y sinuoso espacio estriado que conjuga diversos grados de inclusiones y exclusiones, de ordenaciones y subordinaciones. El extranjero, del que Goffman dirá que es una “perspectiva”, se configura, así, como una categoría múltiple, relativa y relacional, que se define y se (re)actualiza en los distintos contextos sociohistóricos.» (Santamaría, 2002: 56)

Así pues, estas diferencias se reactualizan continuamente en la *producción de fronteras* que marcan ciertos cuerpos como propios de *ciudadanos*, y ciertos cuerpos como propios de *extraños* (Ahmed, 2000). De esta forma, los cuerpos «inmigrantes» vienen a ser reconocidos como «cuerpos fuera de sitio», como *extraños* (Ahmed, 2000: 55), mientras que a ciertas personas —«nacionales blancos»— se les reconoce un «derecho de ser», un cierto status — aparentemente no-marcado, pre-dado y no cuestionado— como cuerpos-ciudadanos «apropiados». Frente a éstos, los cuerpos «inmigrantes» se hacen visibles, se «marcan» como carentes de cierto oscuro carácter esencial: «el extraño no es *nadie* que no hayamos sido capaces de reconocer, sino alguien que ya hemos reconocido *como* extraño, *como* “un cuerpo fuera de sitio”.» (Ahmed, 2000: 55). Éste es un trabajo que depende de la articulación de diferentes personas, objetos, protocolos y ordenamientos. Las pertenencias y exclusiones al estado-nación son, de esta forma, recurrentemente producidas e inscritas en los cuerpos. La negociación y producción de cuerpos implica una constante redefinición y re-despliegue de fronteras. Pero si las migraciones centran nuestra atención en las prácticas de traspasar las fronteras de un estado a otro, tendremos que considerar que actualmente las fronteras ya no pueden identificarse tan solo en las líneas jurídico-geográficas que delimitan el territorio de un estado-nación, sino que proliferan expandiéndose en cada espacio y lugar. De igual forma, su vigilancia ha dejado de limitarse al patrullaje de las entradas y salidas al estado-nación, a controlar lo que queda afuera de sus bordes geo-políticos, para ser cada vez más

un patrullaje de su interior<sup>110</sup>. La política del estado se convierte en una forma de *biopolítica* o *corpo-política* (Foucault, 1976/1998; 1992). «La identidad cultural/racial de los “verdaderos nacionales” permanece invisible pero se infiere de (...) la visibilidad cuasi-alucinatoria de los “nacionales falsos” –judíos, “italianos”, inmigrantes, *indios*, *nativos*, negros–» (Balibar, 1990: 284). El siguiente extracto de una historia de vida realizada en el verano de 2003 a una mujer colombiana que llegó a España con sus padres como refugiada política en 1984 y que ahora posee doble nacionalidad –española y colombiana– (M-HV8, a partir de ahora), en el que la entrevistada respondía a una pregunta por su autoidentificación –que variaba a lo largo de la entrevista: inmigrante, refugiada política, española, colombiana–, resulta reveladora a este respecto:

«P: Ahora mismo tú tienes doble nacionalidad, entrasteis y tenéis estatuto de refugiados políticos, pero tú aquí muchas veces te refieres a ti misma como inmigrante. Entonces, cómo definirías esa posición o qué significaría ocupar de repente... o cuándo serías inmigrante, en qué situaciones, en qué situaciones eres española...

R: Hombre, eres inmigrante cada vez que abres la boca eres inmigrante, porque todo el mundo sabe que no eres de aquí.

P: ¿Por el acento?

R: Por el acento, en el trabajo cuando te hacen las entrevistas, en tu pasaporte...

P: Pero tú tienes el DNI...

R: Sí yo tengo un DNI, pero que viene lo de la doble nacionalidad y luego, en los trabajos, en los pisos, cuando vas a alquilar un piso. *Hay millones de cosas que te recuerdan que no eres española.*» (M-HV8, 30 junio 2003: 25. Énfasis añadido).

En este ejemplo, el auto-reconocimiento y el hetero-reconocimiento como inmigrante no es algo dado, es más, ni siquiera es algo dependiente del estatus legal o socio-

---

<sup>110</sup> Como afirma Ginette Verstraete, en relación con el impacto del Tratado de Schengen que implica la erradicación de las fronteras *internas* entre los países firmantes y el establecimiento de una frontera *externa* común: «Los controles sistemáticos en las fronteras territoriales han sido desplazados y resituados en el interior en la forma de paradas de control aleatorias y arbitrarias vecinas a la frontera, por un lado, y por otro, controles arbitrarios de parada-y-búsqueda en las calles. Ambas formas de control consisten fundamentalmente en una rápida *comprobación visual* para ver si el/la viajero/a o el/la peatón/a tiene el *aspecto* “adecuado”. Para poner un ejemplo: ocasionalmente me paran oficiales de policía –habitualmente varones blancos– en búsqueda de traficantes de drogas en la frontera interior que cruzo a diario entre mi hogar en Bélgica y mi lugar de trabajo en los Países Bajos cuatro millas carretera abajo. Con un aspecto relativamente limpio y muy blanco, nunca me han pedido que enseñe ningún documento. Mi aspecto y el color de mi piel me proveen con libertad de movimiento. Lo contrario también es cierto: a las minorías étnicas en Bruselas y Róterdam se les para y registra continuamente y se les piden sus documentos de identificación. Esto no sólo incrementa las tensiones raciales, sino que viola los derechos humanos básicos de la libertad de movimiento, el derecho a la privacidad y el derecho a un tratamiento igualitario.» (2003: 230).

jurídico que ostenta la persona, sino que se asienta en determinadas fijaciones contingentes que establecen los afueras y los adentros a la «nación» constituida como ficción homogeneizada con resonancias corporales, donde se incluyen determinado tipo de competencias lingüísticas o acentos como propios –una persona con acento madrileño, o vasco o catalán o andaluz, sería inmediatamente reconocida como «propia»–. En otras ocasiones, sin embargo, y si el acento es reconocido como propio, los elementos que excluyen de la «nación» se pliegan a cuestiones como la pigmentación, la forma de vestir o de moverse. El cuerpo en este sentido, no es *uno*, sino *más que uno*, leído y proyectado de formas diversas no completamente desconectadas, pero tampoco inmediatamente equiparables las unas a las otras (Mol, 2002; Strathern, 1991). Más aún, en estos des/reconocimientos los cuerpos funcionan en relación con múltiples elementos que los conforman en cuanto tales en un momento concreto.

En esta misma dirección podemos situar el siguiente extracto de una historia de vida, realizada en junio de 2003, a una mujer española negra –de madre española blanca y padre ecuatoriano–, criada con su madre (M-HV7, a partir de ahora), en que me hablaba de su relación con sus hermanos por parte de padre, dos de los cuales pertenecen a las fuerzas armadas españolas. Este extracto resulta especialmente significativo porque las pertenencias y exclusiones se dramatizan de una forma aún más aguda al establecerse sobre una de las organizaciones más ligadas a la defensa y cohesión de la «patria» y por ende a la «nación»:

«Y por ejemplo pues eso, hablar con ellos que son los dos militares... los dos paracaidistas... [mi hermano] X en concreto, veterano de Bosnia... una movida ahí que te cagas... de amor patrio y no-sé-cuántas cosas más... y sin embargo, hablando con él,... él me decía y en eso sí que... en eso sí que yo le daba la razón en muchas otras cosas no estaba para nada de acuerdo con él, pero en eso yo le daba la razón... “Joder, ni somos de aquí, ni somos de allí, ni somos de ningún sitio”. Aunque él lo decía con un halo así de tristeza y no-sé-qué, a mí eso no me da ninguna tristeza... es algo que no me preocupa en absoluto, pero que él sentía... claro que la gente de aquí... claro, él nació en Canarias y se ha criado en Madrid... toda su puñetera vida... veinti... bueno treinta, ya tendrá treinta tacos... y la gente no le considera de aquí... *evidentemente porque es un negro como el tizón*... porque hablar habla igual que yo... bueno un poco más garrulo, pero en fin (risas) pero supongo que lo de ser militar tiene algo que ver (más risas). Pero que quiero decir que se ha criado aquí y tal y cual, pero la gente no le considera de aquí y él sí que ha tenido mucho más contacto con la colonia ecuatoriano-guineana por ejemplo, y la gente que es ecuatoriano-guineana no nos considera ecuatoriano-guineanos, ¿sabes? O sea que es una sensación así... bueno él lo vivía como un poco angustiosamente... lo de no soy de un sitio... lo del sentido de pertenencia... “no pertenezco a ningún sitio en realidad, la gente de aquí... yo soy de aquí, pero la gente de aquí no me considera de aquí, la gente de donde son mis orígenes... –además en su caso son sus orígenes por parte de su padre y de su madre– no me consideran de allí”. Sabes, es como ahí un

rollo de desubicación bastante curioso... y desde luego en eso estoy de acuerdo, bastante de acuerdo con él, pero vamos cien por cien...» (M-HV-7, 4 junio 2003: 15. Énfasis añadido).

En este caso, si bien el hermano en cuanto soldado sería, por un lado, el epítome de la nación, aglutinador de los ideales últimos de la «patria» —expresada en una heterogeneidad de objetos dotados de enorme significación: la bandera, la sangre, el heroísmo, etc.—; por otro lado, sin embargo, el color de su piel, no reconocible en el imaginario homogéneo y dado por supuesto de las formas de corporalidad en las que se reconocería la «nación» —que se presentaría como «blanca»—, lo convierte al tiempo en un «otro» al que no se le concede la pertenencia como algo dado. Una falta de reconocimiento, falta de pertenencia —«ni somos de aquí, ni somos de allí, ni somos de ningún sitio»— que se repite también si se intenta acceder a la comunidad diaspórica de procedencia: los miembros de la comunidad ecuato-guineana en el estado español cuestionan la autenticidad de su adscripción al grupo al no haber tenido una experiencia «directa» con el «origen» —o quizá más bien con la *pérdida* del origen nunca recuperado pero nunca desechado como objeto, y con el que se establece por tanto una vinculación *melancólica* reforzada como elemento aglutinador del colectivo<sup>111</sup> (Freud, 1917/2004: 238)—. Un «origen» constituido también homogéneamente como *mito*, como un lugar simbólico en torno al cual se ancla y se asegura la identidad. La mayor «cercanía» con el mito de origen —la patria ecuato-guineana— permite anclar las declaraciones de autenticidad, convirtiéndose en un argumento de autoridad, jerarquización y cierre en el grupo.

Pero esta sensación de desarraigo, la imposibilidad de establecer pertenencias incuestionadas e incuestionables, pretendidamente «puras», es vivida si cabe con más angustia por el hermano quizá por su mayor contacto —y posiblemente también mayor inversión emocional— en determinados discursos y narrativas que potencian esas relaciones de pertenencia y culto a la «nación». En el caso de la mujer entrevistada, esta necesidad de pertenencia es vista con una cierta distancia, e incluso firmemente cuestionada, y sin embargo, en su discurso se evidencia la hegemonía del imaginario social de la «nación»

---

<sup>111</sup> En el caso de la colonia ecuato-guineana en el estado español el hecho de que además Guinea Ecuatorial se encuentre bajo un régimen dictatorial que además favorece a uno de los colectivos étnicos presentes en el país —los *fang*—, mientras que la étnia *bubi* y otros colectivos minoritarios son discriminados, añadido a la fuerte presencia de exiliados opositores al régimen en el estado español, hace que probablemente los lazos emocionales y simbólicos con el origen se refuercen aún más y se condensen en la existencia de un proyecto de futuro para el país de origen. En un sentido similar a este ejemplo, ver el análisis de Alfonso Pérez-Agote sobre la diáspora vasca en Argentina (Pérez-Agote, 1997). Más adelante analizaré con más detalle la producción y consolidación de comunidades diaspóricas en la sociedad de acogida.

como «blanca» —«evidentemente porque es negro como el tizón»—. Si bien esto podría ser entendido como un ejercicio de ratificación de algo que aparece como no cuestionado, sin embargo parece más probable interpretarlo como la simple constatación de un «hecho» de consistencia social-material-y-simbólica, sustentada además en una experiencia corporal y subjetiva de esta mujer a lo largo de toda su vida —como apuntaré más adelante—.

En este sentido, resulta relevante considerar *cómo los cuerpos actúan y son recurrentemente producidos como fronteras*. Así, ciertos cuerpos son reconocidos como «marcados» en una lógica que tiende a homogeneizar imágenes de la nación con definiciones concretas de lo que aparecería como un cuerpo «natural», «no-marcado» —*natural (de)*—. Pero esta corporealización nacional lejos de no estar marcada o ser natural, está también profundamente marcada. Requiere de la compleja articulación de múltiples y sofisticados dispositivos difusos que se condensan en y más allá de los cuerpos: una amplia competencia lingüística en la lengua «nacional», un acento reconocido como no tener acento —esto es, un acento «propio» de la nación—, una adscripción religiosa concreta, una particular pigmentación, color de pelo y ojos, ciertas formas de vestir. Pero también, el cumplimiento de los múltiples requisitos legales que autorizan a alguien como ciudadano: haber nacido en el estado, o completar un número de años en él, o ser hijo/a de padres que ostenten la nacionalidad, o tener un hijo/a en el país, o claro está, ser una estrella del fútbol —o en su defecto algún otro deporte de élite—. Cómo apunta Sara Ahmed:

«La política de inmigración y los controles fronterizos no son los únicos lugares en los que la cuestión del “extraño” se plantea desde y para la nación. La identidad nacional se relaciona metonímicamente con otros lugares de la formación de la identidad: mediante el trazado de espacios de vivienda, espacios que son familiares e inhabitables, los sujetos son interpelados en múltiples regímenes. Como otras formas de identidad, la nacionalidad está siendo constantemente renegociada, y esa negociación depende crucialmente de encontrar a aquellos que son reconocibles como extraños, y que demandan una respuesta por parte del ciudadano: ¿Quiénes son? ¿Pertenece al aquí? ¿Quién soy yo? ¿Quiénes somos nosotros?» (2000: 101).

Por supuesto, la consistencia homogénea con que se dota la ficción reguladora de la «nación» con sus resonancias corporealizadas se construye sobre múltiples exclusiones y no pocos estereotipos (Bhabha, 1996: 80). Las personas gitanas son las grandes ausentes de dicha imagen, salvo en su versión folklórico-turística y, por lo tanto, adecuadamente regulada y constreñida a determinados ámbitos. La consistencia reguladora de la ficción semiótico-material de la «nación española», se sostiene sobre su invisibilización:

autoevidente y sobrepresente, ejerce una *saturación por transparencia*<sup>112</sup> que se constituye en «marca de normalidad/normatividad», de tal forma que: «la invisibilidad se produce así, no por falta de presencia o de materialidad, sino porque dicha materialidad no cuestionada se vuelve invisible, transparente» (Romero Bachiller y García Dauder, 2003: 51). Pero este imaginario normativizado de la «nación» no resulta transparente para todo el mundo, sino que es particularmente evidente para aquellas personas que no se ajustan al mismo. Sobre todo porque es construido sobre una negación: *nosotros* como *no-otros*. Es difícil por tanto identificar en positivo esa imagen que, sin embargo y quizá precisamente por no poder ser fácilmente asimilable a nada en singular, está dotada de una enorme capacidad normativizadora. En este sentido, la entrevistada M-HV7 –mujer española negra hija de madre española blanca y padre ecuato-guineano–, reflexionaba sobre qué significaba «ser de aquí»:

«P: Cuando dices que lo has vivido en tus carnes y cuando dices que *no sólo se les note en la cara que no son de aquí*, ¿qué quieres decir con eso?... Quiero decir, por lo que dices, parecería que tendrías que tener algún tipo de aspecto que de repente significara “ser de aquí”...

R: Bueno, se podría necesitar cierto tipo de blanco, supongo... sabes, tampoco excesivamente rubio, porque entonces puedes parecer “guiñi”, pero ser “guiñi” es otra cosa. Ser “guiñi” es una cosa diferente, no es ser un “jodido inmigrante”<sup>113</sup> por decirlo de alguna forma... Y, sí, yo lo he vivido desde que era canija.» (M-HV7, 4 junio 2003: 10. Énfasis añadido).

Pero si estos ejemplos nos ofrecen una imagen de homogeneidad consistente de la «nación» con sus resonancias corporealizantes, y si, sin duda, esta imagen continúa teniendo un carácter marcadamente hegemónico, la creciente presencia de población inmigrante y nacional de procedencias diversas está transformando *de facto* la imagen de la «ciudadanía española», que si en ningún momento respondió a la imagen de uniformidad proyectada, ahora lo hace aún menos. En ese sentido, también estos extractos constituyen ejemplos significativos, puesto que si bien las personas entrevistadas son cuestionadas en tanto «propias» a la «nación», son al mismo tiempo *parte* de la misma, y el hecho de que puedan

---

<sup>112</sup> Para un interesante análisis de las masculinidades heterosexuales como «juegos de transparencia», ver Antonio A. García García (2003).

<sup>113</sup> En este sentido se apela de nuevo a la diferencia entre el inmigrante y el turista: el «guiñi» es un turista que puede circular provisto de recursos económicos y de un pasaporte alejado de sospechas; el «inmigrante» es un cuerpo que circula «fuera de sitio», su tránsito es «sospechoso». En ocasiones, sin embargo, esta imagen facilita que determinadas personas «inmigrantes» blancas procedentes de países «enriquecidos» que están «sin papeles» se encuentren hasta cierto punto «a salvo», porque no son reconocidas como «inmigrantes», sino como «turistas». Ver capítulo 6 «Documentos», apartado «Tránsitos y regulaciones: inmigrante vs. turista».

apelar a su estatus de ciudadanía, cuestiona la propia pretensión de homogeneidad que pretendería excluirlas.

Así pues, nos encontramos con una creciente lucha por la representación y por el establecimiento de imágenes que rompan o refuercen ese imaginario homogéneo, lo que nos habla no sólo de la constatación de la fluidez e ineficiencia de unas imágenes incapacitadas para aprehender una multiplicidad de relaciones y «posiciones de sujetos-cuerpos» con la nacionalidad o la ciudadanía, sino de un creciente espacio de contestación y producción de contra-hegemonías desde las que se presentan imágenes alternativas de «pertenencia». Por otro lado, esta misma constatación de la imposibilidad de mantener esa supuesta imagen de «pureza» y homogeneidad, lleva a ejercicios de resistencia *tozuda* que pretenden negar, forzar y asegurar, a través de la violencia –bien física o simbólica–, el mantenimiento de dicha imagen sobre la base de la exclusión de aquellos no reconocidos como «apropiados» (García Selgas, Romero Bachiller y García García, 2002: 35-36).

En este sentido podemos destacar cómo desde un ámbito de producción cultural como es el de la música popular se están dirimiendo estos espacios de pertenencia y exclusión: las canciones populares funcionan como himnos que, de alguna manera, reiteran determinados *mantras* y plasman esas luchas por el espacio de la representación, posibilitando imágenes de pertenencia dotadas de gran emotividad. Así nos vamos a encontrar, de una parte, cómo en este contexto de cambio y de incremento de la heterogeneidad, en ocasiones las producciones musicales van a constituir un espacio en el que oponerse al cambio, en el que tratar *tozudamente* de resistirse a la tensión del riesgo que supone la creciente percepción de fluidez e hibridación, con la percepción de pérdida de una supuesta identidad «esencial» y «pura» –una identidad «española» que se presentará en peligro constante de contaminación– (García Selgas, Romero Bachiller, García García, 2002: 35-37). En otros casos, por el contrario, es a través de la música que se va a tratar de ampliar de una forma explícita los posibles espacios de pertenencia y cuestionar los ejercicios interpeladores de reconocimiento contruidos sobre esa imagen homogénea y excluyente de la persona ciudadana «española».

En este sentido, me parece relevante contraponer la canción «New afro spanish generation» de Concha Buika –cantante española negra de padres ecuatoriano-guineanos–, con toda una serie de canciones de contenido racista que vienen circulando en internet y en los

círculos «bakalaeros». En la canción de Concha Buika –cuya letra reproduzco a continuación– se hace una apuesta por ampliar las posibles identificaciones encuadradas bajo el paraguas de la ciudadanía “española”, al tiempo que se cuestionan los regímenes de frontera –corporales, estatales– y las nociones de pertenencia asentadas en la «pureza de sangre».

«New afro spanish generation»  
M<sup>a</sup> Concepción Balboa Buika (Concha Buika)

We are living times of progress We are the new afro spanish collective, From the spanish collective We are the new afro spanish collective. Me de la gana de sentirme acompañada para el resto de mi vida. Me da la gana de que me arañen un poquito el corazón	This is my country I'm from the barrio Madrid será siempre el centro New afro spanish generation  Nueva generación española New afro spanish generation
La soledad viene sin patria donde te pilla te mata mi hermano Dame la mano,	Me da la gana de sentir la madre patria en el centro de la tierra, Ay porque yo, ya he tenido mucha guerra A mí el héroe se me murió Qué bien, ay que ya libre soy,
Tanta patria y tanta convicción Tú vas a acabar sin corazón yo no, Porque libre soy,	No soy americana...
No soy americana No llevo en la sangre Ni raza gitana Ni paya llevo por dentro	Y siento ansias de rendirme a tantas cosas que ya no siento tormento de na' Yo quiero el sur y el norte pa' mis venas Barreras pa' quien las quiera, ay dios Ay que ya libre soy
I'm not afro American	No soy americana... We are a new afro spanish collective.

Con una apuesta por la hibridez y la mezcla creativa que no sólo se plasma en la letra y en el uso indistinto de inglés y castellano, sino en una música que no tiene complejos de jugar con ritmos flamencos y rumberos, aderezados con tintes africanos y de la música negra americana, a lo que se añaden ciertos coqueteos electrónicos, Concha Buika rechaza interpelaciones que la reconocen como *otra*, al tiempo que afirma su pertenencia a la «nación» de una forma que no reproduce clónicamente las imágenes corporeizadas homogéneas de la misma, sino que tiende a incidir en la heterogeneidad de «posiciones de sujeto-cuerpo» que la constituyen. Una pertenencia, por otro lado, que no se asienta en la sangre o en la raza, ni tampoco se vincula a una retórica de heroísmo guerrero, ni al reforzamiento de fronteras, sino más bien en una voluntad de conexión que iría vinculada a



la intención prescriptiva —a la par que descriptiva— de la canción para abrir nuevos espacios pensables y posibles donde asentar la pertenencia.

En el otro extremo se situarían canciones que con títulos como «Me cago en esos putos rumanos», «Facha vs. moro» o «El sudaca nos ataca»<sup>114</sup> constituyen expresiones de un racismo rabioso que trata desesperada —y violentamente— de reforzar los imaginarios de la nación como étnicamente homogénea ante una tendencia creciente e irrefrenable hacia la diversidad. Si bien no tienen por qué constituir expresiones ampliamente extendidas resultan, sin embargo, significativas. Tanto más cuando, adoptando el envoltorio *cool* y *light* de una canción popular y reconocible —en el caso de «Me cago en esos putos rumanos» la «víctima» es «Voglio vederti danzare» de Franco Battiato y en el caso de «Facha vs. moro» todo un «clásico popular castizo» como «Mi carro» de Manolo Escobar— a la que se le transforma la letra y se adapta a un ritmo *bakalaero* y bailable, se convierte en un producto de consumo «cómic» que además posee capacidad performativa. En los bares y pubs no se pichan las canciones con las letras transformadas, sino unas versiones con el mismo ritmo *bakalaero*, pero con las letras originales. Pero esto activa una práctica curiosa, la gente «reconoce» en ellas las canciones con las letras transformadas y canta estas letras afirmando la originalidad de las canciones transformadas, al tiempo que «se reconocen» a sí mismos como colectivo en el acto concreto de cantar dichas letras. De este modo, para «activar» la carga performativa del insulto no resulta necesario «pinchar» las versiones transformadas de las canciones —lo que podría acarrear probablemente no pocos problemas a los dueños de los locales—, sino que los propios «originales» se transforman en «copias» de sus supuestas «copias pirata» a las que *citan* en cada ocasión, permitiendo así al selecto grupo de «entendidos» no sólo reproducir la letra de la «original modificada», sino reconocerse y constituirse como colectivo —como un *nosotros* «auténtico» defensor de la nación ante sus agresores e invasores contaminantes y *abyectos*— mediante la recitación y consumo de tales productos. La «copia» suplanta y precede al «original» que se convierte así en mero suplemento derivativo.

---

<sup>114</sup> Ver «La xenofobia baila en Internet», EL PAÍS, lunes 4 de Abril de 2005: 40.

*Interpelación y disciplinamiento: regímenes de fijación de los «sujetos-cuerpos» «mujeres inmigrantes»*

«El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la “disciplina”. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se pueden obtener corresponden a esta producción» (Foucault, 1975/2000: 198).

«Toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos, por el funcionamiento de la categoría del sujeto. (...) Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” a sujetos de entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esa operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente *interpelación* policial (o no): “¡Eh, usted, oiga!”» (Althusser, 1970/1974: 68).

Como vengo argumentando a lo largo de este capítulo, *ser* «mujer inmigrante» no refleja una esencia o identidad previa, sino que constituye el producto de la actualización y re-citación de todo un entramado de dispositivos y disciplinamientos sociales encarnados dotados de un dinamismo agónico: las inscripciones, los reconocimientos, las interpelaciones emergen en actos de poder que re-instauran de forma reiterativa las asimetrías y las «aseguran» al efectuarlas. En este contexto, la fuerza interpeladora de los nombres resulta especialmente significativa, en particular, cuando, como apuntaba Althusser, en el ejercicio de la *interpelación* los individuos son incorporados a la categoría de sujetos en tanto que sometidos al ordenamiento de los aparatos ideológicos sobre la base de los que han sido reconocidos con una posición social específica —una categoría concreta— (Althusser, 1970/1974: 68). Pero este nombre, este reconocimiento, se puede producir en términos que no se correspondan con el estatus socio-jurídico del individuo en cuestión —por ejemplo, «mujeres con nacionalidad española» reconocidas como «mujeres inmigrantes»—. A pesar de ello, el reconocimiento funciona como tal, y pone en funcionamiento todos los mecanismos que posicionan a cada sujeto en el lugar que les corresponde en razón de dicho reconocimiento: los efectos del reconocimiento no se detienen porque el reconocimiento sea *parcial, limitado o contingente*.

En este contexto, los efectos disciplinadores y normativizadores que se movilizan con el «reconocimiento» –que se construye sobre una cierta ficción– de las «mujeres inmigrantes» trabajan sistemáticamente en la incorporación de los «cuerpos-sujetos» así interpelados a los espacios delimitados como propios de «mujeres inmigrantes». Un espacio caracterizado por la vulnerabilidad, la discriminación y la denegación de los derechos vinculados a la posición de ciudadanía. Las personas reconocidas son empujadas reiteradamente a ocupar ese espacio vital «que les corresponde» por medio de múltiples ejercicios. A este respecto la entrevistada M-HV8 –doble nacionalidad española-colombiana, que llegó con sus padres como refugiada política hace más de 15 años– afirmaba:

«R: Sí. A mí no me alquilan un piso, o sea ya por el acento, es ya muy, muy difícil. Sobre todo siendo colombiana, con la fama que tienen los colombianos es muy, muy difícil que me alquilen un piso. Siempre ha sido más fácil cuando ha venido una española conmigo y esta española ha sido la que ha hecho las gestiones, la que ha llamado, ya es como que todas las puertas se abren, pero cuando eres inmigrante es imposible. O sea *cuándo eres inmigrante, cuando todo el mundo te está diciendo: “tú no eres de aquí. Llevas 18 años pero tú no eres de aquí porque tú no hablas como aquí, tu familia no es de aquí, tu forma de hablar no es de aquí, tu forma de bailar no es de aquí, tu forma de sentir, de expresarte, millones de movidas, no son de aquí.*»

P: Y tú crees que eso sí que...

R: Eso es una *marca* que está ahí.

P: Y cuando dices tu forma de hablar, de expresarte, de moverte... como que es algo muy corporal, ¿no? Muy físico...

R: Sí, sí, por la forma. Yo creo que son muchos códigos que la gente nota que no eres de aquí. *La gente enseguida te pregunta que de dónde eres. Todo el tiempo.* O sea, no es solamente el hecho de que *tú te defines como inmigrante* a lo mejor por otras movidas, es que todo el tiempo te están recordándote que no eres de aquí.» (M-HV8, 30 junio 2003: 26. Énfasis añadido)

Se trata de un ejercicio continuado de interpelación que la sitúa como *otra*, una «otra» alejada del estatus de ciudadanía y de las garantías y derechos que ello comporta. Un ejercicio en el que es incorporada a la posición de «mujer inmigrante» en reiterados ejercicios de interpelación que, o bien la reconocen como «inmigrante», o bien la nombran por defecto al no reconocerla como parte del «aquí»: *«cuándo eres inmigrante, cuando todo el mundo te está diciendo: “tú no eres de aquí”.*». Pero, lo más relevante sin duda de esta frase es que incide en el carácter provisional y situado, si bien reiterativamente actualizado del *ser* «mujer inmigrante»: llegas a ser cuando todo el mundo te lo dice; eres por los efectos semiótico-

materiales que se movilizan en el curso de una locución que te hace performativamente «mujer inmigrante» en el curso de tu nombramiento. Más adelante en la entrevista incidía en la misma idea:

«Y eso también hace que si cada vez que tú pides algo, una ayuda o algo, no te la dan porque *no eres española*. El único requisito para no dártela es porque no eres española, pues *están diciendo que no eres de aquí*. O por ejemplo cuando mi hermana estaba en la liga profesional de fútbol y la iban a fichar para un equipo de primera división y le dijeron que *no la fichaban porque era española de segunda categoría, no era española-española*.» (M-HV8: 26, 30 junio 2003. Énfasis añadido).

La nacionalidad presente en los documentos queda así cuestionada, bajo sospecha, reiteradamente en suspenso. Incapaz de plegarse a la imagen ficticia, fantasmática de la «nación» con sus difusas pero consistentes resonancias corporales, la mujer entrevistada y su hermana ven una y otra vez cuestionada su identidad «nacional», lo que les llevará también a desarrollar una cierta distancia protectora ante la misma que hará que en ocasiones acudan a autoidentificaciones preferentes como «inmigrantes» o como «colombianas». La «nacionalidad» española se conforma así en una posición estratégica que garantizaría ciertos derechos, más que como una identificación emotiva y no cuestionada.

*La ambivalencia del «mimetismo»: exotismo, distanciamiento y normalización en el discurso de la «integración»*



Figura 4.1.

(MATT, EL PAÍS, Domingo 12 de Mayo de 2002)

La imagen cómica que nos ofrece MATT (EL PAÍS, Domingo 12 de Mayo de 2002) ironiza sobre el modelo de integración de los inmigrantes que se representa como un proceso industrial en el que los cuerpos «negros» indiferenciados de las personas inmigrantes son incorporados a una cadena de montaje donde esperan a ser procesados por una extraña máquina denominada «SpainMatic LX-2000», de la que salen transformados en cuerpos blancos caracterizados además con una identificación española que resulta grotesca por lo excesivo: o bien la imagen tradicional del varón rural con boina y chaleco; o la imagen folklórica de la mujer vestida de sevillana con peineta incluida –pero adecuadamente teñida de rubio–; o la imagen del fan futbolero de la selección nacional que combina camiseta de la selección, banderita y chapela. Lo relevante de esta imagen no es

sólo que pretende cuestionar las demandas de integración que exigen que las personas «inmigrantes» sean «como nosotros», sino que muestra cómo esa exigencia de mimetismo hace que las supuestas «copias» deban plegarse a unos imaginarios míticamente homogéneos, además de mostrar un apego a los mismos, una identificación, que vaya más allá de la que probablemente es exigida a una persona «reconocida» como «española». Su carácter de «copias» permanentemente en suspenso, hace que su posición y su apego pueda ser cuestionado en cada momento, por lo que debe reiterarse repetidamente por exceso o se interpretará como una falta de interés por la integración que desembocará en rechazo. Por otro lado, ese esfuerzo por «ser igual que» debe poder ser reconocido en todo momento en tanto que *esfuerzo*, por lo que el mimetismo debe ser *fallido*, introducir una cierta *distancia*: el símil solo se puede establecer entre elementos no idénticos. Sólo se puede afirmar que se «es como» porque «no se es como»: «Efectivamente, el *es* metafórico es simultáneamente *no es* y *es como*.» (Casado Aparicio, 1999: 42). Es sobre la tensión de esta ambivalencia sobre la que Homi Bhabha elabora el concepto de *mimetismo –mimicry–*:

«El mimetismo colonial es el deseo por un otro reformulado, reconocible, *como un sujeto de una diferencia que es casi el mismo pero no del todo*. Lo que quiere decir, que el discurso del mimetismo está construido en torno a una *ambivalencia*, de cara a ser efectivo, el mimetismo debe producir continuamente su deslizamiento, su exceso, su diferencia.» (Bhabha, 1996: 85-86).

De este modo, el mimetismo al mismo tiempo visibiliza el esfuerzo por plegarse al modelo del «cuerpo-sujeto-ciudadano-blanco» y la imposibilidad del mismo: no se puede emular el modelo hasta el punto de sustituirlo, porque en ese caso se cuestionarían las jerarquizaciones y se traicionaría la promesa de verdad del «cuerpo». Los *nosotros* siempre deben ser claramente reconocibles frente a los *otros*. La distancia tiene que evidenciarse, el cuerpo «otro» debe resultar permanentemente reconocible: si en el dibujo de MATT, el reconocimiento se produce en el mantenimiento de unos labios excesivamente gruesos, en los dos ejemplos siguientes se producirá por la visibilización de unos cuerpos que se reconocen como «otros» exóticos –y hasta cierto punto grotescos– en el momento máximo de mimetismo. El primer ejemplo lo constituye esta postal distribuida dentro de una campaña por la integración de las personas inmigrantes promovida por Cruz Roja Española en 2002 y financiada por el Ministerio del Interior:



Figura 4.2.

Campaña por la integración de las personas inmigrantes. Cruz Roja Española, Ministerio del Interior. 2002.

En ella se ve a un conjunto de muchachas blancas que se están vistiendo de falleras y ayudan a una muchacha de rasgos indios –lleva el círculo de la marca del tercer ojo tradicional en la frente– a hacer lo mismo. La muchacha india, a pesar de «estar vestida como» deja claro en todo momento que «no es». Se presenta más como espectadora/espectáculo que como participante. Ocupa un espacio doblemente exótico: por un lado, la exotización erótica del cuerpo «otro» de la mujer oriental, densamente cargada de múltiples narrativas de conquista heterosexual (Said, 1978/1990); por otro, la exotización de la tradición como anclada en el pasado y recordada, recreada, rehecha desde el presente de una forma espectacular que sobrepasa con creces el modelo de referencia. De nuevo en este ejemplo el mimetismo funciona por la visibilización que posibilita. La campaña se completa con un rótulo que afirma «yo formo parte, tú formas parte, ella forma parte,...». «Ella forma parte» en tanto en cuanto siga siendo «ella», esto es, reconocible como «otra» desde un «nosotros» que dotado de un voluntarismo paternalista cargado de buenas intenciones –pero que refuerza y mantiene las posiciones jerárquicas–, «tolera» a la «otra» en tanto en cuanto asuma la posición que le ofrecemos.

El segundo ejemplo se trata de un foto-montaje incorporado en un artículo de EL PAÍS (lunes 26 de abril de 2004) titulado «Euskadi abre sus puertas a los “sin papeles”». A continuación, y bajo la entrada «Los nuevos vascos», presenta una fotografía en la que aparecen ocho varones ataviados con lo que aparece como el traje «típico» del campesinado vasco<sup>115</sup>. Sobre cada una de sus cabezas aparece su nombre y debajo entre paréntesis su país de procedencia, excepto en uno de los casos –el del vasco «auténtico»– en el que se señala su comarca de origen. Todos los varones están posando para la foto. Pero resulta curioso comprobar cómo el único que no completa su vestimenta con alpargatas de esparto, sino que lleva zapatos de calle, es el único vasco «de verdad».

---

<sup>115</sup> No deja de ser significativo este hecho en relación a la invisibilización habitual de las mujeres reconocidas como «inmigrantes». Resulta significativo apuntar cómo, dado que las identidades se tienden a proyectar como exclusivas y excluyentes, se suelen reproducir el tipo de homogeneizaciones que Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith denunciaban en el monográfico de feminismo negro *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, publicado en 1982.



LOS PROBLEMAS DE LOS INMIGRANTES

# Euskadi abre sus puertas a los ‘sin papeles’

El Gobierno vasco les ofrece alojamiento, sueldo y formación, y tramita su regularización ante el Ejecutivo central

## Los nuevos vascos



La comarca de Lea-Artibai está situada entre los pueblos de Markina, Ondarroa y Lekeitio. Se trata de una de las zonas más ‘euskaldunes’ del País Vasco: el 90% de sus 26.000 habitantes hablan el euskera. Allí viven 736 inmigrantes de 56 nacionalidades diferentes. La mayoría (uno de cada tres) son senegaleses, hombres y musulmanes (tres de cada cuatro). Trabajan sobre todo en la pesca, la hostelería, la industria y la limpieza de montes. Con el fin de promover su integración, seis ayuntamientos de la zona han editado 18.000 calendarios y 8.000 carteles ilustrados con fotografías (como la de arriba) en las que los extranjeros aparecen vestidos con trajes tradicionales vascos. Los promotores de esta iniciativa aseguran que ha tenido gran éxito.



Figura 4.3.

«Euskadi abre sus puertas a los “sin papeles”», EL PAÍS (lunes 26 de abril de 2004).

La imagen, con evidente intención cómica, sirve para ilustrar un artículo que analiza las políticas de integración desarrolladas por el gobierno autónomo vasco, pero no deja de resultar significativo el modo en que se presenta: en traje típico los cuerpos traicionan aún

más la autenticidad de la pertenencia –en este caso la pertenencia sería a la «nación vasca» y no a la «nación española» a la que la primera se contrapondría, empezando por su política de integración y acogida de las personas inmigrantes–. Su integración/normalización resulta excesiva, evidenciando que será en último extremo imposible: siempre sería posible reconocer a los *nosotros* frente a los *otros*. Esto hace que se refuercen las jerarquizaciones que conforman relacionamente las diferentes posiciones. La integración dependerá así, en primer lugar, de la buena voluntad de los *nosotros* que deciden aceptar a los *otros* a pesar de sus evidentes carencias; en segundo lugar, dependerá de la aceptación por parte de los *otros* de los bagajes culturales y formas de vida de los *nosotros*. Su esfuerzo por «ser como» debe resultar evidente en todo momento, pero el esfuerzo apunta, al tiempo, que nunca se podrá alcanzar el prometido «ser como»:

«*Casi el mismo pero no blanco*: la visibilidad del mimetismo siempre se produce en el lugar de la interdicción. Es una forma de discurso colonial que es proferido *inter dicta*: un discurso en el cruce de caminos de lo que es conocido y permisible y lo que aunque conocido debe quedar oculto; un discurso emitido entre las líneas y que como tal va contra las reglas y se atiene a ellas.» (Bhabha, 1996: 89).

Pero, ¿qué pasa cuando se cuestionan las formas de reconocimiento?, ¿cuándo la imagen pseudo-alucinatoria del «otro exotizado» es cuestionada? En este sentido, resulta relevante traer a colación un comentario que una mujer senegalesa de 27 años perteneciente a AISE (Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España), entrevistada en junio de 2001 cuando llevaba siete años en España (M-E18, a partir de ahora), realizó en torno a la mirada exótica de las personas blancas y las instituciones sobre los trajes senegaleses. Se evidencia la fetichización de lo «otro» como exótico consumible a disposición de la mirada blanca (bell hooks, 1992):

«Y además me dice el chico que lo coordinaba: “venid vestidas con vuestras ropas...” Yo digo: “¿En invierno?” Eso es tonto (...) Porque así es como vas. Yo para trabajar voy con ropa de Senegal, cuando hace buen tiempo. Pero cuando estamos en invierno evidentemente no lo voy a llevar. Cuando tengo que ir por la mañana al metro... pero ni aquí ni en Senegal. Cuando me tenía que ir a hacer el autobús para ir a la universidad. No, porque es ropa para estar tranquila, y bien, y pasear, y ocupar espacio sin (¿?), sin que te enganches con nada... Pero, ¿en invierno? Y me dice: “No mujer, pero si dentro habrá calefacción...” (...) Le digo: “Lo siento”. En Fuenlabrada dijo una concejala, en otro encuentro: “Oye, decidles que *vengan disfrazados...*” (risas). Primero le digo (¿?) “¿*Disfrazados? Y los españoles, ¿que no vienen?*”. “*Pero mujer, qué tonterías dices?*”. Le digo: “Si hay que disfrazarse, que se disfrace todo el mundo”... de chulapas, y de lo que haga falta... Yo encantada... porque no hay que llevar ropa de Senegal para eso, *porque no es un disfraz...* De sol, de luna, de lo que haga falta... (risas).» (M-E18, junio 2001: 16. Énfasis añadido).

Anclados en un pasado tradicional y exótico, los cuerpos senegaleses y sus ropas son leídos como parte de un «disfraz»: no existiría una identificación real; no son trajes «reales», ese estatus sólo se les puede otorgar a los trajes occidentales a los que se les dota de universalidad y normalidad. Son muestra de la estaticidad del reconocimiento de los «otros» como anclados en el pasado. La mirada que fetichiza al «otro» como «otro inmigrante», lo hace inscribiéndolo en la posición exótica de lo lejano en el tiempo y en el espacio, pero que se acerca para solventar la curiosidad de la mirada blanca. Esa misma mirada, sin embargo, rechaza como «una tontería» que el disfraz sea algo que puedan llevar todos. Las personas «españolas occidentales blancas» no reconocerían la posibilidad de ser objetos exóticos o grotescos ante la mirada de las «otras personas inmigrantes»: *Miran haciendo «otros»* pero no reconocen la posibilidad simétrica de *ser mirados como «otros»*.

#### *Regímenes dermo-políticos: pieles como fronteras*

«Los cuerpos vienen a ser “vividios” mediante la colisión de prácticas identificatorias de género, de clase y de raza. “La piel” como la frontera inestable entre el cuerpo y sus otros resulta fetichizada (en el sentido que parece “contener” la verdad de la identidad del sujeto).» (Ahmed, 1998: 27).

En un ejercicio que privilegia la mirada, lo visual, las fronteras y marcas de otredad se pliegan a la *piel*. La *piel* pasa a formar parte de un importante régimen de fronteras. Un régimen activamente implicado en la racialización de ciertos cuerpos frente a los cuerpos blancos «no-racializados» de los ciudadanos-nacionales. Así pues, la vigilancia de las fronteras de la nación se centra de forma creciente no tanto en la vigilancia de los pasos fronterizos entre los estados, sino cada vez más al interior de los mismos —más aún tras la ratificación del Tratado de Schengen por todos los países de la UE excepto Reino Unido y con la unificación de las políticas de inmigración y asilo en el Tratado de Ámsterdam en 1999 y actualmente con el proceso de ratificación del Tratado para una Constitución para la UE (Verstraete, 2003; Gutiérrez Rodríguez, 2005)—. La política estatal se torna *biopolítica* y *cuerpolítica* (Michel Foucault, 1976/1998; 1992).

Según afirmaba el teórico anticolonialista Frantz Fanon (1951/2001), reflexionando sobre su propia experiencia, en el encuentro colonial, el colonizador blanco se resistiría a

reconocer simétricamente a la persona negra como persona y como sujeto. La mirada blanca configuraría al otro negro, objetivado sobre la narración blanca del proceso de colonización y de la identidad e historia de los colonizados (Fanon, 1951/2001: 184-185):

«Tuve que confrontar la mirada del hombre blanco. Una pesada carga desconocida cayó sobre mí. (...) En el mundo blanco, el hombre de color enfrenta dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es meramente una actividad negada. *Es un conocimiento en tercera persona.* (...) Una lenta construcción de mi propio yo como un cuerpo en la bruma de un mundo temporal y espacial, tal parece ser el esquema. No se me impone; más bien, consiste en una estructuración definitiva del yo y el mundo –definitiva porque de este modo se establece una dialéctica definitiva entre mi cuerpo y el mundo. (...) *Bajo el esquema corporal, he creado uno histórico-racial.* Los elementos que he usado me fueron provistos no por “sensaciones residuales y percepciones de un orden primariamente táctil, vestibular, kinestético y visual”, sino por el otro, el Blanco, que me ha entretejido a partir de un millar de detalles, anécdotas e historias. (...) “Mira, ¡un Negro!”. (...) “Mamá, mira el Negro, ¡tengo miedo!” (...) Ya no me parecía gracioso porque sabía de las leyendas, los cuentos, la historia y, especialmente, la historicidad (...) Entonces el esquema corpóreo colapsó, atacado por varios puntos, para ceder el paso a un *esquema racial epidérmico.* (...) No era una cuestión de saber de mi cuerpo tan sólo en tercera persona, sino como una persona triple. (...) Yo existía en triplicado: estaba ocupando un espacio. Me movía hacia el otro... Y el otro evanescente, hostil pero no opaco, transparente, ausente, desapareció. Nausea...

*Yo era de golpe responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros.* Proyecté una mirada objetiva sobre mí mismo, descubriendo mi negritud, mi características étnicas, y entonces me vi vencido por el canibalismo, la deficiencia intelectual, el fetichismo, los defectos raciales, los barcos de esclavos, y sobre todo, sobre todo lo demás, con “Sho’ buen Banania.”» (Fanon, 1951/2001: 185-186. Énfasis añadido.)

Una historia incorporada en el cuerpo, inscrita en la piel que no es otra que la historia impuesta por la mirada blanca. Por eso el conocimiento del cuerpo para la persona negra es un conocimiento en «tercera persona». Se trata siempre de un «él» o un «ellos» – «ella/s» no aparecen en el discurso de Fanon– narrado desde un «yo» colonizador blanco, de la misma forma que Edward Said (1978/1990) describió el trabajo de los «orientalistas» –los expertos occidentales en el «Oriente»– como ese trabajo de rescatar las gloriosas civilizaciones orientales pasadas de sus descendientes directos –rescatar el Oriente de los orientales que habrían echado a perder el legado de las grandes civilizaciones antiguas, de las que sólo los occidentales resultaban los verdaderos herederos–.

Pero, tal como describe Fanon (1951/2001: 185), el *esquema racial epidérmico*<sup>116</sup> no sólo se impone a través de la mirada del otro-colonizador-blanco –el «sujeto» que construye y se construye frente al otro-objetivado-negro– sino que lo posiciona como una «triple persona»: como cuerpo individual, como cuerpo colectivo equiparable a cualquier persona negra, y como cuerpo colectivo epítome de un pueblo, y por tanto responsable de una historia condensada elaborada por el colonizador blanco –¿condensado en la historia?; ¿anclado en un pasado?; ¿perpetuamente incorporado en lo arcaico, en lo tradicional, lo incivilizado? La individualidad como marca característica de los «sujetos-cuerpos-ciudadanos» adecuadamente diferenciados queda cuestionada por esta implosión. El «cuerpo negro» no circula tanto en cuanto individualidad, sino como marca de lo *otro*, –«todos los negros son iguales», «todos los chinos son iguales»–, la mirada blanca niega el reconocimiento del otro en cuanto sujeto: el cuerpo negro es el «cuerpo especie». Un «cuerpo especie» indiferenciado que queda anclado en el pasado. El *otro «racializado»* es *alienado* en el sentido más literal del término: es hecho *otro*, separado y excluido, *reconocido* como un *extraño*, como distanciado, como alejado en el espacio –el otro racializado inmigrante que «no pertenece» a este lugar– y como alejado en el tiempo –el otro arcaico, atrasado, incivilizado, tradicional–. En este sentido apunta el siguiente comentario de dos mujeres senegalesas en un grupo de discusión realizado a mujeres procedentes de países con mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, en el que ironizaban sobre el tipo de preguntas que, en ocasiones, les hacían personas españolas acerca de su país, que se presentaba como anclado en un pasado lejano y ajeno a la «civilización occidental» equiparada con elementos tecnológicos:

«P7. En mi trabajo me preguntaba: “¡Ay!, en tu país, ¿hay tele?, ¿dónde duermes? ¿Vives con los leones?”. Yo le sigo la corriente, digo: “Dormía con un león”. Es que vamos... Le sigo la corriente: duermo con los leones, en la calle, en los árboles.

P5. ¿Sabes por qué? Por la imagen que enseñan en la tele. Cuando enseñan África enseñan siempre el lado pobre, el lado malo, la selva, no enseñan la realidad, nunca la enseñan. A mí me dicen: “¿Dónde vives, en un árbol?”, digo: “Sí. Enfrente del árbol de la Embajada española en Senegal”. ¡Hombre, por favor! Sí, hay coches y eso. Digo que hay una bicicleta y es para el presidente. ¡Una bicicleta para el

---

<sup>116</sup> El concepto de «esquema racial epidérmico» lo elabora Fanon sobre el concepto de Maurice Merleau-Ponty de «esquema corpóreo» que desarrollo en el epígrafe «Haciendo cuerpos (II): «Esquema corporal», corporealización, encarnación» del capítulo 5 «Subjetividades».

presidente! (risas).» (GD1, Mujeres procedentes de países con mayoría islámica, Marruecos, Senegal, Bangladesh, 28 Junio 2005: 42).

En su análisis, Fanon destaca en particular cómo el reconocimiento se condensa en las pieles como epítome del cuerpo, que a su vez se hace depositario privilegiado de esa historia-racial: en la piel se promete el conocimiento del otro, no reconocido en cuanto individuo, sino en cuanto especie, en cuanto «otro» colonizado potencialmente intercambiable con cualquier «otro» cuerpo negro. En este sentido, y en el curso de una conversación privada, me comentaron dos mujeres españolas negras –en ambos casos de madre española blanca y padre ecuato-guineano– que durante un tiempo en que ambas llevaban el pelo largo con rastas y salían por la misma zona de ocio en Madrid, eran sistemáticamente confundidas –aunque tanto su aspecto como su forma de vestir resultan claramente diferentes<sup>117</sup>–. Este dato me fue confirmado además por una tercera persona –blanca– que me confesó que durante mucho tiempo no había sido capaz de distinguirlos<sup>118</sup>. Este hecho apuntala esa preeminencia de la mirada que no discrimina en cuanto «individuo», sino que prima la identificación como «colectivo»: el color de la piel se convierte en una marca de frontera, que homogeniza a todas aquellas personas «marcadas» como «otras», cuyo valor es precisamente el de constituirse en ese «otro generalizado». Como describe Paul Gilroy:

«La noción crítica de “epidermialización” hace referencia a un sistema históricamente específico para hacer significativos los cuerpos al otorgarles con cualidades de “color”. Sugiere un régimen perceptual en el que el cuerpo racializado es acordonado y protegido por la piel que lo encierra. *La mirada del observador no penetra esa membrana, sino que descansa sobre ella, y al hacer esto, recibe las verdades de la diferencia racial del otro cuerpo.* (...) La dermo-política sucedió a la biopolítica. Ambas preceden a la nano-política» (Gilroy, 2001: 46. Énfasis añadido).

Aunque Gilroy (2001: 47) señala que el espacio «científico» de clasificación racial ha abandonado la superficie de los cuerpos para adentrarse en su organización genética<sup>119</sup>, no podemos dejar de considerar cómo los procesos de *racialización* y *etnización* continúan asentándose en ejercicios de *epidermialización* y *dermo-política*, particularmente en una sociedad como la occidental que privilegia la visión como método de acceso al conocimiento, y donde existe una cierta fetichización del «color de la piel» como garante de la «verdad» del

---

<sup>117</sup> Cuaderno de campo 2005. Martes 22 Marzo 2005.

<sup>118</sup> Cuaderno de campo 2005. Miércoles 23 Marzo 2005.

<sup>119</sup> Éste es un desplazamiento que también señala Donna Haraway (1997: 213-265) describiéndolo con relación al concepto privilegiado para la caracterización de diferencias en la población humana: de la *raza*, a la *población* y, finalmente, al *gen*.

cuerpo. De hecho, tiende a producirse reiteradamente la equiparación entre una determinada imagen corporal racializada y el cuerpo simbólico del estado-nación (Foucault, 1992). En este sentido, comentaba la entrevistada M-E18 –mujer senegalesa 27 años, siete años en España en el momento de realizar la entrevista–:

«Pero sí que... yo cuando llegué aquí (...), bueno, hace siete años había pocos negros en Madrid, era la época de cuando entrabas en el metro *la gente te miraba*, desde el momento que entrabas hasta que salías, era la época en que *te sentabas en el metro y mucha gente no se quería sentar a tu lado*...

P. ¿¡Sí!?

R. Eso ya no existe... Entre otras cosas te tienes que sentar, porque si no, con la cantidad de negros que hay, vas a viajar de pie todo el rato. O si no te toca un negro te toca un (¿?)... con lo cual haces de tripas corazón (risas). Mira, yo el otro día estuve en el Vips, y había una mujer con su madre y con su hijo... Yo después de estar tres minutos sabía que esa mujer no era de Madrid por la forma en que me miraba... Yo hacía años que nadie me miraba así. No me miraba mal, pero me miraba como diciendo: hostias, una negra que va... no sé, *como suelta*, viene, se sienta en una barra, pide, se compra el periódico... estaba alucinando... Porque vienen de alguna ciudad de provincia, donde los negros caminan medio de lado, donde no hablan español, solo se juntan entre ellos, donde no entran en los bares, ni en los cines, ni... Entonces, cuando viene a Madrid, *te ve suelto*...» (M-E18, junio 2001: 14. Énfasis añadido).

La mirada blanca que se sorprende ante la presencia «negra» está delimitando las pertenencias a la nación y situando a la persona «reconocida como otra» en su posición a través de esa mirada. ¿Quién puede ejercer el privilegio de la mirada? ¿Quiénes quedan posicionados como objetos y sujetos en esta relación? La sorpresa de la mujer blanca ante el cuerpo de la mujer negra no viene sólo determinada por la presencia de un cuerpo «otro» reconocido como «fuera de sitio», sino sobre todo por la «soltura» de ese cuerpo. Posicionado como *otro* por aquella que mira, no se comporta como se esperaría de ese *otro*, no responde a los imaginarios condensados que posicionan a las personas racializadas de origen colonial como ancladas en la lejanía: una lejanía en el espacio –son cuerpos que «corresponden» a otro lugar–; y en el tiempo –se les presupone atrasados y lastrados por «tradiciones» arcaicas–. Sin embargo, este extracto constata al mismo tiempo un cambio: la mujer blanca sorprendida ante la presencia del cuerpo negro también es a su vez reconocida como «otra» por la mujer negra, que a su vez le devuelve la mirada<sup>120</sup>: «después

---

<sup>120</sup> En este sentido, he analizado con anterioridad la escena de la película *Flores de Otro Mundo* (Iciar Bollain, 1999) en que Milady, la cubana, llega al pueblo en que se desarrolla la acción de la película. Mirada por los ancianos del pueblo que la reconocen y posicionan como *otra* exótica en un ejercicio de fetichización erótica

de estar tres minutos *sabía* que esa mujer no era de Madrid por la forma en que me miraba.». Por otro lado, el incremento de personas inmigrantes hace que la presencia de cuerpos que no se pliegan al imaginario uniforme de la nación en cuanto blanco, pasen a ser reconocidos de una cierta forma: ya no serán simplemente «extraños», serán «inmigrantes», esto es, un cierto régimen especial de «extraños» a los que se les reconoce una cierta «presencia». Pero, tal como sugiere la entrevistada, no es tanto que se produzca una aceptación vinculada con un cambio de actitud generalizada, sino que «no queda más remedio» -«haces de tripas corazón [porque si no] vas a viajar de pie todo el rato.»-.

Se percibe, así, un cambio en el *tiempo* en cuanto a la actitud ante aquellos cuerpos que no responden al imaginario corporal homogéneo de la nación española: *ahora* hay *otros* con *no(s)otros*. En un «antes» situado a la llegada al estado español de la entrevistada M-E18, sin embargo, la presencia de cuerpos «negros» hacía que «mucha gente no quisiera sentarse a tu lado en el metro»; en un «antes» que se remonta a la infancia de la entrevistada M-HV7 –nacida en 1974 en el estado de madre española blanca y padre ecuato-guineano negro, criada con su madre–, la presencia negra se percibía como una rareza ante la que «la gente se daba la vuelta a mirar», un espectáculo desvelado ante la mirada que fetichizaba los cuerpos racializados en un ejercicio que al tiempo, 1) distanciaba, *fijando* una diferencia que justificaba el rechazo, la repulsión; y 2) atraía, despertaba curiosidad, cargando las marcas del cuerpo –fundamentalmente el color de la piel en este caso– con vinculaciones *exóticas* producto de la historiografía colonial blanca (Bhabha, 1996: 74):

«Bueno, por hilar lo que hablábamos antes, yo siempre me he criado con mi madre, que es blanca... y en un ambiente blanco y español. “Español”, qué mal suena, ¿no? (risas). ¡Español! De gente de aquí, y *yo siempre era la única negra* en el cole, la ún... bueno no, en el instituto no. En el instituto ya había más... Pero en todos los sitios... yo me acuerdo de mucho más pequeña que estar en el colegio, pues a lo mejor con cuatro o cinco añitos y *la gente darse la vuelta*, y preguntarle a mi madre, y no sé cuanto... *porque era la primera vez que veían a un negro, a una negra en este caso, en vivo y en directo...* porque no había negros en España, eso que comentabas... o había muy pocos, alguno habría evidentemente, pero habría muy pocos.» (M-HV7, 4 junio 2003: 12).

Parecería, sin embargo, que el tránsito temporal habría transformado de tal forma el escenario social en el estado español que podría dejar de tener sentido hablar de

---

(Bhabha, 1996: 78); ella a su vez, les devuelve la mirada a través de sus gafas de sol y les reconoce como ciertos «otros»: ancianos rurales, probablemente sin educación y anclados en el pasado del lento discurrir del tiempo en el campo (ver Romero Bachiller y García Dauder, 2003: 47 y García Selgas, Romero Bachiller y García García, 2002: 39-44).



epidermialización y dermo-política, pero, por el contrario, estos conceptos continúan teniendo una enorme vigencia. De hecho, existe una sentencia del Tribunal Constitucional pronunciada el 29 de Enero de 2001 (STC 13/2001) –en la que actuó como ponente el magistrado Guillermo Jiménez– en la que se afirma que la «raza» puede ser justificación suficiente para una demanda de identificación por parte de las fuerzas del orden (EL PAÍS, viernes 16 de Febrero de 2001, contraportada). En concreto la sentencia argumenta que «determinadas características físicas o étnicas pueden ser tomadas en consideración (...) como razonablemente indiciarias del origen no nacional de la persona que las reúne.» (STC 13/2001, de 29 de Enero de 2001), y añade que «la actuación policial usó el criterio racial como meramente indicativo de una mayor probabilidad de que la interesada no fuera española.» (STC 13/2001, de 29 de Enero de 2001)<sup>121</sup>. Por supuesto, «raza» en este caso quedaba igualado a «color de piel no blanco», si bien este particular no se explicitaba de forma directa. No sólo esta sentencia tendría una dudosa constitucionalidad, puesto que resulta sospechosamente contradictoria con el artículo 14 del capítulo segundo de la Constitución española de 1978 que afirma que «los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social» (1978/1991: 162), sino que parece asentar una equiparación entre una determinada pigmentación dérmica, y la pertenencia a la «nación»: la pertenencia a la «nación-española» de las personas «racializadas» estaría cuanto menos bajo sospecha, no resultaría evidente, sino que tendría que ser demostrada –mostrada en el acto recurrente de interpelación y solicitud de identificación por parte de los agentes policiales<sup>122</sup>–. La identidad «nacional» sospechosa ha

---

<sup>121</sup> En otro momento la sentencia afirma literalmente: «Lo discriminatorio hubiera sido la utilización de un criterio (en este caso el racial) que careciese de toda relevancia en orden a la individualización de las personas para las que el ordenamiento jurídico ha previsto la medida de intervención administrativa, en este caso los ciudadanos extranjeros. Estos, como ha quedado expuesto, están obligados a exhibir los documentos justificativos de su estancia legal en España, obligación de identificarse que, por lo demás, afecta a la generalidad de los ciudadanos según resulta del art. 20.1 de la Ley Orgánica 1/1992, de 21 de febrero, sobre protección de la seguridad ciudadana, en relación con su art. 9 y el art. 12 del Decreto núm. 196/1976, de 6 de febrero, por el que se regula el Documento Nacional de Identidad, en la redacción dada por el Real Decreto 1245/1985, de 17 de julio». Esta afirmación no hace sino incidir en la idea de que determinadas marcas o características étnico-raciales resultan indiciarias de la no pertenencia a la «nación», de lo que se concluiría que existirían un determinado tipo de características corporeizadas reconocidas como «ajenas» y otro conjunto de marcas corporalizadas indiciarias de pertenencia.

<sup>122</sup> En esta dirección apunta el voto particular que sobre esta sentencia fue emitido con fecha 2 de Febrero de 2001 por el magistrado Julio Diego González Campos en cuya argumentación afirma: «la introducción de un criterio basado en la pertenencia de una persona a un grupo racial determinado resulta a mi entender contrario al art. 14 CE, pues nos encontramos ante una discriminación expresamente prohibida por este

de ser por tanto «apuntalada» con *extensiones protésicas* –documentos- que «prueben» la legitimidad de la pertenencia.

Con esta sentencia el tribunal rechazaba la demanda presentada por una mujer a la que la policía pidió que se identificara tan sólo por ser negra. La mujer no tenía apariencia alguna de estar realizando ningún tipo de actividad delictiva. Tan sólo acababa de descender de su tren junto a su familia en la estación de Valladolid –que por ser blanca no fue requerida identificación alguna–. Ante la lógica «dermo-política» de este dictamen que vincula determinada pigmentación dérmica con un acceso o exclusión de la ciudadanía, un color de piel reconocido como «oscuro» se convierte en significativo, en marca de sospecha. Se transforma en una frontera corporeizada que marca los afueras y los adentros, las exclusiones y pertenencias a la nación. Pero también se convierte en potencialmente indiciario de una conducta delictiva: la sospecha que recae sobre los «otros» «quizá-no-ciudadanos» es la de que, excluidos del contrato civil, y de los derechos de ciudadanía, efectivamente atenten contra la legalidad que ampara al conjunto de los «ciudadanos».

Esta sospecha, como he apuntado, se pliega en gran medida a la piel y de ello son muy conscientes las personas interpeladas en estos regímenes dermo-políticos. La siguiente anécdota no puede resultar más significativa al respecto. Una mujer senegalesa con su bebé toma un tren para el que tiene billete en clase preferente, y es inmediatamente cuestionada e interpelada como «no adecuada», «no reconocible» en dicho espacio «exclusivo» – ¿exclusivo para blancos/as?, ¿para españoles/as?–. En la discusión que sigue, en la que la mujer negra es marcada y configurada como ajena al vagón de «preferente», el «billete» se torna en *extensión protésica* capaz de «mostrar» la adecuación de tal cuerpo a dicho espacio. Una adecuación que se configura vía consumo y mostrando una determinada capacidad económica –desligando la marca de clase de la marca de la ciudadanía y la «raza»/etnicidad que se le supone–. Por otro lado, de nuevo se observa –al igual que en el caso anterior– cómo la respuesta no es el silencio o la aceptación de la humillación pública, lo que vendría a reforzar los papeles dados, sino una respuesta altamente politizada y que rechaza el emplazamiento en que se la sitúa y por el que se la interpela como «mujer inmigrante»:

---

precepto, ya sea directa o sólo indirecta. Distinción de la que parece partir la Sentencia de la que discrepo para admitir la segunda cuando del control de extranjeros se trata. Pues me resulta difícil aceptar, y esta es la razón fundamental de mi discrepancia con la Sentencia, que "determinadas características físicas o étnicas pueden ser tomadas en consideración" en los controles policiales de carácter general "como racionalmente indiciarias del origen no nacional de la persona que las reúne", según se afirma en el FJ 7.»

«P2. Y el negro no es nada aquí en España. Yo por nuestra propia experiencia, se ve como una basura y nada más, es lo que puedo decir. Porque mi hermana ha vivido una anécdota muy importante que viajaba con su hija en un tren y cogió preferente y nada más entrar en el sitio con su bebé, estaba ahí sentada y tal, dándole el biberón, se levantó una señora y le dijo que se levantara: “Te has equivocado de sitio”. ¡Fíjate!...

P5. *Por ser negra, porque si fuese una española...*

P2. No la iba a hacer levantar o una marroquí.

P5. *Por tener la piel diferente, somos africanos todos, pero tenemos algo de diferencia.*

P2. *Es la piel.*

P5. Pero ellos, *la piel negra les da...* ¿sabes? No tienen costumbre a lo mejor, o yo qué sé... la ven, no sé como explicarlo, porque nada más verme sentada con mi hija, se levantó de su sitio donde estaba, viene y me dice: “Oye, te has equivocado, ¿tú no sabes que es preferente?”. La miro así... Pero eso es algo que no me gustaría contarle porque he armado un jaleo allí. Bueno, al final me dijo: “Enséñame tu billete”: “Será que te importa a ti. No te voy a enseñar mi billete”. Se fue a llamar al revisor y viene el tío tan tonto para pedirme el billete.

P1. ¡Qué fuerte!

P5. Cogí la silla de la niña y me levanté: “Te voy a enseñar mi billete, cuando empieces donde tienes que empezar hasta mi sitio, te enseñaré el billete y te voy a decir una cosa: *me has pedido mi billete porque soy negra*, porque si fuese una española o una latinoamericana o una chica marroquí, que no tiene la piel como yo, no me ibas a pedir el billete. Pero por ser negra, pensáis que yo soy tonta porque todos los negros no tienen esto y me he equivocado de sitio. No tengo derecho a coger preferente. Pero te voy a decir una cosa: lo que estamos pasando aquí nosotros, negros, la culpa la tenéis vosotros, hay que oírlo, duele mucho oírlo ¿eh? pero hay que oírlo porque África fue el primer continente, cuna de la humanidad donde nació todo, vinieron los blancos a llevarse toda la riqueza africana, ahora nos toca venir a por lo nuestro y nos llevaremos lo nuestro, que les guste o no, tenemos que compartirlo porque es lo nuestro. África está vacía, si nos hubieran dejado lo que teníamos nosotros; oro, toda la riqueza que tenían los africanos, no necesitaríamos emigrar porque éramos muy ricos, pero como se llevaron todo porque los africanos no tenían medios para explotarlo, así que vinieron a llevarse todo”.

P2. Porque tenemos que sobrevivir.

P5. No nos queda más remedio que venir. Así que cogí la hoja de reclamaciones, he apuntado todo lo que me dio la gana, todo, ¿eh?, en mi derecho, llorando ¿eh?; llorando, bueno como...» (GD1, Mujeres procedentes de países de mayoría islámica, Marruecos, Senegal, Bangladesh, 28 de Junio 2005: 35-36).

#### 4.4. CUERPOS EN MOVIMIENTO: «PASANDO POR»/TRAS-PASANDO LAS FRONTERAS DEL CUERPO

Pero si las fronteras se inscriben en la piel, ¿cómo pueden ser movilizadas? ¿Qué posibilidades de contestación poseen esos regímenes desiguales de reconocimiento y producción? Se han desarrollado múltiples análisis en torno a lo que se han denominado «estrategias de *passing*» (Ahmed, 1998, 1999, 2000; Somerville, 2000; Smith, 1998; Butler, 1993). El principal interés del análisis de estas estrategias proviene del hecho de que los ejercicios de *passing*, que podría ser traducido por «pasar por otro», cuestionan la estabilidad de las fronteras asentadas entre ciertos «nosotros» y ciertos «otros» –nosotros como no(s)otros–. Más aún, cuestionan la estabilidad de las «marcas corporales» y de las promesas que garantizan una relación directa entre «la verdad» de un cuerpo y su reconocimiento visual (Ahmed, 1998). La teorización del *passing* ha venido generalmente vinculada a las prácticas de personas calificadas como «negras» que «pasaban por blancas»<sup>123</sup>. Se trataba de prácticas en las que personas cuyo aspecto no se correspondía con su clasificación racial como negras, vivían como blancas, cuestionando así los rígidos sistemas clasificatorios establecidos, y tratando de «puentear» los regímenes de discriminación y segregación racial. Así, los trabajos que abordan el *passing* enfatizan su potencial para cuestionar la seguridad de cualquier identidad. Apuntan cómo, de hecho, cualquier ocupación identitaria se asienta en un vacío, en un reiterado ejercicio que busca adaptarse a un ideal fantasmático al que se ansía imitar, pero que esa imitación está siempre destinada al fracaso (Butler, 1990/1999):

«Las identidades son, por decirlo así, las posiciones que el sujeto está obligado a adoptar a pesar de “saber” siempre (el lenguaje de la conciencia nos traiciona aquí) que son representaciones, que la representación siempre está construida sobre una “falta”, sobre una división, desde el lugar del Otro, y por tanto nunca puede ser adecuada – idéntica– a los procesos de sujeto que se apoyan en ellas [*are invested in them*].» (Hall, 1996b: 6).

---

<sup>123</sup> Esto puede entenderse especialmente en el contexto de los EE UU en que hasta hace relativamente poco se consideraba que cualquier persona que poseyera una gota de sangre negra, era negra. Este rígido marco de clasificación en un contexto de segregación y discriminación racial permitía preservar los privilegios vinculándolos a una idea de pureza de sangre. Lo blanco se conformaba como un espacio a proteger, potencialmente contaminable, por lo que uno de los aspectos que se tornaron más rígidos fue la preservación de la sexualidad de las mujeres blancas. Para evitar el peligro de *miscegenation* –*mestizaje*– se alimentó el mito del violador negro y las prácticas de linchamiento que funcionaban para amedrentar a una población negra que empezaba a reclamar sus derechos (Davis, 1983: 177 y ss.; Lott, 1999: 27 y ss.). Pero si las mujeres blancas eran presentadas como vulnerables, las mujeres negras se presentaban como «disponibles»: presentadas como hipersexualizadas, su violación sistemática en el contexto de la esclavitud y más allá, no se consideraba relevante.

Así, destacan que toda ocupación identitaria resulta siempre incompleta, y hasta cierto punto fraudulenta, de manera que, en cierto modo, se podría señalar que cualquier forma de identificación incorporaría un cierto *passing* (Butler, 1993): nuestra identidad se sustentaría sobre unas proyecciones idealizadas e inalcanzables que sin embargo nos orientarían en nuestras prácticas<sup>124</sup>. En cualquier caso, la afirmación de Butler de que cualquier identidad es de algún modo un tipo de *passing*, puede convertirse en una forma de asimilar prácticas muy diversas que anulen las diferencias y no den cuenta de las mismas: el *passing* acabaría convertido en un término paraguas sin capacidad explicatoria. De hecho, una de las características más destacadas de las prácticas de *passing* sería que constituyen *prácticas de riesgo* que ponen en evidencia las diferentes *vulnerabilidades* de los cuerpos, cuerpos co-constituidos en relaciones diferenciales enormemente constreñidoras y, sin embargo, parcialmente movilizables. Pero esta movilización implica un *riesgo* al situar los «cuerpos» en espacios y posiciones que se «ocupan» sin la preceptiva legitimidad: así, las legitimidades que autorizan ciertos «cuerpos» y desautorizan otros quedan cuestionadas y potencialmente en suspenso. O mejor dicho, quedan agujereadas de tal forma que podrían ser puenteadas a través de las prácticas de *passing*. Considerar la asunción del *riesgo* ligada a la *vulnerabilidad* que sitúa a los «cuerpos» en primera línea en las prácticas de *passing* evidencia al tiempo la *robustez* de los regímenes de reconocimiento y regulación de los «cuerpos» y cómo pueden ser potencialmente desplazados. Los ordenamientos no pueden, en ocasiones, ser enfrentados de forma directa, pero sí pueden, sin embargo, ser vadeados y potencialmente descargados de su capacidad reguladora facilitando determinados reconocimientos y evitando otros. Se potencia que los cuerpos sean introducidos en otros regímenes de reconocimiento que desactiven temporalmente los ordenamientos vigentes. Pero como «prácticas de riesgo» los «cuerpos» así movilizados pueden en cualquier momento ser «llamados al orden», cuestionados e interpelados en su legitimidad, «ser descubiertos» y, eventualmente, desalojados de los espacios «ocupados», reintegrados en sus «posiciones», en ocasiones de una forma violenta.

---

<sup>124</sup> Esto se evidencia si consideramos las formas en las que nos hacemos «mujeres» o «varones» a través de prácticas concretas, lo que posibilita que usemos expresiones del tipo «hoy voy a vestirme de chica» implicando por ejemplo que me voy a poner un vestido o una falda, que es algo supuestamente característico de las mujeres pero que no hago habitualmente. En este sentido acude Judith Butler a Aretha Franklin cuando cantaba «You make me feel like a natural woman» —«Me haces sentir como una mujer de verdad»— lo que implicaría que no existiría la identificación de una forma directa o que esta puede ser fallida (1990/1999: 34).

Para explicar los mecanismos del *passing*, Sara Ahmed (1998) emplea una anécdota autobiográfica como punto de partida de su análisis sobre el carácter distorsionador del bronceado en la lectura del cuerpo: un cuerpo bronceado bien puede ser un cuerpo blanco que se ha expuesto a la luz solar, respondiendo a los cánones occidentales de belleza, cuidado del cuerpo y ocio, o un «otro racializado» que se interpreta como una amenaza, como un intruso:

«Esto me ocurrió cuando tenía 14 años, caminando por las calles de Adelaida. Fui parada y abordada por dos policías en un coche. Me llamaron, me preguntaron qué estaba haciendo (les dije que andando). El policía más cercano me preguntó si era aborigen. Yo repliqué, indignada “no”. El otro policía interrumpió, me hizo un guiño, y dijo “es sólo bronceado solar, ¿verdad?”. Sonreí pero no dije sí o no.» (Ahmed, 1998: 38).

Si anteriormente había desarrollado el concepto de *dermopolítica* para hacer referencia al régimen de reconocimiento que se asienta sobre una fetichización de la mirada que promete desentrañar la «verdad» de la pertenencia y la identidad del «cuerpo», el *passing*, por el contrario, va a cuestionar esa posibilidad de reconocimiento y va a incidir en la falibilidad de los regímenes visuales de verdad. La verdad del cuerpo no se podrá asentar únicamente en la piel, sino que el «cuerpo múltiple» se conforma como «conexiones parciales» de múltiples identificaciones y reconocimientos movilizados en diferentes contextos. Si con los ejemplos anteriores se afirmaba que existían fronteras bastante rígidas y férreamente patrulladas entre las distintas posiciones, con los ejemplos que aquí vinculo a prácticas de *passing* se verá que, a pesar de ello, las fronteras son enormemente porosas y las patrullas que las vigilan pueden ser –y sistemáticamente son– burladas.

Sin embargo, como apunta Sara Ahmed (2000), las diferencias entre unas y otras formas de *passing* son importantes, puesto que se producen en relaciones de poder enormemente desiguales que es necesario considerar, en particular porque tienen consecuencias tanto para el éxito como para el fracaso de los ejercicios de *passing*. Así, por ejemplo, de cara a contestar la vigilancia y los regímenes de frontera, así como las limitaciones de entrada en el estado español como inmigrante, una mujer ecuatoriana puede intentar *pasar por* turista para *traspasar* la frontera, que en este caso se materializa en la aduana del Aeropuerto de Barajas. Si bien esta forma de *passing* constituye un método bastante habitual de resistir los controles y patrullajes de frontera, entraña también un alto riesgo de fracaso. Los agentes de aduana tienen la competencia de denegar la entrada a cualquier persona que consideren «sospechosa», incluso si ésta posee todos los

requerimientos jurídicos de entrada al estado<sup>125</sup>: visado de turista, un lugar para residir, una cantidad diaria de dinero para el periodo de estancia, etc. (Real Decreto 864/2001 de 20 de Julio, B.O.E. 21/07/2001, Artículos 4, 5 y 24, puntos 1-3). Como cuenta una mujer ecuatoriana que llevaba tres años en España cuando fue entrevistada en junio de 2001 (M-HV2, a partir de ahora):

«R: Entonces bueno, ya llegué, en el aeropuerto me bajé del avión, y yo digo: ¿dónde será que controlan para pasar? Yo *bien rizado el pelo, bien arreglada todo...* porque decían que  *tienes que ir bien así, porque allá si no conocen...* pueden pensar de qué nación será... entonces todo yo hice como me decían a mí...

P....que parecieras un turista...

R. Eso, *que pareciera un turista*. Entonces ya llegué... y fui a lo que son los controles ya para pasar acá. Y me dicen: “a dónde va usted”. Y yo le digo “me voy a Madrid”. ¿Y qué vas a hacer? Y yo digo: *me voy a pasear...* (risas)... Porque me decían: no digas que vas a buscar un trabajo, porque si no te hacen volver enseguida a Ecuador. No estarás diciendo así nada. Vos dices... Yo tengo mi hijo en Estados Unidos y me voy a un paseo y nada más. Entonces dice ahora: ¿cuánto de dinero tienes? Saqué, como tenía bastante dinero que me prestaron para pasar... Y me dice: “ha, pasa nomás”...» (M-HV2: 7. Énfasis añadido).

En este caso, *pasar por turista* permite, de hecho, *pasar/traspasar la frontera*. Al ocultar ciertas «marcas» del cuerpo y proyectar otras se introducen determinadas posibilidades de movilización que evitan la vigilancia y el control que recurrentemente interpelan a determinados cuerpos marcándolos como frontera, como «otros» extraños a través de una lógica dermo-política que fetichiza diferencialmente cuerpos y pieles. Una situación parecida se presentó cuando en enero de 2001 algunas mujeres magrebíes se preguntaban si no sería mejor quitarse el pañuelo islámico para no resultar tan fácilmente reconocibles como inmigrantes –y posiblemente «sin papeles»– frente a las fuerzas del orden<sup>126</sup>. Esta estrategia se propuso como una respuesta a la implementación de la LO 8/2000, más

---

<sup>125</sup> Hasta el año 2003 las personas procedentes de Ecuador no necesitaban visado para entrar como turistas en el estado español. Sin embargo el número de devoluciones de personas procedentes de Ecuador en la frontera era bastante elevado. Los agentes de aduana además desarrollan todo tipo de estrategias, desde preguntarles «¿es una cámara *reflex*?» o «¿me hacen una foto?», y «descubrir» así a los «falsos turistas» en su inhabilidad en el manejo de los objetos que los conforman como turistas, por ejemplo, una cámara fotográfica que se incorpora como «elemento de *atrezzo*». De nuevo es a través de la articulación exitosa con determinados objetos que el *passing* se volvía posible. (ver Tomás Bárbulo, «La exigencia de visado frena en seco la llegada de ecuatorianos», El País, España, 21-07-2004).

<sup>126</sup> Esta estrategia de *passing* se propuso por parte de mujeres magrebíes a las responsables de un centro de día de atención a mujeres magrebíes (BAYTII), (registrado en las notas tomadas durante la entrevista realizada en Enero de 2001, y que no fue grabada a petición de las entrevistadas).

restrictiva que la LO 4/2000, y que amenazaba con «tolerancia cero» ante las personas «sin papeles». Paradójicamente, despojándose de sus pañuelos y pasando probablemente a estar sobre-expuestas a la mirada masculina occidental para su contexto cultural, y a cumplir con los requisitos de «integración» occidentales, quedaban *cubiertas* para la mirada de vigilancia y control policial que ya no las podía «reconocer» inmediatamente como «*otras*» *extrañas* (Ahmed, 2000: 55), como mujeres marcadas étnico/racialmente y probablemente «sin papeles».

En esta misma dirección apuntaba también una adolescente marroquí estudiante de primero de bachillerato en un instituto público del barrio de Embajadores/Lavapiés que lleva pañuelo, cuando afirmaba en una entrevista realizada en noviembre de 2005, que por el hecho de llevar el pañuelo y ser inmediatamente reconocida como musulmana, esto llevaba a que en el metro y la RENFE fuera continuamente requerida su identificación por parte de policías y guardas de seguridad, sobre todo desde los atentados del 11 de marzo de 2004 en Atocha. En una argumentación cargada de fuerza a pesar de tener sólo dieciocho años, defendía su decisión de llevar el pañuelo como parte de la religión musulmana que profesa devotamente, a pesar del acoso policial –y también de sus compañeros de instituto que en ocasiones le decían «lo fea que estaba con el pañuelo con lo guapa que era»–. Así, afirmaba: «*Yo tengo papeles, yo no tengo miedo. Tengo derecho para vivir aquí. Y tengo también derecho para elegir mi religión si quiero ser musulmana, cristiana, esos son cosas mías*» (HV3, 10 Noviembre 2005: 10). Por otro lado, la entrevistada apuntaba a cómo probablemente si decidiera quitarse el pañuelo no estaría sometida a los mismos reconocimientos, vigilancias e interpelaciones como «otra musulmana», puesto que al ser su pelo claro podría pasar por «latinoamericana» o «rumana» según sus palabras: «*aquí es mejor no tener pañuelo, si quieres vivir bien, si quieres estudiar, si quieres trabajar, si quieres hacer muchas cosas, tú puedes vivir más tranquila sin pañuelo. Si tienes la religión, tienes el corazón o en el alma o en la cabeza... pero con el pañuelo...*» (HV3, 10 Noviembre 2005: 11). Al tiempo, afirmaba cómo ya después de cuatro años llevando el pañuelo, este se había convertido en una prolongación de su propio cuerpo, una parte más de ese cuerpo ensamblaje y extenso, un elemento constitutivo que la dotaba de identidad y la proporcionaba un espacio de subjetividad en el que se reconoce, y sin el cual «se sentiría desnuda». A continuación reproduzco unos extractos de dicha entrevista:

«R: Tengo problemas con la policía también, en el metro, en RENFE...

P: ¿Sí?, o sea, ¿que te paran o cómo?



R: Sí, me piden papeles.

P: *¿Todo el rato?*

R: Sí.

P: *O sea, que prácticamente tienes que entrar en el metro con los papeles...*

R: Que vivo en Lavapiés, siempre hay policía que piden los papeles.

P: *¿En Lavapiés?*

R: Sí, sólo a los árabes.

P: *¿Solamente a los árabes?, ¿al resto de gente no se lo piden?*

R: No. Como yo estoy con el pañuelo, entonces yo soy musulmana, soy árabe, por eso.

P: *O sea, como que el pañuelo de repente te hace reconocible.*

R: Sí, que eres árabe.

P: *¿Y tú crees que eso es un problema por todo esto...?*

R: Claro, yo no puedo quitarme el pañuelo para estas cosas y tonterías. Estoy con el pañuelo casi... cuatro años.

P: *¿Tú te pusiste el pañuelo hace cuatro años?*

R: Sí, me lo puse hace cuatro años y yo no puedo quitarlo, no puedo quitarlo.

P: *¿Te lo pusiste en Marruecos?*

R: No me lo puedo quitar cuando me encuentro con la policía para pedirme papeles. Esas cosas pasan. *Yo tengo papeles, yo no tengo miedo. Tengo derecho para vivir aquí. Y tengo también derecho para elegir mi religión si quiero ser musulmana, cristiana, esas son cosas mías.*

P: *Por supuesto. Cuando por ejemplo, tú te decidiste a ponerte el pañuelo, ¿qué edad tendrías?, tienes ahora diecinueve me has dicho.*

R: Dieciocho.

P: *Tienes dieciocho, te lo pusiste hace cuatro años con catorce ¿no?*

R: Sí.

P: *Te lo pusiste porque decidiste que era adecuado, ¿por qué te decides a ponerte el pañuelo? Porque no todo el mundo se lo pone ¿no?*

R: Sí, porque en nuestra religión es obligación para poner el pañuelo, es obligación. Tú no puedes decir sí o no para elegir esa decisión. Es obligación hacerlo. Pues hay muchas chicas que no les gusta, que nos les gusta así. Viven aquí y dicen que aquí la libertad, pues yo no creo así, yo no soy así y hacen cosas... Yo soy musulmana, pues soy musulmana; si yo soy cristiana, pues soy cristiana, no puedo hacer así los dos juntos. No. Por eso, pues eso, si soy musulmana, yo con el pañuelo, yo leo la Coran, tu sabes, es la... Pues haces todos los derechos de mi religión, no te falta de nada, por eso el pañuelo también, son obligaciones para hacer...

P: *Por ejemplo, hay mujeres musulmanas que no llevan pañuelo, ¿son peores musulmanas por no llevarlo?*

R: Sí, es obligación.

P: *Ya, pero quiero decir, ya sé que es obligación.*

R: Es obligación, pero aquí, aquí es otra cosa. Si quieres vivir aquí en España es otra cosa. En Marruecos es obligación para hacer el pañuelo, pero hay chicas también en Marruecos que no hacen pañuelo, cada uno con su vida... *Pero aquí es mejor no tener pañuelo, si quieres vivir bien, si quieres estudiar, si quieres trabajar, si quieres hacer muchas cosas, tú puedes vivir más tranquila sin pañuelo. Si tienes la religión, tienes el corazón o en el alma o en la cabeza... pero con el pañuelo...*

R: *Y entonces tú eres perfectamente consciente de que para ti sería probablemente más cómodo no llevar el pañuelo.*

R: Sí, estoy acostumbrada al pañuelo ya, llevo cuatro años con pañuelo, no puedo quitar...

P: *Claro, o sea, ¿es parte de ti?*

R: Tengo vergüenza para quitarme el pañuelo.

P: *¿Pero por otro lado si crees que probablemente...? Y de hecho lo has comentado ¿no?, pues habría que amigas tuyas, etc., que a lo mejor han decidido no llevar el pañuelo precisamente por todo lo que decías ¿no?, que te pillan la policía, que te mira la gente.*

R: Sí, sí, pues yo creo que si estoy sin pañuelo, pues yo estoy casi... soy rubia así, pues tengo el pelo de otro color, no parece marroquí, parece de Rumania o de América Latina, no parece marroquí.

P: *¿Entonces, crees que tendrías menos problemas?*

R: No, no, no, no quiero quitarlo...

P: *No, no, no estoy sugiriendo eso...*

R: A lo mejor, sí menos problemas, que no puedo quitarme el pañuelo para...

P: *No, yo no estoy diciendo... pero estoy digamos, haciendo ciencia ficción ¿no?, Tú crees que si en el caso supuesto que decidieras o que te apeteciera o lo que sea en un momento determinado, por probar, que te lo quitaras, ¿tú crees que tendrías menos problemas o no?*

R: Sí, menos problemas, pero no puedo quitármelo. Hay menos problemas porque yo te he dicho que yo parezco una chica de otro país, no árabe, pues a lo mejor tengo menos, pero si quiero vivir más tranquila, aquí, a lo mejor... Pero aquí tengo papeles y tengo problemas.

*P: Pero por otro lado lo que sí que decías es que tú estabas muy segura también cuando... o sea, que supongo que también es un disgusto cada vez que te llega la policía y te pide los papeles ¿no?*

R: Sí. Claro.

*P: O sea, a mí no me gustaría que la policía me pidiese... como que al mismo tiempo pues eso ¿no? Que tienes tus papeles y tal y que se los enseñas y ya está ¿no? De alguna forma, como que de alguna forma que estás segura de lo que quieres y de lo que quieres hacer ¿no? Más o menos...*

R: Claro. Claro. Bueno sí, tengo problemas ahora con pañuelo, pero gracias a Dios que yo estoy musulmana pues que tengo problemas, pero poco a poco vamos arreglar esto ¿sabes? Poco a poco. Tengo antes más problemas pero ahora ya gracias a Dios que tengo menos.» (HV3, 10 Noviembre 2005: 9-12)<sup>127</sup>.

Tal como se ve en este amplio extracto, un elemento como el pañuelo islámico se convierte en una marca clara de identidad que hace perfectamente reconocible y sobrevisibiliza a la persona que lo lleva. Como antes apuntaba, un elemento teóricamente destinado a «cubrir», sirve para hacer visible como *otra* «racializada» y «generizada», pero además el pañuelo islámico se convierte en un elemento especialmente controvertido donde se acumulan las expectativas y los significados. En este sentido Radhika Mohanram (1999: 63) analiza el texto de Fanon «Algeria Unveiled» (1959) —«Argelia desvelada»—, donde se describe la situación de revuelta durante la guerra de independencia de Argelia y las formas en las que las mujeres que participaban en la revuelta usaron el pañuelo islámico o dejaron de usarlo según les convenía<sup>128</sup>. Mohanram analiza cómo las mujeres argelinas homogéneamente vestidas con las ropas tradicionales y cubiertas con el pañuelo, aparecían

---

<sup>127</sup> Curiosamente, una vez se apagó la grabadora y se dio por terminada la entrevista, la entrevistada me dijo «¿sabes que estoy pensando quitarme el pañuelo?». Esto me hizo sentirme un poco apurada pensando si en la entrevista habría dado la impresión de querer presionarla para que se quitara el pañuelo. Por ello le comenté que no tenía por qué hacerlo, que cada persona puede ir como quiera y que nadie debe cuestionarles por ello. A lo que me contestó que lo ha hablado con su madre y que su madre le había dicho que la religión se lleva en el corazón y que si ella creía que era mejor para sus estudios o para trabajar, el quitarse el pañuelo porque se fuera a sentir más cómoda, que lo hiciera, que siempre se lo podría volver a poner más adelante. Además, para reforzar lo dicho anteriormente de que no parecería marroquí ni musulmana sin el pañuelo, me enseñó su pelo, para mostrarme que era claro. Pero al mismo tiempo, continuaba expresando su temor a quitarse el pañuelo, afirmando que se había acostumbrado a llevarlo y sin él se sentiría como desnuda. (Cuaderno de campo 2005, 10 Noviembre, 2005).

<sup>128</sup> En un principio las mujeres que participan en el movimiento de liberación argelino vestían a la europea, sin pañuelo, para ganar acceso y confianza frente a la vigilancia francesa. Cuando los franceses empezaron a desconfiar de las mujeres sin pañuelo, volvieron a cubrirse y aprovechaban las túnicas para transportar armas.

como la esencia atemporal de Argelia, en una construcción temporal por la cual los franceses se posicionaban en la modernidad, mientras que las mujeres argelinas veladas aparecían como perpetuamente ancladas en el pasado. Así, «Argelia, las mujeres argelinas y el velo están en primer lugar metonímicamente unidas; en segundo lugar se convierten en metáforas para cada una de las otras. Estratégicamente entonces, para que Argelia sea llevada a la identidad ilustrada de Occidente, era la mujer la que tenía que ser persuadida previamente.» (Mohanram, 1999: 63). Las mujeres «veladas» se presentan como dominadas y carentes de subjetividad, que han de ser «desveladas» para que alcancen el estatus de sujetos independientes. Pero en esta transacción se produce una «competición» por las mujeres: las mujeres «veladas», quedan ocultas y fuera del alcance de los colonizadores franceses que al tiempo las posicionan como objeto de deseo exótico; las mujeres «desveladas» son cuestionadas por los varones argelinos que consideran que se exhiben y prostituyen ofreciéndose a la mirada blanca; en ambos discursos las «mujeres argelinas» se presentan como objetos silentes. En este contexto, «los hombres blancos» se posicionarían como «salvando a las mujeres oscuras de los varones oscuros» como apuntaría Gayatri Chacravorty Spivak (1988: 297), al analizar las prácticas imperialistas británicas en La India, en particular en torno a la prohibición del *sati* –sacrificio ritual de las mujeres indias en las piras de sus maridos muertos–. El imperialismo construye así a «la mujer como un objeto a proteger de su propia gente» de tal forma que la estrategia patriarcal occidental queda disimulada al otorgar aparentemente a las mujeres «colonizadas» la «libre elección como sujeto» (Spivak, 1988: 299). Las mujeres quedan así situadas entre dos sistemas patriarcales que competirían por la regulación y encauzamiento de su sexualidad de formas alternativas, y donde las mujeres quedarían, de nuevo, silenciadas, en ocasiones, y paradójicamente, acudiendo a discursos pseudo-feministas que sirven para apuntalar estrategias etnocéntricas (Mohanram, 1999: 63). Sin embargo, tanto el ejemplo de las mujeres magrebíes en el centro de día BAYTII, como en el caso de la muchacha marroquí entrevistada, nos encontramos con que lejos de aceptar de una forma acrítica, pasiva o no reflexiva las diferentes interpelaciones recibidas desde frentes distintos, van negociando cotidianamente su identidad y su corporalidad. El pañuelo se convierte en un elemento constitutivo que es movilizado y negociado en las situaciones concretas, que se pone y se quita, como estrategia para evitar llamar la atención, o para favorecer una imagen de respetabilidad que facilite sus movimientos, según el caso. La decisión de llevar el pañuelo se convierte en una práctica de riesgo que visibiliza espectacularmente el cuerpo de las mujeres musulmanas como «otro», que las expone a una sobrevigilancia y control, ante la que se pueden o no

hacer fuertes dependiendo de los elementos que puedan movilizar en cada caso: aquí, por ejemplo, tener o no papeles –la joven entrevistada no tiene miedo, porque tiene sus papeles; las mujeres sin papeles de BAYTTI, optan por quitarse el pañuelo para evitar la vigilancia policial–.

Lo interesante de todos estos ejemplos es, además, cómo los ejercicios de *passing* requieren de la movilización de múltiples dispositivos que permiten ciertos reconocimientos y evitan otros. La presencia de dinero y el ir «bien rizado el pelo, bien arreglada», en el caso de la mujer ecuatoriana para pasar por turista. El quitarse o no el pañuelo en el caso de las mujeres magrebíes. La movilización de determinados objetos y mecanismos que funcionan como mediaciones técnicas, como dispositivos de mediación, permite nuevas reconfiguraciones en las que los cuerpos-sujetos actualizados son leídos de forma distinta.

Para apoyar este argumento usaré varios ejemplos tomados de la historia de vida realizada a M-HV7 –mujer negra española, previamente citada–. En una situación en la que se privilegia lo visual, y se reactualiza continuamente la ecuación que iguala «ser-española» con «ser-blanca», el cuerpo de la mujer negra es reconocido como extranjero, como un extraño. La siguiente anécdota no puede ser más significativa al respecto:

«Sí, sí, pues una noche en la Karakola [casa ocupada de mujeres en el barrio de Lavapiés] bajaron... pues estábamos... yo creo que debía ser un domingo o algo así... y en verano estábamos con las puertas ahí abiertas y tal... y entonces pues nada, bajaron tres vecinas a decir que bueno que bajásemos la música, que tal y no-sé-cuantos y yo justo en ese momento estaba discutiendo, en la otra puerta, con un tío que estaba intentando entrar... y total que “tío que no puedes entrar que tal, que no-sé-cuantos”. Y bueno, cuando consigo que el tío entienda que no puede entrar porque es una casa sólo para mujeres y tal me doy la vuelta y veo a las tres señoras estas que estaban pues eso diciendo que bajásemos la música que tal y que no-sé-cuantos... y hablando con ellas... bueno sí hablando con ellas, estaban pues X italiana, con el acento italiano que tiene y Z que era otra compa de la, bueno que las dos eran compas de la Karakola, pero Z que era suiza, y bueno, que tampoco tenía un acento muy de aquí, por decirlo de alguna forma... y estaban las dos ahí intentando hablar con las tres señoras estas vecinas de allí de la Karakola... y entonces yo me doy la vuelta y les digo “bueno, tal, qué pasa, aquí, qué hay que bajar la música, pues bueno que se baja...” pero ¿sabes? Además así como de super-buen rollo hablando con una de ellas... y de repente pues otra de las señoras, que estaba allí como muy vehemente ella, le digo, “pero bueno, señora, –que le iba a decir, como– tranquilícese, que sí que vamos a bajar la música y tal” y me dice “*pero tú, tú cállate que tú no eres de aquí*” (risas). Sabes, y fue como vaya... pues bueno... este tipo de interpelaciones, pues claro, con el consiguiente cachondeo por parte de todas las Karakolas que era como, no nos lo podemos creer. A la señora que estaba hablando con X y con Z, a cada una de ellas con mayor acento y luego yo a

decirle “bueno, señora” que tal, así con esta voz “bueno qué pasa” y me dice que me calle que yo no soy de aquí... entonces era como bueno sí, en fin, ¡oh!, qué es esto... *El sentido de pertenencia y cómo debe de ser la gente de según qué sitios...*» (M-HV7, 4 junio 2001: 16. Énfasis añadido).

En este caso, la informante es situada y reconocida como una extranjera inmigrante, mientras que las «verdaderas» extranjeras/inmigrantes son reconocidas como pertenecientes al estado-nación al ser blancas. El cuerpo de la mujer negra se sitúa como un signo más fuerte que la competencia lingüística. El privilegio de lo visual funciona presumiendo fronteras y pertenencias y situando ciertos cuerpos que son «racializados» como «otros-migrantes» o como «nosotras-ciudadanas» –la transparencia incolora de lo blanco y sus prejuicios racistas–. De este modo y para poder ser reconocida como ciudadana «a pesar de» su cuerpo y su piel –a pesar de este régimen de reconocimiento que entiende un cuerpo con piel negra como un extranjero–, la entrevistada M-HV7 me contó cómo tiene que estar siempre segura de que lleva su DNI con ella. Necesita «probar» su ciudadanía apoyándose en documentos de identificación, mientras que los nacionales «blancos» parecen «probar» su ciudadanía tan sólo por el mero hecho de «ser». En este mismo sentido se puede considerar un plan presentado a finales del otoño de 2001 en Gran Bretaña en relación con sus «nuevos nacionales». El plan en un primer momento consistía en el requerimiento a todo los nuevos ciudadanos británicos de superar ciertos exámenes de inglés y de cultura británica. Por otro lado, se planeó dotar a todos los nuevos ciudadanos con un DNI que permitiría «probar» su pertenencia a la nación y su estatus como ciudadanos. Lo paradójico del caso proviene de que por el momento ningún ciudadano británico dispone de DNI –si bien hay planes de incorporarlo como parte de la integración en la UE, éste tendría, de momento, carácter voluntario, excepto para las personas «nacionalizadas/naturalizadas»–. Así pues parece que los «nuevos británicos» no poseen unos cuerpos demasiado adecuados para la nacionalidad británica. Parecen carecer de cierto carácter esencial, y por tanto su endeble estatus como ciudadanos ha de ser reforzado con otros dispositivos. El cuerpo así, no es actuado como una unidad independiente, sino como algo producido constantemente en articulación y dependiente de múltiples elementos y artefactos.

Pero, ¿qué ocurre cuando se oculta lo visual? Otra anécdota narrada por la misma entrevistada M-HV7. Durante cierto tiempo estuvo trabajando como teleoperadora. En esas interacciones, en que la mirada, lo visual, quedaba excluido a través de la mediación técnica del teléfono, la entrevistada era sistemáticamente reconocida como española y por

tanto parte de ese «nosotras» frente al «otro» inmigrante racializado. Su acento, despreciado previamente como una característica relevante, se convertía ahora en el máximo elemento para clasificarla. Un acento que proyectaba su cuerpo para la gente con la que hablaba por teléfono como un cuerpo-blanco. Esto daba lugar a algunas situaciones curiosas. Su trabajo básicamente consistía en enviar a personas para reparar distintas cosas según requerían sus clientes, y en comprobar después si los resultados habían sido satisfactorios. En ocasiones algunas personas se quejaron –por teléfono– que la persona que había sido enviada para hacer la reparación no era española o no era blanca. No sólo ignoraban que ella era de hecho una mujer negra, sino que como su acento era inmediatamente reconocido como un acento español, su cuerpo se proyectaba como blanco. Una vez más se reproduce la ecuación «pertenencia a la nación, a la ciudadanía» = «cuerpo-blanco». Por otro lado, durante la entrevista con esta mujer, ella opuso el sistemático cuestionamiento de su ciudadanía española con su reconocimiento como «nacional» (cubana) cuando estuvo en Cuba de vacaciones:

«Sí, sobre todo, bueno, *con el tema de la raza por supuesto...* Pero bueno es muy curioso, ahora mismo me estoy acordando, cuando estuve en Cuba de vacaciones... pues yo estaba de vacaciones allí y estaba pues con el chico con el que estaba por aquellos entonces, pues nada alquilamos un coche e íbamos a una playa... no-sé-qué historia, una playa que en teoría, –es muy fuerte por otro lado– sólo era para turistas... entonces, pasamos con el coche... entonces pasamos por una especie de controlillo o algo así pero que ni te paraban ni nada... y bueno pues pasamos y cuando llegábamos... habíamos pasado, justo acabábamos de pasar, pues yo qué sé, cien metros más allá, o así, vemos que nos estaban echando el alto... paramos tal... se acercan un par de tipos y tal y nos dicen que esta playa sólo es para turistas (risas). Entonces claro yo automáticamente le miré, cogí la mochila, *saqué el pasaporte* y entonces automáticamente: “Lo sentimos” ¡Cómo si me hubiesen hecho una gran ofensa...! Sabes, a mí lo que me pareció indignante es que sólo fuese para *turistas*, pero es muy curioso... *un sitio donde he encontrado que puedo “pasar por”, pero sí me tuve que ir a Cuba para pasar por autóctona...* (risas) en fin, sí muy fuerte, en según qué términos...» (M-HV7, junio 2001: 16. Énfasis añadido).

En contraste con la mujer ecuatoriana que tenía que *pasar por* turista para pasar/transpasar la frontera y poder ser una «mujer inmigrante» una vez dentro del estado, aquí nuestra informante es incapaz de *pasar por turista: pasa por «autéctona»*. Pero, ¿qué significaba su *passing* como autóctona? ¿Cómo era situada y reconocida por ese *passing*? En primer lugar, se la denegaban ciertos privilegios: la playa era solo para turistas. Pero también, y tomando en consideración que Cuba es un importante centro de turismo sexual, ¿cómo era interpretado su cuerpo de mujer negra en compañía de un varón blanco y dirigiéndose a una playa reservada exclusivamente para turistas? Quizá fue interpretada

como una mujer cubana mulata involucrada en algún tipo de transacción económica heterosexual con un turista europeo. En cualquier caso, como vemos la fetichización de cierta pigmentación dérmica implica además una jerarquización racializada/racista que emplaza lo blanco en posiciones de privilegio frente a ciertos «otros» «coloreados» u «oscuros» –lo blanco permanece como carente de color–. En cualquier caso, es de nuevo mediante el empleo de ciertos dispositivos de mediación que le fue restablecido su estatus como turista: en este caso el pasaporte se transforma en «aliado» que sustenta una identidad/identificación de un sujeto-cuerpo, que no queda exclusivamente plegado a lo contenido por la membrana epidérmica.

Pero las posibilidades de un *passing* exitoso pueden sustentarse también en la falta de referentes que impidan la vinculación de ciertos cuerpos a ciertas identificaciones y estereotipos. En una historia de vida realizada a una mujer turca de 24 años que llevaba tres años en España cuando se realizó la entrevista, ella apuntaba cómo, quizá por el hecho de que habla muy bien castellano, no es religiosa, no lleva pañuelo, y «bebe alcohol y come jamón», y porque frecuenta ambientes «alternativos» y gay y lésbicos, no resulta fácilmente reconocible como «otra inmigrante»:

«A mí no me ha pasado nunca nada pero también te digo porque *la gente en general no se da cuenta de que soy turca*, sea porque no encajo en los estereotipos de apariencia física que la gente tiene, o sea porque, bueno, porque hablo bastante bien español, no sé muy bien por qué pero en realidad... el color de la piel, soy bastante blanca... aunque muchos turcos sí lo son también, pues no sé no... no entro, digamos, dentro de algunos significativos muy básicos que funcionan a un nivel muy primitivo como pues eso, el color de la piel, hablar mal el español, a punto de dar a entender que eres recién llegada, no tengo digamos, preferencias personales, o tal, o marcajes culturales de no comer el jamón, de no consumir alcohol, no tengo cosas que me diferencien mucho, con lo cual que me marquen mucho frente a los españoles... no no he vivido muchas cosas chocantes o discriminatorias, entonces pues es así... Sí claro, si hubiese llevado velo, no sé que hubiera pasado, pero como no lo llevo ni tampoco quiero llevarlo, pues...» (M-HV9, febrero 2005: 24).

Como ella misma señala, probablemente estas dificultades para ser reconocida como otra –o mejor dicho este éxito en ser reconocida como «perteneciente»– tienen que ver con que no encaja en los estereotipos esperados: como apuntará en otro momento de la entrevista, su procedencia más que convertirse en un problema se convierte en un cierto «aire» que se vuelve interesante. Evidentemente ella reconoce que esto no deja de tener ciertas vinculaciones con una imagen de exotismo, pero al tiempo es un exotismo que se interpreta como asimilable y no amenazador, un elemento que se constituye más en una particularidad original, y que finalmente no despierta mucho más interés. De hecho ella



misma planteaba cómo, curiosamente, una vez expresado su origen, nadie incidía más allá, preguntando por la situación de su país de procedencia, etc. (M-HV9, febrero 2005: 25). Probablemente, esa supuesta «falta de interés» podría interpretarse como una aceptación/asimilación que se construye sobre la ignorancia de lo «otro». Encerrado en el silencio no sería necesario su reconocimiento, y no demandaría respuestas que requiriesen de una transformación por parte de los «nosotros»: no es tanto una diferencia, cuando un «aire»:

«Entonces, ahí lo que veo es que ahí ser turca, dentro de lo que cabe, dentro de los pues eso, los movimientos sociales tal o los pequeños círculos gay-lésbicos y tal ahí como que tienen una valoración positiva en la medida en que no encajo en las expectativas de la gente en el sentido de que *no soy la típica turca, o no soy la turca que ellos creen que es típica, ¿no?* Entonces además viniendo de un país Islámico y un poco exótico y oriental, como que eso de ser turca, pues me da un aire así... pues un aire... así de de... no quiero decir ser guay, pero como una cosa que es, como se sabe poco de ello, no es como ser francesa, pero sí... (...) Así como mucho puede ser un poco interesante... interesante desde la perspectiva de los otros que me clasifican como tal...» (M-HV9, febrero 2005: 25).

Posiblemente, cancelando determinado tipo de identificaciones se posibilita que la entrevistada sea leída en otros términos: no tanto como turca inmigrante, sino como lesbiana en «pequeños círculos gay-lésbicos», o como militante de izquierdas en determinados círculos de «movimientos sociales»<sup>129</sup>. Dado que habitualmente las

---

<sup>129</sup> En este caso, el no acabar de encajar con los estereotipos, posiblemente tiene que ver precisamente con moverse por espacios no esperados. En la tendencia a configurar las identidades como exclusivas y excluyentes se tiende a considerar que las personas “inmigrantes” no pueden ocupar ciertos espacios, por ejemplo, no se pensaría que podrían ser gays o lesbianas o transexuales: los gays, lesbianas y transexuales se tienden a presentar como «cuerpo-ciudadanos-blancos», y las personas identificadas como «inmigrantes» se las tiende a posicionar no sólo como heterosexuales, sino como vinculadas a modelos patriarcales y machistas, tradicionales y homófobos. En general son muy escasos los intentos de considerar la situación de las personas «inmigrantes» que son gays, lesbianas o transexuales en el estado español (ver, Pichardo Galán, 2003; Gutiérrez, 2005; Romero Bachiller, 2005a; Bargeiras Martínez, García Dauder, Romero Bachiller, 2005). Además, en ocasiones lo que puede suceder es que el elemento de la sexualidad se configure en determinados contextos –por ejemplo, en un bar de Chueca– como la marca más relevante sobre la que establecer la identificación, mientras que aspectos como la procedencia nacional pueden resultar secundarios. Pero también puede ocurrir al revés, que la pertenencia a un determinado colectivo nacional cancele la posibilidad de un reconocimiento como «gay» o «lesbiana». En este sentido se puede interpretar lo ocurrido en un bar de Lavapiés al que fueron un grupo de chicas con unos chicos marroquíes que conocían de colectivos inmigrantes (Diciembre 2004). Al entrar en el bar el camarero se negó a servir a los chicos marroquíes alegando que «causaban problemas». En las listas de correo de la «Red de Lavapiés» y la «Karakola» alojadas en el servidor «sindominio.net» se generó todo un debate para movilizar una campaña de boicot contra el racismo de dicho bar (Diciembre 2004-Enero 2005). Finalmente se decidió hacer una intervención más dialogante y se volvió a ir al bar con los chicos marroquíes por si esa vez volvían a negarse a servirles y para preguntar el porqué. Al hablar con el dueño del bar éste alegó que se trataba de un bar de «ambiente» y que lo primero era proteger a «gays y lesbianas». Aún en el caso de que la decisión del dueño del bar hubiera estado sustentada en alguna experiencia concreta de homofobia por parte de alguna persona del colectivo marroquí,

identidades se tienden a proyectar como exclusivas y excluyentes, los elementos que de alguna manera podrían perturbar ciertas identificaciones no es tanto que queden en suspenso, cuanto que quedan descargados en gran medida del potencial diferenciador. Podríamos suponer, sin embargo, cómo en otros contextos probablemente el principal elemento diferenciador vendría dado por esa procedencia nacional, como veremos más adelante en relación con el estatus socio-jurídico de persona extranjera no comunitaria en el estado español.

Pero al mismo tiempo, esta «invisibilidad», esta falta de reconocimiento como «mujer inmigrante», se sustentaría en la proyección de una imagen *racializada* de los «otros inmigrantes»: los cuerpos «blancos» aparecerían como no racializados ni etnizados. Así, el cuerpo blanco, sus prácticas y sus hábitos no podrían ser reconocidas sobre la base de esa lógica «dermo-política» que identifica las pertenencias a la nación y la ciudadanía como homogéneas. Por el contrario, el cuerpo de la entrevistada se plegaría en gran medida a las resonancias corporeizadas de la nación. De igual forma que los inmigrantes italianos en el contexto británico que describe Anne-Marie Fortier (1999: 58; 2000) su presencia es «invisibilizada», puesto que no se pliega de forma evidente a los reconocimientos «dermo-políticos» imperantes, cuestionando, así, el «fetichismo corpóreo» y cortocircuitando su promesa de reconocimiento visual inmediato: quiénes son «otros» dejaría de ser algo auto-evidente. La promesa de distancia y separación quedaría quebrada.

---

homogeneizar a todo el colectivo con el epíteto de «homófobo» resulta una generalización basada en prejuicios etnocéntricos que, entre otras cosas, niega la legitimidad a gays y lesbianas de procedencia marroquí: «la utilización del racismo como defensa frente a la lesbo/homofobia, lo que no es sino una forma de homofobia racista que anula y denigra a gays y lesbianas reconocidas como pertenecientes a “otras razas”.» (Bargueiras Martínez, García Dauder y Romero Bachiller, 2005: 25).





## 5. Subjetividades

*«El yo es sobre todo un yo corpóreo: no es solamente una entidad superficial, sino que es en sí mismo la proyección de una superficie. (...) El yo deriva de sensaciones corporales principalmente de aquellas que provienen de la superficie del cuerpo. Puede ser considerado una proyección mental de la superficie del cuerpo. Además, como hemos visto más arriba, de representar la superficie del aparato mental.»* (Freud, 1923/1993: 561. Énfasis añadido).

A pesar de haber defendido una concepción de los cuerpos como ensamblajes que transitan más allá y más acá de los límites del pliegue epidérmico, en el capítulo anterior he atendido principalmente a los cuerpos y su reconocimiento externo, la producción de reconocimientos de ciertos cuerpos y su interpelación en determinados espacios. En este capítulo me voy a centrar más concretamente en los movimientos dentro y fuera del cuerpo, en la producción de identidades y subjetividades, y su movilización en encuentros concretos que actualizan determinados momentos-posiciones de sujeto que ocupan de formas diferentes la figuración habitable «mujer inmigrante» en el contexto del barrio de Embajadores (Madrid).

Para ello, y apoyándome fundamentalmente en las entrevistas realizadas en el curso de esta investigación, voy a centrarme en el impacto subjetivo de la «experiencia migratoria», así como de los reconocimientos como «mujeres inmigrantes». ¿Qué tipos de espacios de posibilidad subjetiva se movilizan? ¿Qué posibilidades de auto-imagen? ¿Qué

re-articulaciones de la memoria y qué tipo de narratividades se ponen en funcionamiento? ¿Qué identificaciones individuales y colectivas? En ese sentido, más que el carácter traumático del desplazamiento –la experiencia migratoria como el viaje, muchas veces individualizada, patologizada y descargada políticamente bajo descripciones como la del «Síndrome de Ulises»– incidiré en los costes y violencias que supone el asumir una posición –la de «mujer inmigrante»– que no tiene porqué ser reconocida como propia, pero que, sin embargo, tiene una enorme capacidad para delimitar los espacios de lo posible e imposible. Esta asunción y las resistencias a la misma suponen unos ejercicios de violencia tales que tienen importantes impactos y vienen a configurar determinadas posiciones subjetivas, como mostraré acudiendo a las narraciones de las propias mujeres entrevistadas.

En este sentido, si el proceso demopolítico de racialización, reactualizado en los cuerpos de las «mujeres inmigrantes» era el hilo conductor del capítulo anterior, en éste me concentraré, por un lado, en las formas –siempre racializadas– de generización y los aprendizajes de «género» que se desarrollan en torno al entramado «mujer inmigrante»; y, por otro, en los procesos de adquisición –o no– de una identificación «colectiva» –siempre generizada– ligada a una colectividad diaspórica o vinculada a la posición «inmigrante» y que se actualizan particularmente en las transmisiones de «memoria» entre diferentes generaciones. Si en el capítulo anterior consideraba principalmente la interpelación y la producción de determinados *otros* de la «nación» proyectada como étnicamente homogénea, en éste atenderé de una forma más concreta a las negociaciones, resistencias y constreñimientos vinculados a los procesos de identificación subjetiva y colectiva. De ahí que, finalmente y a modo de apunte, señale algunas de las dificultades para ocupar posiciones marcadas como teóricamente contradictorias en una lógica muy al uso según la cual las identidades son unívocas, exclusivas y excluyentes.

Todo ello se realizará partiendo de una concepción de la subjetividad que no la interpreta como una realidad dada, escindida de la materialidad o de lo corporal, sino como efecto precario de ordenamientos contingentes que articulan, movilizan y desplazan interioridad y exterioridad, corporealidad y psiquismo, memoria, deseo y narratividad del yo y de los colectivos de identificación<sup>130</sup>. Esto no me llevará a análisis individualistas que

---

<sup>130</sup> Por las limitaciones evidentes de este trabajo no me voy a detener en aspectos especialmente relevantes como son la formación de deseos, ni adentrarme de forma muy exhaustiva en cuestiones de interioridad. Éste es un trabajo de gran interés teórico, que mi intención es trabajar más adelante, y en el que autoras como

pretendan vincular determinados pasados personales con situaciones actuales, sino a tratar de reconstruir el entramado socio-técnico concreto en el que tales posiciones subjetivas y sociales emergen y en las que se vuelven significativas.

Así pues, si en el capítulo anterior el cuerpo se convertía en esa frontera internalizada sobre la que se reforzaban y aseguraban los afueras y adentros de la nación, ahora, los afueras y adentros serán otros: aquellos marcados por la ecuación entre subjetividad y colectividad, entre identidad individual y grupal, así como las posibilidades de producción subjetiva en espacios tan sobrecargados de patrullajes como aquellos ocupados por quienes de una forma u otra son reconocidas en un determinado momento como «mujeres inmigrantes».

### 5.1. DE AFUERAS Y ADENTROS: SUBJETIVIDADES Y CORPOREALIDADES

Como he mencionado, uno de los aspectos más característicos de la perspectiva del actor-red consiste en la ampliación de la agencia a los no-humanos y su atención al papel de objetos y tecnologías. Sin embargo, desde esta perspectiva se tiende a ofrecer, en ocasiones, una imagen un tanto mecanicista de las relaciones, lo que vacía las posiciones de agencia de «toda la carga de emociones, deseos, esperanzas y anhelos que tan fundamental es para poder mantener una práctica contestataria y alternativa.» (García Selgas, 1999: 190). Así los aspectos de la subjetividad y su conformación que van más allá de la materialidad de cuerpos y objetos parecen quedar, de alguna manera, fuera del análisis. Con esta puntualización no pretendo tanto poner en cuestión la concepción de la constitución ensamblada de la subjetividad, cuanto señalar que en el énfasis en su constitución relacional y heterogénea se puede perder de vista que estas articulaciones estilizadas y consolidadas confieren a los agentes –en particular a aquellos reconocidos como «humanos»– con esa imagen mítica de sustancia, de unidad, de mismidad, interioridad e independencia. Una imagen *vivida* y encarnada que tiene efectos de realidad: a los momento-posiciones de sujeto «humanos» producto de complejos ensamblajes de materialidades heterogéneas se les supone dotados de voluntad, deseos, emociones, individualidad, etc. y actualizarán,

---

Teresa de Lauretis (1994a, 1994b), Elizabeth Grosz (1994a, 1994b), Judith Butler (1993, 1997b), Diana Fuss (1995) y Rosi Braidotti (2002), han realizado aportaciones que considero enormemente sugerentes.

efectivamente, esa voluntad, esos deseos, emociones e individualidad –incluyendo la internalización y producción de imágenes psíquicas inconscientes y su activación en la generación de deseos, imágenes, expectativas, etc.–. En este sentido, Nikolas Rose (1998) analiza el papel de lo que, siguiendo a Foucault (1991), denomina dispositivos y tecnologías «psi» en la producción de dicho espacio de interioridad en los sujetos:

«Si los seres humanos han llegado a situarse a sí mismos como sujetos, con una voluntad de ser, una predisposición hacia ser, esto no surge, como algunos sugieren, de algún deseo ontológico sino más bien como resultado de una historia concreta y sus invenciones. (...) Sugiero que todos los efectos de la interioridad psicológica, junto con un amplio conjunto de otras capacidades y relaciones, son constituidos mediante la conexión de los humanos en otros objetos y prácticas, multiplicidades y fuerzas. (...) Los conocimientos y autoridades “Psi” han dado lugar a técnicas para dar forma y reformular “yoes” conjuntamente ensamblados con los aparatos de ejércitos, prisiones, aulas, dormitorios, clínicas y muchos otros.» (Rose, 1998: 172 y 173).

Así, Rose incide en el papel de múltiples mecanismos y tecnologías reguladoras en los procesos de subjetivización –entre las que destaca las tecnologías «psi» o psíquicas–, que constituyen a los «sujetos» como relacionados con una interioridad psíquica deseante, sexuada, pensante y volitiva (1998: 172). Pero esta coherencia de unidad, esta imagen de sustancia que caracteriza las posiciones de sujeto y que las presenta como algo dado con existencia previa y estable, debería ser considerada, según plantea Rose siguiendo a Deleuze y Guattari, «más bien como “ensamblajes” que metamorfosean o cambian sus propiedades según expanden sus conexiones, [los sujetos] no “son” nada más o nada menos que las conexiones cambiantes en las que están asociados.» (Rose, 1998: 172). En este sentido, plantear la existencia de una interioridad psíquica como efecto de diferentes ordenamientos y dispositivos no implica la recuperación de una rígida distinción entre aspectos internos y externos, entre caracteres psíquicos y sociales, sujetos y objetos. Implica una mayor atención a las formas en que se rearticulan relaciones entre entidades disímiles y cómo son encarnadas, in-corporadas y reactualizadas en la conformación de distintas posiciones de sujeto: no sólo dar cuenta de las conexiones, las relaciones de poder que las constituyen y su movilización, sino de las formas en que éstas condensan y se saturan dando lugar a esos momentos-posiciones sujeto situados y encarnados, deseantes y volitivos.

Así, la producción de subjetividades, de *yoes* dotados de interioridad, no es tanto parte de un proceso de generación espontánea de una voluntad o de un deseo con estatus ontológico previo, como efecto de operaciones que permean y desbordan sus supuestos límites con tránsitos continuos desde la *exterioridad* y la *interioridad* de ese yo: «El sujeto ya



no es una unidad-identidad sino envoltura, piel, frontera: su interioridad se desborda en contacto con el exterior.» (Domènech, Tirado y Gómez, 2001: 31). «Sin membrana, no hay vida» como dice Michel Serres (1995: 43), y el *pliegue*, la piel se establece como frontera constitutiva de un «cuerpo», promesa de garantía de una imagen de autonomía del *yo* ligada a una carnalidad singular, definida y delimitada en la que la subjetividad aparece teóricamente inscrita. En esta lógica, el «cuerpo» se presentaría como la instancia sobre la que se sostiene la subjetividad, como sustrato de la identidad<sup>131</sup>. Pero, tal como he apuntado en el capítulo anterior, lejos de constituir una realidad previa cerrada que funcionara como superficie de inscripción, las fronteras constitutivas de los cuerpos son porosas y las relaciones que abren múltiples: «el pliegue nos permite pensar los procesos por los que el ser humano se desborda y va más allá de su piel sin recurrir a la imagen de un Sujeto autónomo, independiente, cerrado, agente... sino precisamente en base a su carácter abierto, múltiple, inacabado, cambiante. (...) Es, simplemente, algo variable, producto o propiedad de una cadena de conexiones entre humanos, artefactos técnicos, dispositivos de acción y pensamiento.» (Domènech, Tirado, Gómez, 2001: 34). O en palabras de Fernando J. García Selgas: «Ni la agente, ni su conocimiento, ni su intencionalidad están limitados a, o encerrados por, su piel. Se extienden más allá de ella: ligados a los medios o a las acciones, en que se están configurando y expresando, desbordan la fragilidad de la dermis y se sitúan en un continuo social y material» (1995: 525).

Así pues, como señala Latour (1999: 18), un momento-posición de sujeto con todas las características que se le presuponen de agencia, voluntad, deseo, individualidad no es sino el resultado precario de una heterogeneidad de interacciones, definiciones y ordenamientos complejos estabilizados de forma contingente. Como afirma Nikolas Rose:

«Nuestra propia “agencia”, entonces, es el resultante de la ontología que hemos plegado en nosotros mismos en el curso de nuestra historia y nuestras prácticas. Porque con todos los deseos, inteligencias, motivaciones, pasiones, creatividades, voluntad-de-autorealización y cuestiones semejantes plegados en nosotros mismos por nuestras psicotecnologías, nuestra agencia no es menos artificial, no menos

---

<sup>131</sup> Más aún sobre esa corporalidad que supuestamente delimita unidades humanas –ver el análisis desarrollado en el apartado «Cuerpo-sujeto, cuerpo-humano, cuerpo-ciudadano» del capítulo 4 «Cuerpos» a este respecto– se establece el mito de autonomía e independencia que define determinados cuerpos como «capacitados» frente a otros «con discapacidad». Pero ese mito de independencia y autonomía no es sólo puesto en cuestión por cuerpos «impropios» que necesitan de su articulación con otros elementos –una silla de ruedas, un perro-guía o un bastón, etc. (Moser y Law, 2001)–, sino que también lo evidencian los constantes requerimientos de mediaciones técnicas en cuerpos reconocidos como «propios/apropiados» –ordenadores, frigoríficos, duchas, bombillas, gafas, abrigos, protector solar, etc.–.

fabricada, no menos antinatural y por lo tanto no menos real, efectiva, confusa, técnica, dependiente-de-máquinas que la problemática agencia de los robots, los replicantes y las simbiosis monstruosas que Donna Haraway emplea para pensar sobre nuestra existencia: *cyborgs*, híbridos, mosaicos, quimeras.» (1998: 189).

Por lo tanto, la constitución de un sujeto-cuerpo particular, de yoes dotados de interioridad –esto es, lo que supuestamente nos separa y distingue de los no-humanos–, no sería el resultado de un proceso de generación espontánea de una voluntad dotada de un estatus ontológico previo, como tampoco sería la expresión de una individualidad autogestada e innata. Resultaría ser más bien el efecto de múltiples relaciones y operaciones que traspasan y desbordan ampliamente los límites de ese «yo corpóreo», de lo que reconocemos como «sujeto-humano-individual». Relaciones y operaciones que, en muchos casos, se establecen con elementos caracterizados como no-humanos, pero que resultan así co-constitutivos a su formación. Se trata por tanto de tránsitos, desplazamientos y relaciones reiteradas y heterogéneas que, al tiempo, permiten la proyección de una cierta imagen de unidad. Dar cuenta de la conformación de subjetividades se vuelve elusivo precisamente por esa tensión paradójica de ser efecto de múltiples relaciones y conectividades sobre las que se asienta esa cierta consistencia de cierre, de unidad, de individualidad que reconocemos como propia de los «sujetos-cuerpos-humanos»<sup>132</sup>:

«Al resaltar el carácter *encarnado* de nuestra identidad y nuestra experiencia, y al centrar la atención en la constitución de los agentes sociales, se nos conduce a ver las dobles naturalezas que habitan nuestro cuerpo: es carne y hueso, pero también entidad social; es símbolo primario del yo, pero también de la comunidad; es algo que tenemos y algo que somos, que nos tiene; es individual y único, pero también es común con toda la humanidad; es a la vez sujeto y objeto. Con ello se refuerza también la necesidad de admitir que nuestro vínculo cognitivo más directo con el exterior, con el mundo, es en sí mismo un constructo social, esto es, que nuestra estructuración sensorial y experiencial varía sociohistóricamente y ello afecta necesariamente a todo nuestro conocimiento, incluido el que creamos tener como sociólogos o sociólogas del cuerpo.» (García Selgas, 1994: 45. Énfasis añadido).

---

<sup>132</sup> De hecho, quizá una de las preguntas más complejas con las que nos podemos enfrentar en la teorización social es la de cómo dar cuenta de eso que damos en llamar *subjetividad*. Máxime en un momento en que se cuestionan las preeminencias de almas o esencias previas, cuando se descarta la escisión entre mente y cuerpo y cuando el propio cuerpo se configura como producto precario e incompleto. En este sentido, la teorización de Elizabeth Grosz del concepto de *corporealización* (1994a), a partir sobre todo de su lectura de Merleau-Ponty (1945/2000), y también la teorización de Fernando J. García Selgas (1994; 1995) sobre el concepto de *encarnación*, se vuelven sugerentes espacios que nos permiten desplazarnos desde el análisis del capítulo anterior en el que la corporeidad constituía un momento de cierre contingente que configuraba espacios de pertenencia y exclusión, pero sobre todo marcando superficies de sutura, hacia la configuración de los procesos que materializan continuamente los tránsitos entre exterioridad e interioridad, entre colectividad e individualidad, dando lugar a eso que damos en llamar «subjetividades». Este es un trabajo que aquí queda, finalmente, sólo apuntado, puesto que desborda el ámbito de esta tesis, pero que espero poder desarrollar más adelante.

En este contexto, el «cuerpo» no deja de ser un referente, pero si en el capítulo anterior parecía, en ocasiones, que el cuerpo se tornaba sólido y opaco, ahora nos desplazaremos afuera y adentro de esa supuesta configuración que articula aspectos biológicos, psíquicos y sociales, que anuda temporalidades y reconfigura memorias dotando de narratividad lineal a la existencia. Se trata de un desplazamiento que al tiempo nos mueve más allá y más acá de la corporealidad misma, mostrando las conexiones y líneas de fuga que constituyen ese continente todavía no totalmente cartografiado de la «subjetividad». Un espacio que resulta relevante en esta investigación, porque no sólo la experiencia de la migración, sino la necesidad de re-configurar la identidad en torno a distintos reconocimientos, identificaciones e interpelaciones, por un lado y, por otro, la urgencia de responder a una necesidad de «narrarse» y dotarse de una cierta coherencia como sujeto, configuran las posiciones ocupadas por aquellas mujeres articuladas en torno al entramado «mujer inmigrante» como espacios donde la subjetividad y la identidad aparecen continuamente presentes<sup>133</sup>.

En este sentido, Elizabeth Grosz (1994a: xii) recoge la figura de la cinta de Möbius<sup>134</sup> como una imagen capaz de dar cuenta de la paradójica transformación continuada entre interioridad y exterioridad, y de la trabazón inseparable de materialidad biológica, psíquica, simbólica, social, deseante, etc. En un movimiento perpetuo de transformación de interioridad en exterioridad y viceversa, la subjetividad corporealizada constituiría, siguiendo esta analogía, algo similar a lo que Annemarie Mol caracterizó como «uno-múltiple» (2002: 40): un efecto de «unidad» resultado del entramado complejo entre instancias cuyos patrones de funcionamiento no son completamente traducibles los unos

---

<sup>133</sup> A este respecto me comentó una amiga que es negra y lesbiana cuando en una conferencia feminista una ponente afirmó «estar cansada de hablar de identidades», que ella no podía permitirse el lujo de «cansarse de hablar de identidades» porque era sistemáticamente interpelada en esos términos (Cuaderno de campo, 30 de Junio de 2004). Esto no hace sino reiterar el hecho ya mencionado de cómo aquellas personas que se sitúan en las posiciones «no-marcadas» de privilegio, se configuran como carentes de «identidad», «transparentes» frente a las *otras marcadas* e incapaces de desprenderse de sus «particularidades» (Romero Bachiller y García Dauder, 2003; García García, 2003).

<sup>134</sup> Grosz recoge la figura de la cinta de Möbius de la teorización de Lacan sobre la constitución del sujeto, pero se separa en parte de la propuesta lacaniana y la dota de mayor materialidad. Lacan se refiere a la cinta de Möbius y su relación con el sujeto en los siguientes términos: «Este diagrama puede ser considerado como la base de un tipo de inscriptor esencial en el origen, en el nudo que constituye el sujeto. (...) En términos simples, esto significa tan solo que en un universo de discurso nada contiene todo, y aquí se encuentra de nuevo el hueco que constituye al sujeto. El sujeto es la introducción de una pérdida en la realidad, sin embargo nada puede introducirla, puesto que por su estatus la realidad está tan llena como es posible. (...) Cuando el sujeto toma el lugar de la falta, una pérdida se introduce en la palabra, y ésta es la definición del sujeto. Pero para inscribirla, es necesario definirla en un círculo que he llamado la otredad, de la esfera del lenguaje. Todo lo que es lenguaje es una lente de esta otredad, y esto es así porque el sujeto siempre es un desvanecimiento que corre bajo la cadena de significantes» (Lacan, 1970: 192, 193-194).

en los otros y entre los que se establecerían «conexiones parciales» (Haraway, 1991/1995; Strathern, 1991). Se trata de una imagen que da cuenta de un *proceso*, un proceso en el que se ponen en el mismo plano corporalidad y psiquismo, sin pretender reducir o subsumir un plano al otro, y sin presentarlos como netamente disímiles:

«Los cuerpos y las mentes no son dos sustancias distintas o dos tipos de atributos de una única sustancia sino algo entre estas dos alternativas. La cinta de Möbius tiene la ventaja de mostrar la inflexión de la mente en el cuerpo y el cuerpo en la mente, los modos en que, a través de algún tipo de giro o inversión, un lado se transforma en el otro. Este modelo también provee una forma de problematizar y repensar las relaciones entre el adentro y el afuera del sujeto, su interior psíquico y su exterior corpóreo, mostrando no su identidad fundamental o su reducibilidad sino la torsión del uno en el otro, el pasaje, el vector o incontrolable empuje del adentro en el afuera y del afuera en el adentro.» (Elizabeth Grosz, 1994a: xii).

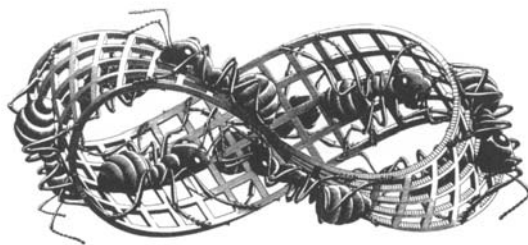


Figura 5.1: Cinta de Möbius II, de M. C. Escher, en Fausto-Sterling (2000: 24)

En su intento por evitar dualismos, la imagen de la cinta de Möbius se presenta como una analogía de los desplazamientos del interior al exterior, de lo social a lo biológico, de lo corporal a lo psíquico, de lo consciente a lo inconsciente, de lo individual a lo colectivo y viceversa, de tal modo que cada una de estas instancias aparezca como un espacio reconocible, sin que ello implique marcar discontinuidades: los tránsitos serían fluidos y los límites vagos, pero sí podríamos reconocer ciertas condensaciones y densidades que posiblemente responderían a lógicas distintas aunque no completamente independientes. Así, Grosz (1994a) propone un recorrido que pretende desplazarse por la conformación de los «cuerpos», siguiendo la cinta de Möbius, «de adentro afuera» –*inside-out*– y «de afuera adentro» –*outside-in*–. Un tránsito continuado que articularía lo biológico, lo social, lo psíquico, lo inconsciente, lo volitivo y lo deseante a través del cual se

conformarían las subjetividades corporeizadas que describiríamos como «humanas»<sup>135</sup>. Merleau-Ponty hace referencia a esos tránsitos con las siguientes palabras:

«El hombre [*sic.*] concretamente tomado no es un psiquismo conexo a un organismo, sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales. (...) La unión del alma y el cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia.» (Merleau-Ponty, 1945/2000: 107. Énfasis añadido).

Lejos de una imagen de escisión o de separación ontológica radical entre objetos y sujetos, Merleau-Ponty (1945/2000: 90) analiza, así, los cuerpos como elementos liminares que, si bien poseen las mismas características de los objetos del mundo –son objetos en sí mismos en relación con otros objetos–, poseen al tiempo capacidades de percepción, en particular una cierta percepción de los límites del cuerpo –lo que denominaré «esquema corporal»–, que hace de los cuerpos unos «objetos» particulares<sup>136</sup>. Traduciendo su análisis en términos de la ANT podríamos hablar de los «cuerpos» como cuasi-objetos/cuasi-sujetos, conformados por procesos relacionales y donde la percepción de los límites que permitiría el establecimiento de una imagen de autonomía, no respondería a una esencia previa, sino a la negociación de instancias múltiples<sup>137</sup>. Así pues, los límites del cuerpo, de la

---

<sup>135</sup> Pero, tal como apunta Anne Fausto-Sterling, si bien Grosz (1994a) reconoce la importancia de los aspectos biológicos, al postular que existirían «pulsiones innatas que se organizarían por la experiencia física en sentimientos somáticos que se traducirían en lo que llamamos emociones» (Fausto-Sterling, 2000: 25), lo biológico para Grosz, funcionaría como un sustrato innato e invariable del que, finalmente, no se podría decir nada –esto se evidencia particularmente en su análisis de la «diferencia sexual» (ver Grosz, 1994a: 187-210, especialmente página 207 sobre su referencia a mujeres transexuales)–. Fausto-Sterling, sin embargo, se embarca precisamente en el intento de romper con esa idea de lo biológico como un sustrato estático, radicalmente diferente y escindido de lo social. Acudiendo a la teoría biológica de los sistemas en desarrollo –*Developmental Systems Theory*, DST por sus siglas en inglés– rechaza que existan dos procesos radicalmente distintos, uno natural e innato, que guiara células, neuronas y hormonas y, otro, social y aprendido, que rigiese la experiencia, el medio ambiente y las fuerzas sociales: «Ni los genes ni su medio determi[nan] su anatomía. Solo su ensamblaje [tiene] semejante poder» (Fausto-Sterling, 2000: 25-26). En este sentido, las mediciones de diferencias entre varones y mujeres en la corteza cerebral, por ejemplo, no darían cuenta, en todo caso, más que de un uso diferente, del que no se podría inferir una propensión innata más que sugerir un diferente tipo de usos sociales adquiridos. El tejido biológico no es meramente un sustrato inmutable, sino un tejido vivo que interactúa continuamente con el medio de formas muy complejas, y que responde a los hábitos y usos del mismo.

<sup>136</sup> En sus propias palabras: «Asediado por el ser, y olvidando el perspectivismo de mi experiencia, en adelante trato al ser como objeto, lo deduzco de una relación entre objetos. Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista acerca del mundo, como uno de los objetos de este mundo. La consciencia que tenía de mi mirada como medio para conocer, la contenciono (*refouler*), y trato a mis ojos como fragmentos de materia. (...) Asimismo, trato mi propia historia perceptiva como un resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista acerca del tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los demás, mi duración en un reflejo o en un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo.» (Merleau-Ponty, 1945/2000: 90. Énfasis añadido).

<sup>137</sup> Esto se evidencia por ejemplo en los análisis que realiza Merleau-Ponty siguiendo a los neuropsicólogos – en particular a Schilder– sobre situaciones como las del «miembro fantasma» –personas que han perdido un miembro pero que lo sienten y enfrentan su relación con el espacio como si el miembro perdido continuase

imagen y el sentido de un «yo corpóreo» se asentarían en relaciones y negociaciones múltiples que articularían cuestiones de la materialidad biológica, psíquica y social de los cuerpos<sup>138</sup>. Esos límites y sus garantías de mantenimiento emergen en relaciones con otros objetos y otros cuasi-objetos/cuasi-sujetos: no sólo un bastón o los contornos de un sombrero o un traje pueden quedar incorporados al cuerpo, «extendiendo» los supuestos contornos «naturales» del mismo –que ya vimos no son en absoluto naturales ni dados de una vez y para siempre–, sino también las expectativas sociales interrelacionales de qué constituyen «sujetos-cuerpos» socialmente reconocibles como tales varían en el espacio y en el tiempo, y constituyen cuestiones políticas más que ontológicas –como ya mencioné en el capítulo anterior–.

De este modo, podríamos decir que el «esquema corporal» según Merleau-Ponty (1945/2000: 115) funcionaría como una especie de estilización fantasmática –nunca terminada– que a modo de «resumen» ofrecería una imagen coherente del yo corporeizado en cada momento y lugar. Por ello mismo, lejos de ser idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo y del espacio, resulta ser de una materialidad dúctil que se recrea y reconstruye proporcionando cierres y salvando lagunas: tejida de deseos, experiencias físicas, conexiones neuronales, renovaciones celulares, memoria personal y social, relaciones con otros yoes y objetos, etc. Todo ello, proporcionaría un paisaje al tiempo cambiante pero reconocido como idéntico, como propio, que dotaría de imagen de continuidad al «yo». Una imagen de continuidad que no emergería del ejercicio individual de una conciencia previa, sino que se constituiría como efecto de múltiples procesos, no todos necesariamente sociales, ni totalmente controlables, ni totalmente conscientes que articularían un ensamblaje que reconoceríamos como «subjetividad corporeizada humana».

---

presente–; o de agnosia, que hace referencia a un no reconocimiento de elementos corporales como propios (Grosz, 1994a: 89-90; Merleau-Ponty, 1945/2000: 96).

<sup>138</sup> García Selgas resume los elementos relacionales sobre los que se asentaría ese «sujeto-cuerpo» como sigue en su elaboración del concepto de *encarnación*: «Puede decirse que la encarnación del sistema de disposiciones y esquemas generativos se refiere a cuatro hechos básicos y generales:

1. Que tiene que estar ligada a estructuras cerebrales-neuronales.
2. Qué sólo existe en y por las prácticas de los agentes, pues el *habitus* (como forma de caminar, forma de hacer cosas, etc.) no es algo abstracto u oculto sino que se manifiesta en la práctica como uno de sus elementos constitutivos.
3. Que las clasificaciones y taxonomías prácticas (arriba-abajo; izquierda-derecha; frente-detrás; caliente-frío; etc.) están enraizadas en la organización, experiencia y ordenación corporal.
4. Que el porte o estilo que actúa un agente (su *hexis* corporal), además de asentar bajo el nivel de lo consciente una manera de pensar y sentir, sirve de confluencia a lo idiosincrático y a lo sistemático-social.» (1995: 509-510).

Así, el «esquema corpóreo» sería parte de un *proceso*, un ejercicio continuado que permitiría esa experiencia de temporalidad, de continuidad del «yo» en el mundo. Sería, por tanto, efecto de la memoria inscrita, materializada en la propia corporalidad de múltiples relaciones con diferentes elementos, no todos humanos y no todos «materiales» en sentido estricto<sup>139</sup>. Un proceso resultado de la acumulación de una innumerable superposición de conexiones que es dotado de una imagen de «unidad» desde un ahora situado y contingente que pule las aristas y reconfigura memorias:

«El esquema corpóreo se montaría poco a poco en el curso de la infancia y a medida que los contenidos táctiles, cinestéticos y articulares se asociasen entre sí o con los contenidos visuales y los evocasen más holgadamente. (...) [S]e asociarían para formar alrededor (...) como un *diseño* del cuerpo en superposición de imágenes—; es necesario que estas asociaciones vengan a cada instante reguladas por una ley única, que la espacialidad del cuerpo descienda del todo a las partes, que la mano izquierda y su posición están implicadas en un *designio* global del cuerpo y tome en él su origen, de modo que pueda de una vez no sólo superponerse a la mano derecha o recaer en ella, sino además devenir la mano derecha.» (Merleau-Ponty, 1945/2000: 116).

Es, precisamente, esa paradoja necesaria e imposible de una subjetividad al tiempo irreducible a la unidad, desbordada por multiplicidad de conexiones y relaciones en planos diversos, pero que se presenta, es reconocida y funciona como «unidad», como un todo coherente, uno de los problemas que más claramente presenta cualquier intento de teorización de la subjetividad. En este trabajo, mi intención es ofrecer un análisis que, por un lado, visibilice la complejidad irreducible de la subjetividad, sin pretender simplificarla y, por otro, considere los efectos de unidad de las subjetividades corporeizadas. Sugiero que sólo partiendo de esa tensión irreducible es posible dar cuenta de la complejidad que suponen las subjetividades y ahondar en sus procesos de conformación. Una tensión constitutiva entre la subjetividad corporeizada como unidad y como relación que fue ya apuntada por Merleau-Ponty:

«Si se experimentó la necesidad de introducir esta palabra nueva, fue para expresar que la unidad espacial y temporal, la unidad intersensorial o la unidad sensoriomotora del cuerpo es, por así decir, de derecho; que no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia, que los precede de cierta manera y posibilita precisamente su asociación. Nos encaminamos, pues, hacia una segunda definición del esquema corpóreo: ya no será el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de

---

<sup>139</sup> He defendido y continúo defendiendo que la «realidad» tiene siempre una consistencia «semiótico-material», y que ni aun los aspectos simbólicos están completamente desgajados de la materialidad. Si hago este inciso aquí es precisamente para afirmar ese carácter no sólo material sino productor de efectos de materialidad de aspectos simbólicos, como pueden ser estándares, ordenamientos, normas sociales, etc.

consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la *Gestaltpsychologie*.» (Merleau-Ponty, 1945/2000: 116).

Así pues, y de cara a considerar ese paradójico proceso por el cual multiplicidad, discontinuidad y yuxtaposición se convierten en unidad, continuidad y coherencia, acudiré en el siguiente apartado a los conceptos de *experiencia* en De Lauretis (1984/1992: 288), y consideraré el papel de la *narratividad* y la *memoria* en el desarrollo de un «yo» coherente, para ligarlo, a continuación, a la configuración de subjetividades e identidades individuales y colectivas en el marco de una situación de diáspora. En particular, consideraré los ejercicios de producción de memoria y de continuación de la identidad diaspórica en términos generacionales en torno al entramado semiótico-material «mujer inmigrante» en el barrio de Lavapiés/Embajadores (Madrid). En este sentido, el énfasis se situará doblemente en considerar los ejercicios dirigidos a la producción de coherencia y continuidad y a las multiplicidades y complejidades que continuamente desbordan tales intentos de fijación, y cómo, eventualmente, ciertos elementos que en un momento fueron considerados como ajenos y disruptores, pueden llegar a reincorporarse como seña de identidad en el seno de una comunidad diaspórica.

## **5.2. EXPERIENCIA, NARRATIVIDAD Y MEMORIA: HILVANANDO (DIS)CONTINUIDADES**

«El presente (en sentido estricto) no está pro-puesto. (...) Husserl llama protensiones y retenciones a las intencionalidades que me anclan en un contexto. No parten de un Yo central, sino, de alguna manera, de mi campo perceptivo que arrastra tras él su horizonte de retenciones y hace mella por sus pretensiones de futuro. No paso por una serie de ahora, cuya imagen yo conservaría y que, empalmados unos con otros formarían una línea. A cada momento que viene, el momento precedente sufre una modificación: lo tengo aún en la mano, está aún ahí, y sin embargo se hunde ya, desciende bajo la línea de los presentes; para guardarlo, es necesario que tienda la mano a través de la delgada capa de tiempo. Sí es él, y tengo el poder de alcanzarlo tal como acaba de ser, no estoy separado de él, pero, en fin, no sería pasado si nada hubiese cambiado; empieza a perfilarse o proyectarse en mi presente, cuando era hace un instante mi presente. Cuando sobreviene el tercer momento, el segundo sufre una nueva modificación, de retención que era pasa a ser retención de retención, la capa de tiempo entre él y yo se espesa. (...) El tiempo no es una línea sino una red de intencionalidades.» (Merleau-Ponty, 1945/2000: 424-425).



La imagen del tiempo que fluye y se escapa entre los dedos constituye casi un lugar común en las reflexiones sobre la vida y la muerte que tantas páginas han llenado a lo largo de la historia en la literatura o la filosofía. La temporalidad ligada al cuerpo y a la subjetividad nos ofrece tal como sugiere la cita de Merleau-Ponty con la que abro este apartado, no tanto la imagen de una linealidad progresiva y continuada, cuanto una imagen de rugosidades y densidades diversas que son en cuanto se transforman y quedan ligadas a un presente y las relaciones que habitan y conforman dicho presente. La memoria se convierte en un juego de mediaciones, de traducciones, de interpretaciones y relecturas y, por tanto, en un ejercicio de olvidos, de invenciones, de saltos. La memoria es siempre un ejercicio desde un presente: hacer memoria es, efectivamente, un trabajo de producción, y por tanto una práctica donde de cara a dar coherencia y continuidad al sentido del yo, nos vemos impelidas a ligar, unir y olvidar. Las contradicciones tienden a quedar borradas y nuestra imagen llega pulida como si hubiéramos seguido un camino que conocíamos de antemano. Y es el cuerpo, el depositario último de esa idea de permanencia y continuidad, el que nos ofrecería esa imagen de «identidad» a la que nos anclamos. Pero como mencioné en el capítulo anterior, el cuerpo nunca es idéntico, y para que se produzca su mantenimiento, es necesario que sea continuamente nuevo<sup>140</sup>.

Pero afirmar que la memoria es continuamente producida desde el presente no implica defender una instantaneidad radical que conduciría a la imposibilidad del mantenimiento de un sentido del «yo» —como sería el caso en situaciones donde la pérdida de la memoria reciente impediría esa acumulación de los tiempos y cancelaría la producción de continuidades en el sentido de un «yo», como en el *alzheimer*, en el caso del protagonista de la película *Memento* de Christopher Nolan (2000) o del «marinero perdido» de Oliver Sacks (1970/1991)<sup>141</sup>—. La percepción de la temporalidad no es sólo parte de una narración sino que se inscribe en el cuerpo<sup>142</sup>, conforma corporeidad, y más aún, delimita las

---

<sup>140</sup> Recientemente se ha publicado un estudio dirigido por Jonas Frisén, del Instituto Karolinska de Estocolmo y publicado en *Cell* en 2005, según el cual nuestro cuerpo nunca tendría más de diez años, pues este sería el periodo máximo de renovación celular. Es más, esta regeneración no acontecería al mismo tiempo, sino que distintos tejidos y células tendrían diferentes periodos de renovación. Por tanto el cuerpo estaría siendo continuamente rehecho, produciéndose diversamente, y sería esa diferencia, esa transformación continua, la que «garantizaría» la identidad (Spalding, Bhardwaj, Buchholz, Druid y Frisén, 2005).

<sup>141</sup> Describe Sacks sobre el marinero perdido: ««Está, digamos», escribí en mis notas, “aislado en un momento solitario del yo, con un foso o laguna de olvido alrededor... Es un hombre sin pasado (ni futuro), atrapado en un instante que cambia sin cesar.”» (1970/1991: 51).

<sup>142</sup> En el caso del protagonista de *Memento* esto sería literal, se tatúa el cuerpo para intentar mantener una continuidad que le garantizará el mantenimiento de su identidad.

condiciones materiales de posibilidad e imposibilidad en las cuales estaría inscrita una subjetividad concreta sobre la base de múltiples relaciones constitutivas con elementos heterogéneos. De este modo, y para dar cuenta de ese proceso inacabado de articulación que tejería subjetividades corporeizadas como resultado de relaciones que anudan tiempos y contextos, Teresa de Lauretis propone el concepto de *experiencia*, que describe en estos términos:

«[Experiencia] más bien en el sentido de *proceso* por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales– que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas. El proceso es continuo, y su final inalcanzable o diariamente nuevo. Para cada persona, por tanto, la subjetividad es una construcción sin término, no un punto de partida o de llegada fijo desde donde uno interactúa con el mundo. Por el contrario, es al efecto de esa interacción a lo que yo llamo experiencia; y así se produce, no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y afecto) a los acontecimientos del mundo.» (de Lauretis, 1984/1992: 253).

Los efectos de subjetividad que reconoceríamos como propios y que definirían nuestros campos de actuación serían así resultado precario de un hacer sin término. Un hacer que, según señala de Lauretis, sería siempre «social» e «histórico», esto es, no podría desligarse de las relaciones sociales en las que emerge: sería efecto de una interacción «con el mundo», lo que en sentido amplio designaría no sólo otras subjetividades corporeizadas, sino elementos no humanos y todo un entramado de ordenamientos, estándares y hábitos socialmente configurados. Pero se trata de un hacer continuo que para tomar sentido debe ejercitar prácticas narrativas que permitan una estructuración que ordene, jerarquice y establezca determinados anclajes –que siempre serán hasta cierto punto fantasmáticos pues como he enfatizado repetidamente, se mantienen firmes en cuanto son reiteradamente confirmados en dicha posición, y por tanto inevitablemente transformados, en particular por la multiplicidad de relaciones en las que se inscriben–: «El marco intencional del sentido de la acción necesariamente converge con el marco público del juego-del-leguaje en que ésta se inscribe, de modo que la encarnación, como manifestación básica del primer marco, tiene que estar ligada a la narratividad que posibilita el segundo y a la que efectiva y reflexivamente contribuye a conformar el sentido de la acción.» (García Selgas, 1995: 510).

La narratividad, así, aspiraría a dotar de continuidad y hacer conmensurables momentos de interrelaciones continuadas entre los que existiría una cierta sucesión, puesto

que los desplazamientos, relaciones e inercias que conforman el tejido semiótico-material de la «realidad» se asientan siempre necesariamente en articulaciones previas que delimitan o dificultan ciertas relaciones o movimientos, mientras que facilitan o priorizan otros. Pero esa narratividad vendría marcada, principalmente, por el establecimiento de hábitos y prácticas recurrentes: los elementos de anclaje se conformarían por su reiteración y reactualización, y no por su estaticidad. Por ello, de Lauretis siguiendo a Peirce liga el concepto de experiencia con el proceso ilimitado de la semiosis (de Lauretis, 1977: 368):

«yo he propuesto el término “experiencia” y lo he usado para designar un proceso continuo por el cual se construye semiótica e históricamente la subjetividad. Tomando prestado el concepto de “habito” de Peirce como producto de una serie de “efectos de significado” producidos en la semiosis, he intentado luego definir con mayor precisión la experiencia como complejo de hábitos resultado de la interacción semiótica del “mundo exterior” y el “mundo interior”, engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social. Y puesto que consideramos al sujeto y a la realidad social como entidades de naturaleza semiótica, como “signos”, la semiosis designa el proceso de sus efectos recíprocos.» (de Lauretis, 1984/1992: 288-289).

Pero la necesidad de narrarse, de hacer memoria, no sólo se liga a la producción de subjetividades, sino también a la conformación de *colectividades*. Esto resulta más evidente si cabe en situaciones de migración y *diáspora*<sup>143</sup>, donde la continuidad de la identidad se sustenta en mecanismos de producción de colectividad vía recreación de tradiciones y transmisión de las mismas a las nuevas generaciones. La producción de espacios de identificación con capacidad de anclaje se convierte en un elemento de gran preocupación en las comunidades diaspóricas, puesto que las identificaciones hegemónicamente ofrecidas a las nuevas generaciones tienden a ser las de la sociedad de acogida –el colegio, la televisión, etc. constituyen instancias de socialización muy poderosas–. El interés de los adultos en garantizar la «integración» de las nuevas generaciones en la sociedad de acogida, se sitúa en conflicto con la necesidad de garantizar un reconocimiento de la identidad diaspórica –lo que, en definitiva, significa un reconocimiento de los padres y madres por sus hijos e hijas, un reconocimiento que, contra lo que se pueda suponer, no siempre resulta evidente, ni directo–. La producción y recreación de memoria colectiva en situaciones de diáspora toma formas múltiples, como la transmisión del idioma o de

---

<sup>143</sup> En el capítulo 3 «Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos», ya adelantaba la forma en que empleo en este trabajo el concepto de *diáspora* para referirme de forma amplia a la dispersión de cualquier grupo humano, y más concretamente a las comunidades inmigrantes asentadas en sociedades de acogida, en ocasiones por generaciones pero que, sin embargo, mantienen un cierto sentido de colectividad y un –si bien a veces difuso– vínculo melancólico con un «origen» que alcanza dimensiones míticas. Este uso se nutre en una abundante literatura, particularmente desde los estudios postcoloniales, y queda más claramente desarrollada más adelante.

costumbres, tradiciones y fiestas, y otorga una identificación colectiva que configura instancias de anclaje. Sin embargo, el hecho, ya apuntado, de que las identidades e identificaciones tiendan a presentarse como exclusivas y excluyentes, hace que estos procesos de transmisión de memoria colectiva constituyan espacios de fricción y resistencia: resistencia de las comunidades diaspóricas al discurso y las prácticas hegemónicas de asimilación por parte de la sociedad de acogida; resistencia de los miembros de las nuevas generaciones a unas identidades hegemónicamente desarrolladas por los padres/madres en las que, posiblemente, no se sienten completamente cómodos/as; pero al tiempo, resistencias ante una sociedad de acogida que, probablemente en muchos casos, no les reconoce como miembros de pleno derecho y cuestiona su identificación con ella. Como describe Anne-Marie Fortier, es en esa tensión permanente entre identidad y cambio, memoria y recreación, en la que se mueven las relaciones generacionales en las comunidades diaspóricas:

«Como argumento en otro lugar (Fortier, [2000]), las generaciones, en los discursos de la inmigración, son la encarnación viviente de la continuidad y el cambio, mediando las memorias del pasado con las condiciones de la vida presente, trayendo el pasado al presente y cargando con la responsabilidad de mantener alguna forma de identidad étnica viva en el futuro. Interpelados como los mantenedores de una identidad y cultura “original”, y una “adoptada”, encarnan tanto la continuidad como el cambio, la “identidad-como-conyuntura” y la “identidad-como-esencia” (Lavie and Swedenburg, 1996: 13) que se decantan la una en la otra y se combinan en una formación de una identidad inmigrante característica». (1999: 55).

Cuestiones como el idioma, determinadas pautas alimentarias, una adscripción religiosa, o el mantenimiento de ropas y tocados «tradicionales» «no occidentales» se situarán –como nuestro a continuación acudiendo a los discursos producidos en el curso de la investigación–, como zonas de conflicto no sólo entre generaciones dentro de la comunidad diaspórica, sino también entre los miembros de dicha comunidad y la sociedad de acogida.

### *Transmisión del idioma vernáculo como mantenimiento de la identidad diaspórica*

Uno de los aspectos reiteradamente presentes en el curso de las entrevistas, grupos y biografías producidos por esta investigación es, para aquellos colectivos cuya lengua materna no es el castellano, un gran interés y preocupación por el hecho de que su idioma

se transmita a sus hijos e hijas<sup>144</sup>. Estos extractos constituyen ejemplos significativos del miedo a la pérdida de la «identidad» colectiva diaspórica<sup>145</sup>, la pérdida de las «raíces», de lo «nuestro» –«nuestro idioma», «nuestra religión», «nuestras costumbres»– frente al «castellano» de la sociedad de acogida. Un miedo a la pérdida que se asienta en una percepción de vulnerabilidad e incluso de falta de reconocimiento, de legitimidad, frente a la sociedad de acogida, cuyos criterios se perciben casi como incontestables. Esto se asienta además en un interés doble por parte de la generación de los padres y madres que desearían que sus hijos e hijas no renunciaran a los vínculos con las sociedades de origen y que se identificaran y reconocieran en ellas, y al tiempo, que puedan manejarse e integrarse en la sociedad de acogida, lo que se percibe como una oportunidad de futuro para la siguiente generación. Se trataría de un vínculo melancólico con un origen re-inventado y hasta cierto punto nunca poseído como «objeto» –su producción como tal «objeto» acontecería en la diáspora, y sería efecto de una continuada recreación fantasmática, que eventualmente llega a no ser reconocida cuando se retorna a ese «origen», y éste no se corresponde con la imagen del mismo proyectada en la diáspora–. La identificación sería melancólica precisamente porque el objeto perdido no habría llegado a existir previamente a la pérdida en cuanto tal, sino que la sensación de pérdida sería, de alguna forma, previa a la

---

<sup>144</sup> Para uno de los entrevistados –un varón marroquí bereber, casado con una mujer marroquí árabe– esto no parecía tener importancia –sí la tenía para su mujer, sin embargo– (E5, varón, 22 de Julio de 2005: 11-12). Pero en general, este interés en la transmisión del idioma materno es una constante, lo que se plasma en demandas de profesores de idiomas a la administración o en la financiación de clases extraescolares por parte de la propia comunidad diaspórica –como en el caso del colectivo chino que financia clases extraescolares de chino todos los sábados, en el Colegio Público Nuestra Señora de la Paloma (E6, varón miembro de la Asociación de Comerciantes Chinos, 10 Septiembre 2005: 9-10)–.

<sup>145</sup> Como vengo apuntando el concepto de «diáspora» ha sido amplia y sugerentemente desarrollado en la teorización postcolonial y los estudios de migraciones (ver particularmente, Safran, 1991; Clifford, 1997/1999; Brah, 1996 y, en el estado, Martínez de Albeniz, 2005). Si bien analizaré más concretamente algunas posibilidades de este concepto en el capítulo 7 «Lugares», quisiera acudir a la definición de Safran por constituir de alguna manera un «punto de paso obligado», un «tipo ideal» que el resto de autores va a contestar. Tal como lo recoge Clifford (1997/1999: 303), Safran caracteriza las diásporas como: «“comunidades minoritarias expatriadas” 1) que se han dispersado, a partir de un “centro” original, hacia por lo menos dos lugares periféricos; 2) que conservan “una memoria, una visión o un mito acerca de su tierra de origen”; 3) que “creen que no son –y quizá no puedan serlo– plenamente aceptados por el país que los recibe”; 4) que consideran el hogar ancestral como un lugar de regreso final, para cuando llegue la hora; 5) que asumen un compromiso con el mantenimiento o restauración de esa tierra natal, y 6) cuya conciencia y solidaridad como grupo encuentran una “definición importante” en su relación continuada con la tierra natal (Safran, 1991: 83-84)». Como defenderé más adelante, probablemente y paradójicamente, *ninguno* de estos elementos tiene por qué ser *necesario e indispensable* para la emergencia y funcionamiento de una comunidad diaspórica (en ese sentido ver especialmente Brah, 1996: 178-210).

constitución del objeto que la produciría como «objeto perdido» (Freud, 1917/2004: 238)<sup>146</sup>.

Así pues, la identificación melancólica con el «origen» en la situación de diáspora implicaría en términos de Butler una *incorporación melancólica* del objeto perdido con el que no se acaba de romper el vínculo: se produce una «incorporación del vínculo *como* identificación, donde la identificación se convierte en una forma psíquica, mágica, de preservar el objeto.» (1997b: 134). El objeto, perdido «externamente», se «internaliza» y pasa a constituir una identificación que conforma al propio «yo». Traduciendo este análisis a la situación de diáspora tendríamos que señalar cómo, tanto la producción del objeto perdido, cuanto la identificación con el mismo y la resistencia a su pérdida se produciría en términos colectivos. Será sobre ejercicios colectivos de reproducción de la memoria y celebración de la colectividad diaspórica –especialmente en forma de celebraciones y rituales colectivos que recrean «tradiciones»<sup>147</sup>–, sobre los que se configurará la vinculación melancólica con el objeto perdido «origen» como referente colectivo de una comunidad,

---

<sup>146</sup> En una dirección parecida se desarrolla el análisis de Alfonso Pérez-Agote (1997; 2006) sobre la diáspora vasca en Río Carabelas (Argentina). Según Pérez-Agote la diáspora vasca en Río Carabelas se encontraría en una situación de «duelo no resuelto» ante la pérdida del objeto amado, la «nación vasca» como origen. Sin embargo, al describir en términos de «duelo no resuelto» la vinculación y la identificación vasca en la diáspora –que Pérez-Agote define como un ejercicio de «mantener la identidad»– se implicaría que efectivamente se ha perdido el objeto amado, y, sobre todo, que éste ha existido de forma previa a la pérdida del mismo. Con respecto a la primera condición, puede ser difícil mantener que el objeto se ha perdido definitivamente, por cuanto es precisamente el rechazo al reconocimiento de la pérdida el que potencia la identificación con el mismo y el «mantenimiento de la identidad». En cuanto a la segunda, ¿hasta qué punto es posible afirmar que la configuración del objeto «nación vasca» como origen colectivo amado y perdido es previa a la pérdida? Más aún, al ser el objeto reiteradamente reconfigurado como memoria colectiva, resulta más bien efecto de una producción continuada y sin término: el objeto se mantendría *in vivo* en cuanto proyección –y por tanto reinención distanciada del «origen»– colectivamente representada como pérdida, e introyectada como identificación grupal. En este sentido, nos hallaríamos más ante una identificación melancólica que ante una situación de duelo, puesto que, el lamento de la pérdida y la memoria colectiva configurada para preservarla, finalmente estarían conformando la propia identidad colectiva de los vascos de Río Carabelas, al margen de la experiencia más o menos cercana con el «origen» proyectado desde esa diáspora. De ahí que, finalmente, esa memoria y pérdida colectiva pueden circular de unas generaciones a las siguientes, a pesar de que nunca existiera ningún contacto con el origen míticamente recreado del colectivo diaspórico.

<sup>147</sup> Ejemplos abundan en este sentido, la celebración del Año Nuevo Chino, conmemorada por primera vez en el barrio de Embajadores/Lavapiés en 2001, en la Plaza de Cabestreros (cuaderno de campo, 23 de Enero de 2001) y repetida desde entonces en el mismo lugar hasta este año (2006) que la celebración se trasladó a la Casa de Campo. Lo mismo ocurre con el resto de las comunidades, de especial significación porque aglutinan a toda la población musulmana son la celebración del Ramadán y de la Fiesta del Cordero. Las fiestas y rituales colectivos constituyen así formas de celebración de la comunidad en todas sus formas reproduciendo y asegurando los espacios sociales asignados en función de la posición de género, la edad, etc. tal como analiza Anne-Marie Fortier (1999; 2000) en el caso de la comunidad de origen italiano en Londres. De hecho, la participación en las celebraciones colectivos constituye un rito de paso por el cual la persona alcanza una cierta consideración como miembro de pleno derecho, como narra autobiográficamente Mama Diédhiou sobre su participación en el Ramadán desde los 10 años a pesar de la resistencia de sus padres por considerarla muy pequeña: el hecho de participar efectivamente *la hace parte*, miembro por derecho propio en la comunidad (Diédhiou, 2002: 49).

que internaliza la pérdida y se identifica en relación con dicho «origen» míticamente reconfigurado desde la diáspora: «Las culturas de la diáspora se ubican así en una tensión vivida, en medio de las experiencias de separación y compromiso, de vivir aquí y recordar/desear otro lugar.» (Clifford, 1997/1999: 312).

En este marco se pueden interpretar los siguientes extractos donde se incide particularmente en la pérdida –¿de identidad?–, casi como un proceso inevitable e insalvable para las nuevas generaciones, una pérdida ante la que se articulan como dos opciones posibles la queja y la resignación, opciones que, aunque aparentemente resultan contradictorias, en ocasiones se producen al tiempo:

«P3. Mi niño nació aquí y luego fuimos a Marruecos, ya perdió todo el castellano, no sabe nada, nada, nada. Vinimos el año pasado, ha entrado al colegio dos meses, este año está hablando perfectamente castellano; sabe leer, sabe escribir, todo, todo, todo. Para mí no es problema que los niños vienen aquí, entran en el colegio y pueden aprender castellano fácilmente.(...) *Una cosa es el problema para nosotros, nuestro idioma, eso; eso no es importante. Nuestros hijos pueden aprender castellano fácilmente y nuestro idioma, no.* No hay colegios, no hay nada; por ejemplo, *mi niño sabe ahora escribir y leer castellano; ¡árabe nada, nada!»* (mujer marroquí, GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 4-5).

«P3. Por eso, que yo tengo mis hijos, me dices ahora mismo que los padres *nos falta un profesor en el colegio para aprender árabe.* Estamos a la casa, hablamos nuestro idioma, que sale a la calle habla castellano, al colegio habla castellano y *viene a la casa y no quiere hablar nuestro idioma,* que habla castellano también ¿sabes? Y nosotros en casa, yo con su padre también, dijimos: “habla *nuestro idioma,* por ejemplo”. Hay en el colegio una hora a la semana puede aprender ¿sabes? que puede aprender o no, que *puede aprender árabe y el corán, el corán está en el idioma árabe.»* (mujer marroquí, GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 10).

«P4. (...) Por ejemplo, ella tiene dos hijos, yo tengo también con la otavaleña tengo también dos hijos. Yo, principalmente, *mi hija que tiene ya diez años, ella no viste como ella, o sea, ella tiene otra forma de vestirse. Mi hijo tampoco tiene esa costumbre, entonces, ya depende de los padres.* Si ellos son otavaleños, tienen ese orgullo de tener su cultura. Yo también tengo otra cultura en el país, mi madre también son de allí, de mi padre también, pero ellos tienen otra forma. Entonces, pero como yo sé, ustedes conocerán Guayaquil, yo soy nacido en Guayaquil, entonces, tengo otra mentalidad, tengo otra forma de pensar, de expresarme. Por ejemplo, en la cultura de ellos, no se pierde el Quechua y sigue el Quechua, ellos se expresan así, entre hijos, todos se expresan en su idioma. *En cambio, en la parte mía, se está perdiendo, o sea, esas las formas se van perdiendo.*

P: ¿Y sus hijos?

P8. Ellos siguen.

P4. *Lo entienden,* los míos.

P8. *Pero no lo hablan, no lo hablan.*

**P4.** *Es que se pierde.*

**P3.** Es una pena.» (-conversación entre mujer otavaleña y varón indígena ecuatoriano casado con otavaleña- GD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 de Junio 2005: 35)

Tanto en el caso de las mujeres marroquíes, como en el caso de los indígenas ecuatorianos, se hace referencia a una pérdida de identidad que se vincula fuertemente con la lengua, pero que trasciende más allá: en el segundo extracto, el mantenimiento de la lengua árabe se vincula al mantenimiento del Islam; en el caso de los indígenas ecuatorianos, la pérdida del *quechua* va acompañada de una pérdida de hábitos y costumbres, de formas de vestir y llevar el pelo. La «pérdida» se percibe así como algo a lamentar, mientras que la reivindicación de la lengua, la religión y las costumbres y ropas se presenta como «un orgullo»<sup>148</sup>. En el caso de los indígenas otavaleños ecuatorianos, esto también se vincula a un ejercicio politizado de resistencia, donde lo «indígena» tradicionalmente denigrado en América Latina —denigrado en lo cotidiano, movilizado como referente mítico—, toma fuerza y se posiciona como orgulloso de una cultura y costumbres frente a los otros «mestizos». Podríamos decir que, de alguna manera, lo indígena movilizaría en este sentido una cierta forma de «pureza» que le conferiría con cierta legitimidad. Así pues, en estos extractos la pérdida se transformaría en una especie de rendición que llevaría al lamento —«es una pena»— y que apuntaría a la posibilidad, en último extremo, de la desaparición de la comunidad diaspórica de referencia, si no se viera reproducida su identidad, reactualizada en prácticas cotidianas que promovieran la identificación colectiva.

### *Madres/padres «inmigrantes», hijos/as «españoles»: negociaciones identidad/integración*

La negociación de la transmisión de la identidad entre generaciones en la diáspora no apunta tan sólo a un conflicto generacional, sino sobre todo a un conflicto con una sociedad de acogida que tiene dificultades para amoldarse o aceptar transformación alguna

---

<sup>148</sup> Como se verá más adelante en este mismo capítulo, en otro extracto del mismo grupo que reproduzco a continuación una participante blanca reconoce las costumbres y los trajes indígenas como «un orgullo»: «**P2.** Bueno, perdona, es un orgullo llevar esta ropa, yo siempre he sido admiradora de esa ropa y me parece que encantada de la vida, lo llevaría, y con mucho cariño. ¡Yo si fuera indígena sería fiel!» (GD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 de Junio 2005: 15).



ante nuevos vecinos que pueden tener otros usos y costumbres. Se impone mayoritariamente una imagen enormemente jerarquizada donde el esfuerzo de integración se interpreta como un ejercicio unidireccional en el que tienen que invertir e implicarse los *otros* «inmigrantes», pero que no requeriría de ningún esfuerzo recíproco por parte de la sociedad de acogida. Pero como planteé con anterioridad, el esfuerzo de las personas «inmigrantes» debe evidenciarse en todo momento como «esfuerzo» y por lo tanto resultar parcialmente fallido y mantenerse permanentemente bajo observación y sospecha (Bhabha, 1996: 85-86)<sup>149</sup>. Es sobre el esfuerzo –sin contrapartida– por vincularse que se establecerá cierto reconocimiento como «otros domésticos» –*otros* a los que reconocemos cierto derecho de permanencia, que puede, por supuesto, ser revocado en cualquier momento<sup>150</sup>–. Como se apunta en este extracto de una conversación entre dos mujeres senegalesas, desarrollada en el curso de un grupo de discusión compuesto por mujeres procedentes de países con mayoría islámica –Marruecos, Senegal y Bangladesh–:

**«P5.** (...) *Porque ellos lo que llaman integración no es integración porque integrar no es beber alcohol, comer jamón y vestirse (...) y vestir igual que ellos. Es que tú no puedes tener tus creencias, tus costumbres y tu manera de vestir.*

**P2.** *Porque cuando voy así [vestida con la ropa tradicional de Senegal] para ellos me voy a un carnaval.*

**P5.** *Y querer cambiar al otro, no puede ser porque yo tengo mi religión, he nacido con mi religión, mis tatarabuelos eran musulmanes y mi religión musulmana nadie me la va a quitar. Si yo me pongo el velo, ¿es que van a decirle a una persona que tenga la cabeza rapada que se ponga velo o peluca!, ¿es que nunca!, ¿es que van a decirle alguno que tenga el pelo afro arriba que se lo rape? ¿Qué más da el velo entonces? Quien quiera ponerse el velo no cambia la personalidad de las personas, eres la misma, es igual que te vistes o te maquillas o lo que sea, así que yo creo que tienen que dejar a la gente vivir con sus creencias, con sus costumbres y todo y ahora si es algo del país que a lo mejor no respetamos hacia por ejemplo la convivencia o cosas que son importantes, ahí se hablan. Pero estas cosas no son cosas importantes para mí, que cada uno se vista como quiera o que cada uno practique su religión o cada uno... o alguien bebe alcohol y el otro no come cerdo, o el otro no... respetar a los demás.*

**P3.** *Respetar a los demás; mucho respeto.»* (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 11-12).

---

<sup>149</sup> Ver en este mismo sentido el apartado «La ambivalencia del “mimetismo”: exotismo, distanciamiento y normalización en el discurso de la “integración”» en el capítulo 4 «Cuerpos» de este trabajo.

<sup>150</sup> En los momentos en los que escribo estas líneas (otoño 2005) se elevan voces tanto en Francia como en Holanda que defienden la posibilidad de «revocar» la nacionalidad a aquellas personas «naturalizadas» como francesas u holandesas, cuyo comportamiento se entienda como «no adecuado». De alguna forma, estas demandas buscan situar perpetuamente a las personas naturalizadas como «*otras* no-totalmente-nacionales», su nacionalidad, su pertenencia a la «nación», estaría permanentemente en sospecha y podría ser revisada/ble por los «verdaderos nacionales», usando el término de Etienne Balibar (1990: 284).

Según critican las entrevistadas, para la sociedad de acogida «integración» se iguala a «asimilación», a un ejercicio de *mimetismo* [*mimicry*] (Bhabha, 1996: 89) que pretende una «reproducción» del modelo hegemónico de la sociedad de acogida como norma. Los usos y costumbres de la sociedad de acogida se presentan como verdades incuestionables, tanto más por cuanto no se presentan como *un modelo*, sino como norma internalizada y por tanto olvidada en cuanto tal: resulta transparente porque su sobrepresencia normalizadora/normativizadora queda invisibilizada al ser dada por supuesta (Romero Bachiller y García Dauder, 2003: 51), al naturalizarse e integrarse como parte de la conformación de las propias subjetividades corporeizadas reconocidas como «nacionales». Pero esta situación se complica particularmente en el caso de las nuevas generaciones de los hijos e hijas, muchas veces nacidas o criadas en la sociedad de acogida, y que tienden a adoptar los modelos de identificación propuestos por la misma –lo que tendría sentido además como un esfuerzo por reclamar un estatus de ciudadanía que les separaría de ese espacio estigmatizado de «inmigrantes» que ocuparían sus padres y madres—. En este sentido, son en ocasiones los hijos e hijas los que ejercen un papel disciplinador sobre sus padres y madres, exigiéndoles un *plus* de identificación y adecuación hacia las exigencias y hábitos hegemónicos en la sociedad de acogida, porque sus «usos diferentes» son percibidos como algo embarazoso o vergonzoso: ya sea llevar un tipo de ropa «no occidental», o no hablar correctamente castellano, etc.:

«P: Has dicho: “mi hija tampoco sabe que son estos vestidos y no quiere que me los ponga”. ¿Podéis explicar algo esto?»

**P5.** Porque nació aquí y tiene la misma mentalidad que ellos, que los españoles.

**P1.** Es que hagas lo que hagas, va a seguir teniéndola.

**P5.** Yo me acuerdo que mi hijo cuando le llevé a Senegal tenía miedo de la arena. No se quería poner de pie.

**P7.** Igual que la hija de ella...

**P5.** Es que tenía un mes o dos meses y no podía ni mirarlo, es que no sabía.

**P2.** Lo único que conocen es España, han nacido aquí

**P5.** Han nacido aquí, son *españoles negros* (risas). No, en serio, a mi hija la oyes hablar en español. *Yo hablo muy bien el español por ella, no quiere oírme hacer mezcla, un fallo así, decirlo mal.*

**P7.** Te lo corrige.

**P5.** “Deja de decir esto”. Se asusta oírme decir una frase, ¿no?, cuando digo una frase incorrecta: “*mamá, eso no te lo quiero oír*”. *Es una española total que tengo en casa, te lo juro.*

**P1.** Yo he venido aquí menor de edad, pero ya sabía mis costumbres, ya sabía lo que había dejado, *pero ellos nacieron aquí, no saben nada...*

**P5.** Es porque estamos luchando, a lo mejor los demás no, pero yo estoy luchando de aquí a tres años, ir a vivir unos años a mi país para que mis hijos cojan un poquito la costumbre porque si no voy a tener un problema enorme, *es coger un español y llevarlo a África. Aunque es negra pero se considera como una española, se considera como una española* porque si ve cosas que hacemos nosotros en casa, viene y nos pregunta: “¿por qué hacéis esto?”, porque para ella las navidades... *a partir del uno de diciembre tengo que empezar a poner el árbol como todo el mundo y en nosotros esto no existe, no ponemos el árbol, pero lo estamos haciendo aquí.* Y hay que poner árbol, reyes, entonces, para evitar todo esto, hay que llevarles, aunque es muy difícil, y llevarles allí y ver el lado bueno de todo esto. Yo, por ejemplo, de aquí a tres años y le estoy pidiendo a dios que me ayude de verdad a cumplir mi sueño, me voy con mis hijos a lo mejor vienen de vacaciones porque han nacido aquí. *Yo la nacionalidad nunca la voy a quitar, son españolas, pero yo lo que quiero que cojan mi cultura*<sup>151</sup>.

**P2.** Y costumbres.

**P5.** Y costumbres, porque con mi madre se llevan fatal.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 5).

«**P2.** *Hasta mi hija. Mi hija cuando me pongo [rops de Senegal]: “por favor, mamá, dónde vas con esta ropa”.*

**P5.** Porque ha nacido aquí.

**P2.** Mi hija: “¡mamá!”. Te lo juro, *mi hija no me quiere ver así.*

**P1.** *Tiene lo que tiene todo el mundo en la cabeza.*» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 41).

Expresiones como «tiene lo que tiene todo el mundo en la cabeza», dan cuenta de esa tensión entre generaciones de la que he hablado, al tiempo que muestra la frustración por parte de unas madres que se ven incapaces de transmitir su cultura, y que no perciben el

---

<sup>151</sup> Expresiones como «No son senegaleses como nosotros» y «Yo la nacionalidad no se la voy a quitar nunca, pero quiero que cojan mi cultura», efectuadas por las madres en este grupo de discusión –y que aparecen en los extractos aquí consignados–, apuntan a una cierta percepción de distancia con las nuevas generaciones, y, al tiempo, al reconocimiento de las ventajas que una determinada nacionalidad –española, en este caso– puede aportar. Al mismo tiempo, se percibe la tensión de la pérdida de la identidad –«es una española total la que tengo en casa»– y por otro lado, parece introducirse un interrogante sobre la identificación española de la hija: «*Aunque es negra pero se considera como una española, se considera como una española*». Sería una «consideración» de la hija, que parecería ser traicionada por su color de piel, que, de alguna forma, o así parece expresarse en la argumentación de la madre, no se correspondería con la identificación como española. Se incorporaría así esa proyección homogeneizada y corporeizada de la nación como blanca, de la que hablé en el capítulo anterior «Cuerpos».

reconocimiento esperado por parte de unos hijos e hijas que sitúan sus referentes de identificación en otros lugares. Los/as hijos/as parecen, según estos discursos, haber aceptado acríticamente las percepciones de la sociedad de acogida, que presenta las costumbres y usos de los colectivos diaspóricos como «prácticas del pasado»: los *otros* presentados como alejados en el espacio, también se presentarían como distantes en el tiempo, anclados en un permanente pasado. Esto se sustentaría en un imaginario de progresión evolucionista, por el cual el occidente representaría la modernidad y el progreso.

Tal como se observa en los extractos presentados, las madres –en este caso– muestran además en su discurso una cierta ironía hacia las propias expectativas de sus hijos/as sobre el hecho de su ciudadanía –como se ve en las expresiones «son españoles negros», «es una española total la que tengo en casa», acompañadas de risas–. Pero esta ironía se torna desencanto cuando se comprueba que la identidad «española» proyectada por sus hijos/as se yergue sobre un desencuentro y desidentificación con la identidad diaspórica de padres y madres, una identidad que se configura como la «original» y, por tanto, la más auténtica. Por supuesto, esto puede desencadenar en ocasiones en actitudes *tozudas* por parte de padres y madres que exigen pleitesía a sus hijos, y particularmente a sus hijas –la posición de género es aquí, como mostraré más adelante, de gran relevancia– y un plegamiento total a las costumbres y formas de las comunidades diaspóricas, en ocasiones exacerbadas ante la propia sensación de peligro y cuestionamiento a la que están sometidas en la sociedad de acogida. Por otro lado, a la generación de hijos e hijas, también se les exige un *plus* de integración por parte de la sociedad de acogida, con presiones que en ocasiones pueden sustentarse sólo en las normatividades de las modas, los acentos, o de celebrar determinadas fiestas como las Navidades, pero en otras pueden ir acompañadas de agresiones tanto verbales como físicas por no responder a las demandas exigidas. Esto puede desencadenar situaciones en las que se promueven intentos de asimilación total por parte de los miembros de la nueva generación para evitar las sanciones negativas y como medio de alcanzar el reconocimiento, o por el contrario desembocar en actitudes reactivas donde se reclama con orgullo la identidad diaspórica como forma de resistencia ante una sociedad de acogida que pone permanentemente en sospecha sus pertenencias y vinculaciones. Pero si estas actitudes marcarían dos polos extremos de respuesta, habitualmente nos encontramos –como se muestra a lo largo de los extractos escogidos en este trabajo– con situaciones donde lo que se producen son negociaciones constantes, y donde se cuestionan tanto los modelos impuestos por la sociedad de acogida, como por

parte de padres y madres y por la comunidad diaspórica de referencia. Si bien constituyen marcos de referencia e identificación, se establece con ellos una cierta distancia crítica, lo que ocasiona fricciones y desencuentros con ambos.

Por otro lado, las generaciones jóvenes muestran en ocasiones un desconocimiento de las costumbres y usos de la comunidad de origen que son achacados por padres y madres a las dificultades para socializar a sus hijos/as en los mismos: cuestiones como la religión, hábitos alimentarios, o, como vimos antes, el lenguaje, constituyen ejemplos claros. Estas dificultades de transmisión se refuerzan con la visión negativa de estas prácticas de socialización por parte de la sociedad de acogida, particularmente por instancias autorizadas como personal educativo, etc. En los extractos siguientes se apunta además cómo el hecho de profesar la religión islámica, tras el 11S y el 11M en Madrid –y particularmente en Lavapiés–, ocasiona sospechas y favorece generalizaciones que equiparan Islam y terrorismo, lo que promueve sanciones más estrictas y mayor rigidez de cara a responder, por ejemplo, a las demandas de hábitos alimentarios en los colegios –prohibición de comer cerdo para las personas musulmanas–, que es interpretado en ocasiones por el personal administrativo y docente de los centros como una arbitrariedad sin sentido ni legitimidad<sup>152</sup>:

«P5. Porque ya están los inmigrantes, han nacido aquí, por ejemplo, yo tengo tres españoles en casa, sí mis hijos, segunda generación<sup>153</sup>, han nacido aquí y son españoles. Esta gente... bueno, en mi país ¿sabes? no son senegaleses como yo; yo todavía sigo con mi nacionalidad, pero mis hijos han nacido en España, tienen la nacionalidad española. Entonces, el problema

---

<sup>152</sup> El impacto de los atentados del 11S y del 11M en la comunidad islámica es inmenso, y esto se plasma reiteradamente tanto en las entrevistas y grupos realizados, como en el ambiente que se percibe en el trabajo etnográfico. Un impacto que, por un lado, se percibe en la imagen de la comunidad islámica por parte de los colectivos no islámicos, con un sensible incremento de la islamofobia y con el establecimiento de una permanente sensación de «sospecha» sobre todo hacia la comunidad de origen marroquí; y por otro lado, en la sensación de rechazo y vulnerabilidad que muestra la comunidad islámica, a lo que se une una mayor reivindicación de su religión como elemento identitario, frente a las agresiones y cuestionamientos de los que es objeto. Éste es un aspecto que no desarrollo en este trabajo, pero que constituiría un elemento sobre el que profundizar en futuros proyectos.

<sup>153</sup> No simpatizo especialmente con este término, si bien se viene imponiendo y circula con soltura por los ámbitos académicos y socio-políticos –y como se puede ver, en el propio discurso de las personas reconocidas como «inmigrantes»–. En particular resulta problemático entre otras cosas porque muchas de las personas a las que interpela este término, poseen por nacimiento la nacionalidad del «supuesto» país de acogida. Esto haría que, de alguna forma, pareciera que su ciudadanía fuese de segunda clase, de peor calidad, y que permaneciera permanentemente bajo sospecha. Sobre todo, este término refuerza las pretensiones homogeneizadoras de la nación y su promesa de visibilidad. Al margen de que se haga necesario dar cuenta de las situaciones de fricción intergeneracionales en los colectivos diaspóricos, resultan problemáticas las repercusiones de un uso acrítico de términos como éste. Para una revisión más amplia de los límites y problemas de este término ver García Borrego (2003).

que tienen los españoles, temen que... no es que los inmigrantes no quieran integrarse ¿eh?

**P1.** El problema está en los españoles.

**P5.** *Estamos haciendo todo para integrarnos porque yo soy musulmana, yo soy musulmana, he tenido problemas en el barrio donde vivimos, en el colegio sobre todo mi hija no tenía... lo que estaban diciendo ahora mismo, no tenía que comer el cerdo, pero lo mismo que le dijeron a la señora es lo que le dijeron a mi marido: “mira aquí, por ser musulmana no vamos a cambiar el menú. Tenéis que comer lo que comen los demás”.*

**P3.** A la fuerza.

**P5.** A la fuerza y la religión ahora... Hay muchos chicos musulmanes, muchos niños musulmanes en los colegios, pero *en ningún colegio de España la religión musulmana se enseña*, no hay. Mi hija, por ejemplo, me ve rezar y me dice: “*mamá ¿qué haces?*”, digo: “*mira hija, estoy rezando*”: “*y nosotros ¿cómo podemos aprender a rezar?*”, digo: “*hay un sitio, tenemos un sitio aquí que está en la M-30 donde te pueden enseñar tu religión, hija. Pero en tu colegio, a lo mejor, si crecéis vosotros hasta cumplir un poquito una edad ya se van a engrandecer la cosa y a lo mejor vais a tener un profesor árabe que os pueda enseñar la religión musulmana*”. Es muy difícil porque yo creo que el problema que tenemos nosotros, no solamente los musulmanes, ¿eh?, *nosotros, los musulmanes tenemos un problema muy gordo, sinceramente, hay que decirlo porque desde que ha pasado este atentado, ¡ojo! parece que todos son musulmanes; nos ven... vamos. Para ellos, todos los musulmanes van a poner una bomba, eso se lo tienen que quitar de la cabeza.*» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 6-7).

«**P4.** Para que entiendan nuestros hijos el idioma nuestro. Por el comedor tenemos también problemas. Yo me fui a la directora y le he dicho que para mis hijos no les dé cerdo, me ha dicho: “que no tenemos aquí restaurante” y mis hijos comen cerdo y nosotros no queremos. Eso es un gran problema que tenemos nosotros, no respetan... » (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 5).

Por otro lado, y desde el lado del colectivo de las «hijas» se expresa en ocasiones frustración ante el nivel de exigencia continuado al que se ven sometidas tanto por parte de sus familias, como por parte de la sociedad de acogida. Las proyecciones de futuro de padres y madres «inmigrantes» o «exiliados» –como se ve en la siguiente cita– se desplazan y continúan en la siguiente generación, particularmente en las hijas, que se encuentran ante una fuerte demanda de responsabilidad, a menudo teniendo que responder al cuidado de hermanos y hermanas más pequeños mientras los padres trabajan, una exigencia de responsabilidad que se acompaña en ocasiones con una situación que es percibida como de falta de libertad. En el extracto reproducido a continuación, la entrevistada, una mujer con doble nacionalidad colombiana y española que llegó con doce años junto con su familia como refugiada política, describe cómo precisamente esta presión la llevaría a independizarse al cumplir dieciocho años:

«Pues yo la ayudaba [a mi madre] toda la adolescencia (...) Luego ya a los 18 años me fui de casa, también un poco renegando del papel que me había tocado de mamá de a bordo y tal y cual. (...) Pero vamos, que después de irme a los 18 ya era... como que veía que el tema de la independencia era una de las bases para... como para también tomar distancia del ámbito familiar... porque también cuando estás en el exilio la familia es muy absorbente y se hace como una piña... a veces no te deja... no te deja mucha libertad como individuo y también pues mis padres, tenían mucho miedo también aquí. Entonces pues no me dejaban salir, no me dejaban... No... salir me dejaban, pero a lo mejor la libertad que yo veía que tenía mis compañeros de instituto españoles pues no o sea que... Yo tenía que estar a una hora en casa... muchísimas cosas que pues también como yo sentía que era adulta en muchas otras cosas, pues sentía que no era justo eso. Vamos, me imagino que la típica crisis adolescente que te cagas. Y ya está. Y ya.» (HV8-M, Junio 2003: 15).

### **5.3. IDENTIDAD Y DIFERENCIA: PRODUCIENDO EFECTOS DE SUBJETIVIDAD, PRODUCIENDO EFECTOS DE COLECTIVIDAD**

«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”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (véase Hall, 1995). Son el resultado de una articulación o “encadenamiento” exitoso del sujeto en el flujo del discurso, lo que Stephen Heath llamó “una intersección” en su artículo pionero «Suture» (1981, pág. 106).» (Hall, 1996/2003: 20).

Tal como veíamos en los extractos de entrevistas del apartado anterior la articulación de identidad y diferencia constituye uno de los aspectos claves de toda conformación de colectividades y subjetividades. Resulta hasta cierto punto paradójico, sin embargo, pensar que, cuando nos referimos a identidades colectivas, generalmente nos referimos a colectivos que serían reconocidos como «minoritarios» en sentido sociológico, esto es, no tanto porque su número sea necesariamente inferior, cuanto porque son considerados como «diferentes» de aquellos colectivos o identidades caracterizados como normativos y que marcarían las líneas hegemónicas de identificación vigentes en una sociedad determinada, que se presentarían en oposición como carentes de identidad: su identidad así se marcaría como una supuesta «ausencia» de identidad, no porque no marque patrones reconocibles de comportamiento, sino porque al situarse como modelo hegemónico se

presenta como norma frente a la «particularidad» que representarían las identidades «otras» (Romero Bachiller y García Dauder, 2003: 51)<sup>154</sup>.

Así pues, las identidades configuran espacios semiótico-materiales de anclaje, vectores de identificación en torno a los cuales se articulan diferencias y semejanzas que producen efectos de subjetividad y colectividad. Constituyen, no tanto espacios sustantivizados y estáticos que provengan de un atributo o de una personalidad previa, cuanto fijaciones contingentes y relacionales en las que se alinean temporalmente semejanzas y diferencias, de tal forma que permiten delimitar en cada momento espacios de un «nosotros» y de un «otros». Como apunta Hall, es precisamente este proceso de articulación inestable, que transita entre semejanzas y diferencias y las configura, lo que se sitúa en la base de lo que denominamos «identidades» (1996/2003: 20). La promesa de la «identidad», esto es, el ser idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo y del espacio, el poseer una homogeneidad reconocible en todo momento, aparece así necesariamente ligada a un vacío, a un *otro*, a un «exterior constitutivo» –en términos de Mouffe (1996)– o «suplemento» –en términos de Derrida (1970: 260)–, un afuera interiorizado que permite la proyección y reconocimiento de una posición en cuanto posición. Así, se trata de configuraciones necesariamente inestables donde siempre cabe la posibilidad de que la articulación específica de semejanza y diferencia sea modificada y desplazada, que lo que queda «fuera» de la identidad pase a ser parte de ésta y que lo que está «dentro» salga «fuera»<sup>155</sup>:

«A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión solo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar “afuera”, abyecto. Toda identidad tiene como “margen” un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado, tácito, aquello que le “falta”.(...) [L]as “identidades” solo pueden leerse a contrapelo, vale decir, específicamente *no* como lo que fija el juego de la diferencia en un punto de origen y estabilidad, sino como lo que se construye en o a

---

<sup>154</sup> Así, podemos preguntarnos con Avtar Brah: «¿Cómo designa la diferencia al “otro”? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las normas supuestas a partir de las que un grupo se marca como “diferente”? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que se afirman para caracterizar a un grupo como diferente? ¿Cómo se constituyen, mantienen o disipan las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los paisajes de la psique? ¿Cómo se representan distintos grupos en diferentes discursos de la diferencia? ¿La diferencia *diferencia* horizontal o jerárquicamente?» (1992/2004: 120).

<sup>155</sup> En su sentido último, esto nos llevaría a la teorización de lo abyecto en Kristeva (1982) como eso que siendo parte del cuerpo ha de ser sistemáticamente expulsado y hecho otro para preservar el cuerpo, y viceversa, aquello que sería necesario aportar al cuerpo para garantizar su mantenimiento.



través de la *différance* y es constantemente desestabilizado por lo que excluye.» (Hall, 1996/2003: 18-19).

El «trabajo de la identidad»<sup>156</sup> consistiría así en ese ejercicio continuado de producción y proyección de las fronteras entre «yo» y «otro», entre «nosotros» y «otros», un ejercicio que se presume sencillo, puesto que semejanza y diferencia se asientan en una fetichización de la mirada que prometería que las fronteras serían inviolables y las posiciones se mantendrían idénticas a sí mismas, perfectamente claras y visibles. Sin embargo, los tránsitos entre exterioridad e interioridad, entre pertenencia y exclusión son continuados y por eso han de ser recurrentemente reforzados, remozados y vigilados. La frontera se transforma para poder mantenerse, para asegurar la diferenciación: aunque en esa diferencia y en ese ejercicio de mantenimiento de la identidad se realicen trabajos de purificación que impliquen la expulsión de algunos de los que estaban dentro, convertidos en elementos sospechosos. Esto no hace además, sino reforzar una imagen de las identidades como espacios de identificación y anclaje exclusivos y excluyentes. Ello se debe, en gran medida, al hecho de que las identidades se configuran como totalidades frente a «otros», y a las demandas de homogeneidad interna que se reclaman y se imponen a aquellas personas que se articulan en torno a un vector de identificación determinado. Si los plegamientos no se producen en los términos dados y se establecen vinculaciones múltiples con diversos polos de identificación, o en las prácticas colectivas de identificación se adopta una cierta distancia crítica, es muy probable que la identidad de quien actúe de ese modo sea puesta en cuestión y eventualmente revocada por el resto del colectivo de identificación. Pero dado que los tránsitos y desplazamientos se suceden para «garantizar» la «estabilidad», la «identidad» requiere ser continuamente actualizada para poder ser performativamente recreada en actos recurrentes<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Expresión acuñada como analogía a las concepciones de «sign-work» (de Lauretis, 1980: 160-161) y el concepto de «trabajo del sueño» –*Traumarbeit*– en Freud. Según de Lauretis el concepto de «sign-work» hace referencia a: «un movimiento parcialmente estructurado dentro y fuera del texto, que establece asociaciones temporales y encuentros provisionales de significados y signos (funciones signícas) los cuales, por la constante variación del contexto, en el proceso de lectura, no configuran un sentido totalizado, sino que de hecho resisten la fuerte presión hacia un cierre narrativo y distorsionan los mecanismos de la narración.» (1980: 160).

<sup>157</sup> En términos de Judith Butler: «El poder “constructivo” del performativo tácito es precisamente su habilidad para establecer un sentido práctico del cuerpo, no sólo un sentido de qué es el cuerpo, sino cómo puede o no puede negociar el espacio, su “lugar” en términos de las coordenadas culturales imperantes. El performativo no es un acto singular ejercido por un sujeto previamente establecido, sino uno de los poderosos e insidiosos modos por los que los sujetos son llamados a ser seres sociales desde difusas regiones sociales, inaugurados en lo social a través de una variedad de interpelaciones poderosas y difusas. En este sentido, el performativo social es una parte crucial no sólo de la *formación* del sujeto, sino de la contestación

Pero, ¿qué elementos sería necesario articular para desarrollar una determinada identidad individual y/o colectiva? Parecería relevante que existiese algún vector de identificación reconocible. Más aún, las identidades tenderían a aglutinarse y homogeneizarse más cuanto mayor fuera la sensación de peligro y de diferencia frente al resto. Si bien es probable que en situaciones en las que no existan tensiones o competencias sociales, las identidades no requieran adoptar una forma *rígida*, parece probable que en situaciones donde el conflicto se asienta sobre determinados quiebres identitarios se tienda a reforzar la imagen de homogeneidad hacia el interior y de diversidad hacia el exterior. Éste es el caso, en ocasiones, del desarrollo de identidades diaspóricas fuertes en una sociedad de acogida, especialmente si se percibe algún tipo de rechazo hacia la identidad colectiva diaspórica. Las colectividades diaspóricas se configurarían así como espacios donde los patrones de la sociedad de acogida, desfavorables y censuradores de prácticas identificadas como propias de la comunidad diaspórica, quedarían parcialmente en suspenso<sup>158</sup>. Eso permitiría movilizar reconocimientos diversos frente a las actitudes sancionadoras, discriminatorias o racistas de la sociedad de acogida –que se moverían desde la incomprensión y la falta de reconocimiento hasta el insulto o la agresión física–. Las comunidades diaspóricas permitirían, eventualmente, el establecimiento de unos lazos suficientemente firmes como para repeler lo que se interpretan como agresiones. Esto se sostiene sobre un cierre y un reforzamiento de la homogeneidad grupal –a veces sobre la movilización de «tradiciones» enormemente conservadoras–, que ante lo que interpreta como peligro cierra y refuerza su caparazón. Pero estas demandas de homogeneidad chocan también con las diferentes personas de la comunidad diaspórica, que pueden verse cuestionadas en otras identificaciones que pasarían a considerarse «peligrosas» para la comunidad diaspórica y el «mantenimiento de la identidad colectiva». Las identidades, así, adoptarían la forma de lo que Gilroy ha denominado «mentalidades de facción» (2001: 83), convertidas en espacios exclusivos y excluyentes, homogeneizadores y totalizantes.

---

política, así como de la reformulación del sujeto en curso. El performativo no es sólo una práctica ritual: es uno de los influyentes rituales a través de los cuales los sujetos son formados y reformulados» (1997a: 160).

<sup>158</sup> Esta afirmación no quiere decir que no existan habitualmente, en situaciones en las que el colectivo de identificación está socialmente infravalorado, incorporaciones por parte de miembros del colectivo de los valores de la sociedad dominante –incluso de planteamientos que justificarían la discriminación–, adoptándose los criterios de la sociedad dominante como criterios de referencia. Un ejemplo literario muy significativo nos lo ofrece la premio Nobel Toni Morrison en su novela *Ojos Azules* (1974/1998), donde su protagonista Pecola Breedlove, que es descrita por la autora y el resto de los personajes de la novela –ella no tiene voz propia en toda la novela sino es a través de otros–, como niña, mujer, negra, pobre y fea, tiene como máximo deseo para su difícil situación vital el llegar a tener unos ojos azules, que condensan para la protagonista toda la belleza, riqueza, etc. que se puede desear.

Pero, para el desarrollo de una determinada identidad colectiva diaspórica, lo primero que tendría que existir, es un colectivo claramente reconocible, y que posea una cierta estructura organizativa dotada de una cierta legitimidad. Cuando esto no ocurre es más probable que las identificaciones colectivas movilizadas por los sujetos se asienten en otros planos. A este respecto es significativa la siguiente reflexión en torno a la formación de la identidad individual y colectiva, la formación de una identidad «inmigrante» o «española» y el significado de pertenencia que se desarrolló en el curso de una entrevista realizada a una joven turca que llevaba tres años en el estado y dos en el barrio:

«Bueno, yo la verdad es que me siento cada vez más española (risas). En serio, la idea de ser turca pues es un pequeño dato al igual que tu nombre, ¿no? Te tienes que introducir y tienes que decir una chorrada sobre lo que tú eres... que te sitúe... es un pequeño detalle que concedes a los otros, lo que esto sea tu identidad para ti o para los otros, ahí ya tienes un enorme espacio... no es que me sienta más turca aquí, la verdad es que no, te lo digo sinceramente... me siento cada vez más española, pero tampoco creo que dentro de la reflexión que yo he podido hacer hasta ahora sobre lo que soy y sobre lo que me ha tocado ser, y sobre lo que me toca todavía convertirme y transformarme... eh... pues *el concepto de pertenencia a, es algo que me resulta pues cada vez más extraño* y la verdad, que no... y eso no lo digo para decir que ahora resulta que sea una desarraigada o una sin pertenencia, o una sin tierra, porque no es así, sino que esto... *esos significados pues cobran nuevos sentidos dependiendo del contexto en el que me encuentro y dependiendo del punto de evolución, ¿no?* Evolución no porque eso significa digamos una linealidad, de un progreso, de la idea de progreso, sino que más bien me veo en la posición de vivir cosas, de aglutinar cosas y de combinar distintas cosas y de formar una identidad que sí que es mía y que es verdad que es construida, en determinada manera hasta cierto punto... porque he querido que sea así... ¿cómo se dice esto?..

P: ¿Mi voluntad?

R: Sí, con mi voluntad y mi deseo de autoconstruirme y por otro lado por supuesto hay otras cosas que no he podido controlar manejar porque no son, no dependen de tu control personal o de tu elección racional, digamos que me han ido conformando, digamos, construyendo... entonces, pues no soy de nadie, quiero ser mía, por favor... a ser posible... por supuesto tengo cosas que no voy a negar y tampoco me apetece negarlo que me han conformado me han construido y me han dado cosas en determinados puntos de mi vida que han influido muchísimo, me han abierto, digamos la perspectiva, me han hecho plantearme preguntas, pero luego *no me siento más turca aquí... a lo mejor si estuviera en Alemania, a lo mejor, pues sería más turca allí, pero no porque yo sea más turca, sino porque Alemania sea más Alemania que España*, de alguna manera, ¿me entiendes?

P: No...

R: Bueno, pues que *Alemania ha tenido toda una historia con la inmigración turca y porque ahí ser turca es algo muy distinto a ser turca en España*, francamente, entonces...

P: Porque también hay una comunidad más establecida, porque...

R: Porque hay toda una historia... toda una historia de inmigración y toda una confrontación entre la comunidad turca y la comunidad alemana y hay un conflicto social, por lo menos lo hubo, ¿no? Y ahí el significado, o sea, el ser turco ahí y con mi edad es totalmente otra cosa de lo que es ser aquí turca... no lo sé... no lo sé... pienso en realidad que todo es relativo, que la formación de un yo está siempre en función de lo que está alrededor y que no es una cosa que se forme por sí misma o que tenga una esencia inmutable y tal, porque veo que no es así, francamente no porque me haya leído mis libros, que también lo he hecho, pero que veo que mi experiencia se ve en parte reflejada en esto, en todo lo que he vivido, que de alguna manera siempre lo he sentido así... He querido ser esto, he querido ser menos turca y menos musulmana y menos española y como un poco de todo más a la vez... es una elección personal en realidad, también porque bueno hay muchos turcos que en Alemania de repente han elegido ser más turcos todavía, podrían haber elegido ser más europeos o más alemanes... dentro del contexto en el que vivían, pero no lo han querido hacer o a lo mejor a algunos de ellos la comunidad turca misma no les ha dejado...

P: O los alemanes tampoco...

R: O los alemanes tampoco, claro, entonces, hay muchos parámetros que contribuyen a la formación pero que esa formación del sujeto inmigrante o tal... y no solamente del sujeto inmigrante, de cualquiera persona se construye siempre en relación a lo que hay alrededor y no es un proceso único singular cerrado, porque no tiene nada de único, singular, cerrado una cosa individual, porque no veo que sea así...» (M-HV9, Febrero 2005: 26. Énfasis añadido).

Como se ve se trata de una mujer con amplia formación y que, probablemente por su propia experiencia personal, ha desarrollado una narrativa bastante sólida de su formación identitaria y proporciona además una lectura que se puede emplear –como vengo haciendo en general al abordar, tanto las narrativas producidas en el trabajo de investigación, cuanto los textos que tomo como referentes– al tiempo como *objeto de análisis* y como *herramienta analizadora*<sup>159</sup>. En particular, y más allá de una primera tendencia a defender la identidad como producto individual de la voluntad –aunque sea de forma parcial–, me interesa la reflexión que introduce sobre cómo dependiendo del contexto y del hecho de la no existencia de una comunidad diaspórica turca reconocible en el estado español, su identidad no se asienta tanto sobre su origen nacional, cuanto en otros aspectos –y otros círculos

---

<sup>159</sup> Esta necesidad de narrarse viene inevitablemente acompañada de la necesidad de olvidar, de cubrir huecos y cementar vacíos. La narración de un yo coherente limita la multiplicidad de *prácticas de sí* (Foucault, 1991) e implica necesarios ejercicios de purificación desde los «ahora» contextuales y situados en los que emerge la enunciación. La entrevista como escenario de producción de discurso no es ajena –a pesar de sus enconados intentos– a los límites, y como toda estrategia productiva de visualización, incorpora como *suplemento constitutivo* (Derrida, 1970: 260) puntos ciegos que marcan el «fuera de campo» –*space-off*– (De Lauretis, 1987: 26). Sirva esto de «excusatio non petita» a la «acusatio» de Gabriel Gatti sobre los problemas de las entrevistas y biografías como productoras de materiales para el análisis sociológico (Gatti, 1999: 269-271). En el caso de esta investigación, además, la distancia entre material –objeto– para el análisis y herramienta analizadora se difuminan tal como he venido señalando sobre la forma en la que empleo los discursos generados en las entrevistas, biografías y grupos y como he argumentado en el capítulo 3 «Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos».

sociales— que posibilitan sus afirmaciones de que se siente «cada vez más española» y de que «el concepto de pertenencia le resulte cada vez más extraño». Esto ocurre probablemente porque por su forma de vida, por sus contactos sociales etc. no queda claramente asimilada a la imagen de «mujer inmigrante» —turca— esperada, no tanto porque no tenga problemas con papeles, o de cara a encontrar trabajo o vivienda —como describirá en otros momentos de la entrevista— sino porque su «forma de vida» no se plegaría a las expectativas sociales asociadas al entramado «mujer inmigrante». Pero tal como ella apunta, este no reconocimiento se relaciona, en gran medida, con una falta de presencia fuerte de un colectivo diaspórico turco en el estado español: *«no me siento más turca aquí... a lo mejor si estuviera en Alemania, a lo mejor, pues sería más turca allí, pero no porque yo sea más turca, sino porque Alemania sea más Alemania que España. (...) Porque hay toda una historia... toda una historia de inmigración y toda una confrontación entre la comunidad turca y la comunidad alemana y hay un conflicto social. (...) Y ahí el significado, o sea, el ser turco ahí y con mi edad es totalmente otra cosa de lo que es ser aquí turca...»*. «Si estuviera en Alemania» a lo mejor «sería más turca allí», puesto que existe una presencia histórica de la comunidad turca, y un importante conflicto social, ligado en gran medida a la tradicional concepción de la ciudadanía en Alemania, por la que ésta queda asentada en el *ius sanguinis*, excluyendo casi por completo el *ius solis*<sup>160</sup> —si bien este modelo de ciudadanía *étnica* y *hereditaria* ha sido parcialmente modificado por los cambios legislativos desarrollados en los últimos años, cambios que han sustentado no pocos debates y críticas—. Esto ha favorecido que generaciones sucesivas de inmigrantes asentados en Alemania puedan carecer de la ciudadanía alemana, a pesar de haber nacido en el país y no hablar más que alemán, por ejemplo. El mantenimiento de estos *compartimentos estanco*, de comunidades que viven en el país como *otros* que tienen vetada, en gran medida, la incorporación total a la ciudadanía, escatima derechos y potencia situaciones de discriminación y racismo por parte de la sociedad de acogida, además de un reforzamiento identitario en gran medida reactivo por parte de la comunidad diaspórica turca. Esto se acentúa cuando, en la nueva legislación más incluyente que se desarrolló de cara a abordar esta situación, las identidades turca y alemana se conforman como mutuamente excluyentes: sólo se alcanza la ciudadanía alemana tras renunciar a la ciudadanía turca; al tiempo Turquía no concede la posibilidad de doble nacionalidad a sus

---

<sup>160</sup> Como apunta Encarnación Gutiérrez a este respecto: «En comparación con el modelo estatal republicano francés y el americano, que parten del principio de la *demos*, el modelo alemán parte de la idea de una comunidad étnica con una misma historia y cultura (*Volk*). El Estado como organización política se estructura sobre la pertenencia a un colectivo étnico. La binariedad entre los de “afuera” y los de “adentro” se establece a través de una connotación étnica.» (1999: 264-265).

ciudadanos. En este contexto habría que enmarcar las afirmaciones de la informante, donde refleja, por un lado, el carácter contextual, experiencial, relacional, contingente e inacabado de la identidad y, al tiempo, cómo en este proceso la presencia de una comunidad de referencia que pueda conformarse como vector de identificación resulta muy importante de cara al establecimiento de puntos de anclaje y pertenencia. La informante se reconoce en medio de un proceso donde colectividad y subjetividad se entrelazan de forma inseparable; donde gravitan diferentes focos de identificación con densidades diversas. Un proceso del que, por otro lado, ella espera encontrar un cierto espacio de lo propio sobre el que pueda tener algún control –aunque éste sea limitado–, una proyección que apunta a un *deseo de ser* más allá de las constricciones que, constituyentes, se muestran en gran medida impermeables a su voluntad: «...entonces, pues no soy de nadie, quiero ser mía, por favor... a ser posible...». La expresión de ese deseo –«quiero ser mía, por favor... a ser posible»– evidencia las tensiones entre una experiencia –y posiblemente una formación– que rechazan las promesas de unidad de un yo volitivo previo, y por otro, la no renuncia a las promesas de libertad individual que ofrecía este modelo, y que se expresan en un posicionamiento politizado por parte de la informante que se empeña en cuestionar los espacios de reconocimiento en los que es emplazada en tanto que reconocida como «mujer inmigrante» en el contexto del estado español.

Los efectos de subjetividad y de colectividad que se desprenden de la narrativa de la informante referida se complementan con los que narra Encarnación Gutiérrez (1999) sobre la construcción de la identidad de Mine, una mujer turca con estudios superiores que es una de las informantes de su investigación sobre mujeres inmigrantes calificadas como intelectuales en Alemania. En un trabajo, que en parte refrenda la sugerencia de mi entrevistada de que si viviera en Alemania a lo mejor sí se sentiría más turca allí, Gutiérrez señala cómo en la narrativa de Mine se produce un desplazamiento desde unas identificaciones e interpelaciones que se construyen principalmente en torno al proceso de generización durante su infancia en Turquía –y las resistencias de Mine al mismo–, hasta la formación de una identidad «turca» tras su inmigración a Alemania. Una identidad «turca» que le permite una «visibilidad» atravesada por elementos generizados, etnizados, y marcados como propios de la clase obrera ante la que establece una cierta distancia crítica: su identidad como «la turca» es un «recurso paradójico» de «apropiación y subversión» que se construye como «momento contestatario, transformándose así en instrumento de una política por el derecho a la representación y el reconocimiento ante la política de

marginalización del Estado alemán» (Gutiérrez, 1999: 262). Una distancia que se asienta, por un lado, en el cuestionamiento de las expectativas de género sobre las «mujeres turcas», como pasivas, dependientes, sin estudios y vulnerables, desarrolladas hegemónicamente en la comunidad turca diaspórica y en las imágenes proyectadas de las mismas en la sociedad alemana; y, por otro, en la experiencia de pérdida de status y «descenso social» que experimenta Mine por las expectativas alemanas sobre los «extranjeros inmigrantes» como «sin profesión ni estudios» (Gutiérrez, 1999: 263).

Al igual que Mine, la informante a la que me vengo refiriendo, experimenta una vulnerabilidad y pérdida de estatus, pero que, posiblemente por la precarización generalizada del empleo en las generaciones más jóvenes en el estado español, tampoco la distancia en demasía de la situación a la que se enfrentan la mayoría de las personas de su edad –en la veintena–. Sí la distancian más las imposibilidades que en términos de papeles y su falta encuentra a la hora de buscar empleo o de conseguir vivienda, como desarrollaré más adelante.

#### **5.4. EXPERIENCIAS DENTRO/FUERA DEL ENTRAMADO SEMIÓTICO-MATERIAL “MUJER INMIGRANTE”**

«La localización de la “mujer” no es una cosa de ella misma. Es contingente a la de un padre, un marido, un hijo. Esto es lo que lleva a Amy-Jill Levine a afirmar que “la mujer está, en efecto, en diáspora perpetua” (1992: 110).» (Fortier, 1999: 51).

«Las mujeres encarnan el umbral de identidad/diferencia puesto que son al tiempo figuras en movimiento y fijas de identidad y cambio. (...) El cuerpo femenino (...) se transforma en la “carne” (Grosz, 1994) mediante la que se inscriben la particularidad local y la identidad colectiva. Se ofrece como garante de mismidad y continuidad individual y colectiva. Sin duda, “[e]l género es un proyecto que tiene la supervivencia cultural como su fin” (Butler, 1990: 139).» (Fortier, 1999: 57).

Si he venido refiriéndome a la identidad en relación con las identidades individuales y colectivas fundamentalmente en términos de identificación étnica o por origen nacional, ahora consideraré cómo los procesos de generización, de adquisición de una posición de género concreta, se sitúan en la base de la producción de identidades «étnicas». Etnicidad, género, clase, sexualidad, edad, religión, etc. son elementos co-constitutivos, que se conforman mutuamente –sólo se presentan aislados como estilizaciones discursivas y

analíticas de prácticas ritualizadas y repetidas que, al tiempo, actúan como vectores de identificación y orientan las mismas prácticas de las que emergen—. No se puede entender una identificación colectiva concreta si no se atiende al modelo de género que articula: el género no es uno, sino múltiple, y depende de las formas sociales concretas, y los espacios que habilita en cada colectivo. Esto se agudiza más si cabe en el caso de las mujeres<sup>161</sup>, puesto que, tradicionalmente inscritas en modelos hetero-patriarcales, establecen mayoritariamente su posición en relación con otro —mayoritariamente un varón—, tal como nos recuerda Anne-Marie Fortier en la cita con la que abro este epígrafe: «la mujer» estaría en «perpetua diáspora» puesto que no sería posicionada por sí misma, sino mayoritariamente leída con relación a un «otro» varón —«un padre, un marido, un hijo»<sup>162</sup>—.

Esto ha favorecido que sobre las mujeres se haya tendido a cargar el peso del mantenimiento de la identidad, de la garantía de perpetuación del colectivo. De ahí que sus prácticas, sus relaciones y sus cuerpos —y en particular sus intercambios sexuales— tiendan a estar altamente regulados<sup>163</sup>. Las mujeres son así convertidas en iconos de la identidad, sobre ellas se tienden a reforzar los imperativos colectivos de identificación, se espera que, de alguna manera, resulten siempre reconocibles en cuanto mujeres del colectivo diaspórico al que pertenecen. Por otro lado, presentadas como «madres de la nación», literalmente se espera de ellas que se reproduzcan ligadas a varones del colectivo para perpetuar la identidad diaspórica. Así, las prácticas de mantenimiento de la identidad se pliegan a los «cuerpos sexuados», adquieren resonancias corpóreas donde las formaciones étnicas y de género están ineludiblemente entreveradas:

---

<sup>161</sup> Una cuestión que finalmente no abordo en este trabajo son algunos de los límites sobre qué configura el entramado semiótico-material «mujeres» en la configuración «mujeres inmigrantes». Esto es, sí incidiré, como se ve en este apartado, en la especificidad generizada de las posiciones etnizadas y racializadas de las personas reconocidas como «mujeres inmigrantes». Pese a todo, bastante quedaría por decir de posiciones como las de «mujeres transexuales inmigrantes», por ejemplo, o de «mujeres inmigrantes lesbianas» y de cómo y hasta qué punto sus posiciones como «mujeres» son, en ocasiones, ampliamente cuestionadas. En este sentido ver José Ignacio Pichardo Galán (2003), Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2005), Esther Ortega (2005b) y Carmen Romero Bachiller (2005a). Éste es un trabajo que espero poder desarrollar en futuros proyectos.

<sup>162</sup> Esto lleva a que su presencia en el estado español en cuanto «mujer inmigrante» sea muchas veces leída como prolongación o consecuencia del viaje del marido, al margen de que esta situación no tenga porqué producirse de este modo, ni tenga porqué ser la más común. Este aspecto queda más ampliamente desarrollado en el análisis de las implicaciones generizadas de la legislación de extranjería, en particular en lo referente a reagrupación familiar, del capítulo 6 «Documentos» de esta tesis.

<sup>163</sup> Quede claro que esta tendencia no se aplica exclusivamente a las «identidades» reconocidas como «otras», propias de personas «inmigrantes», sino que también continúa presente en alto grado en el estado español como sociedad de acogida y en occidente, en general. Posiblemente la diferencia —si existe— radicaría en los tránsitos e intercambios sexuales concretos prohibidos o permitidos en cada caso, y no con la normativización de los mismos, que tendría el mismo sentido de regulación social de los cuerpos sexuados.



«La propia simultaneidad de la formación étnica y de género en prácticas institucionales de identidad apunta a que no resultan tan fáciles de mantener distinciones claras entre tales categorías. Están profundamente incrustadas la una en la otra, y su entrelazamiento debe entenderse como el resultado de su construcción sobre similares líneas corpóreas. (...) Aunque el cuerpo no figure como el mantenedor de una diferencia cultural o biológica inmutable en la formación de la etnicidad cultural, está reclutado para hacer “visible” lo que no lo es. Más aún, es interpelado como un cuerpo *generizado*. Los imperativos de género y etnicidad dependen el uno del otro para su construcción mutua. Las regulaciones de género operan a través de la regulación de las fronteras étnicas, mientras que las regulaciones étnicas sirven para proteger frente a “ciertas transgresiones sexuales socialmente dañinas” (Butler, 1993: 20).» (Fortier, 1999: 58).

En este sentido, Anne-Marie Fortier (1999; 2000) destaca el carácter corpóreo de las prácticas y regulaciones étnicas y de género, y cómo los ejercicios de producción de una identidad colectiva tienen en los «cuerpos» aliados muy poderosos para asentar marcas que delimiten pertenencias y exclusiones. Los «cuerpos» individuales han de proyectar la identidad colectiva asegurando, de algún modo, su visibilidad y reconocimiento continuado. Pero considerar estos esfuerzos de las comunidades diaspóricas por mantener una identidad reforzada y atrincherada en una tradicionalidad reconstruida en la diáspora, precisamente como respuesta a una situación de vulnerabilidad y riesgo, nos informa, precisamente, que están situadas en medio de fuertes corrientes que se perciben por parte del colectivo como tendentes a erosionar y disolver esa identidad diaspórica. La sociedad de acogida actúa así, mayoritariamente, favoreciendo prácticas y conductas de asimilación, y sancionando negativamente prácticas identitarias que considera ajenas o que juzga reactivas<sup>164</sup>. Esto favorece la emergencia de pautas de reforzamiento identitario que tienden a bloquear cualquier transformación que será presentada como una contaminación. En general, las identidades se configuran como totalidades cerradas y homogéneas, exclusivas y excluyentes, lo que favorece la introducción de criterios rígidos de pertenencia y el establecimiento de patrullajes continuos destinados a preservar una identidad así definida. Como hemos visto, estos patrullajes serán más agudos si cabe en las mujeres: sus movimientos, la forma en que se presentan los cuerpos, sus intercambios sociales y sexuales son espacios enormemente regulados y vigilados.

---

<sup>164</sup> Hay todo un debate de hondo calado sociológico que no voy a desarrollar aquí –para ello ver Romero Bachiller (2003a y 2003b)– sobre el multiculturalismo y el pluralismo, y las posibilidades de integración de colectivos diaspóricos en sociedades occidentales regidas por las pautas de la «democracia», los «derechos individuales» y los «derechos humanos». En particular destacan en esta controversia los trabajos de Nancy Fraser (1997; 2000; 2001), Judith Butler (2000; 2001) y de Iris Marion Young (1990/2000; 1997). En el estado español han trabajado sobre este debate particularmente María Xosé Agra Romero (2000); Celia Amorós y Ana de Miguel (eds, 2005) y Luis Enrique Alonso, (2005 y en el monográfico «Ciudadanía, reconocimiento y distribución» publicado en la revista *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21 (1), 2003).

Pero apuntar esa tendencia no quiere implicar que no existan otras, o que las mujeres de los diferentes colectivos diaspóricos constituyan elementos pasivos sobre los que se acumulan demandas imposibles a las que inevitablemente tienen que responder. Por el contrario, la situación de las «mujeres inmigrantes» parece apuntar en direcciones y respuestas más complejas, en las que se tiende a hacer compatible la expresión de una identidad diaspórica fuerte –e incluso politizada–, y el desarrollo de mayores espacios de libertad e independencia individuales. Entre otras cosas porque, como mostraré más adelante, las «mujeres inmigrantes» tienden a ser en muchas ocasiones las que garantizan el sustento y el mantenimiento familiar, mientras que los varones tienden a tener una inserción más inestable y temporal en el ámbito del empleo –si bien sus remuneraciones tienden a ser sensiblemente más elevadas–. Por supuesto, estas pautas de comportamiento resultan enormemente diferentes de unos colectivos diaspóricos a otros, como mostraré a continuación.

Lo que me interesa mostrar en este apartado no es tanto cómo gracias a la «contaminación occidental» las «mujeres inmigrantes» alcanzan una mayor conciencia o mayores cotas de libertad, porque no creo que sea eso lo que aparece en los discursos de las entrevistadas, no al menos como resultado de un proceso de carácter cognitivo, sino más bien como una transformación encarnada por un cambio en las relaciones en las que se inscriben. Lo que aparece es más bien cómo en la situación de diáspora y sin renunciar un ápice –probablemente antes bien al contrario– a su identidad colectiva, las «mujeres inmigrantes» incrementan su capacidad de influencia y decisión personal, entre otras cosas porque ejercen un papel fundamental en el mantenimiento económico y personal de las unidades familiares –esto estará más agudizado en aquellas mujeres que han migrado solas para después reagrupar al resto de la familia–. Lo que se extrae de las entrevistas es un incremento de la capacidad de influencia y un esfuerzo por responder tanto a las imágenes victimizadas de las «mujeres inmigrantes» proyectadas por la sociedad de acogida<sup>165</sup>, como a

---

<sup>165</sup> Se trata de una tendencia que se repitió a lo largo de todo el proceso colonizador y que se ha visto reforzada en la actualidad con la asunción institucional de un barniz pseudo-feminista por el cual las instituciones occidentales –mayoritariamente constituidas por varones blancos– se embarcan en la tarea de «salvar» a las «otras mujeres oscuras» de sus varones incivilizados, atrasados y machistas (Spivak, 1988: 297). Se trata de un desplazamiento que sitúa en los «otros» no tan evolucionados las situaciones de violencia y de machismo que no serían propias de nuestra sociedad occidental y democrática. Esto no sólo hace que sitúen a una tranquilizadora distancia las prácticas machistas abusivas, sino que transforma a las «mujeres inmigrantes» en víctimas sin recursos e ignorantes de sus propios derechos, sin considerar que es en ocasiones la propia configuración de la legislación sobre extranjería e inmigración en el estado español la que refuerza situaciones

conductas que en ocasiones son movilizadas como parte de la tradición y la cultura diaspórica, pero que ellas van a rechazar como imposiciones (hetero)patriarcales –aunque no lo hagan en estos términos–. Y sobre todo, las entrevistas apuntan hacia la existencia de una tensión, una situación de conflicto y una lucha sobre cómo se interpretan las posiciones y quién tiene la legitimidad para dictaminar qué constituye la identidad colectiva atravesada por las relaciones de género:

«Las mujeres de la diáspora están atrapadas entre patriarcados, pasados y futuros ambiguos. Conectan y desconectan, olvidan y recuerdan, en formas complejas y estratégicas. Las experiencias vividas de las mujeres diaspóricas entrañan pues una penosa dificultad para mediar entre mundos discrepantes. La “comunidad” puede ser un ámbito tanto de apoyo como de opresión.» (Clifford, 1997/1999: 318).

*Identidades en conflicto: transformaciones de las relaciones de género o la renegociación de la posición «mujer» en la experiencia «inmigrante»*

La experiencia «inmigrante» se convierte en un proceso que no deja indemne la identificación subjetiva generizada: la posición «mujer» quedará transformada por la práctica migratoria. No tanto, como ya he dicho, por una influencia unidireccional desde la sociedad de acogida, por la cual las «mujeres inmigrantes» alcanzarían conciencia cognitiva de «su opresión», sino por una transformación de las relaciones en las que se inscriben y que les proporcionan nuevas formas de reconocimiento, lo que les dotaría de una mayor capacidad de influencia e independencia individual y colectiva<sup>166</sup>. Por «transformación de las relaciones en las que se inscriben» me refiero, en sentido amplio, no sólo a las relaciones que establecen con otras personas y los reconocimientos e interpelaciones que esto produce, sino a cómo el marco general –de elementos humanos y no-humanos– en el que emergen en cuanto que «mujeres inmigrantes» es co-constitutivo y ellas mismas son efecto de esas relaciones. Cuestiones tales como la presencia de una determinada legislación, o determinadas expectativas y hábitos sociales en la sociedad de acogida, posibilitan la

---

de vulnerabilidad de las «mujeres inmigrantes» –ver especialmente capítulo 6 «Documentos» y Casal y Mestre (2002: 142) –.

<sup>166</sup> Esto no ocurre en todos los colectivos, en el caso de la población procedente de Bangladesh, la mayoría de las mujeres –que constituyen tan sólo en torno al 10%– llegan vía reagrupación familiar y no está bien visto que trabajen fuera de casa, con lo que los ámbitos de interacción fuera del ámbito familiar o del propio colectivo diaspórico tienden a ser reducidos (ver entrevista E-3, varón de Bangladesh, 19 de julio de 2005). A este respecto ver análisis en capítulo 6 «Documentos».

proyección de renovadas identificaciones que, eventualmente, pueden transformar qué significa el ser «mujer» como parte de la experiencia «inmigrante». Si enfatizo que no se trata de un cambio en términos cognitivos es precisamente para incidir en el carácter relacional y material del cambio, y para evitar análisis de corte moral donde a través de una determinada lectura feminista etnocéntrica se refuerzan las creencias de occidente y, sobre todo, se reitera la imagen de las «mujeres inmigrantes» como vulnerables y carentes.

Por otro lado, y por la pérdida de status generalizada que suele acontecer en las prácticas migratorias, los varones del colectivo probablemente van a tender a asentar su reconocimiento fundamentalmente en el ámbito familiar y diaspórico, puesto que en la sociedad de acogida estarán enormemente desvalorizados. Al depender en gran medida su reconocimiento personal de los ámbitos familiares y de las relaciones de género en la pareja, esto puede llevar a una mayor exigencia de sometimiento por parte de los varones a sus parejas mujeres, que, eventualmente, adopte forma de violencia<sup>167</sup>. Una exigencia que no tiene porqué ser respondida en el sentido esperado y que dibuja líneas de conflicto donde las marcas generizadas se asientan en una demanda de mantenimiento de la identidad diaspórica: las mujeres que responden o contestan a los maridos son acusadas de «estar volviéndose españolas», esto es, *un conflicto de género se presenta como un conflicto de mantenimiento o pérdida de la identidad étnica*, como se ve en esta conversación desarrollada en el curso de un grupo de discusión con mujeres procedentes de países de mayoría islámica:

**«P5.** Ya tenemos un poco la cabeza revuelta ¿eh? porque a veces mi marido dice una cosa que no me conviene, aunque soy musulmana, le digo: “oye, eso no lo vamos hacer, tenemos los dos que verlo...”. Al final lo que dice él (...) A veces él me dice: “*es que te has vuelto española*”; y le digo: “a veces también tenemos que hablar entre los dos”.

**P7.** El hombre si estás aquí te dice: “*ab, ahora has cogido las costumbres de los españoles, ahora eres así, ahora te ves así*”. Es que no tienes derecho a opinar ni dar tu opinión ni nada.

**P5.** Yo la igualdad, aunque soy musulmana, yo lo veo bien.

**P7.** Yo lo comparto.

---

<sup>167</sup> Aquí se abre una situación compleja y que requeriría de un análisis más amplio que no voy a intentar aquí. Para una revisión más amplia de las implicaciones del reconocimiento y la dependencia en situaciones de violencia de género ver el trabajo desarrollado por Fernando J. García Selgas, Fernando J. García Selgas, Concepción Gómez Esteban, Elena Casado Aparicio, Antonio A. García García y Fernando Fernández Llebréz en la investigación «Vinculaciones entre violencia de género e identidades sexuadas en parejas heterosexuales», (Instituto de la Mujer 15/03-12293). En particular ver Casado Aparicio y García García (2006) y García Selgas (2004b).

**P5.** Yo también lo comparto.

**P7.** Yo lo comparto porque no tienes que saltar la raya.

**P5.** Claro, no salto la raya, pero no quiero que nadie me lleve como si fuese una máquina ¿sabes lo que te quiero decir? A veces, me pongo muy revolucionaria ¿sabes?, pongo mis leyes también.

**P2.** ¡Hija!, no queda más remedio.

*P. O sea, que lo que estáis diciendo es que los maridos son los que no quieren cambiar.*

**P5.** El marido musulmán sinceramente no.

**P7.** No creo que cambie

**P5.** El 99,9% no cambia, es el hombre de la casa.

**P3.** La verdad, no vamos a...

**P7.** Su sitio nadie se lo quita.

**P5.** Como el rey león en la selva (risas)» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 45. Énfasis añadido)

Lo que se interpreta por las mujeres como una resistencia al cambio por parte de sus maridos musulmanes que no aceptan que su sitio sea modificado, y que ellas negocian con bastante ironía, se transforma, preguntadas por la actitud que en el futuro tendrán sus hijas, en la seguridad de que no aceptarán determinados comportamientos y demandas. Unas demandas que además no interpretan como mandatos de la religión islámica, ni siquiera como imperativos de reproducción cultural e identitaria, sino como residuos de un modelo machista que no comparten:

*«P: Una cosa, de lo que estás diciendo, tú estás segura que de aquí a unos cuantos años, tu hija, según lo que habéis hablado antes con respecto a las mujeres musulmanas que nunca va a ser igual que el hombre ¿va aceptar no ser igual que el hombre?»*

**P5.** Es muy temprano, es muy pequeñita.

*P: Digo, cuando crezca.*

**P7.** Si sigue aquí, yo creo que va a tener esta mentalidad. Si sigue aquí nunca va a querer que un hombre le mande, eso seguro.

**P5.** Eso seguro.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 5).

Esto también se plasma en el caso de otros colectivos diaspóricos, que contrastan la situación de constreñimiento y las demandas esperadas e impuestas –en ocasiones violentamente– de sometimiento a los varones en la pareja, con lo que se interpreta como una «liberación de las mujeres» acontecida en el curso de la experiencia migratoria. En este sentido apunta el siguiente párrafo, una conversación desarrollada entre varias mujeres ecuatorianas en el marco de un grupo de discusión entre personas latinoamericanas:

**«P1.** Y en muchos de los casos, también sí es cierto, la mujer es muy, muy, cómo le diría, muy encerrada en sí misma. Hay muchas mujeres que somos valerosas, por ejemplo, hoy día me pasa algo o suponga que yo, yo he visto casos en mi mismo piso, ha *habido señores que les vienen y les dan unas golpizas a las mujeres*, entonces, uno ha querido defenderles... Entonces, *cuando les van a denunciar: “como me denuncies, porque te mato”* porque es que se ha dado el caso. Es que es así, o sea, yo le digo porque yo lo he visto en mi mismo piso. Entonces, yo hay veces, les veo a las pobres señoras, vienen cansadas de trabajar, encima tienen que venir a hacer la comida y la casa, irles a pasear a los niños porque están los hijos: “mami, que nos saques un ratito”. Y ella no le puede decir: “no, no que te saque tu papá”, *porque el otro viene y le parte la piel.*

**P2.** Pero eso depende.

**P1.** O sea, yo le digo porque yo he visto, pero muchas de las veces también la mujer, lo que cuadra en nuestro país por decirle, la mujer y el hombre tiene su oficio. Por decirle, en Ecuador si no pide autorización o no conversa con su marido no sale a ningún lado, pero en cambio, ahora hemos visto que *han venido aquí a España y se han liberado, las mujeres son libres* y no me digan que no.

**P2.** Es el punto de vista del que lo vive.

**P1.** No, o sea, porque yo lo digo en todos los sentidos, o sea, no es porque desde el punto de vista que lo vea. Aquí, todas las mujeres hemos venido aquí sinceramente yo le digo, empezando desde yo misma, cuando vine aquí a España, dije: “no, ahora sí. Tú te vas por allá y yo por acá”.

**P2.** ¿Qué es liberación para ti, te pregunto?, ¿qué es liberación?

**P1.** Liberación en el sentido de que muchas de las mujeres, muchas veces las mujeres no tienen el sentido de decir, ahora voy a estar con mi hijo hoy día. Yo he visto y he palpado a muchas personas, por decirle: “ahora nos vamos a bailar con otra amiga”: “ah, bueno, bueno”. Yo he visto y hasta la actualidad se va viendo, le dice a la otra: “no, no quédate un ratito no más”, o tienen aquí a mamás o tías les dejan a los niños o muchas veces de las veces al marido le dicen: “ah, pues ya estás tomando por ahí, te quedas por ahí, yo también me voy a otro...”, o sea, en ese sentido ¿me entiendes? *Usted también tiene que sentir el clamor como mujer, no, allá en Ecuador me harías lo que me harías, aquí me vienes a pegarme, como en España estoy, si vienes a pegarme o a insultarme yo ya te denuncio, le dicen*<sup>168</sup>. Yo lo he oído y lo he visto. Entonces, por ejemplo, decía

---

<sup>168</sup> Las posibilidades de denuncia por parte de las «mujeres inmigrantes» víctimas de violencia de género dependen en gran medida del status socio-jurídico que ostenten, siendo más difícil en situaciones de irregularidad y en situaciones donde el permiso de residencia es resultado de la reagrupación familiar como

aquí la señorita, han venido de Perú, de Bolivia, de Ecuador o de donde sea, de cualquier parte del mundo, son raras las ocasiones que Ud. ve que prevalece el hogar, sinceramente, son raras las veces. Discúlpeme, yo le digo así sinceramente, yo me saco el sombrero, como se dice en el Ecuador, y le felicitaría a la familia, que en realidad siga viviendo con su esposo y sus hijos. (...) La mayoría, la mayoría de personas que vienen aquí, tanto hombres como mujeres, las primeras que hayan venido entonces, serán relativas las que hayan soportado o sigan soportando a su marido porque ahora en realidad estando aquí en España nuestra gente mismo ha venido a desunirse más que a unirse.» (CD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 Junio 2005: 40-45)

Con una interpretación que fluctúa entre la aprobación y la desaprobación, la participante P1 –una mujer ecuatoriana muy religiosa y con formación de médica, pero que en el estado español se dedica a la recogida de frutas– apunta a cómo la estructura familiar queda dañada con la experiencia migratoria, porque las mujeres no están dispuestas a aceptar situaciones de violencia o de desigualdad radicales: ambos miembros de la pareja trabajan en el mejor de los casos, pero habitualmente son las mujeres las que proporcionan un sustento más estable –los varones, dedicados a la construcción o al campo tienen una mayor rotación de empleos y mayor temporalidad–, y esto hace que aumente exponencialmente la capacidad de decisión de las mujeres. Esto se une a la existencia de una creciente hegemonía que condena moralmente la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja, unido a la implementación de una legislación específica, que son conocidas por las mujeres. Así, ante lo que se percibe como un trato injusto y violento, las mujeres no se resignan al silencio, sino que amenazan con denunciar al marido: *«Usted también tiene que sentir el clamor como mujer, no, allá en Ecuador me harías lo que me harías, aquí me vienes a pegarme, como en España estoy, si vienes a pegarme o a insultarme yo ya te denuncio, le dicem»*. Esto se vincula, por parte de la participante, a una mayor sensación de libertad: las mujeres pueden salir por su cuenta con independencia de sus maridos. Es más, apuntaría a la

---

cónyuge del maltratador. En el primer caso, se daba la paradoja de que mujeres «sin papeles» que presentaban una denuncia por violencia de género veían cómo se iniciaban, al mismo tiempo, dos expedientes: uno el de la denuncia por maltrato; el otro, un expediente de expulsión por estancia irregular en el estado español. Esta situación, no animaba precisamente a que las mujeres denunciaran la situación. Esta cuestión se ha tratado de solventar con una orden del Ministerio del Interior por la cual se «anula la expulsión de maltratadas “sin papeles” con orden de protección. (...) El Ministerio del Interior ha ordenado que se suspendan con carácter general los procesos de expulsión de las extranjeras en situación irregular que hayan denunciado malos tratos de sus parejas y a las que el juez otorgue una orden de protección.» (EL PAÍS de sábado 27 de agosto de 2005). En el segundo caso, dado que las mujeres reagrupadas no poseen cartilla sanitaria propia y su status socio-jurídico depende del cónyuge reagrupante, la denuncia se hace más difícil. «La ley, así, niega la autonomía a las mujeres reagrupadas, pero exige, al mismo tiempo, que denuncien. (...) Si una mujer reagrupada tiene vetado el acceso al ámbito público como sujeto con estatuto propio, ¿cómo y por qué exigirle una muestra de heroicidad semejante?» (Casal y Mestre, 2002: 142). En cualquier caso, la LO 14/2003 introduce en el artículo 19.1 la posibilidad de obtención de permiso independiente para mujeres víctimas de violencia de género una vez, esos sí, se haya dictado una orden de protección a su favor –en este sentido, ver capítulo 6 «Documentos»–.

existencia de una red informal de atención y cuidado que permitiría dejar a los hijos al cargo de otras mujeres, lo que facilitaría una mayor capacidad de movimiento e independencia. Esta experiencia lleva a que sean «relativas [las mujeres] que les hayan soportado o sigan soportando a su marido porque ahora en realidad estando aquí en España nuestra gente mismo ha venido a desunirse más que a unirse». Como se ve en este comentario final –y en general en todo su discurso– existe una clara ambivalencia entre lo que la participante percibe como conductas inaceptables que no pueden ser toleradas –violencia contra las mujeres y situaciones de radical desigualdad en la pareja– y una concepción tradicional del matrimonio y la familia como indisoluble. Esto se observa, si cabe con más claridad, en el siguiente párrafo en el que abunda sobre esta idea, apuntando además, cómo esa experiencia migratoria, las distancias con familias y parejas ausentes y una novedosa percepción de independencia por parte de las mujeres fomentan la emergencia de nuevas relaciones surgidas en el marco del desplazamiento, en ocasiones con los patronos de las casas en los que trabajan como internas –como comenta escandalizada la informante–:

«**P1.** Yo he ido a compartir con miles de personas, miles, miles, miles de latinos, no sólo ecuatorianos; bolivianos, peruanos, colombianos y *la mayoría me ha dicho: “¡ah, no, ya no es, cuando le he preguntado por su marido; si ahora éste es mi marido”. Pero digo: “¿cómo?”; dice: “no, es que me separé porque me encontré con otro mejor, ahora me he dado cuenta que ya no le quiero como mujer y mi marido ya se encontró con otra mujer”*. Y eso ha habido y no nos engañemos y seamos reales. Ha habido muchas de las veces que gente interna, discúlpeme, gente interna, nuestra y de todos los sitios que han venido de fuera, les han quitado a los mismos hogares españoles que les han brindado su casa porque yo les he visto. Por ejemplo, compañeras mías que han estado trabajando en casas de las mismas dueñas españolas, les han quitado a sus maridos.» (CD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 Junio 2005: 40-45).

Al margen de la condena moral que otorga a estos cambios de pareja, la participante está apuntando a una situación bastante habitual en el contexto de la diáspora<sup>169</sup>, que es respondida e interpretada en el siguiente párrafo por una mujer colombiana profesional que intervino a continuación:

**P3.** No, mira, yo es que tengo una teoría. Sabes qué es lo que pasa, que en países como el nuestro, y yo creo que la gente en todo le pasa lo mismo, en países como los nuestros ahí hay mucho machismo y los papás en casa no te dejan salir, entonces tú a los 18 quieres ir a una fiesta: “pues no, ¿con quién vas a ir?, con tu

---

<sup>169</sup> Sobre los problemas de cambios de parejas y de relaciones surgidas en la diáspora, mientras el otro miembro de la pareja permanece en el país de procedencia, comentaba también un informante chino entrevistado en 2001 (V-E2, Julio 2001: 10-11).



hermano”, si no tienes hermanos, o sea, que no. Entonces, qué pasa, no dejan salir a las chicas, ¿cuál es la salida?, casarse. *Pero qué pasa, dejas de pasar de depender del papá y la mamá a depender del esposo y sale la oportunidad de viajar a España.* Pues se va ¿quién?, la mujer primero y llega aquí y si ya tienen hijos, pues ya deja a sus hijos. *Llega aquí y encuentra lo que siempre soñó, no tener que pedirle permiso ni a su papá, ni a su mamá, ni a su marido, ni tener un hijo que...* Entonces encuentra el mundo, encuentra el mundo que han querido encontrar hacía diez años y fuera de eso tienen que trabajar duro, pero les dan unas pelotas, *encuentra gente con la misma soledad y gente que te dice “cómo estás de guapa”.* Y empiezas a decir, yo puedo hacer esto con mi dinero, a tomarme una copa allí, que puedas tomarte una copa allí, *a que descubras otra vida.* Y cuando ya pronto empieza la reagrupación... pero mientras tanto, allá el esposo, no nos digamos mentiras, la esposa o el esposo, bueno, que no quiero generalizar, pero qué pasa, pues que *el esposo está allí también, pues solito, se consiguen una amiga para no estar tan solitos.* No nos digamos mentiras porque venimos de países así de machistas. (...) Entonces, pero claro, yo entiendo, yo soy casada. Yo espero que mi marido no me esté haciendo allá las... Pero que te estoy hablando de en general que es nuestra cultura, *entonces el hombre no quiere estar solo; la mujer aquí también descubre ese mundo y es cuando se encuentran, la mujer ya ha probado otras cosas:* “Oiga, que venga y hágame la comida”, “pues hágasela usted”; “las chanclas”. Llegan a ese extremo: “traígame las chanclas”: “usted, qué es ¿bobo?, traígaselas Ud”. Porque ya encontró dinero, porque ya vio como la mujer que no se deja del marido, o sea, que también aquí hay diferencias y todo. *Pero ya encontró que aquí: “Paco, saca la colada de la ropa, ayúdame a colgar la ropa”.* Entonces, ellas también pretenden que su marido haga lo mismo y se dan cuenta que, *o pueden o yo me voy porque ya sabe que puede vivir sola.* Entonces, eso, puede separar mucho. Y, claro que hay parejas y ¡ojala!, sigan habiendo muchas parejas, pero mucho, si vamos analizar las personas que han venido es por eso, es porque encontraron otro mundo y lo mismo el hombre. El hombre que viene primero aquí solo, en nuestros países los malcrian al 85% las mamás y las hermanas: “síntese que ya le vamos a servir la comida”. El mejor pedazo de carne para el hijo, para el hombre. La hija: “recoja la ropa, la loza y la lavan” y el hombre a leer. El lavar una cosita, el planchar, eso es para las mujeres y llegan aquí, dicen, “me voy para España”. Llegan aquí ¿quién les lava? ¿quién les plancha?, se consiguen una noviecita, una amiga, a vivir juntos y ahí solucionan parte del problema, que también ya esa amiguita dice: “tú planchas y yo lavo”. Pero ya no encuentra la misma, pero por lo menos un apoyo. Entonces, la mujer, de pronto buscamos y el hombre busca esa comodidad y lo digo porque lo he visto en mi casa, en mi piso. *El hombre es más dado a eso. El hombre llega su mujer y vuelve con su mujer y sus hijos. Pero la mujer, la mujer cuando ama no le importa dejar lo que deja.* Es un poco más así porque la mujer ama más. El hombre siempre tendrá más, o sea, no siempre, quiero decir, o sea, no quiero decir que siempre porque yo lo que digo, yo soy casada. Tú conoces a un hombre casado y te dice: “no, mira, yo estoy mal con ella, pero estamos en la misma casa, pero yo estoy mal con ella”. Un hombre casado nunca está bien con su mujer, en cambio, la mujer si consigue un amante dice: “es que no me lo soporto, es que no me hace bien cositas ricas, es que no me dice, es que me ve sólo como su empleada”. *Entiendes la diferencia, el hombre siempre dice: “mi mujer es la mejor, pero te quiero tener a ti también”.* La mujer no, la mujer se va de una manera porque algo está fallando, algo, esas cositas ahí...» (CD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 Junio 2005: 40-45).

Si atendemos a lo expuesto por esta informante nos encontramos con un escenario más complejo. Las expectativas sociales de los varones, pero sobre todo de las mujeres, quedan transformadas en el curso de la experiencia migratoria. Al asumir la responsabilidad de la migración —lo que es más agudo en el caso de mujeres latinoamericanas que generalmente migran las primeras, solas, para después reagrupar a la familia— se

experimenta una situación de libertad sin parangón hasta el momento, ya que el desplazamiento tradicionalmente esperado para las mujeres era el que se realizaba de la casa del padre a la casa del marido vía matrimonio. En este sentido, al experimentar nuevas relaciones y ampliar los ámbitos de reconocimiento además de las capacidades de decisión, perciben la existencia de posibilidades diferentes a las que tenían naturalizadas, y esa percepción hace que se resistan a un modelo de relaciones que consideran insatisfactorias. La pareja ya no va a ser parte de un mandato, sino una relación que les ha de proporcionar el reconocimiento que ahora consideran indispensable. No sería, por tanto, como he apuntado al principio de este apartado, un proceso de toma de conciencia de carácter meramente cognitivo, por el cual las «mujeres» en el curso de la experiencia «inmigrante» «tomaran conciencia» por medio de un aleccionamiento en un cierto modelo institucionalizado de pseudo-feminismo occidental en el que las «mujeres inmigrantes» quedan construidas como víctimas. Sería más bien una muestra de capacidad de acción y un ejemplo de que las subjetividades son *relacionales* y se van conformando sobre la base de las *prácticas* en las que se inscriben con múltiples elementos heterogéneos: el hecho de ganar dinero propio, de asumir la responsabilidad del mantenimiento familiar, de romper con determinados ordenamientos jerarquizadores, la ausencia de elementos de control a los que «deberían» responder, el ver otros modelos y expectativas de relación, todo ello conforma su posición de formas diferentes favoreciendo espacios de movilización, quizá previamente vedados. Así pues, al cambiar las prácticas y los escenarios, al incorporarse a relaciones diferentes y responder a expectativas sociales también diferentes, sus propias expectativas de qué significa ser una «mujer», qué significan y qué esperan de las relaciones de pareja quedan transformadas.

*Interpelaciones e insultos en el proceso de sujeción/ subjetivización: vulnerabilidad, reconocimiento, resistencia*

«Cuando el término injurioso hiera (y déjenme dejar claro que creo que lo hace), produce su injuria precisamente a través de la acumulación y disimulación de su fuerza. El hablante que profiere la infamia racista está así citando tal infamia, construyendo una comunidad lingüística con una historia de hablantes. Lo que esto significaría, entonces, es que precisamente la iterabilidad por la que un performativo actualiza su injuria establece una dificultad permanente para localizar la responsabilidad final de esa injuria en un sujeto singular y su acto.» (Butler, 1997a: 52).

Si en el apartado anterior considerábamos las transformaciones del ser «mujer» en el contexto de la experiencia «inmigrante» y la incidencia de estos cambios en la configuración de subjetividades e identidades, en este apartado, y siguiendo con los desplazamientos dentro/fuera del entramado semiótico-material «mujer inmigrante», voy a analizar los efectos de subjetividad que emergen en prácticas interpeladoras, que como los insultos, impelen a quienes los reciben a ocupar una determinada posición: ya sea, al marcarlos como «otros» incorporados a una posición de vulnerabilidad e inferioridad; ya sea, al apuntar y sancionar negativamente determinados comportamientos que se consideran no adecuados o no aceptables. Las interpelaciones pueden constituir ejercicios de performatividad donde las normas son reactualizadas y encarnadas en el curso de las locuciones, y donde las fronteras normativas de género y de «raza»/etnicidad son reactualizadas y reforzadas mutuamente: en ocasiones una interpelación en términos de género o que implique un cuestionamiento de la identidad (hetero)sexual se convierte en el espacio para un reconocimiento como «otro» racializado. El insulto resulta ser así un elemento normativizador de gran potencia, parte de un ejercicio continuado de normalización y reconocimiento (Butler, 1997a: 27).

Así pues elementos que configuran ese cuerpo extenso, ese cuerpo ensamblaje del que hablé en el capítulo anterior, tales como ropas, formas de llevar el pelo, formas de ocupar el espacio, o aspectos como las diferentes pigmentaciones de la dermis se convierten en elementos que al potenciar determinadas identificaciones y reconocimientos están dotados de un poder coercitivo de gran calado. Determinados elementos reconocidos como «otros» son empleados para «marcar» derogativamente y «situar» a las personas, espacios, etc. así marcados en una posición de subordinación: bien sea condensados en un término singular, un insulto como «sudaca», o «moro», por ejemplo, o en elementos quizá aparentemente más sutiles pero no por ello menos contundentes, como miradas de desaprobación, o de sospecha, o la acción de agarrar el bolso como si alguien fuera a quitárselo, o a través de bromas hirientes o aparentemente banales. Esos elementos poseen semejantes efectos interpeladores –si bien su capacidad de movilización y «enrolamiento», en cada caso resultaría diferente– no por su materialidad o consistencia particular, sino porque reproducen y actualizan todo un entramado de relaciones de poder, que se ocultan tras lo que puede parecer sólo un nombre o un acto banal. Fundamentalmente funcionan, además, porque nunca constituyen un acto singular, sino porque forman parte de

entramados de prácticas más amplias que reiterados configuran hábitos y pautas de actuación reconocibles<sup>170</sup>.

Por tanto, el poder interpelador no sólo funciona por el reconocimiento del mismo por parte de la instancia que emite el insulto, sino por la movilización que este realiza de toda un esquema «histórico racial» como apuntaría Fanon (1951/2001: 185), del que la persona así interpelada no se puede escindir. Como se observa en los siguientes comentarios tomados del trabajo de campo y que destacan la arbitrariedad y el carácter injusto de estas prácticas:

«P1. No hay ningún derecho.

P5. No hay derecho a la forma de tratar a los negros.

P7. Y una cosa que también hemos vivido. Cuando hay una pelea entre español y negro, cuando llega la policía en vez de preguntar, lo primero que hacen es esposar primero al negro, atrás, primero, le ponen las esposas y después preguntan lo que pasa, o si no te llevan directamente a la comisaría.

P5. Sí

P7. Sí. Un día había una pelea en mi calle y entonces han llamado a la policía, antes de que llegara la policía, los chicos se habían ido y como saben que los negros que viven ahí, somos nosotros, en vez de preguntar, no han visto a nadie, a las dos de la madrugada han tocado la puerta y pregunta: “¿quién está peleando? ¿dónde están?": “pero ¿quién está peleando?”, como si nosotras fuéramos... Es que vamos, es increíble, es increíble.

P8. Y una cosa, dentro del autobús o en el tren o donde sea, si hay una chica negra que está sentada al lado, española no se va a sentar al lado de ella.

P7. Nunca.

---

<sup>170</sup> Acudiendo de nuevo a Butler: «El poder funciona mediante disimulación: aparece como algo distinto de sí mismo, de hecho, aparece como *un nombre*. (...) El nombre carga en sí mismo el movimiento de una historia que lleva secuestrada. Evidentemente, los nombres injuriosos tienen una historia, una que es invocada y reconstituida en el momento de la locución, pero no explícitamente contada. (...) El nombre tiene, por tanto, una *historicidad*, que debe ser comprendida como la historia que se vuelve interna a un nombre, que ha venido a constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos según han llegado a formar parte del propio nombre, una sedimentación, una repetición que congela, que da al nombre su fuerza. (...) La fuerza del nombre no depende tan sólo de su iterabilidad, sino de una forma de repetición que está ligada al trauma, de lo que, estrictamente hablando, no se recuerda, pero se revive y se revive en y a través de la sustitución lingüística del evento traumático. El evento traumático es una experiencia extendida que desafía y propaga la representación al mismo tiempo. El trauma social toma la forma, no de una estructura que se repite mecánicamente, sino más bien de una subyugación continuada, la reescenificación de la injuria a través de signos que al tiempo obstruyen y reactualizan la escena.» (1997a: 36-37).

**P8.** ¡Es negro!, parecen sucios, caca. El autobús está lleno de gente, ahora no hay ninguna forma de sentarse en otro lado; luego se queda así... [Hace el gesto de alguien que se sienta muy tiesa y como temiendo tocar a la persona de al lado].

**P7.** No, yo ya lo tengo superado, antes lo pasaba todo el día peleando e insultando, pero ahora que me digan: “negra, vete a tu país”, me da completamente igual.

**P5.** Y nuestros hijos también sufren mucho en ese caso también en el colegio.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 36-37)

«La primera casa que tuve, fui a vivir con una amiga a la zona de Rubén Darío. Y nada, horrible, porque estaba cerca de mi trabajo pero la gente era horrible... muy muy facha... de hecho una vez nos tiraron una botella desde una ventana, otro día nos intentaron ahí meternos en un coche... *porque éramos sudacas...* bueno... horrible.» (M-HV8, mujer con doble nacionalidad colombiana-española, Junio 2003: 15).

El reconocimiento y la capacidad interpeladora del insulto se movilizan al margen de que la persona interpelada por ellos les otorgue legitimidad. La legitimidad en este sentido no es estática, sino que diferentes legitimidades quedarán actualizadas en diferentes contextos y una actuación desestimada en un ámbito, puede quedar cargada en otro. Por otro lado, lo que esta capacidad de interpelación evidencia es la diferente vulnerabilidad de los cuerpos, y cómo se imponen mecanismos reguladores que patrullan las fronteras y sancionan las rupturas con las normatividades establecidas. Esto se observa, por ejemplo, en el siguiente extracto de un grupo de discusión de inmigrantes latinoamericanos en el que participaban dos personas indígenas ecuatorianas. Una de ellas, una mujer otavaleña, vestía con el traje tradicional. Esto dio lugar a la siguiente conversación sobre cómo formas de llevar el pelo y la ropa se convierten en aspectos donde se condensan y reproducen las marcas de feminidad y masculinidad y donde se negocian las pertenencias étnicas. En este caso, no es tanto el insulto como la mirada curiosa ante la imagen exótica la que ejerce su poder de interpelación:

**«P3.** Te quería preguntar, *¿tú siempre vas con tu vestido?, lo pregunto, ¿Cómo te tratan? ¿te sientes diferente porque llevas tu vestido puesto? ¿te miran diferente?, ¿cómo te sientes? Porque tú ¿de dónde eres?*

**P8.** Soy de Otavalo. *Es la ropa que nos ponemos en Ecuador; a veces, usamos esto y es nuestra cultura.*

**P3.** Sí, es *muy lindo, ¿pero cómo te sientes? ¿La gente te mira diferente?*

**P8.** *Los españoles que nos miran diferentes, como que me han dicho que si iba a alguna fiesta, me han dicho así, pero no, nosotros llevamos así un montón de tiempo.*

**P3.** Pero alguien se detiene a preguntarte: ¿por qué vas vestida así o algo?

**P8.** No, así nos ponemos ropa, no sé...

**P2.** Bueno, perdona, es un orgullo llevar esta ropa, yo siempre he sido admiradora de esa ropa y me parece que encantada de la vida, lo llevaría, y con mucho cariño. Yo si fuera indígena sería fiel, es que lo veo y es que digo...

**P4.** Sí, es de la cultura, de tantas culturas que hay en el Ecuador, en la cual yo creo que sobre la pregunta que la compañera que dice cómo nos ven los españoles; bueno, antes se veía algo, ahora ya no. O sea, ya se ha asentado mucho más la cultura de ellos, los indígenas ya en España, en casi toda Europa, mucho más antes, primero en Estados Unidos, entonces ahora ya son conocidos, ellos no pueden dejar la ropa. Yo tengo una esposa que es de la cultura de ella, mi mujer. Yo no la puedo obligar a ella a que se cambie, o sea, que se quite la ropa.

*P: Comentaba la compañera, comentaba que teníais hijos, ¿hijas también?*

**P8.** Tengo hijos.

*P: Bueno, me imagino que otros compañeros tendrán hijas. Por ejemplo, las hijas ¿también van vestidas así?*

**P8.** Sí, claro.

*P: ¿Las pequeñas van así al colegio?*

**P8.** Sí, también.

*P: ¿Y comentan algo si le dicen los amigos del cole? Es decir, los compañeros ¿los notan distinto, le dicen algo o no dicen nada?*

**P8.** Algunos sí; algunos no dicen nada. Yo no tengo niñas. *A mi hijo, tiene un pelito cogido así y me ha dicho que los amigos le han dicho que se tiene que cortar el pelo; es que nosotros llevamos así, como hombres llevan, tiene que ser con pelo, no tenemos que cortar más, aunque, según el gusto ¿no?; alguno sí puede cortar el pelo.»* (GD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 de Junio 2005: 15-16).

En este ejemplo, la mujer mestiza que interpela a la mujer otavaleña, reconoce en ella «un orgullo» y afirma que si ella fuera indígena también llevaría esa ropa. Es una mirada que otorga un cierto reconocimiento, pero eso no impide que la interpelación sea menos efectiva. Esto se ve aún más claro cuando la mujer otavaleña narra cómo «los españoles», que no dotan de semejante reconocimiento a la cultura indígena otavaleña, le preguntan si «va a alguna fiesta», o cuando se le pregunta hasta qué punto esa ropa se mantiene en la siguiente generación en la diáspora y qué tipo de interpelaciones reciben los hijos en espacios de socialización/normalización tan poderosos como el colegio y los grupos de pares —«A mi hijo, tiene un pelito cogido así y me ha dicho que los amigos le han dicho que se tiene que cortar el pelo»—.

En este caso nos encontraríamos ante un conflicto de legitimidades entre las prácticas y hábitos de reproducción de la comunidad diaspórica y las de la sociedad de acogida. En esta situación las interpelaciones provienen de diferentes instancias con una capacidad de movilización también distinta. Es probable que las presiones y reconocimientos de la generación de hijos e hijas no se concentren tan exclusivamente en el colectivo otavaleño en la diáspora como en la generación de los padres, por lo que es también probable, que puedan llegar a alcanzar un mayor peso las interpelaciones normalizadoras de la sociedad de acogida canalizadas en el grupo de pares –amigos del colegio–. Por otro lado, otro elemento que emerge claramente en este caso es la forma generizada de transmisión y reproducción de la identidad diaspórica comunitaria condensada en las formas de llevar el cuerpo: son las mujeres las que mantienen el traje «típico», mientras que los varones visten «a la occidental» –incluso tienden a adoptar una cierta estética hip-hopera bastante globalizada originaria de las comunidades negras en EE UU: camisetas y pantalones anchos, zapatillas de deporte, etc.<sup>171</sup>–. La seña de identidad étnica de los varones otavaleños es el pelo: lo llevan largo, habitualmente anudado en una cinta al igual que las mujeres de la comunidad. El siguiente extracto de una entrevista a un varón otavaleño, redundando en estas contradicciones y conflictos de legitimidades y las diferentes interpelaciones que moviliza:

«R: Las mujeres van vestidas así de lo típico, pero nosotros los hombres no nos vamos a vestir así.

*P: ¿Vosotros no vais vestidos con lo típico? ¿por qué?*

R: (...) Más antes sí se vestía, pero ahora ya no. No nos vamos a vestir así. Era el típico pantalón blanco, con camisa, ahora.

*P: ¿Pero por qué las mujeres siguen vistiendo? ¿Porque les gusta? ¿Por qué unos sí y otros no?*

R: Es una tradición. Tampoco a ellas les gusta tampoco cambiar... Otras personas tú ves a otras personas que cambian, *van hablar mal de ellos*.

*P: ¿Sí? ¿Te hablan mal? Pero, las niñas por ejemplo, ¿siguen vistiendo?*

R: No, la mayoría no.

---

<sup>171</sup> En cualquier caso, las hibridaciones abundan: es bastante habitual, sobre todo en invierno ver cómo las mujeres otavalo tienden a combinar elementos como forros polares, sudaderas o zapatillas de deporte, con las faldas, camisas blancas bordadas y los collares dorados tradicionales.

*P: ¿Y de ellas no hablan nada?*

R: No, no. Eso serían las personas mayores. Tienen que vestir lo que ellos dicen, con las niñas pequeñas no pasa nada.

*P: ¿Y a partir de una cierta edad, se tienen que vestir?*

R: Sí.

*P: ¿Y si no quieren...?*

R: Si no quieren ¡qué van hacer!, es que los obligan, los padres, las madres. Las obligan las madres y dicen, que ¡¿por qué la hija anda vestida así?! Por esa razón, las madres desde pequeñas... Claro, les cuesta, es la vestimenta les cuesta... no lo pueden cambiar eso, solamente porque están en Alemania o en otro lado. Peor en Ecuador.

*P: ¿Peor en Ecuador? ¿por qué?*

R: En Ecuador no pueden hacerle cambiar...

*P: Si una chica de catorce o quince años, siguiera estudiando en el instituto, ¿le dirían algo por ir vestida así?*

(...)

*P: ¿Pero es que en el cole a veces no lo permiten?*

R: No sé yo, la verdad, si lo permiten. Pero si no, habrá que cambiarle la ropa. Pero eso lo hacen porque tienen que ir al cole.

*P: O sea, si a lo mejor en el cole no les dejaran, pues se le cambiaría, pero solamente por eso.*

R: Claro, si no le dejan.

*P: ¿Tú has oído de casos que no lo dejan?*

R: No, no. Lo que pasa que algunas chicas tienen recelo, de que hablen: “mira, una india”. Entonces, por ese recelo, ellas no se ponen...

*P: Entonces, no se lo ponen, para evitar eso para que cuando van al colegio...*

R: Sí.

*P: ¿Y cuando salen con las amigas?*

R: Salen con las amigas y no se cambian. Pero cuando uno tiene una amiga o un amigo, se cuenta de dónde es cada uno. Y ellos, les van y les cuentan, saben que la madre y el padre; y la madre lleva la vestimenta, y sí que les preguntan por qué. Ellos lo entienden.

*P: ¿Va vestida típica?*

R: No.



P: Y en el caso de los chicos, de los hombres en general, ¿el tema del pelo?

R: El tema del pelo es de tradición.

P: Por ejemplo, ¿tus hijos?

R: Mis hijos tienen pelo corto.

P: ¿Por qué?

R: Porque son pequeñitos todavía, hace mucho calor, pero ya cuando sean un poquito más grandes, ya tendrán que dejar crecer el pelo si es que les gusta, más adelante. No importa que no sea muy largo, pero un poco sí.

P: Si alguien te preguntara a ti, si te lo cortas o no, ¿qué razones tendrías tú?

R: Porque me gusta.

P: ¿Pero y si no te gustara? O sea, tú imagínate que a tu primo no le gusta.

R: Lo hace cortar. Pero la gente habla mucho. Allá les dicen “mocho” con el pelo corto, les dicen: “mocho”, “no les dará vergüenza hacerle cortar el pelo”.

P: Pero la vergüenza ¿por qué?

R: Porque todos con el pelo largo, si alguien se lo corta, comienzan a hablar.

P: ¿Y os dicen algo de que vuestros hijos ahora lleven el pelo corto?

R: Ya no, porque ya los están viendo más, ya hace mucho calor. En el cole les dicen: “¡ay!, una chica, una chica” porque le ven con pelo largo. “Una chica, una chica”. Y le hizo cortar el pelo.» (E1, Ecuatoriano indígena otavaleño, 7 Julio 2005: 37-39).

La «vergüenza» se moviliza socialmente a través del uso del insulto con clara intención reguladora. En este caso, como vemos, la vergüenza se moviliza de forma contradictoria en la comunidad diaspórica y en la sociedad de acogida y los referentes se ponen en tensión. Tanto más cuando, como es el caso, lo que es interpretado como una marca de masculinidad por la comunidad diaspórica es interpretado por la sociedad de acogida como un elemento feminizador y que, por tanto, atenta contra la virilidad y cuestiona la heterosexualidad con que se asocia —«en el cole les dicen: “¡ay!, una chica, una chica” porque le ven con pelo largo. “Una chica, una chica”. Y le hizo cortar el pelo.»—. En cualquier caso, lo interesante de la narración es cómo lo que en un primer momento se presenta como una realidad sin fisuras, una vez que se consideran las prácticas concretas, se muestra como parte de una negociación mucho más compleja y contingente, donde las respuestas y los

ejercicios identitarios se realizan de manera estratégica<sup>172</sup> dependiendo de los contextos y de las posibilidades de movilización que se dan en cada caso. Por otro lado, se constata cómo el peso de la identidad y de su mantenimiento tiene en los cuerpos de las mujeres –y en la forma en que se presentan cotidianamente: ropas, pelo, etc.– uno de los canales de producción y reproducción más importantes. La tradicional imagen de vulnerabilidad de las mujeres hace que se multipliquen las regulaciones sobre su conducta, la forma en la que deben presentarse en público, etc. Se convierten en el reducto de la identidad, en el epítome de la nación (McClintock, 1995; Fortier, 1999; 2000).

Esto ha favorecido la existencia de un extendido –y encendido– debate en el que no voy a entrar aquí<sup>173</sup>, en particular, sobre el significado y tratamiento que ha de tener el uso del pañuelo islámico por parte de mujeres que profesan el Islam. En este debate nos encontramos con que es de nuevo sobre el cuerpo de las mujeres y las formas de mostrarlo que se dirimen batallas que tienen más que ver con el imponer o mantener una determinada concepción del mundo que con un verdadero interés por las mujeres implicadas. Son muchos los trabajos realizados por mujeres de procedencia islámica donde se rechaza que el pañuelo sea necesariamente un elemento que performa la opresión de las mujeres, señalando cómo el pañuelo, en diferentes contextos y situaciones ha sido empleado de formas distintas, pudiendo ser tanto un espacio de opresión como el favorecedor de determinados espacios de libertad e independencia (Fanon, 1959; Mohanram, 1999; Casanova Fernández, 2001; Ayllón y Panadero, 2002; de Botton, Puigvert y Taleb, 2004). Por otro lado, y desde el 11S y el 11M, parece haberse incrementado el uso del pañuelo en mujeres jóvenes mayoritariamente criadas en las sociedades occidentales de acogida para

---

<sup>172</sup> Aquí empleo «estratégica» vinculándolo a la forma en que en el capítulo 1 «De los estudios sociales de la ciencia a las perspectivas parciales de la complejidad» abordaba la concepción del poder en Foucault. En concreto Foucault apunta que: *«las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las “explicaría”, sino que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad; ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y a la que hace funcionar); la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben –cinismo local del poder–, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: el carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos “inventores” o responsables frecuentemente carecen de hipocresía.»* (1976/1998: 115-116).

<sup>173</sup> Son muchos los trabajos en los que de una forma exhaustiva se viene tratando este tema, entre ellos: Fanon, 1959; Mohanram, 1999; Casanova Fernández, 2001; Ayllón y Panadero, 2002; de Botton, Puigvert y Taleb, 2004.

quienes el pañuelo, más que un signo religioso, pasa a ser sobre todo una forma de expresar una pertenencia identitaria, particularmente ante lo que se percibe como una situación de acoso y amenaza hacia sus comunidades diaspóricas de referencia (de Botton, Puigvert y Taleb, 2004). En torno al uso del pañuelo se ha gestado un debate tal que se hace extensivo a las interacciones cotidianas, de tal modo que se percibe como una cuestión especialmente problemática y conflictiva, como apuntan los siguientes comentarios desarrollados en el curso de un grupo de discusión con mujeres procedentes de países de mayoría islámica, en el que ninguna de las participantes llevaba pañuelo:

«P1. Disculpen, en el caso del pañuelo sí que hay un gran problema aquí en España porque le voy a contar un caso que mi hermano lo ha vivido y lo ha visto: resulta que en un colegio una chica marroquí que nació aquí en España, o sea, que es de la segunda generación podemos decir y llevaba pañuelo, o sea, que ella se sentía muy a gusto con el pañuelo, nadie le obligó a llevar el pañuelo ni sus padres ni nadie porque ella, como ella es musulmana, ella ha decidido poner el pañuelo y llevarlo e ir al colegio. Entonces, resulta que un día la directora del colegio la ha echado del colegio, le ha dicho dos cosas: “tienes la elección o bien tienes que quitarte el pañuelo o bien no entras al colegio”. Entonces, en este caso qué haremos. Y la chica se ha defendido muy bien, le ha dicho: “yo estoy muy convencida o sea, si quieres echarme pues que me echas, pero yo estoy muy convencida y es mi religión y yo respeto a su religión, entonces usted también me tiene que respetar a mí porque lo de la indumentaria no es...”. Uno no tiene que juzgar a una persona por el mero hecho de llevar el pañuelo o no, hay que saber respetar a los demás y hay que ser tolerante, eso es lo más importante, o sea, que todos somos ciudadanos del mundo y la persona no tiene que juzgar a otra por el mero hecho de haber nacido en un país, en tal país, en un país o en otro, según mi punto de vista, o sea, la persona... lo más importante en un ser humano es que tiene que respetar a la opinión de otra persona y a la religión de otra persona y a la cultura y a las costumbres, igual que nosotros. Y, sobre todo, o sea, hablo de mí misma, yo respeto, o sea, yo no puedo juzgar a un judío o no hablar a un judío o a un cristiano, a mí me da igual, tengo amigos de todas las razas del mundo: estadounidenses, ingleses, o sea, hebreos, cristianos, budistas, o sea, yo no puedo juzgar a una persona por ser de tal religión o de tal país.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 6).

«P3. El otro día estamos en una tienda, viene una señora que está echado el pañuelo y viene otra española y dice: “¿por qué se echa el pañuelo?”: “porque respeto mi religión, el pañuelo es una cosa obligatoria, no es una cosa voluntaria, es una cosa que dice mi religión que hay que poner el pañuelo”. Luego la señora dice a esta señora: “¿por qué las monjas se ponen pañuelo?” y la señora queda así... cómo va a contestar, se queda helada, de verdad.» (Mujer marroquí, GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 16).

En ambos casos, nos encontramos con ejemplos donde mujeres que eligen llevar el pañuelo son cuestionadas por hacerlo por parte de miembros de la sociedad de acogida, que asientan sus interpelaciones en argumentos sobre la defensa de la libertad de la mujer y el incremento de su independencia. Paradójicamente, sin embargo, los argumentos de las

mujeres que llevan el pañuelo son ignorados o descartados como no válidos: han sido forzadas o han introyectado una narrativa opresora.

Pero como he venido apuntando, reiteradamente, con diferentes ejemplos, uno de los espacios donde la capacidad de interpelación y la movilización performativa del insulto adquiere mayor consistencia es en el ámbito de la escuela. El colegio es un espacio de especial vulnerabilidad al insulto, donde se ejerce un particular esfuerzo normalizador por medio de sanciones más o menos formales de compañeros e incluso de profesores, no en vano se trata, junto con la familia, de la institución socializadora por excelencia, encargada de garantizar la reproducción del modelo socio-cultural de la sociedad de acogida. Esto genera situaciones de no poca tensión, como se muestra en los siguientes ejemplos:

«Y lo de educación ya le digo eso, es una pena muy grande lo del colegio de mi hija. Porque yo estuve a punto de denunciar, ya después, dije, bueno, mira... (...) hace mi hija un trabajo de literatura, que yo le hice en Internet y todo una investigación y dijo: “¡ay!, *tiene muchas palabras de sudaca*” y no la aceptó. Y los chicos le dijeron: “Pero N.N. lo ha hecho y está muy bien”, pero se entiende, un niño español le había contestado y no la aceptó.» (E4, Ecuatoriana, 21 de Julio de 2005: 33).

En este caso, una mujer ecuatoriana habla de la negativa experiencia de su hija en un centro religioso concertado emplazado en Lavapiés que finalmente tuvo que dejar al caer en una depresión por las vejaciones de que era objeto por las profesoras del centro. El uso de términos despectivos y denigrantes como «sudaca» como práctica cotidiana sitúa a las personas así interpeladas –adolescentes– en una situación de especial vulnerabilidad. Por otro lado, el poder interpelador del insulto tiene como fin, en este caso, normalizar en una determinada forma de uso del lenguaje castellano. No es que los términos sean incorrectos, sino que no son reconocidos como «españoles» y por eso se sancionan negativamente. Pero, si bien es innegable que estas prácticas pueden en ocasiones partir de los profesores, la mayoría de las vejaciones, agresiones, interpelaciones e insultos desarrollados en el ámbito de la escuela se desarrollan en el grupo de pares. Tal como narra una mujer española negra actualmente en la treintena –madre española blanca y padre ecuatoguineano negro– en referencia a su experiencia en el colegio:

«Y sí yo lo he vivido desde que era canija. (...) Mi primer recuerdo del colegio, con seis añitos es de estar pegándome en el patio del colegio con dos niños, hermanos ellos, los más malotes del cole allí en X, que además curiosamente eran gitanos y, porque bueno, porque se metieron conmigo y tal “*negra de mierda*”. *Lo típico...* no sé pues yo supongo que ya habría decidido, *porque ya habría tenido alguna experiencia previa aunque de eso no me acuerdo...* que eso no podía ser...

P: *¿Qué no era posible, qué no estaba bien que te dijeran eso?*

R: Que no estaba bien que se metiesen conmigo, evidentemente...

P: *Claro...*

R: (...) A partir de ese momento se estableció una relación muy curiosa, (...) porque nuestro primer encuentro fue que nos pegamos... que me insultaron... que nos partimos la cara... (...) y a partir de entonces de ser supercolegas, porque como ellos no me habían ganado, pues entonces pues yo también era guay... no hemos podido con ella pues entonces es guay o algo así... A partir de ese momento en ese colegio nadie más se metió conmigo... en mi cara... no sé si por detrás tal, pero bueno, a mí eso... pues francamente supongo que me daría igual... pero todo el mundo tenía ya un cierto respeto, no sólo porque yo era más chunga ya... *había ingresado en la categoría de chunga*, que no te podías meter conmigo... porque yo ya me había pegado con los más malos del cole...

P: *Y habías salido ilesa...*

R: Y había salido ilesa, y además los más malos del cole ya eran amigos míos, con lo cual *ya éramos todos supermalos y entre que ellos eran gitanos y yo negra* (...) pero bueno, ésa ha sido una dinámica que luego se ha ido manteniendo... me refiero, con los cambios de colegio y así. Yo cada vez que llegaba a un colegio nuevo sabía que me iba a tocar pues poco menos que partirme la cara con alguien. Y así pasaba. Yo en ese colegio sólo estuve ese año... al año siguiente me cambiaron a otro colegio y también me peleé con no-sé-quién, pero también con el mismo tema. Y ya se acabó... hasta que me volvieron a cambiar de colegio en quinto... y entonces también me peleé con otro chico que también me insultó y tal... bueno ya a partir de ahí no, porque luego en el instituto ya la cosa era un poco diferente, pero en buena medida se estableció así. *Yo no sé si eso ha moldeado en parte también mi carácter o no*, pero eso era como algo...

P: *Como que tu tenías el chip de que iba a pasar, prácticamente de forma...*

R: Sí, sí, sí. O eso o que lo he sabido con los años, no sé si en ese momento tendría el chip puesto de que eso iba a pasar... seguramente sí de que eso podía pasar... y de cual iba a ser mi respuesta ante eso. Desde luego no me iba a achantar y dejar que me insultasen o me dijese todo tipo de cosas... porque no sé supongo que siempre he pensado que esas dinámicas o las cortas a tiempo o van a más. Y vamos no estaba yo muy por la labor de que se metiesen conmigo todos los días, ¿no?» (M-HV7, junio 2003: 10-11).

«R: Supongo que cuando era más peque sí, supongo que no me debía hacer excesiva gracia... sí que... tengo como vagos recuerdos de un poco, un poco angustiosamente a veces, sí que me angustiaba, pero no tanto por mí fíjate qué curioso, porque eso, yo solucionaba el tema pegándole dos guantadas al más pintado, a mí no me iba a vacilar nadie, sino cuando, sobre todo cuando iba con mi madre o así.

P: *¿Sí?*

R: Lo vivía un poco angustiosamente porque yo sabía que a ella esas cosas, sabes, como que la dolían muchísimo y en ese sentido sí que lo vivía un poco angustiosamente...» (M-HV8, Junio 2003: 17).

En ambos fragmentos de la entrevista, la informante narra su experiencia de ser insultada y su respuesta ante ello, y cómo esa percepción constante de vulnerabilidad y la posibilidad de ser objeto de agresiones verbales y físicas se mantenía permanentemente. El poder interpelador del insulto se moviliza con toda su fuerza en el momento de la locución, pero el resto del tiempo permanece como una amenaza asentada en la vulnerabilidad de un cuerpo «racializado» y por tanto marcado como «otro» en torno al cual se moviliza toda una historia acumulada, pero oculta, de discriminación, colonización y racismo hacia las personas negras. En el espacio del colegio, todo ese dispositivo es movilizado, pero la entrevistada, en lugar de asumir la posición de subordinación y el espacio de legitimación desde el cual es interpelada por el insulto, reacciona y lo rechaza –se pega con los niños que la insultan como mecanismo para evitar la repetición del insulto–. Pero tal como apunta, la interpelación es reiterada y la necesidad de responder también lo es: cada vez que cambia de colegio tiene que hacer muestra de su rechazo a las interpelaciones derogativas –tiene que acabar pegándose con algún niño/a que la insulta–. Inmersa en un marco más amplio donde se movilizan determinado tipo de reconocimientos y lecturas de los cuerpos, su ejercicio de auto-afirmación y rechazo de dicho marco ha de ser reactualizado en cada nuevo espacio<sup>174</sup>, puesto que los elementos hegemónicamente movilizados y que la interpelan como «otra racializada» son reiterados continuamente.

Resulta curioso constatar cómo la respuesta a la agresión de la que es objeto se produce a través de la violencia, y cómo es mediante esa violencia que ella obtiene un reconocimiento: en este caso, no va a estar tanto reconocida como «mujer inmigrante», sino como una «otra» racializada, «otra» que, además, al no plegarse a la posición derogada en la que se la inscribe se torna peligrosa. Esto podría servir para interpretar, por ejemplo, el hecho de que los primeros en interpellarla como otra resultan ser dos niños gitanos –¿también parte de esos «otros»?–, con los que «se hace supercolega» tras el insulto y la pelea entre ellos. Después, según afirma la informante, ella pasa a entrar en la categoría de «chungu» y *«ya éramos todos supermalos y entre que ellos eran gitanos y yo negra»*. Ya nadie se va a meter con ella, pero no tanto por un reconocimiento positivo, sino porque al no aceptar la posición de subordinación y responder a una agresión con otra, queda posicionada como

---

<sup>174</sup> En un sentido parecido, Butler (1991: 16) habla de cómo el ejercicio de «salir del armario» para lesbianas y gays nunca consiste en una práctica única, sino que reiteradamente interpellados en la matriz heterosexual las personas lesbianas y gays, nunca están totalmente «fuera» o «dentro», sino que continuamente se ven impelidas –o amenazadas, dependiendo de las situaciones– a repetir una y otra vez ese ejercicio de «salir del armario» como afirmación y respuesta a la matriz heteronormativa imperante.

elemento peligroso, como «niña mala», que además no respondería adecuadamente a las expectativas de su género: la vulnerabilidad radical de la que es objeto por su reconocimiento racializado es compensada y contestada por una trasgresión de las normas generizadas, esto es, para resistir a los reconocimientos negativos en términos raciales, trasgrede las expectativas sociales de género como niña. Pero el elemento más interesante, lo constituye sin duda la reflexión sobre la importancia que estas experiencias de insultos, agresiones e interpelaciones varias han tenido sobre el desarrollo de su propia subjetividad y cómo, en este caso, ante esa reiterada experiencia de vulnerabilidad la entrevistada se ve impelida a responder y a cuestionar sistemáticamente las normatividades sociales impuestas. Este ejercicio de resistencia, se convertirá así en un elemento configurador por excelencia de su propia identidad, de tal forma que en lugar de intentar amoldarse a unas normatividades y reconocimientos que sistemáticamente la excluyen, lo que hará será cuestionar el marco general de reconocimientos, haciendo de la resistencia y la trasgresión elementos que definirán su propia formación subjetiva.

### **5.5. MECANISMOS «Psi» EN LA PRODUCCIÓN DE LA IDENTIDAD «MUJER INMIGRANTE»: EL «SÍNDROME DE ULISES»**

Si hasta el momento he abordado algunos de los mecanismos de identificación e interpelación que favorecen un posicionamiento/reconocimiento «dentro/fuera» del entramado semiótico-material «mujer inmigrante», ahora voy a centrarme en el llamado «síndrome de Ulises» como mecanismo institucionalizado de producción de personas «inmigrantes» como colectivo «patologizado» cuya subjetividad estaría, de alguna forma, en situación de vulnerabilidad. Con una descripción que se hace eco del mítico vagabundear de Ulises, que perdido el favor de los dioses se ve impelido a navegar durante veinte años por el Mediterráneo incapaz de regresar a Ítaca –epítome mítica del referente del hogar en la diáspora, un hogar en el que además espera una eterna Penélope haciendo y deshaciendo un tapiz interminable–, el «Síndrome de Ulises» se presenta como una categoría psicológica «cajón de sastre» que se emplea para dar cuenta de lo que se consideran alteraciones psicológicas de las «personas inmigrantes». Descrito como un estado de «depresión en inmigrantes extracomunitarios», esta categoría sirve para etiquetar, clasificar y homogeneizar múltiples situaciones de estrés, pérdida de sentido, sensación de soledad, e

incluso afecciones mucho más físicas como migrañas, y a las personas que las sufren (Guarderas y Montenegro, 2005: 274-275)<sup>175</sup>.

Pero quizá el aspecto más problemático de la patologización que implica la denominación «Síndrome de Ulises» proviene, como señalan Paz Guarderas y Marisela Montenegro (2005: 11), de que esta clasificación actúa como un *mecanismo regulador y disciplinatorio que tiende a convertir los problemas y conflictos sociales* propios del proceso de desplazamiento, desenraizamiento y re-enraizamiento, de mantenimiento de una familia transnacional, o problemas derivados de una situación jurídica, laboral y social inestable, *en problemas personales producto de una deficiencia achacable al individuo*. Así pues, esta clasificación sería parte de todo un conjunto de dispositivos de intervención psicosocial destinados al mantenimiento de la «gobernabilidad de las personas para tornarlas más dóciles y eficientes» (Guarderas y Montenegro, 2005: 275): los conflictos sociales se alejan de lo político para convertirse en patologías y problemas personales (Guarderas, 2005: 63).

---

<sup>175</sup> La distinción inscrita en su propia etiología —«depresión en inmigrantes extracomunitarios» (Achetegui, 2002)— parece establecer dos categorías de personas: aquellas que pueden tener toda una variada gama de situaciones vitales y subjetivas capaces de generar síntomas psicológicos y/o físicos, y aquellas cuya identidad y subjetividad se deriva de forma exclusiva de su condición «inmigrante», que se constituye como el elemento fundamental en la configuración de la identidad, y por ende, como causa de todos los padecimientos que pueda experimentar (Guarderas, 2005: 63). Pareciera, asimismo, que los inmigrantes «comunitarios» —y supongo que igualmente todos aquellos procedentes de países clasificados como «desarrollados»— estuvieran dotados de una mayor complejidad personal y social: pueden tener simplemente una depresión o un dolor de cabeza, y no sufrir los efectos del «Síndrome de Ulises». Los «inmigrantes extracomunitarios» son, así, señalados como «grupo de riesgo» simplemente por ocupar una determinada posición social. Una categorización que además incide en su concepción como patologizados «*otros* deficitarios demandantes de servicios», en especial en el caso de las «mujeres inmigrantes» configuradas muchas veces como elementos pasivos y dependientes frente al «ciudadano pagador de impuestos» (Alexander y Mohanty, 1997/2004: 169-170). Esta descripción pierde de vista no sólo las aportaciones dinerarias de las «personas inmigrantes» a las arcas de la seguridad social —los espectaculares incrementos de afiliación experimentados en los últimos años así parecen apuntarlo—, sino además olvida que el grueso de las «personas inmigrantes» se sitúa fundamentalmente en una horquilla de edades que comprenden entre los 20 y los 40-45 años —las edades más «aptas» para la «producción» y además en las que las demandas de atención sanitaria tienden a ser más escasas—. Sin embargo, la imagen que se transmite en los medios y que resuena en los discursos sociales es la de las «personas inmigrantes», en especial las mujeres, como receptoras de servicios y potenciales transmisoras de enfermedades. No deja de ser significativo en este sentido, que se empiece a mencionar a las «personas extranjeras» como un colectivo particular —junto con otros colectivos también «patologizados» como «varones homosexuales» o mujeres trabajadoras sexuales— en las estadísticas de transmisión e infección por VIH (Carrascosa y Vila Núñez, 2005: 56). Al margen de los problemas ya denunciados de determinar «grupos de riesgo» frente a «prácticas de riesgo», esta clasificación actúa también sobre la base de una lógica que posiciona a los colectivos como entidades estancas, exclusivas y excluyentes: si se es «extranjero», no se es «homosexual» —ni tampoco por último «heterosexual», la heterosexualidad se supone como norma no marcada, pero la indiferenciación es la marca principal que unifica y homogeneiza—. Por otro lado, este posicionamiento de las «personas inmigrantes» dependientes y demandantes de servicios contrasta con la concepción de aquellos residentes extranjeros —especialmente comunitarios— «retirados» que, sobre todo en las costas, vienen a pasar sus últimos años en busca de un mejor clima. Conceptualizados como «turistas» a pesar de su residencia permanente, ellos sí se convierten en demandantes constantes de atenciones y servicios, sin que, en ningún caso, se presenten como problemáticos o como una carga, sino que por el contrario, se les proyecta como potenciales consumidores y portadores de divisas (Hurtado García, 2005).



Además esta denominación sirve para estabilizar, incluso en el ámbito de intervención psico-médica, la distinción entre inmigrantes y autóctonos, como espacios diferentes que no podrían compartir ni tan siquiera diagnóstico ante síntomas en ocasiones similares. Como denuncian Paz Guarderas y Marisela Montenegro sobre la base del estudio que están realizando: «hemos visto el caso de una persona que por el hecho de ser migrante en la seguridad social le han recetado antidepresivos, cuando la queja no era sino el padecimiento de migrañas.» (2005: 274).

Pero afirmar esto no implica negar que las situaciones de trauma y tensión provocadas por el proceso de desplazamiento y, sobre todo, por el proceso de adaptación en un espacio a menudo hostil, no provoquen conflictos que eventualmente deriven en problemas de salud mental, o en problemas que sean tratados como de salud mental. Como narra un mediador social chino entrevistado:

«R. (...) No quiere decir que los chinos no tengan problemas; los chinos también tienen problema social, porque los chinos que tienen aquí *han tenido crisis familiar, crisis social*. Porque la dimensión cultural es de crisis social, la diferencia de punto de vista de la familia... Fíjate, ahora mismo, yo he discutido varias veces con mis padres, porque no convenía, no sabían... los padres quieren que tú trabajes... Porque, mira: mi hermano pequeño, cuando llegaba aquí tenía 17, no hacía nada. Y hasta ahora tampoco no hacía nada. Y eso es un fracaso total. Y luego bebía. Y si bebía es como que... Y luego le venía cómo algo de enfermedad...

P. ... por beber...

R. Sí... Y eso no es que le pasa a mi hermano, le pasa a mucha gente, a mucha gente. El viernes pasado yo he estado en un hospital de psiquiatría, porque ha tenido un chaval de 23 o 24 años, que ser ingresado al hospital.... ¿por qué? *Porque en el mundo es muy duro...* Imagínate (¿?) *tu estás solo ahí* (¿?) es como mucha presión mental, tienen muchos problemas de salud mental. Hay una chica joven, que *ha llegado aquí, no se ha adaptado*, y se (¿?) de salud mental... Una chica sencilla... Y como sus padres estaban ahí, su madre está ahí, y se preocupa de ella, y ella *en el colegio no ha tenido demasiadas amigas..* Primero: *en el colegio no está conforme; en casa tampoco recibe demasiado apoyo de los padres...* sobre todo en el colegio no está totalmente (¿?) y se enfermó de salud mental... yo no sé qué ha pasado con esta chica, pero que sí ha estado... Y hay un chico de 24, 23 años, *porque el mundo laboral tú sabes es muy duro, es muy duro para un español, y para un chino es igual de duro, y puede que sea un poquito más un poquito menos, pero es muy duro*. Y le afectó la mente y se enfermó. En el hospital. Este viernes tengo para concretar con ellos. El chico está muy contento conmigo, porque yo le hablo y tal, pero el mundo de la realidad, imagínate ahora lo que está saliendo con mi jefe... Eso no tienes que entrar en el tema de describir. Pero imagínate lo del tema de mi jefe... ¿tu crees que eso es fácil? *Pues en el mundo laboral es duro, y este chico se ha enfermado de salud mental.*

Y yo creo que el tema de la familia en Lavapiés... claro, tú sabes que Lavapiés trabaja mucho, los hijos no están despreocupados... Y hay rumores de que hay algunos menores en trabajo bajo tierra, eso no es cierto, nada es cierto. *Lo que es cierto es que hay una despreocupación de los hijos, eso es cierto...*

P. ¿Por parte de?

R. *Por parte de los padres, porque trabajan mucho. Trabajan quince horas, cómo vas a tener preocupación por estos chavales...* (E2-V, Julio 2001: 2-3. Énfasis añadido).

Así pues, los problemas de «salud mental» no serían sino efecto de un determinado clima social hostil y un reflejo de la vulnerabilidad de unas personas a las que, bien sea por cuestiones idiomáticas, por rechazo social, por desconocimiento de los códigos socio-culturales vigentes en la sociedad de acogida, por rechazo de las posiciones en las que son interpelados como «inmigrantes», o por todo ello conjuntamente, se enfrentan con problemas de comunicación y con dificultades para establecer vínculos emocionales que les proporcionen una cierta seguridad y estabilidad. Las «crisis» de «salud mental» parecen, más bien, no tanto deficiencias de personas «inmigrantes» individuales, que serían incapaces de «adaptarse» y a las que habría que medicar, sino reflejo de un conflicto social que lejos de emerger como tal queda individualizado y patologizado: parece más fácil medicar a personas individuales que tratar de resolver problemas de exclusión, racismo, etc. Las crisis personales podrían interpretarse así como una reacción ante imposiciones múltiples que, plegadas sobre personas concretas, se vuelven demandas imposibles de cumplir. Esto además se agudizaría en el caso de menores, sobre los que se acumulan los proyectos de una vida mejor de los padres y las narrativas –y en muchos casos las hostilidades– de la sociedad de acogida. Ante esa tensión constante de tener que responder a menudo a demandas contradictorias en un periodo en el que se está desarrollando una identidad, se pueden generar crisis que evidencien las dificultades de conciliación. Como narra una mujer con doble nacionalidad colombiana y española que llegó con sus padres y hermanas a mediados de los ochenta y recibieron estatuto de refugiados políticos, la tensión producida ante el rechazo social y las experiencias de exclusión y racismo se convierten en elementos que en determinadas situaciones si no pueden articularse como conflictos sociales explícitos pueden introyectarse como crisis personales:

«R: Y ya al llegar aquí, fue... fue muy duro. Porque de vivir en un país tropical, en el que tienes la libertad absoluta en el que nadie me controlaba... yo me podía ir con la bicicleta y estar dos días por ahí... estar en la playa cazando cangrejos y si volvía... pues mi mamá estaba tranquila porque estábamos siempre en grupo... y llegar aquí y ver todo, todo lo que veían eran amenazas. Y realmente había un montón de amenazas. *Realmente fue muy violenta, fueron muy violentos los primeros años aquí. Fueron muy duros, porque por primera vez vives el racismo, vives la exclusión, vives pues el no tener derechos.* De haber vivido como un rey hasta los once años a empezar a ser una especie de persona marginal y encima ser consciente de ello porque tienes toda la... todo el conocimiento de cuales son los derechos humanos y como son los derechos humanos, y como te están negando tus derechos todos los días y los de tus padres, pues es, es bastante... de

*hecho a los dos años me suicidé [sic.] porque me negaba a vivir esta vida... (...) [Retoma el tema en la segunda sesión] Después de los 12 años que fue cuando tuve, pues esta crisis impresionante, que no me gustaba lo que tenía que vivir y (...) me intenté suicidar, bueno, pues estuve ingresada en NN, y... (...) Pero fue porque, pues eso, porque no quería vivir la vida que estaba viviendo, o sea, fue una acumulación de muchísimas cosas. Y también porque se me exigían pues muchas responsabilidades que veía que no era justo.*

P: Como hermana mayor....

R: Sí la hermana mayor y tal y cual... luego después me arrepentí, porque me di cuenta que realmente tenía muchos más motivos para vivir que para morir... supongo que eso siempre ha sido la balanza. Aunque ha sido siempre uno de los caminos que he pensando, siempre en la balanza ha pesado mucho más la vida que la muerte y sí que ahí hay un sentimiento de muerte muy fuerte... y *supongo porque hemos tenido la muerte muy cerca durante mucho tiempo* y entonces. Y mucha gente, muchos amigos de mis padres han muerto o se han suicidado o están.... porque ha habido mucha represión en Colombia y habido muchísimas masacres y torturas y desaparecidos. Entonces también es una situación compleja, no es igual que el típico rollo adolescente que te entran ganas de suicidarte.... (...) También, más o menos cuanto tenía, pues trece o catorce años pues empezaban a llegar al barrio donde yo vivía, que era un barrio muy pequeño, empezaron a llegar más familias [inmigrantes] con niños y pues entonces empezamos a hacernos... pues *no es que ya no hubiera racismo, que no hubiera rechazo en el colegio, pero ya se lo pensaban dos veces cuando ya pues eres un grupo pues de cinco, 7, 8 chavales, pues que en grupo, pues se defienden y pues si a alguien le hacen algo, pues es como la defensa frente a las agresiones y tal.*» (M-HV8, doble nacionalidad española-colombiana, Junio-Julio 2003: 11-14).

Si atendemos a esta narrativa, y al margen de la imagen un tanto idealizada del lugar de procedencia que contrasta con la experiencia de violencia que narra posteriormente, se evidencia muy claramente que no estaríamos tanto ante un conflicto personal, cuanto un problema social, que, posiblemente por falta de herramientas para enfrentarlo en ese plano, se vuelca en la persona transformado en deseo de auto-aniquilación como forma de evitación de las agresiones y demandas contradictorias. Esto además, tal como narra la entrevistada, se enmarca en una experiencia personal de violencia muy aguda, y en una percepción cercana de la muerte, lo que quizá convertiría el intento de suicidio en una opción plausible, en particular como una llamada de atención y un acto de rechazo ante una situación vital que se interpreta como injusta y ante la que las posibilidades de respuesta resultan limitadas<sup>176</sup>. Pero esta situación cambia, tal como narra la entrevistada, cuando con la llegada de más familias inmigrantes al barrio, en el colegio «deja de estar sola», y se constituye un colectivo de chicos y chicas «inmigrantes» que sirven de colchón emocional y

---

<sup>176</sup> En este sentido, Marimar Velasco (2005) proporciona un interesante análisis de la película *Contra la Pared* de Fatih Akin (2004) y de los intentos de suicidio de la protagonista Sibel, una joven turco-alemana, como una forma de afirmación de agencia frente a lo que se percibe por la protagonista como demandas imposibles de sujeción.

de protección, en ocasiones directa, ante las agresiones. El conflicto social de la exclusión y las agresiones racistas, que ante la imposibilidad de ser enfrentado como tal se traducían en conflicto personal y se buscaba evitar mediante la auto-anulación –el intento de suicidio–, pasa a ser traducido en conflicto social –colectivo– dirimido en el ámbito de lo público.

Pero todo esto no quiere implicar que no se provoquen tensiones que produzcan dolor y sufrimiento agudo en las personas inmigradas. En muchas ocasiones las narraciones de los primeros momentos en la sociedad de acogida, la sensación de soledad, de pérdida, de desamparo, el peso de la responsabilidad personal, familiar y colectiva asumida, así como la necesidad de devolución de la deuda contraída para llegar por las personas que deciden migrar, se hace pesada como una losa. Especialmente si no se poseen redes institucionales o informales que faciliten el tránsito y asentamiento, si se tarda en encontrar empleo o vivienda, si no se tienen personas de contacto o se desconoce el idioma. Los siguientes extractos de una historia de vida a una mujer ecuatoriana mestiza que llevaba tres años en el estado español cuando se realizó la entrevista en 2001, es bastante explícita en cuanto a esa sensación de pérdida radical, pérdida que se hace extensiva a un espacio que resulta desconocido y hostil:

«R: En el metro también me perdía... Y todo eso me hizo una nerviosidad... Me alteró muchísimo los nervios... Dios mío, me ponía a llorar sin consuelo. Yo decía: Dios mío, voy a morirme aquí... Porque en mi país hay bastantes temblores, hay bastante, y sacude... Y yo decía: Dios mío, si hay un temblor aquí me moriré... (...) Yo nunca salí a pasear, nunca, nunca, yo era solo mi trabajo... (...) En mi país, sí... Yo no conocía ninguna ciudad... Solamente como negocio, llevaba a una plaza, vendía...

P. ¿Y en Quito tampoco habías estado nunca?

R. No... Yo solamente como le he dicho, para venir acá, ahí nomás... Llegué de Macas, del oriente, a Quito, y estaba en una pensión. Al siguiente día cogí el taxi... todo eso viendo los edificios grandes, me mareaba la cabeza, y me daba un sufrimiento moral... decía: si acá hay un temblor me tapan las casas, me muero... Mis hijos se quedan allá. Y por todo eso era el sufrimiento. Yo decía: por qué venir acá... Y que no tenía trabajo, nada...» (M-HV2: 8).

«R. Sí, yo llegaba y me acostaba en la cama... me ponía a llorar y llorar... Decía mi hermano “¿por qué lloras?”. Y yo decía: porque venía dejando mi país... por qué dejé... Yo nunca... y ahora para estar así... por qué Dios mío... Y yo decía, no pago ni la deuda ni nada... cómo voy a regresar, con qué dinero voy a ir me decía. Aquí tengo que aguantarme hasta cuando tenga dinero para irme. Entonces, un día, del sufrimiento que tuve, mi hermano ha comprado vino. Yo ni sabía tomar de ese vino... Me da un buen vaso. Y parece que no estaba nada para emborrachar... Yo me tomo, y ya me emborracho... Era domingo, y para irme al trabajo... (...) Ellos me hablaron, que no debes llegar así al trabajo... A veces, yo también pensaba que cuando uno se sale de un país a otro país, a un país que nunca se ha conocido... se debe sufrir menos. (...)

R. Allá, en el oriente... Ellos decían para qué quería yo venir aquí a España, para qué. Y todo eso me acordaba cuando estaba trabajando acá. Así me dijeron, y yo no oí... Pues tengo que trabajar decía yo... Y a veces no dormía nada a la noche...

P. No dormías...

R. No dormía, sufriendo... Ya le digo. Yo como había venido de edad... digo vengo acá... Y la señora que era una rabiosa, que por cualquier cosa ya me chillaba, ya quería irme, ya quería dejar el trabajo yo...» (M-HV2, junio 2001: 9-10).

La falta de experiencia en un espacio urbano, de una mujer que proviene de un ámbito rural hace que la ciudad se torne un espacio amenazador con el que no puede hacerse fácilmente: las casas demasiado juntas y altas, el metro, la gente... la percepción de que todo se mueve demasiado deprisa unido a que la entrevistada ya tiene «una cierta edad» hace que todo parezca abrumador. La responsabilidad de saber que en caso de no encontrar trabajo no se podrá pagar la deuda adquirida para venir, los abusos de empleos precarios y sin derechos. Trabajos como el empleo doméstico, que si bien ofrecen una relativamente fácil inserción laboral, mantienen un modelo de relaciones que facilita prácticas abusivas por parte de los empleadores. Ello lleva a que se busquen en ocasiones estrategias de evasión –como el vino que le compra el hermano–. El vino no sólo proporciona un estado de embriaguez, sino probablemente un escenario de socialización que permite, al menos momentáneamente, desconectar con la sensación de soledad y abandono. En cualquier caso, la sensación de angustia de esta entrevistada sería difícilmente achacable al desarrollo individual de una enfermedad mental, más bien apuntaría hacia una complejidad de relaciones en las que está inscrita y una sensación de radical vulnerabilidad y una cierta impotencia ante elementos que no puede controlar. En esta misma dirección apunta la siguiente cita:

«Pues sí, te lo he contado, los primeros cuatro años [en Turquía primer lugar de emigración junto con su familia] pues realmente han sido una pesadilla. Han sido para mí una experiencia tremenda que me ha producido para mí mucha tristeza, mucha tristeza, mucha tristeza... y me han hecho sentir muy distinta a los demás y muy sola frente a todo y esto es algo pues que llevo y pues no por nada será que mi mayor pavor en esta vida sea frente a la soledad, no sé ahí hay muchas cosas que creo que vienen de ahí que todavía no las tengo muy controladas y que sí que han contribuido a ver la vida, de alguna manera, han contribuido a formar mis deseos. La experiencia misma ha contribuido mucho en la formación de mis deseos, pero también en la formación de mis miedos y en la formación de lo que soy. Eso no quiere decir que toda mi vida se haya limitado a esto, pero sí pienso que esta experiencia sí que ha tenido gran repercusión en mí, ¿no? También por la edad que tenía, por muchas cosas, y no me resulta fácil la verdad.» (M-HV9, Febrero 2005: 28).

En este párrafo, una mujer turca joven y educada, narra su primera experiencia migratoria a Turquía con su familia cuando era una niña<sup>177</sup>. Reconociendo la sensación de soledad y tristeza que le produjo la experiencia, de desencuentro e incluso de rechazo, la entrevistada recrea desde su ahora cómo esa experiencia de vulnerabilidad la ha forjado, cómo, de alguna manera, ha contribuido a la «formación de sus deseos, de sus miedos» y a la formación de su subjetividad. Pero, quizá lo que resulte más relevante para el análisis de su narrativa, en mi opinión, es que si bien reconoce el impacto de esa experiencia en su propio desarrollo identitario, rechaza que su vida y su identidad puedan explicarse exclusivamente por su experiencia migrante. Como vengo afirmando a lo largo de este trabajo, las personas reconocidas como «inmigrantes», por esa tendencia a establecer las identidades como exclusivas y excluyentes, en ocasiones ven cómo todo elemento de su existencia pasa inmediatamente a ser reconocido y explicado en términos de su experiencia migrante: únicamente son reconocidas como personas «inmigrantes», al margen de muchos otros elementos que puedan estar marcando sus experiencias vivenciales, y al margen de que estas puedan a veces tener más similitud con la experiencia de determinadas personas «nacionales»/«autóctonas» que con otras personas con los que es asimilada bajo el calificativo «inmigrante». Es en ese sentido, por ejemplo, que resulta cuestionable el «síndrome de Ulises», puesto que unifica experiencias y síntomas muy diversos bajo una categorización patologizante y que no se asienta tanto en una etiología de síntomas comunes, cuanto en el establecimiento de una comunidad homogénea «inmigrantes» como «población de riesgo».

---

<sup>177</sup> La entrevistada nació fuera de Turquía en el seno de una familia de origen turco que eventualmente decidió «retornar al origen» por las condiciones del país de residencia.

## 6. Documentos

«¿Qué se dibujaba antes sobre este mapa-documento llamado precisamente de identidad cuando se trataba de ti? El dibujo del pulgar, huella irreductible de su diferencia; trazo a trazo, similar a un retrato. ¿Qué se escribe además, como al final de los atlas usuales se coloca un índice tras los mapas? Una lista, ya que ningún idioma dispone de palabras suficientes para describir la huella del pulgar. El documento de identidad lleva, bajo la fotografía, incomparables con seguridad, el nombre, apellidos, sexo y nacionalidad, porque pertenecemos a una familia, un sexo y un país determinados, y no a otros; estas marcas no agotan las características singulares, innumerables y variables con el tiempo, pero son suficientes para una identificación policial.» (Serres, 1995: 198-199).

Si en los capítulos anteriores navegaba dentro/fuera de los cuerpos, para adentrarme en el análisis de la producción de subjetividades e identidades individuales y colectivas, en este capítulo mi interés se centra en los documentos de identidad, los documentos que conforman la legislación de extranjería y los espacios de posibilidad que abren de cara a configurar el entramado semiótico-material «mujer inmigrante». En este sentido, destacaré, en primer lugar, el potencial de ordenamientos sociales y estrategias políticas condensados en pequeños documentos de identidad, convertidos en necesarios puntos de paso, verdaderas aduanas burocráticas, para configurar la figuración habitable «mujer inmigrante». Esto no sólo me permite evidenciar la capacidad agente de elementos no-humanos, sino sobre todo apuntar cómo las identidades han de estar siempre apuntaladas en *extensiones protésicas* como los documentos de identidad, para certificar, verificar y legitimar pertenencias. Así, resulta relevante preguntarnos, tal como apunta Serres en la cita con la que se abre este capítulo, qué elementos están presentes en los documentos de

identidad: ¿Qué aspectos son considerados relevantes para identificar a alguien? ¿Por qué? Los documentos de identidad se presentan como instancias estabilizadas e institucionalizadas que tratan de garantizar la identidad, esto es, que la persona detentadora de un documento pueda ser en todo momento reconocida sobre la base de los parámetros registrados en el mismo: ha de ser idéntica a sí misma, esto es, a su documento. Pero si el documento garantiza la estabilidad de la identidad y homogeneiza y estandariza sus parámetros –los mismos elementos han de estar sistemática y reiteradamente presentes para todas las personas–, al tiempo reconoce la transformación y el cambio, por lo que se fuerza su renovación cada cierto tiempo –los documentos llevan fecha de caducidad– para que los reconocimientos sean posibles.

Por otro lado, considerar la producción de documentos de identificación ligados a regímenes de extranjería me llevará a analizar cómo se construyen los adentros y los afueras de la nación y de la Unión Europea y qué espacios de posibilidad o imposibilidad civil y laboral se abren o cierran con la legislación vigente, especialmente en el caso de las «mujeres inmigrantes». De ahí que me detenga en la forma en que la legislación vigente en términos de *extranjería* constituye e identifica a las personas «inmigrantes» y en concreto, cómo posiciona a las «mujeres inmigrantes». Esto me llevará a atender especialmente el capítulo que en la ley se refiere a la reagrupación familiar y cómo una determinada inscripción legal apunta y consolida expectativas sociales –generalizadas– vigentes en las sociedades en las que emerge dicho marco legal. Esto tiene repercusiones directas tanto en la configuración de la posición social «mujer inmigrante» como en las posibilidades laborales de aquellas personas que de una forma o de otra ocupan dicha posición. En concreto, mi interés se centra en los cambios en la legislación de extranjería en el estado español en los últimos años –los «documentos legales» se multiplican: la primera ley de extranjería data de 1985 (LO 7/1985), en enero de 2000 (LO 4/2000) entra en vigor su primera modificación a la que le seguirían una segunda en enero de 2001 (LO 8/2000) y una tercera en diciembre de 2003 (LO 14/2003), todas ellas en las dos legislaturas del Partido Popular–, así como los cambios acontecidos dentro de la Unión Europea –por ejemplo, la ampliación a veinticinco miembros del 1 de Mayo de 2004– y cómo esos cambios en los documentos legales transforman, en ocasiones, el mismo estatus, reconocimiento y posición legal de personas identificadas como «inmigrantes» –pueden pasar de «inmigrantes» a «ciudadanas», por ejemplo, o de ser «inmigrantes» sin derechos a poder acceder a ciertos servicios y recursos, etc.–.



Finalmente usaré un ejemplo que incide en las posibilidades de usar determinados mecanismos, en este caso el matrimonio civil con una persona con nacionalidad española, como estrategia para burlar una legislación restrictiva y como «salida lógica» al laberinto de los papeles. Este ejemplo apunta a la existencia de estrategias que cortocircuitan y «puentean» las rígidas demandas burocráticas y legales, que burlan una legalidad vigente que deslegitima determinadas prácticas de movilidad de las personas. Constata, además, la capacidad agente de las personas que se ven envueltas en la maraña de reconocimientos y pertenencias trazadas por los regímenes de fronteras y la vigilancia de los tránsitos, y cómo potencian *prácticas de riesgo*, que colocan a los cuerpos en primera línea y muestran su vulnerabilidad, pero que evidencian las imposibilidades de construir una pantalla impermeable que repela y expulse a aquellos considerados «no aptos»: las vallas se harán más altas o más laberínticas, pero se seguirán saltando.

## **6.1. EXTENSIONES PROTÉSICAS O MEDIACIONES TÉCNICAS EN LA PRODUCCIÓN DE REGÍMENES DE CUERPOS- OBJETOS: DOCUMENTOS DE IDENTIDAD**

Tal como he venido argumentando, la durabilidad de un ordenamiento social concreto –que emerge como efecto de poder en la articulación de entidades heterogéneas– se «garantiza» no sólo mediante la incorporación de elementos humanos en las relaciones que lo conforman, sino que requiere del mismo modo de la incorporación de agentes no-humanos. En este sentido, elementos tecnológicos como los documentos de identidad, en tanto convenciones legales nacionales e internacionales inscritas y solidificadas en objetos capaces de circular –pequeñas tarjetas plastificadas, pasaportes, fotografías, firmas, sellos, etc.–, se constituyen en auténticas «cajas negras» no cuestionadas, que se emplean cotidianamente en la consolidación de una articulación específica de la sociedad en la que se inscriben (Latour, 1994/1998). La tecnología y las acciones técnicas de vigilancia y control, de identificación y verificación, resultan así ser protocolos materializados que se vuelven imprescindibles por la multiplicación de conexiones que comportan, particularmente una vez que las relaciones y ordenamientos sociales que los conforman quedan borrados y dados por supuestos a través de los procesos ya descritos de *yuxtaposición* y *simplificación* (Callon, 1992/1998: 156-158). En cuanto «objetos» singulares, los documentos de identificación son producto de la simplificación contextualizada y situada

de un amplio conjunto de haces de relaciones que se yuxtaponen reiteradamente: consideraciones de la identidad ligadas al parentesco, a la pertenencia nacional, a la imagen corporal, al rostro como elemento identificador, al nombre propio; pero también a las leyes que permiten a personas de determinadas adscripciones nacionales una mayor o menor capacidad para cruzar fronteras. Los pasaportes resultan ser llaves que abren puertas, pero, mientras que algunas son «llaves maestras», otras resultan «falsas».

La consolidación y estandarización de los documentos de identificación permite una forma de delegación por la que movimientos realizados en un tiempo y lugar por ciertos agentes pueden ser reactualizados y recreados en otro momento y espacio concretos (Latour, 1994/1998). Así, pasaportes y tarjetas de identidad pueden ser considerados *móviles inmutables*<sup>178</sup> (Latour, 1992: 216), como conjuntos de relaciones parcialmente estabilizados y materializados que adquieren cierta independencia y que pueden ser movilizados para la consolidación de un ordenamiento social concreto. En este sentido, objetos cotidianos y aparentemente aporéticos como un DNI, un pasaporte o una tarjeta de residencia, resultan ser poderosos mecanismos de inscripción donde se actualizan y se materializan normatividades y ordenamientos múltiples. En pequeñas cartas plastificadas o entre las páginas de un pequeño cuaderno sellado se entrelazan y acumulan leyes y reglamentos de extranjería, constituciones de frontera, múltiples negociaciones entre países, una legislación internacional, el mercado laboral del país de procedencia y del país de acogida, la procedencia espacial de una persona y sus adscripciones étnico-raciales y religiosas, su inscripción en una posición de género determinada, la objetivación de un sujeto con una identidad única y estable, etc., sólo por mencionar algunos aspectos de los ejercicios reguladores de *tecnobiopoder* (Haraway, 1997) movilizados en los documentos de identidad/identificación. Como ya he apuntado: «Al operar por medio de artefactos, la dominación y la exclusión se ocultan bajo la apariencia de fuerzas objetivas y naturales.» (Latour, 1994/1998: 283).

Podemos pensar además, en embajadas, aduanas, pasos fronterizos, pero también controles policiales, o cada uno de los momentos en los que se nos solicita nuestra

---

<sup>178</sup> Al menos se asientan, como veremos más adelante, en una cierta promesa de *inmutabilidad* ligada a una concepción de la identidad como estática: las pertenencias nacionales, o los cuerpos sexuados, etc. se consideran como elementos estáticos, cuando, tal como se evidencia cotidianamente son espacios *mutables y móviles* que se mueven más bien con una lógica *fluida* (Mol y Law, 1994: 655; De Laet y Mol, 2000; García Selgas, 2002; 2003; 2006a).

identificación –bancos, compras, etc.– como espacios que actúan como terminales de esos *centros de cálculo* en los que se acumula la información y donde se contrastan los datos. Los centros de cálculo resultan claves, como ya mencioné en el capítulo primero, por su capacidad de establecer y estabilizar relaciones, multiplicarlas y acumularlas, lo que favorece y potencia las capacidades de movilización y ejercicios de distribución de poder: la durabilidad y solidez de un fenómeno, la estabilidad de un entramado concreto de humanos y no humanos, vienen dadas precisamente por una multiplicación de las conexiones que favorece que todos los elementos «permanezcan en su sitio»:

«El documento de identidad sólo incluye dos o tres de nuestras adscripciones, entre las que nos acompañarán toda la vida, porque seguiremos siendo varón o mujer o hijo de nuestra madre. Esta pobreza lógica roza la miseria, pues en realidad nuestra identidad auténtica se detalla, y sin duda se pierde, en una descripción de la infinita virtualidad de estas categorías, que cambian sin cesar con el tiempo real de la existencia: ayer entró en un club ciclista por sus talentos de escalador, mañana se sumará a tal partido político por sus opiniones y esta mañana, vencedor de tal prueba, pasa a formar parte, por concurso, de un grupo de expertos.

¿Quiénes somos? La intersección, fluctuante en función de la duración, de esa variedad, numerosa y muy singular, de géneros diferentes. No dejamos de coser y tejer nuestra propia capa de Arlequín, tan matizada o abigarrada como nuestro mapa genético. No procede pues defender con uñas y dientes una de nuestras pertenencias, sino multiplicarlas, por el contrario, para enriquecer la flexibilidad. Hagamos restallar al viento o danzar como una llama la oriflama del mapa-documento de identidad.» (Serres, 1995: 200).

Tal como apunta Serres, las categorías recogidas, fijadas, en los documentos de identidad son tan enormemente reducidas que su «lógica roza la miseria» (1995: 200). Evidentemente resultan incapaces de dar cuenta de la complejidad fluctuante que somos, pero constituyen verdaderos «puntos de paso obligados» que fijan qué categorías o adscripciones resultan relevantes para una identificación en el ámbito policial o estatal. En cualquier caso, son elementos indispensables para el tránsito de fronteras y los regímenes que establecen qué personas o elementos pueden desplazarse y cuáles no. Pero, ¿qué elementos se recogen en los documentos de identidad? En primer lugar, el nombre y los apellidos. Estos elementos ya nos sitúan y posicionan de formas muy concretas, introduciéndonos en ordenamientos de los cuerpos, las relaciones y las distribuciones sociales de los géneros, e incluso nos orientan sobre los orígenes geográficos y culturales de las personas que los detentan. Los nombres así, aparecen generizados. Salvo contadas excepciones, que además son reguladas, los nombres, han de tener necesariamente una

clara adscripción de género: han de ser reconocibles a simple vista como de varón o de mujer<sup>179</sup>, pero además, el régimen de parentesco implícito en los apellidos también nos informa de los ordenamientos de las relaciones de género socialmente vigentes. Así, por ejemplo, en el estado español y en gran parte de América Latina se mantienen tanto el apellido del padre como el de la madre, si bien es el del padre el que ocupa el primer lugar – aunque la Ley 40/1999, de 5 de Noviembre de 1999, sobre el nombre y apellidos y el orden de los mismos, (B.O.E. 266/1999, de 6-11-1999) que modificó el Código Civil y la Ley de Registro Civil<sup>180</sup> permite que se alterne el orden de los apellidos, la tradición continúa pesando–<sup>181</sup>. En los casos de madres solteras, se repiten los apellidos de la madre, pero hasta la fecha continúa siendo necesario introducir un nombre, aunque sea ficticio, de un padre –por supuesto, el de un varón– en la partida de nacimiento del bebé. Sólo con ese primer dato se nos introduce en un régimen de parentesco y organización social marcado por determinadas relaciones de género, donde se da una preeminencia tradicional al varón, y donde la expectativa de las relaciones es una de normatividad heterosexual<sup>182</sup>. Por otro lado, los documentos de identidad constatan el lugar y la fecha de nacimiento, los nombres de los progenitores y por supuesto el sexo de la persona que ostenta el documento. En

---

<sup>179</sup> En este sentido, las personas transexuales antes de haber conseguido el cambio de sexo y para evitar situaciones de discriminación, intentan en ocasiones cambiarse el nombre por uno que no tenga connotaciones sexuales tan claras o permita una cierta ambigüedad, pero esto está prohibido por la Ley de Registro Civil. «[E]l párrafo segundo del Artículo 54 de la Ley de Registro Civil prohíbe que [los nombres] produzcan confusión en el sexo: “(...) Quedan prohibidos los nombres que objetivamente perjudiquen a la persona, así como los diminutivos o variantes familiares y coloquiales que no hayan alcanzado sustantividad, los que hagan confusa la identificación y los que induzcan en su conjunto a error en cuanto al sexo.”» (Martínez, 2005: 117).

<sup>180</sup> Concretamente modifica el artículo 109 del Código Civil: «La filiación determina los apellidos con arreglo a lo dispuesto en la ley. Si la filiación está determinada por ambas líneas el padre y la madre de común acuerdo podrán decidir el orden de transmisión de su respectivo primer apellido, antes de la inscripción registral. Si no se ejercita esta opción, regirá lo dispuesto en la ley. El orden de los apellidos inscrito para el mayor de los hijos regirá en las mismas inscripciones de nacimiento posteriores de sus hermanos del mismo vínculo. El hijo, al alcanzar la mayor edad podrá solicitar que se alterne el orden de los apellidos.» También se modifica el artículo 54 de la Ley de 8 de Junio de 1957 de Registro Civil anteriormente citado.

<sup>181</sup> En Portugal y Brasil es, por el contrario, el apellido de la madre el que ocupa el primer lugar. Sin embargo, en la mayoría de países occidentales sólo se posee un único apellido que se corresponde con el del padre, que la esposa toma como propio al casarse –la mujer pasa así de ser hija a ser esposa, pero su identidad se marca con relación a un varón–. En la actualidad son muchas las mujeres que deciden mantener su apellido o unirlo con un guión al de su esposo, o mantenerlo intercalado.

<sup>182</sup> Es de esperar que con la reciente aprobación del matrimonio y la adopción de lesbianas y gays (2005), estas expectativas puedan cambiar en un futuro.

cuanto al sexo, sólo se permiten dos opciones alternativas, o mujer o varón, sin espacios para otras posibilidades<sup>183</sup>.

Por otro lado, y de forma muy relevante el documento de identidad nos informa de la nacionalidad que ostenta la persona titular del documento. Nacionalidad que va a introducirnos en toda una serie de acuerdos internacionales y regulaciones de flujos de personas y de mercancías a escala global. No todas las nacionalidades poseen, empleando el lenguaje de la química, las mismas valencias, y esto posibilita que ostentar determinadas nacionalidades favorezca o perjudique los tránsitos fronterizos. Además, en los documentos de identidad se incluye una fotografía del rostro de la persona que ostenta el documento: el rostro aparece en nuestras sociedades como elemento identificador por excelencia, junto con la firma, y las huellas dactilares; y en el rostro se condensan múltiples elementos de reconocimiento racializados y generizados –color de la piel, del cabello, aspecto externo masculino o femenino, etc.– que además se asientan en la promesa de visibilización que fetichiza los cuerpos y que promete que su identidad se volverá transparente, clara e inmediata ante nuestra mirada. En el caso de las huellas dactilares, si bien han desaparecido físicamente del Documento Nacional de Identidad vigente en el estado español, no han desaparecido de las informaciones recogidas por los centros de cálculo desde donde se expiden los documentos, o bien se introducen en pequeños chips junto con otros datos biomédicos –como en el caso de los nuevos pasaportes y DNIs electrónicos–. Sí permanecen bien visibles, sin embargo, en el reverso de los documentos de residencia permanente o temporal para «extranjeros», que además resultan inmediatamente identificables porque el número del documento empieza en todo caso con una X y porque el color en tonos azules, se distingue del documento «nacional» en tonos rojos y amarillos. Además, en los documentos de identidad de residentes aparece en el reverso los «motivos de la concesión» de la residencia, y cuando ésta es resultado de reagrupación familiar –como en el ejemplo de la figura 6.1– aparece a su vez el nombre de la persona de la que depende directamente la residencia de la titular del documento: en este caso la concesión de la residencia se haría directamente dependiente del mantenimiento del vínculo afectivo y/o de parentesco entre la persona titular del documento y la persona que

---

<sup>183</sup> La rigidez de este binarismo se constata si atendemos a la situación de personas intersexuales o de los problemas y las trabas que existen para que se acepte un cambio de sexo, en personas transexuales. En este sentido ver Chase (2005), Romero Bachiller y García Dauder (2005), Martínez (2005) y Ortega (2005a).

reagrupa, lo que, como apuntaré más adelante, tiende a potenciar situaciones de dependencia y vulnerabilidad por parte de las personas reagrupadas.



Figuras 6.1 y 6.2 ejemplos de documentos de identidad para personas «extranjeras» –en este caso en «régimen comunitario»– y «nacionales» actualmente vigentes en el estado español. En ambos se han distorsionado los datos para garantizar el anonimato.

El documento de identidad se configura así, de alguna manera, como un *móvil inmutable*, como un objeto en el que se solidifican y consolidan determinadas adscripciones a las que se adjudica una cierta pretensión de estabilidad. Elementos estandarizados que permitirán el reconocimiento de la persona que los ostenta. Pero ni aún esos elementos están dotados de la estabilidad que pretenden, lo que hace necesaria la renovación y actualización de los documentos. Esto ha llevado a que determinados elementos, anteriormente presentes en el DNI, hayan desaparecido del mismo en los últimos años – como la profesión<sup>184</sup>–. Incluso el rostro, como garante de la unidad corpórea y de la identidad individual, queda transformado con el paso del tiempo. Pero los documentos funcionan sobre la base de esa pretensión de estabilidad de la identidad y sobre el

<sup>184</sup> Lo que no deja de resultar indicativo de los cambios que se han venido produciendo en estos últimos años, en los que el trabajo ha dejado de ser una de las principales marcas de identidad, en particular, porque con la creciente tendencia a la flexibilización y precariedad en el empleo, los trabajos distan de ser considerados como elementos estables, y cada vez más resultan endeble como espacios en los que asentar identificaciones.

establecimiento de unos puntos estandarizados e internacionalmente reconocibles –esto es, traducibles–, y que acumulados en *centros de cálculo*, movilizan y reactualizan una multiplicidad de ordenamientos, regímenes de frontera, políticas internacionales, etc. Las personas concretas quedan reducidas a esas extensiones protésicas que son sus documentos de identidad<sup>185</sup>, que las enrolan en regímenes concretos de cuerpos y objetos, que son reactualizados con cada interpelación a la identificación y con los reconocimientos que posibilita<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> En este sentido, me gustaría destacar la forma en la que se plasman estas relaciones entre la identidad y las extensiones protésicas que la apuntalan, en el documental de creación *Tras las fronteras del sueño de la inmigración (sin papeles)* realizado por Virginia Villaplana en 2000 junto con un grupo de personas inmigrantes que participaron en un taller de realización audiovisual en Valencia. En este trabajo, las imágenes y los relatos de las personas que participan en el documental van siendo enmarcadas en, o se les van superponiendo, la imagen física de los documentos de identidad que poseen: pasaportes, permisos de residencia, pero también los formularios que hay que cumplimentar para obtener la regulación requerida. Sirviéndose de ese ejercicio visual se da cuenta, precisamente, de ese carácter de extensiones protésicas de los documentos de identidad, al tiempo que en su discurso se enfatiza la capacidad agente de objetos tales como «los papeles», esto es, los documentos sancionados por el estado y que dan reconocimiento legal a la estancia en el estado y a la posibilidad de trabajar en él. El documental visibiliza, así, no sólo la materialidad de los papeles, sino también su capacidad para dotar a las personas que los ostentan de determinadas posiciones de agencia y de determinados reconocimientos sociales dentro y fuera del espacio de la ciudadanía. Al tiempo, la «identidad» se extiende más allá de los «documentos» que supuestamente la apuntalan, de tal forma que la validez de los «papeles» se ve cuestionada, incapaz de encerrar los paisajes, memorias, encuentros, afectos, anhelos, etc. que enmarcan.

<sup>186</sup> Me gustaría mencionar como contrapunto a estos ejercicios de regulación de los documentos de identidad, una intervención realizada para participar en la manifestación del «Orgullo LGTB» el 28 de Junio de 2003, por el colectivo asentado en Lavapiés GtQ (Grupo de Trabajo Queer), que tomó precisamente un DNI como punto de partida para cuestionar los constreñimientos e interpelaciones que incorporados en dichos documentos de identidad se están movilizandando continuamente y que nos conforman de formas muy significativas. Se trataba de una intervención que modificaba de forma irreverente todas y cada una de las categorías presentes en los documentos de identidad para cuestionar, precisamente, los regímenes normativos de frontera que implican. Ejerciendo una lectura *queer interseccional* esta intervención jugaba con lo grotesco para marcar aquello no marcado, pero que está dotado de enorme capacidad para ordenar y jerarquizar los cuerpos, las relaciones entre ellos y sus tránsitos posibles e imposibles: «El cartel y el manifiesto del DNI (GtQ) cuestionan las diferentes «categorías» presentes en el DNI (sexo, género, nacionalidad, parentesco, etc.) evidenciando los mecanismos de regulación de las identidades y la «naturalidad» y «estabilidad» de esas categorías. En la imagen aparecen un conjunto de nuevas adscripciones promovidas por los «Misterios del Interior», más acordes con cuerpos, sexualidades y placeres encorsetados en marcas identitarias que les son ajenas (nació: *sí*; provincia: *cyber-lab*; sexo: *S/M*; dirección: *desviada*; localidad: *en tránsito*; provincia de residencia: *dildotopía*...). Esta acción-representación denuncia con acidez cómo una pequeña tarjeta de plástico como el DNI produce y controla, al tiempo que refuerza múltiples divisiones entre legales e ilegales, nacionales y extranjeros, hombres y mujeres, masculino y femenino, etc. Divisiones que conforman una identidad fija que no permite ninguna ambigüedad a los sujetos, y que no es modificables. No podemos «redecorar» libremente nuestros DNIs; pero sí podemos mantener una vigilancia crítica respecto de las exclusiones que producen estas «categorías» aparentemente neutras» (Trujillo Barbadillo, 2005: 39-42).

## 6.2. EXTRANJERÍA O «LA CREACIÓN JURÍDICA DE LA DIFERENCIA»

«La extranjería ha de ser entendida, por un lado, como *creación jurídica de la diferencia*, al menos en lo que se refiere al reconocimiento de derechos y las posibilidades de participación (social y política) en la sociedad. (...) Desde el punto de vista del derecho la extranjería es la herramienta que Europa ha inventado para crear y excluir no a los “extranjeros” sino a los “inmigrantes extracomunitarios pobres”.» (Casal y Mestre, 2002: 121).

«No conviene menospreciar la función comunicativa que cumple el Derecho. En efecto, a través de las leyes sobre todo, pero también del resto de los instrumentos jurídicos, el Derecho transmite los mensajes básicos que la sociedad (la mayoría, en el caso de un sistema democrático) quiere ofrecer a sus destinatarios. En lo que hace a la inmigración, los destinatarios son los inmigrantes, pero, como siempre, también los propios ciudadanos: estas leyes ofrecen, en primer lugar, nuestra representación del fenómeno migratorio. Cómo lo entendemos, cómo lo queremos gestionar (qué inmigración queremos, en qué condiciones). Y, en segundo término, envían a nuestros propios ciudadanos un mensaje sobre cuál es el lugar de los inmigrantes en nuestra sociedad.» (de Lucas, 2002: 31).

Tal como apuntan Marta Casal y Ruth Mestre y reitera Javier de Lucas, la configuración de regímenes de extranjería y todo el entramado legislativo que regula los tránsitos y las formas estatalmente sancionadas de permanencia en el estado, de aquellas personas consideradas «extranjeras inmigrantes», se configura sobre el establecimiento o la «creación jurídica de una diferencia» entre aquellas personas «extranjeras» y aquellas «ciudadanas» (Casal y Mestre, 2002: 121). Lo interesante no es sólo que se instaure esa diferencia, sino que en el establecimiento de la misma lo que se está configurando es *quiénes* pueden ser caracterizados como «inmigrantes» y *quiénes* como «ciudadanos». En este sentido, no sólo resulta necesario atender a qué dicen los documentos legales sobre los tránsitos y los requerimientos que han de cumplimentar las personas que los realizan, sino, sobre todo, a cómo lo dicen, y qué implicaciones, probablemente dadas por supuestas, están introduciendo sobre cómo son y qué debemos esperar de las personas «inmigrantes». «La lección más relevante de la inmigración hoy, como ha insistido Abdelmalek Sayad, es mostrar las aporías de un discurso que se pretende universalista e igualitario, plural y solidario, y que se revela anclado en la ontología monista del Estado-nación, en la conceptualización monádica y egoísta del individualismo liberal más arcaizante» (de Lucas, 2002: 31).



Así pues, y como analiza Alberto Riesco Sanz (2003: 121-122) siguiendo a Sayad (1989), va a ser en la sociedad de llegada donde se configure la figura de la persona «inmigrante» sobre la base de toda una serie de expectativas e interpelaciones que delimitan a quiénes pueden quedar reconocidos como tales, como parte de un hacer permanente que no se agota una vez se ha completado el tránsito y se ha producido el asentamiento. Así, según esta perspectiva la persona «inmigrante» sería una «presencia extranjera» que «ha de ser legitimada», y esa legitimación se configura sobre el «trabajo» y su permanente disponibilidad para el mismo, de tal forma que su existencia queda reducida al «vínculo con el trabajo» y su permanencia en la sociedad de llegada se configura como dependiente a ese vínculo (Riesco Sanz, 2003: 122-123). Sin embargo, y si bien es cierto, como voy a analizar a continuación, que cuestiones tales como la *vinculación con el trabajo*, la *temporalidad provisional* –expectativa de no permanencia<sup>187</sup>–, y la promesa de permanente distancia –*extranjería*– con la población de la sociedad de llegada, se plasman en las imágenes y en las normas que se configuran en torno a la cuestión de la «inmigración», creo que resulta necesario considerar *en qué formas concretas* se está realizando esta producción de la figuración «inmigrante». Ofrecer una caracterización con forma de tipo ideal como la que proporciona Sayad resulta enormemente sugerente y relevante, pero tiende a homogeneizar y estabilizar los reconocimientos y las prácticas de producción del entramado semiótico-material «inmigrante», además de no introducir en su consideración cuestiones como las relaciones de género, ni atender a las enormes diferencias entre los diferentes colectivos «inmigrantes» y dentro de cada uno de los mismos. Además, no atiende a cómo desde las propias posiciones que en mayor o menor grado son interpeladas o reconocidas como «inmigrantes» se negocian, rechazan o manipulan dichos reconocimientos y los espacios sociales de posibilidad e imposibilidad que habilitan tales categorizaciones. El trabajo que aquí realizo se mueve en otra dirección, trata de analizar las instancias y espacios de producción del entramado semiótico-material «mujer-inmigrante» considerando en particular las distancias, las identificaciones y desidentificaciones, las interpelaciones y las formas en las que una identidad emerge o queda descargada en el contexto de interacciones

---

<sup>187</sup> Pero tal como apunta Sayad esa ilusión de temporalidad se vuelve permanente: «Esta contradicción fundamental, que parece constitutiva de la condición misma del inmigrante, nos impone a todos mantener la ilusión colectiva de un estado que no es ni provisional ni permanente, lo que viene a ser lo mismo, de un estado que no es admitido como provisional (de derecho) más que a condición de que esta “provisionalidad” pueda durar indefinidamente, o que no es admitido como definitivo (de hecho) más que a condición de que este carácter “definitivo” no sea nunca enunciado como tal» (Sayad, 1989: 81. Traducción Alberto Riesco, 2003).

concretas. El ser reconocido/a como «inmigrante», como vengo argumentando, no tiene por qué constituir ni el único ni tan siquiera el principal elemento organizador de la existencia y la identidad de las personas así interpeladas. Puede ser un elemento relevante en relación con la situación de los papeles o de las posibilidades de encontrar un trabajo con unas determinadas características, pero, en otro momento, puede quedar descargado favoreciendo que prevalezca otro elemento como marcador de la identidad. De ahí que el interés de este trabajo se centre en el análisis de las formas en que se produce, se configura, se negocia, se habita, se rechaza, o se es interpelada con la figuración habitable «mujer inmigrante», algo que, como reiteradamente señalo, es algo mucho más contextual y relacional de lo que parece apuntarse habitualmente.

Para considerar precisamente esa producción de la «extranjería», a través del derecho, propondré un somero recorrido por el ordenamiento jurídico vigente en torno a la inmigración y al tránsito de fronteras. Quizá lo primero que destaque de la producción jurídica en torno a la extranjería es, precisamente, su crecimiento exponencial en los últimos años, especialmente en el estado español y en el contexto de la UE. Esto ha de vincularse, *en primer lugar*, a un espectacular crecimiento de los flujos migratorios al conjunto de la UE, y en particular al estado español —que ha sido el estado de la UE donde más han aumentado los flujos de inmigración en los últimos años—. Esto implica un cambio de tendencia por el cual el estado español pasa de ser —en términos absolutos y relativos— un país de emigración a un país de inmigración: de ser un estado que expulsa población a uno que la atrae. Muchos aspectos inciden en esta inflexión, no siendo el menor de ellos el espectacular crecimiento económico producido en los últimos años y que ha llevado a que la frontera entre España y Marruecos, entre «África» y «Europa», sea una de las que marcan diferencias de renta más agudas. Esto se une a una información globalizada que permite que las imágenes circulen y la televisión ofrezca múltiples imágenes de una «sociedad opulenta», usando la expresión de Galbraight (1958/1984), que evidencian la enorme brecha y la enorme injusticia distributiva en el planeta. Una distancia, que por otro lado, no se puede desvincular de la historia de expansión colonialista e imperialista realizada por los estados europeos y prolongada después, en forma comercial fundamentalmente por los EE UU y los desarrollos multinacionales.

*En segundo lugar*, y en un momento en el que se conjugan y articulan esfuerzos para dotar de una identidad conjunta a «Europa» —que se hace equiparable a la UE—, la creciente diversidad en términos de origen, adscripción religiosa, vinculación étnico-racial, etc. que

vienen experimentando los diferentes estados de la UE dificulta la posibilidad de orquestar una identidad común en términos de homogeneidad –lo cual además resulta si cabe más difícil dado que se trata de estados con enormes diferencias en términos idiomáticos, climáticos, religiosos, etc.–. De hecho, en las discusiones para la implementación de un Tratado para la Constitución de la UE, uno de los debates más enconados lo constituyó la cuestión sobre si se debía o no incluir alguna referencia a un pasado común cristiano –lo que al margen de ser históricamente cuestionable, puesto que funcionaría sobre el olvido de otras adscripciones religiosas igualmente vigentes, llevaba una carga marcadamente etnocéntrica y que cuestionaría la «pertenencia» de aquellas personas que, ciudadanas de alguno de los países miembros, no comparten esa herencia religiosa cristiana–. Esto también desembocó en un enconado debate no totalmente resuelto sobre las posibilidades o no de una futura ampliación a Turquía<sup>188</sup>.

Todo ello favorece que exista un creciente debate sobre las pertenencias a la «nación» y a «Europa», pertenencias que no se centran tanto en la defensa de unas identidades nacionales difícilmente delimitables<sup>189</sup>, cuanto en una jerarquización de las pertenencias a la «nación» que establece diferentes grados de autenticidad donde no sólo se prima el *ius sanguinis* sobre el *ius solis*, sino que además se concatenan las sospechas de tal forma que se llega a hablar de «segunda» y «tercera generación» de inmigrantes en referencia a personas que no sólo han nacido en el estado, sino que sus progenitores también lo hicieron. La continuidad se trunca, así como la pertenencia que, finalmente, parece asentarse más en la homogeneidad de unas líneas racializadas y religiosas que en la vigencia o no del estatuto de ciudadanía. Pero si esta tensión se produce en el caso de personas «nacionales» y «nativas» en términos de autenticidad, en el caso de las personas llegadas más o menos recientemente la tensión se plasma en términos de acceso no ya a la ciudadanía, sino a los documentos de residencia «legal», con las implicaciones de vulnerabilidad e inseguridad que ello conlleva. Por otro lado, sin embargo, en este caso la «diferencia» entre «ciudadanos» y «extranjeros» está legalmente sancionada y por lo tanto las posiciones de pertenencia no son cuestionadas de la misma forma: están aseguradas desde el principio.

---

<sup>188</sup> Finalmente se decidió iniciar las negociaciones para una futura incorporación de Turquía pero en medio de una gran controversia y reiteradas llamadas a la revisión de tal decisión.

<sup>189</sup> En el caso del estado español, esto se complica aún más con los nacionalismos catalán, vasco y gallego. En la actualidad la defensa de la identidad nacional no se centra únicamente en los «otros inmigrantes *españoles*» sino también en los «otros inmigrantes *extranjero*»: los «otros» se complejizan y jerarquizan.

A todo esto hay que añadir el que, de la mano del creciente control de la inmigración, se está tendiendo a revisar y homogeneizar severamente las políticas de refugio y asilo de los países de la UE, fundamentalmente desde 1991 con la adhesión del estado español al Acuerdo de Schengen (1985) –en vigor en el estado español desde 1995– y 1992 con la firma del Tratado de Maastrich, acuerdos ampliados posteriormente con el desarrollo del Acuerdo de Ámsterdam (1997) y con los acuerdos alcanzados en las cumbres de Tampere (1999) y Sevilla (2002), que llevaron a la implementación de lo que se denomina «espacio de libertad, seguridad y justicia» europeo<sup>190</sup>. Así, cada vez más se tienden a limitar las posibilidades de solicitud de asilo, y éstas se ponen bajo sospecha de constituir una forma de burlar las restricciones a la inmigración. La ecuación sería así: la persona peticionaria de asilo no es una «verdadera» demandante de asilo, sino que «realmente» es un/a inmigrante económico/a que pretende «pasar por» asilado/a para «traspasar» una frontera que se cierra como «inmigrante económico». Así pues, se priman los esfuerzos para repeler a supuestos «falsos peticionarios de asilo» sobre la base de reducir las garantías legales que deberían estar en la base de tales demandas, una reducción de las garantías que además se legitima como parte de una política de incremento de la seguridad: los «falsos» peticionarios de asilo no sólo resultan amenazadores para las legislaciones de inmigración, sino que encadenados a una creciente paranoia de amenaza global, quedan asimilados a potenciales amenazas terroristas. Como nos recuerda Encarnación Gutiérrez, en la cumbre de Sevilla en 2002 «se introdujeron los términos de “países de persecución” y “tránsito” en el programa de seguridad de la UE (Kopp 2002: 6). Revelando la conexión discursiva entre el área de seguridad y la de inmigración que se manifiesta en un nivel práctico mediante la coordinación entre la policía y el control de fronteras, facilitando la deportación y el internamiento de “sin papeles”, así como la aceleración del proceso de demanda de asilo a escala europea.» (2005: 76)<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Parece ser que se está elaborando el borrador de un anteproyecto de ley por parte del gobierno español dirigido, por el contrario, a incrementar las garantías de cara a peticiones de refugio y asilo (ver EL PAÍS, 2 de Enero de 2005). Se trata de una propuesta que habría que ver desarrollada, pero que si se plasma en las líneas anunciadas supondría un giro radical con respecto a las tendencias generalizadas en este punto en toda la UE. Una explicación más detallada del marco legal vigente en la UE y en el estado español se puede encontrar en Gutiérrez Rodríguez, (2005: 75-76) y en la página web sobre extranjería mantenida por el Real e Ilustre Colegio de Abogados de Zaragoza ([www.reicaz.es](http://www.reicaz.es)).

<sup>191</sup> A esta conexión discursiva entre seguridad e inmigración, habría que añadirle un tercer elemento: el de «integración», si bien este tercer elemento aparecería *a priori* dirigido a quebrar la dinámica antes apuntada, incidiendo en programas y políticas de corte social que facilitasen el asentamiento de las personas inmigrantes. Sin embargo, a menudo, como en el último «plan de integración de inmigrantes en la UE» propuesto por Rodríguez Zapatero en la cumbre europea de Bruselas (Junio, 2005), bajo tal epígrafe se esconden programas

En paralelo y enmarcados en estos cambios legales en el ámbito europeo, en el estado español hemos asistido en los últimos años a la promulgación de tres Leyes Orgánicas dirigidas a la regulación de la «extranjería» –LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003–, que venían a modificar la única ley promulgada en ese sentido hasta entonces, la LO 7/1985. Esta aceleración en la promulgación de leyes lleva a que cualquier problema en torno a la cuestión de la inmigración venga a despertar demandas de transformación de la legislación vigente, y que la legislación de extranjería se haya convertido en un nuevo espacio político (de Lucas y Torres, 2002: 12). Así, se ha tendido a combinar una legislación bastante restrictiva con el recurso a sucesivas regularizaciones «humanitarias» que servían sistemáticamente para aliviar la tensión de un creciente colectivo de personas «sin papeles»<sup>192</sup>: pero, al prácticamente cerrar la posibilidad de una regularización ordinaria, y, sin embargo, permitir medidas extraordinarias «de gracia», se mantiene la sensación de vulnerabilidad y de impotencia; la regulación sería un ejercicio voluntarista y «excepcional» del estado, y no un mecanismo estable y permanente de obtención de permisos de residencia y trabajo. Esta situación parece haberse invertido parcialmente con la regularización emprendida por el gobierno socialista en la primavera de 2005 al ligar esta regularización a la existencia de un contrato de trabajo, lo que parecería abrir la posibilidad de una regularización ordinaria por «arraigo», en este caso laboral<sup>193</sup>. En cualquier caso, tal

---

que inciden en las políticas de vigilancia de fronteras y expulsión de las personas «irregulares». En el caso de este proyecto concreto, aprobado en dicha cumbre, se destinaban en torno a la mitad de la partida presupuestaria asignada a mejorar los sistemas tecnológicos de control de las fronteras en el Mediterráneo, prácticamente la otra mitad a la devolución de personas inmigrantes a sus países de origen o a terceros países o a ayudas a países emisores de inmigración y, finalmente, se destinaba una partida sin especificar a «promocionar la integración» de las personas inmigrantes en el seno de la UE. No deja de ser significativo el desplazamiento semántico: lo que se denomina plan de integración, dedica la práctica totalidad de sus partidas a vigilancia y seguridad, y sólo un resto inespecífico al fin que enuncia.

<sup>192</sup> Desde la primera ley de extranjería han existido múltiples procesos de regularización (de Lucas y Torres, 2002: 5-6), siendo el último el desarrollado en 2005 que vinculaba la regularización con la posesión de un contrato de trabajo.

<sup>193</sup> En la LO 8/2000 aparece por primera vez la posibilidad de regularización ordinaria «por arraigo» (art. 31.4), quedando finalmente redactado como sigue en la LO 14/2003 art. 31.3: «La Administración podrá conceder una autorización de residencia temporal por situación de arraigo, así como por razones humanitarias u otras circunstancias excepcionales que se determinen reglamentariamente. En estos supuestos no será exigible el visado.». Qué es lo que se considera «arraigo» ha sido constante fuente de controversia, siendo modificado su contenido de forma reiterada. Por otro lado, esta posibilidad se convertía en papel mojado porque de forma efectiva no se realizaban regulaciones de acuerdo a este criterio. En el reglamento se concreta este supuesto para «aquellos que acrediten la permanencia continuada en España durante un periodo mínimo de tres años y en los que concurra una situación excepcional y acreditada de arraigo, considerando como tal la incorporación real al mercado de trabajo y los vínculos familiares con extranjeros residentes o con españoles.» (art. 41.2. d), Real Decreto 864/2001 de 20 de Julio, B.O.E. 21/07/2001). Por otro lado, el hecho de que el reconocimiento de la estancia y de derechos se vincule con la incorporación al ámbito del «trabajo», o más concretamente al «empleo», esto es, un trabajo con un contrato, con cierta estabilidad e incorporado a la economía formal, tiene no pocos problemas, tanto por las condiciones de irregularidad y precariedad que caracterizan las condiciones laborales, en general y más para la mano de obra «inmigrante», cuanto por la

como apuntan Javier de Lucas y Francisco Torres la existencia de un número tan elevado de personas irregulares evidencia que las opciones legislativas restrictivas en materia de inmigración no sirven para impedir la entrada, sólo la hacen más costosa en términos humanos y económicos<sup>194</sup>; además, el hecho de que la mayoría de las personas que llegan a estar indocumentadas entraran de forma legal en el país –bien sea con visado de turista, de estudiante o con algún otro tipo de permiso– constata la fluidez de los tránsitos entre unos y otros status y las dificultades para mantenerse en la «legalidad» (de Lucas y Torres, 2002: 6-7; Andrijasevic, 2003: 258-259).

### *«Papeles»: entradas y salidas en la «legalidad»*

Un análisis que se limite a considerar los contextos de generación de las legislaciones y de las políticas de inmigración y extranjería perdería de vista la relevancia que aspectos como un cambio en la legislación puede tener en las vidas de personas concretas, que pueden ver cómo su status, social y legal, puede transformarse como parte del efecto performativo de la implementación de los enunciados legales. Los tránsitos y transformaciones tienden así a multiplicarse, mostrando una situación que nos aleja de la supuesta visión de la identidad «inmigrante» como realidad sólida y estática. Antes bien, incluso atendiendo al estatus legal ostentado por una persona, esta puede pasar de ser «turista», a «irregular» una vez agotados los tres meses del plazo del visado, a «inmigrante» regular tras obtener papeles bien sea mediante un proceso estatal de regularización o mediante matrimonio con una persona con la nacionalidad, por ejemplo. También los tránsitos entre «asilado» e «inmigrante» tienden a volverse borrosos y fluidos: dependen de la situación socio-política del país de llegada y del de procedencia, así como de la situación general vigente. Quizá sea precisamente la fluidez y el cambio las características más extendidas y reiteradas, así como la tensión y el incremento de la vulnerabilidad que acompaña a las situaciones de irregularidad o a la amenaza de caer en la irregularidad. Los «papeles», así, no sólo proporcionarían legitimidad y reconocimiento a la persona que los

---

vinculación de dotación de derechos a la producción, con lo que se mantiene la ecuación entre «ciudadanos/residentes con derechos» y «trabajadores». Esto tiene no pocas implicaciones generizadas, como desarrollo en sucesivos epígrafes.

<sup>194</sup> Las reiteradas tragedias de los africanos que se embarcan en Mauritania o Senegal rumbo a las Islas Canarias, o los intentos durante el verano-otoño de 2005 por saltar la valla que separa Marruecos de Ceuta y Melilla, así lo atestiguan.

ostenta, sino que lejos de constituir un espacio definitivo que establecería una línea entre aquellos «buenos inmigrantes» que actúan de acuerdo a la ley y «tienen papeles», y los «ilegales», se muestra un espacio mucho más difuso en el que abundan los saltos: tal como se observa en las entrevistas realizadas en esta investigación y como constatan otras muchas, lo más habitual suele ser que las personas inmigrantes vayan cambiando de status socio-jurídico a lo largo de su experiencia migrante, pasando por muchos de los diferentes estados señalados. Asimismo, se constata en las entrevistas cómo esa carencia de reconocimiento y amparo legal refuerza las situaciones de vulnerabilidad y conduce a trabajos más precarios y peor pagados. Como se muestra en el siguiente extracto en el que la entrevistada, una mujer colombiana que llegó a España hace más de 15 años junto con sus padres, rememora los primeros años en España, antes de que se tramitase positivamente su solicitud de asilo político:

«R: Porque *los primeros años se nos juntó que no teníamos papeles, que no nos habían dado el asilo, que mis padres no tenían papeles para trabajar, que mi padre pues tenía empleos como superprecarios...*

P: ¿Y eso cómo lo ibais solucionando? Porque quiero decir, nadie os ponía problemas por ejemplo para ir al colegio, para acceder al instituto, por el hecho de no tener papeles...

R: Por eso te digo que los *primeros cinco años fueron difíciles* porque mi mamá se quedó embarazada y nosotros estábamos pendientes de que nos llevaran o a Australia o a Canadá. Mi mamá se quedó embarazada. Vivíamos en un hostel de aquí de Atocha antes de ir a La Fortuna, que eso ya fue cuando nos quedamos sin dinero, cuando tal. Mi papá, le tocó empezar a trabajar leyéndole el periódico a un abuelito... que además era el ABC, que era superfacha, lo pasó fatal. Luego después mi mamá empezó a cuidar viejitos, pero cuando viejitos... todo el tiempo que estuvo ella embarazada teníamos un kiosco de helados en Cibeles, que era de otra colombiana y entonces pues mi mamá era como su empleada y tal. Entonces pues al principio fue así. Y luego después con esta señora, con esta amiga, NN, pues también vendiendo ropa en la calle, libros... y luego ya ellos pudieron ahorrar un poco de dinero, compraron una máquina y estaban todo el tiempo cosiendo en casa... Entonces, pues todo el tema del cuidado de las niñas y todo el tiempo que ellos no estaban, pues eso era un carga que tenía que asumir yo. Y lo que pasa es que luego mi mamá, pues cuando ya consiguió un trabajo más estable, cuidando señores, ancianos en una residencia y ya tiene un salario fijo, ya tienen los papeles, ya empezamos a tener... la calidad de vida fue un poco mejor, y.... eso a lo mejor sería a los 4 años, 5 años... pues entonces ahí a mejorar nuestra calidad de vida, pues también van mejorando pues todas las condiciones...» (M-HV8, Junio 2003: 14-15).

Pero los tránsitos, como ya he mencionado, no se configuran únicamente con relación a la posesión o no de «papeles» y el cambio jurídico que acompaña, sino que la posesión o no de determinadas acreditaciones legales permiten eventualmente establecer diferentes espacios de identificación: los enunciados legales performativamente constituyen

figuraciones habitables que no solamente interpelan a las personas que las detentan constrañéndolas y habilitándolas como ciertos «momentos-posiciones de sujeto», sino que vienen a configurar vectores de identificación que ofrecen determinadas posibilidades de «ser» y de articular ciertas identidades individuales y colectivas. Esto se observa en especial en los tránsitos entre las posiciones de «inmigrante» y de «asilado» y entre ambas categorías y la de «ciudadano». Por un lado, configuran espacios socio-jurídicos sostenidos por la legislación estatal y los acuerdos internacionales vigentes, pero al tiempo se transforman en «formas de ser» socialmente reconocibles, discursos estilizados que orientan las prácticas de aquellas personas identificadas, reconocidas o interpeladas en estos términos y con las que se establecen relaciones más o menos fluidas y variables. Estas categorías dependen de múltiples elementos contextuales y de consideraciones implícitas sobre cómo son los cuerpos, los acentos, el aspecto y la forma de estar, el porte —el *hexis* bourdiano— de las personas que ocupan cada una de esas posiciones<sup>195</sup>. Lo que quiero enfatizar aquí es cómo las personas interpeladas y reconocidas en estos términos emplean también contextualmente los mismos: en ocasiones en términos de auto-identificación y en ocasiones enfatizando su des-identificación. Así pues, en la misma entrevista que citaba anteriormente, la informante pasaba a lo largo de la misma de auto-referirse como «inmigrante», a identificarse como «poseedora de doble nacionalidad española y colombiana», y por tanto como «ciudadana» y también como «asilada política». Preguntada en concreto sobre cuáles serían las diferencias entre la posición de «inmigrante» y la de «refugiada/asilada», realizó la siguiente reflexión:

«R: Yo creo que *la diferencia más importante que hay entre inmigrantes y refugiados políticos* es que de alguna forma los *refugiados políticos*, por lo menos en el caso de la gente que yo conozco colombiana y de mi familia, ha sido gente que tenía una *conciencia política* de izquierdas muy clara que por amenazas directas de muerte y por cárcel y por una *razón de subsistencia* pura tienen que irse de su país *pero quieren cambiar la situación de su país* y siguen desde fuera pensando siempre en eso y *quieren volver y cambiar esa situación y hacen lo posible para cambiar esa situación*. Un *inmigrante económico*, sabe que no tiene posibilidades económicas en su país, su *sueño de vida es crecer en otro país, y fundirse con ese otro país y cambiar su forma de vida, y establecerse en ese otro país y si puede su motivación es económica...*

P: Pero ¿tú crees? Porque, al menos, mucha de la gente que he entrevistado y que hemos entrevistado en otras investigaciones lo que planteaban es que venían aquí por unos años, trataban de conseguir su casita, y volvían.

R: *Ya, pero porque es una emigración, es un proyecto de vida, para ellos es un proyecto de vida. Para el exiliado es una expulsión, prácticamente.* O sea, de alguna forma las

---

<sup>195</sup> En esa dirección he argumentado en el capítulo 4 «Cuerpos» de este trabajo.



motivaciones económicas y de mejorar la vida, tener un status y tal es la motivación del inmigrante más esto; la motivación de un exiliado es: “no puedo estar ahí porque me matan”. *Y no puedo volver de vacaciones, como hace uno económico. O sea, una de las cosas del estatuto de refugiado es que tú no puedes volver a tu país. Nosotros ahora podríamos volver porque tenemos doble nacionalidad, pero aún así, bueno, pues... al haber estado... en realidad las condiciones son muy distintas, aunque luego todo el mundo quiere volver* (M-HV8, Junio 2003: 27. Énfasis añadido).

Como se muestra en el párrafo, en esta reflexión la entrevistada se posiciona como «asilada» sobre un ejercicio de desidentificación que funciona homogeneizando los colectivos «asilado» e «inmigrante» y caracterizándolos sobre la base de su supuesta diferencial implicación política. Esta identificación no se configura únicamente sobre la base de un ejercicio voluntarista por ocupar una determinada posición, sino que da cuenta de todo un entramado de relaciones, situaciones socio-políticas, definiciones y restricciones implícitas en determinadas definiciones jurídicas, etc. Las posiciones, así, se configuran como resultado de múltiples elementos heterogéneos sobre los que las personas que detentan uno u otro status tienen, en ocasiones, escaso margen de definición y control: las figuras legales aparecen claramente delimitadas y caracterizadas, pero las identificaciones y los tránsitos entre ellas en lo cotidiano son múltiples. Esto también acontece con los intentos sociológicos y/o antropológicos por caracterizar las posiciones sociales reconocidas como «inmigrantes» o «asiladas» o «ciudadanas»<sup>196</sup>. Pero realizar semejante afirmación no implica renunciar a la posibilidad de análisis o a trazar determinadas definiciones de las posiciones sociales referidas. Implica más bien la necesidad de considerar cómo cualquier definición implica un ejercicio de simplificación que reduce la complejidad, y por tanto es incapaz de aprehender la multiplicidad que lo desborda. Por otro lado, esta consideración invita a indagar en los huecos que en lo cotidiano se muestran sobre las definiciones más o menos socialmente consolidadas, porque, es precisamente atendiendo a su configuración y sus quiebres y vacilaciones en las interacciones cotidianas que podemos analizar qué elementos están en juego y cómo se movilizan otorgando espacios de visibilidad y significación: cómo, en definitiva, se producen esas posiciones socialmente reconocidas/reconocibles y qué negociaciones y conflictos las sustentan.

En ese sentido voy a examinar las implicaciones y los espacios de posibilidad de la legislación de extranjería en el estado español –fundamentalmente las tres modificaciones

---

<sup>196</sup> En este sentido es especialmente notable el ejercicio de Sayad (1989) por caracterizar la posición de «inmigrante» en una suerte de «tipo ideal» à la Weber (1922/1993: 16-18). Para un análisis más exhaustivo de este ejercicio ver Alberto Riesco (2003).

de la primera ley de extranjería del 1985, esto es, la LO 4/2000, LO 8/2000 y LO 14/2003– en relación con la situación de las mujeres que migran. ¿Qué imágenes proyectan los documentos legales de las personas que migran? ¿Qué implicaciones reguladoras tienen esas imágenes legalmente sancionadas en la vida de las personas concretas interpeladas bajo tales ordenamientos?

### **6.3. SOBRE LA ECUACIÓN «PAPELES» Y «TRABAJO» EN «MUJERES INMIGRANTES»**

#### *Reagrupación familiar y vulnerabilidad*

Si consideramos cómo se configura el marco jurídico existente, nos encontramos con que la figura de la persona inmigrante que se proyecta en la legislación resulta enormemente androcéntrica, como se puede observar especialmente en lo que se refiere a la regulación de la reagrupación familiar (ver LO 4/2000, y sus reformas, LO 8/2000 y LO 14/2003, Capítulo II, artículos 16-19): se espera que *el* «inmigrante» sea un varón que viaja por causas económicas-laborales y que una vez instalado reagrupe a *su* mujer e hijos, una mujer definida como dependiente del trabajo del marido y cuyo estatus se mantiene por dicha relación (Mestre, 1999-2000: 11-16)<sup>197</sup>. Se reproduce así el modelo que Marta Casal y Ruth Mestre han definido como compuesto por las figuras del «ganapán» y la «cuidadora», figura, esta última, a la que se otorga un especial papel de cara a garantizar el asentamiento e integración de las personas inmigrantes<sup>198</sup>. «El inmigrante» –un varón– es considerado como un individuo inestable –¿incontrolable?– y la reagrupación, en este sentido, se interpreta como una necesidad para garantizar un colchón emocional suficiente a unas personas medidas exclusivamente en términos de su permanente «disponibilidad» para el trabajo (Riesco Sanz, 2003: 119, 123):

---

<sup>197</sup> Si bien ha existido alguna modificación en este respecto en las últimas revisiones de la Ley de Extranjería (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003) es muy revelador el análisis de Ruth Mestre (1999-2000: 11-16).

<sup>198</sup> «Pero no debería extrañarnos: si para los extranjeros el modelo que se impone es el de la ciudadanía laboral, el ganapán, este modelo necesita de un complemento femenino. Si los trabajadores se convirtieron en cabezas de familia para dejar de ser proletarios, los extranjeros han de recorrer un camino semejante. Primero serán trabajadores (un año de permiso) para poder ser después padres, cuando merezcan la integración y sean *de los nuestros*. Y el modelo familiar será el del país de recepción: la mujer cuidadora, el ángel del hogar que depende del cabeza de familia y está al servicio de sus necesidades. No se trata de *ningún pacto patriarcal internacional*, sino del espejo de los modelos de sujeto y relaciones que tenemos en el Estado.» (Casal y Mestre, 2002: 145).

«Normalmente se insiste en la importancia de la reagrupación familiar en términos de *integración*: para conseguir una buena integración del trabajador extranjero. El término *neutro/masculino* no es gratuito. Se continúa pensando que el modelo descrito ganapán/inmigrante y cuidadora/reagrupada corresponde a la realidad. Así, para fundamentar el derecho a la reagrupación o la necesidad de agilizar los trámites, se apela constantemente *al papel de la mujer en la integración de las personas inmigradas*. El argumento viene a ser el siguiente: la familia es el núcleo fundamental para el crecimiento, desarrollo y socialización de los individuos. Es el marco que abastece de bienes materiales y afectivos, servicios de atención y cuidado, recursos sociales y relacionales; que proporciona estabilidad emocional a los individuos. Estas funciones que cubre *la familia*, las cubre en gran medida la mujer (también en nuestra sociedad de recepción).» (Casal y Mestre, 2002: 134).

Pero, al proyectar la imagen de las «mujeres inmigrantes» como pasivas amas de casa, se pierde de vista el hecho de que son ellas las que en muchos casos asumen el peso de garantizar la renta familiar, mientras que sus esposos y compañeros fluctúan circulando entre diferentes empleos, que, sin embargo, sí tienden a estar mejor remunerados<sup>199</sup>. Como se apunta en el siguiente fragmento donde una mujer colombiana comenta al ser preguntada por dónde están las «mujeres inmigrantes» en Embajadores/Lavapiés:

«P. Otro tema es la cuestión de las mujeres, que nos llamaba la atención en observaciones que hemos hecho, que teníamos la sensación de que se ven en la calle más hombre que mujeres... inmigrantes, siempre hablando de inmigrantes. ¿Eso es así? ¿Es porque las mujeres están pero no se ven?»

R. No, eso es más simple. Casi todas las mujeres que vienen aquí o están trabajando en casas, y trabajan de internas, y los que vienen son sus familiares, que los hombres trabajan de externos. Entonces no tienen la mujer, no tienen a nadie, se reúnen más vínculos de hombres. Pero mujeres hay muchas. Y si no se dedican a la prostitución. *Como no encuentran trabajo fácil éstos, entonces a lo que se dedican también es a mantenerlos*. Porque son sus maridos... *La mujer se ve muy poco porque es la que curra...*» (M-E6, Colombiana, 4 Julio 2001: 16. Énfasis añadido).

Esto ocurre particularmente en el caso de las mujeres provenientes de Latinoamérica, puesto que en muchas ocasiones son ellas las que inician la aventura migratoria<sup>200</sup>. Además, como se ve en el siguiente extracto de un grupo de discusión de mujeres y varones latinoamericanos, se incide reiteradamente en la idea de que en situación de vulnerabilidad y careciendo de la documentación adecuada parece más fácil para las mujeres trabajar que

---

<sup>199</sup> Son muchas las referencias que en las entrevistas y los grupos sostienen esta idea (GD2, 30 de Junio 2005, varones y mujeres de procedencia latinoamericana: 35-36; M-E4, 21 de Julio de 2005, mujer ecuatoriana: 10-13), que además se reitera en otros estudios que han abordado la situación de las «mujeres inmigrantes» (ver especialmente, Mestre, 1999/2000; y Casal y Mestre 2002).

<sup>200</sup> Este patrón aparece reiteradamente en las entrevistas y grupos realizados, tanto a mujeres como varones de procedencia Latinoamericana. Sin embargo, existen importantes diferencias por nacionalidades que también resultan relevantes, y, en cualquier caso, este apunte no indicaría más que una cierta tendencia que no anula otros posibles patrones migratorios.

para los varones, lo que hace que en muchas ocasiones sean ellas las garantes del sustento familiar, eso sí, en situaciones laborales mucho más precarias: menos garantías, menos salarios, jornadas más largas. Es la vulnerabilidad de las personas inmigrantes – particularmente [mujeres] “sin papeles” – lo que las hace ser “discriminadas positivamente” siendo “preferidas” para ciertos empleos en los que serán “discriminadas negativamente” – horarios más amplios, salarios más bajos, carencia de contratos, temporalidad radical– (Cachón y Moldes, 1999: 94):

«P3. Yo, por ejemplo, veo unas situaciones en que la mujer cuando no tiene documentos es más fácil que trabaje que el hombre y ahí se invierten los papeles porque la mujer es la que entra el dinero a la casa, mientras el hombre, supervive, a ver cómo consigo y puede hacer una jornada o dos jornadas. Se invierten un poco los papeles ya dentro de la familia ¿no?, pero y eso le da poder a la mujer en el hogar, un poco de igualdad ¿no?, un poco de igualdad y si vas a mirar, la mayoría... se separan muchos hogares así de inmigrantes porque la mujer ve otro mundo, allá nunca ha trabajado, siempre se ha dedicado al hogar; aquí, viene trabaja, tiene dinero, tiene poder de decidir, eso a nivel del hogar y ya al nivel de la sociedad, pues eso, que tiene un poco de más facilidad si no tiene documentos porque como está invisible, es la que está en la casa, la que no se ve; en cambio el hombre no, porque el hombre casi nunca está dentro, él siempre está fuera en la construcción y es más posible que lo pillen, que lo vean los del Ministerio de Trabajo si pasan. Entonces, es más difícil conseguir trabajo frente a eso. Pero ya cuando se logran ubicar los dos, siempre hay esa desigualdad económica y en la mujer se nota, y como hay más mujeres, que hay más mujeres inmigrantes aquí yo me he dado cuenta, un poco lo que he podido ver, entonces también rebajan las condiciones laborales de calidad de sueldo, de salario, les pagan menos. Entonces ahí también empieza como una riña entre las mujeres porque se paga menos porque como hay más, la señora dice: “no, pues lo hace por 500 y si no su amiga me lo hace por 450”. Entonces, también se está aprovechando un poco que hay más mujeres para bajar unos salarios.» (GD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 de Junio 2005: 35-36)

La queja que se produce sobre las prácticas machistas de la sociedad española que discrimina salarialmente a las mujeres frente a los varones, parece contrastar con la imagen que proyecta dicho machismo sobre los colectivos inmigrantes, al tiempo que preserva la sociedad española como espacio de igualdad y de libertad. Por otro lado, se constata cómo la posibilidad de acceso al ámbito del empleo por parte de «mujeres inmigrantes», aunque este sea en unas condiciones precarias, les permite transformar su propia posición social al cambiar las relaciones en las que se ven inmersas<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> En este sentido me remito a lo apuntado en el capítulo 5 «Subjetividades», especialmente en el apartado «Experiencias dentro/fuera del entramado semiótico-material “mujer inmigrante”».

En otros colectivos, sin embargo, como el de Bangladesh<sup>202</sup>, son fundamentalmente los varones los que inician el proceso migratorio, reagrupando a sus esposas después, una vez se han establecido y asentado. En este sentido, este colectivo constituiría un ejemplo paradigmático de las expectativas latentes que pueden detectarse sobre la imagen de las personas que migran y que quedan plasmadas en la legislación vigente. Según narraba un varón de Bangladesh contando su propia experiencia de la reagrupación de su mujer y su hija y comentando sobre la situación de las mujeres bengalíes en el barrio de Embajadores/Lavapiés dentro del conjunto de la comunidad diaspórica:

«P. ¿[Y hay] mujeres [en la comunidad]?

R. *Mujeres, pero siempre casadas*, (las que están) trabajando en tiendas.

P. ¿Trabajando en tiendas?

R. *No, las mujeres sólo trabajan en la casa. A nosotros no nos gusta que trabajen fuera.*

P. Que trabajen fuera, porque en casa trabajan...

R. Sí. Cuida niños, limpia, la cocina, la ropa...

P. ¿Ninguna trabaja en tiendas?

R. No, muy pocas, porque no nos gusta.

P. ¿Por qué no?

R. Eso yo no sé... porque antes en mi país, había una ley que lo prohibía.

P. Ah, ¿había una ley?

---

<sup>202</sup> Éste es un colectivo especialmente interesante porque ha crecido espectacularmente en los últimos años, pasando de 46 personas a 1 de enero de 2000 a 1929 a 1 de enero de 2006 en el conjunto del barrio de Embajadores, pasando a ser el segundo colectivo por origen nacional en el barrio sólo detrás de Ecuador (Fuente: padrón municipal. Dpto. de Estadística del Ayuntamiento de Madrid). Además este crecimiento se ha concentrado casi con exclusividad en el barrio de Embajadores –a 1 de Enero de 2006 el 75% del total de la población de Bangladesh en el municipio de Madrid se concentraba en el barrio de Embajadores (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006: 65)–. Por otro lado, constituye una población que posee una eminente proyección comercial, tanto en alimentación, como en ropa, con locutorios y cibercafés y, sobre todo, en hostelería con profusión de restaurantes, de tal forma que su asentamiento constituiría un claro ejemplo de «enclave étnico» en el espacio de Embajadores/Lavapiés (Portes y Wilson, 1980; Portes y Jensen, 1987; Riesco Sanz, 2003: 107-108). Además, otra característica destacada del colectivo procedente de Bangladesh, es que se trata de una migración mayoritariamente masculina, –en torno al 80%-90% del total son varones–. Las mujeres son, fundamentalmente, esposas que son reagrupadas una vez el marido se ha asentado, y que, como se apunta en el extracto de entrevista reproducido, tienen un limitado acceso al ámbito de lo público, lo que también reduce sus espacios de socialización y sus oportunidades para aprender castellano.

R. Había una ley, que el trabajo sólo el hombre fuera (de casa) y la mujer en la casa.

P. Y estas mujeres, dos o tres que están trabajando fuera aquí, ¿es porque están solas?

R. No. Porque trabajan con sus maridos que tienen tiendas. Son los propietarios.

P. Ah, porque es su mujer. Pero ya ha dado el paso, ya ha salido fuera de casa.

R. Sí.

P. Pues cuando la vean las demás, querrán salir...

R. Pero trabajan con ellos. Tienen que cuidar al niño, a la niña, cocinar, la ropa. A la mujer sí le gusta el trabajo (fuera de casa); a la mujer sí le gusta ayudar al esposo, ¿sabes?

P. ¿En la tienda?

R. En la tienda. Por ejemplo, mi mujer siempre me pregunta: “¿tú quieres un ayudante? Yo puedo ayudarte, ¿sabes?”.

P. ¿Y qué le has dicho?

R. Yo, cuando me pregunta mi mujer que si puede ser mi ayudante, yo digo: “no” (risas), porque antes había una ley en mi país que no dejaba. Pero una mujer y un hombre no es igual ni para el trabajo. Una mujer no es igual, la mujer es muy cuidadosa siempre, siempre para sus cosas; el hombre no ha cuidado muchas cosas. La mujer antes iba toda tapada con las ropas largas, las mangas largas y el manto.

P. ¿Con el pañuelo?

R. Sí, con el pañuelo, no trabajando fuera. Sí trabajando, a veces, fuera pero muy cuidada. Por ejemplo, mi mujer viene a mi tienda, entonces es un problema porque mis paisanos piensan otras cosas: son antiguos, muy antiguos.

P. ¿Pero qué pueden pensar, por ejemplo?

R. Por ejemplo, cuando viene mi mujer a mi tienda, algún amigo: “hola, ¿qué tal?”. Muchas cosas hablar, otra persona les mira a ellos y piensa otra cosa...

P. Piensan que puede haber...

R. Piensan malas cosas, piensan malas cosas. Después, cuando yo entro al locutorio: “¡eh!, tu mujer habla con él”. Eso, después yo pensar qué pasa, ¿por qué mi mujer habla con mi amigo?

P. Pero si está en el locutorio tendrá que atender ¿no?

R. Es como una ley antigua y está ahí.

P. ¿O sea, que no hay ningún lugar donde se reúnan las mujeres de Bangladesh aquí en el barrio? ¿No se reúnen nunca entre ellas?

R. Sí, aquí; muchas mujeres se reúnen aquí. [Refiriéndose al local de la asociación]

P. ¿Aquí?

R. Sí. Cuando hay fiesta, hay muchas mujeres que han venido a cantar, bailar, comer, todos juntos.

P. ¿Todos juntos?

R. Con los maridos. Y todas vienen con maridos.

P. ¿Siempre?

R. Siempre con maridos.

P. ¿Y si una mujer no tiene marido?

R. No, aquí todas entran con marido.

P. Todas han entrado con marido, ¿en la asociación?

R. No, en España. Hay todas las mujeres con marido, sin marido no entran, no pueden entrar. Por ejemplo, por los papeles: yo solicité al Ministerio que viniera mi mujer (...), tuve que hacer todos los papeles. Todas las mujeres entran con el marido.

P. ¿En la reagrupación?

R. Sí. Cuando viene mujer, aquí viene la niña, el niño.» (E3, varón Bangladesh, 19 Julio 2005: 10-12. Énfasis añadido).

Como se muestra en este extracto, las expectativas generizadas de la comunidad diaspórica resultan paralelas a los argumentos y expectativas consagrados en la legislación vigente. Por otro lado, esta narrativa expresa en toda su crudeza las implicaciones que en términos de dependencia tiene el permiso de residencia por reagrupación familiar: el status legal de la persona reagrupada depende de forma directa del mantenimiento del vínculo con la persona que reagrupa<sup>203</sup>. Por otro lado, los mismos requisitos legalmente establecidos para conseguir la reagrupación favorecen este tipo de división sexual del trabajo que recluye a las mujeres en el ámbito del hogar y las excluye del empleo: se requiere que la persona que reagrupa aporte «la prueba de que disponen de un alojamiento adecuado y de los

---

<sup>203</sup> «El cónyuge reagrupado podrá obtener un permiso de residencia independiente cuando: a) Obtenga autorización para trabajar. b) acredite haber vivido en España con el cónyuge reagrupante durante dos años» (Real Decreto 864/2001 de 20 de Julio, B.O.E. 21/07/2001, art. 41.4).

medios de subsistencia suficientes para atender las necesidades de su familia una vez reagrupada» (LO 8/2000 cap. II, art. 18. 1). Además, para poder ejercer este derecho se demanda que la persona que reagrupa haya residido legalmente en el estado español un año y tenga autorización para residir al menos otro (LO 8/2000 cap. II, art. 18. 2). Esto se concreta en el reglamento con la necesidad de acreditar un empleo, proveyendo copia de las tres últimas nóminas, o documentando disponer de una cuantía de recursos considerada suficiente según los criterios del Ministerio del Interior<sup>204</sup>, además de demostrar poseer una vivienda en propiedad o en alquiler a su nombre, y que se considere adecuada en términos de habitabilidad y tamaño mediante un acta notarial (Real Decreto 864/2001 de 20 de Julio, B.O.E. 21/07/2001, art. 44.4). Además, el permiso que se concede por reagrupación familiar es un permiso de residencia, pero no de trabajo, y las posibilidades de conseguir un permiso de trabajo una vez se posee la residencia vía reagrupación no son tan fáciles. De ahí que muchas mujeres reagrupadas por este procedimiento se vean abocadas, o bien al papel de «cuidadora» «ama de casa», o bien que accedan al empleo de una forma «irregular». Es en esta dirección en la que se apunta en el anterior extracto de entrevista cuando el informante afirma que las únicas mujeres procedentes de Bangladesh que trabajan lo hacen en las tiendas de sus esposos. En este caso, el comercio se convierte en una extensión de lo doméstico, y como suele ser habitual en los comercios tradicionales, el trabajo de la esposa, hijos/as u otros familiares, se interpreta como una «ayuda» al sustento familiar y no como «trabajo» con entidad propia. De ahí que generalmente las mujeres que participan de este modo en las empresas familiares no cobren ningún salario por el trabajo realizado, ni coticen en la seguridad social. Por otro lado, en el caso de que las mujeres reagrupadas busquen un empleo más allá de la esfera familiar, éste suele encontrarse en el ámbito del servicio doméstico, que por su propio estatuto especial como empleo –que reduce gran parte de los requisitos y garantías establecidos por el Estatuto de los Trabajadores para otros empleos– parece configurarse como una extensión más de la domesticidad<sup>205</sup>. De una

---

<sup>204</sup> Criterios que, por otro lado, nunca se explicitan, como apuntan también Marta Casal y Ruth Mestre (2002: 137).

<sup>205</sup> «La vinculación de las mujeres al cuidado, y lo que se percibe como una incapacidad de escindir aspectos instrumentales y expresivos, se plasma en la feminización de determinados sectores laborales enormemente precarizados –y crecientemente ocupados por mujeres inmigrantes con y sin papeles–, como es el caso del servicio doméstico. Situado entre lo “público” y lo “privado”, entre la relación personal y la salarial, se trata de un trabajo de gran importancia, pero que goza de escasa consideración social y para el que las mujeres se perciben “naturalmente” cualificadas. De hecho, prácticamente no se entiende como “trabajo” sino más bien como una prolongación de la domesticidad. Todos estos aspectos parecen plasmarse en la precariedad de las situaciones de empleo en este sector, regido por una regulación especial que deroga gran parte de las seguridades establecidas en el Estatuto de los Trabajadores: la relación contractual puede ser oral, no hay



forma o de otra, se tiende a reproducir el papel de «cuidadora», bien de su propia familia, bien de las familias de otros<sup>206</sup>. En este sentido, apuntan los siguientes comentarios realizados por una mujer senegalesa y una mujer marroquí, respectivamente, en el curso de un grupo de discusión con mujeres procedentes de países con mayoría islámica, incidiendo en las dificultades para encontrar trabajo con un permiso de residencia por reagrupación familiar:

«P2. Yo tengo papeles, pero solamente tengo permiso de residencia, tengo sin trabajo permanente, pero que no es... es sin trabajo, por lo tanto que puedo pasar los meses buscando trabajo sin contrato y si encuentro trabajo no me pagan los derechos ni me pagan nada. Lo mismo que los otros trabajadores y eso me parece un abuso total porque trabajo las mismas horas que ellos, hago las mismas tareas que ellos.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 14).

«P3. Ahora es un problema para buscar un trabajo. Yo estoy aquí siete años que yo vine con mi marido, que vine detrás del marido, si que no está mi marido aquí, mejor que no voy a quedarme aquí porque estoy mejor en mi país que aquí. Mis hermanas viven en Marruecos mejor que yo que estoy viviendo aquí. Por ejemplo, yo voy a mi casa, mi hermano me da un dinero; éste viene... de Europa, decimos que estamos en Europa ¿sabes? No, estoy aquí siete años y antes de tener ese trabajo lo mismo que le pasa a ellas no puedo trabajar, ahora tengo Permiso (tarjeta de Permanencia con trabajo, pero no me sale ningún trabajo.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 14).

Como comentan ambas mujeres, el acceso al mercado laboral se torna difícil al carecer de permiso de trabajo. Se ven abocadas a trabajos no regulados y desprotegidos, sin contrato y con un salario inferior: la vulnerabilidad y la precariedad se agudizan por una situación de dependencia jurídicamente sancionada. Una dependencia de la que, paradójicamente, como señalan Marta Casal y Ruth Mestre, se hace responsables a las propias mujeres –particularmente las mujeres musulmanas–, y a sus «culturas» –a las que de nuevo se presenta como compartimentos estanco y cerrados en sí mismos, como entidades

---

obligación de cotización por la parte empleadora si el contrato es inferior a las 20 horas semanales, ni necesidad de cubrir el salario mínimo interprofesional, y las jornadas de trabajo muy a menudo exceden lo pactado prolongándose de forma indefinida. Las situaciones de indefensión se multiplican especialmente en casos de enfermedad o edad avanzada, ya que al no haber cotizado –en la mayoría de los casos– resulta imposible acceder a una pensión propia, –a no ser de tipo asistencial– lo que agudiza las situaciones de dependencia.» (Romero Bachiller, 2003a: 49).

<sup>206</sup> El colectivo «Precarias a la Deriva» lleva varios años de investigación-acción considerando el papel de los cuidados y la distribución de los mismos en nuestra sociedad, con especial atención al papel desarrollado por las «mujeres inmigrantes» en el circuito de los cuidados globalizados. En este sentido ver Precarias a la Deriva, (2004). También ver en esta dirección el informe transnacional *Hogares, cuidados y fronteras. Derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación* (2004).

inconmensurables y no permeables<sup>207</sup>-. En este contexto Casal y Mestre afirman que, «la idea extendida y *normada* es que las mujeres reagrupadas son mujeres musulmanas y, por tanto, mujeres sometidas» (2002: 143)<sup>208</sup> una apreciación que puede quizá parecer exagerada, pero, este es, de hecho, un aspecto que se hace bastante evidente si acudimos a la redacción del texto legal en términos de reagrupación:

«CAPÍTULO II. Reagrupación familiar (...)

Artículo 17. Familiares reagrupables.

El extranjero residente tiene derecho a que se conceda permiso de residencia en España para reagruparse con él a los siguientes parientes:

a) El cónyuge del residente, *siempre que no se encuentre separado de hecho o de derecho o que el matrimonio se haya celebrado en fraude de ley. En ningún caso podrá reagruparse más de un cónyuge, aunque la ley personal del extranjero admita esta modalidad matrimonial. El extranjero residente que se encuentre separado de su cónyuge y casado en segundas o posteriores nupcias sólo podrá reagrupar con él al nuevo cónyuge y sus familiares si acredita que la separación de sus anteriores matrimonios ha tenido lugar tras un procedimiento jurídico que fije la situación del cónyuge anterior y sus familiares en cuanto a la vivienda común, la pensión al cónyuge y los alimentos para los menores dependientes.*» (LO 4/2000. B.O.E. 12-2-2000, y corrección de error B.O.E. 24-1-2000. Énfasis añadido.)<sup>209</sup>

Hay dos frases especialmente significativas en este artículo. La primera –cuyas implicaciones analizaré más adelante en este mismo capítulo– es la que alerta contra la posibilidad de que el matrimonio entre la persona reagrupante y su cónyuge «se haya celebrado *en fraude de ley*»; la segunda, es la que afirma «*en ningún caso podrá reagruparse más de un cónyuge, aunque la ley personal del extranjero admita esta modalidad matrimonial.*»<sup>210</sup>. Con esta segunda afirmación se está apuntando, directamente, a la posibilidad de que la persona que

---

<sup>207</sup> Han sido muchos los autores que han denunciado planteamientos como este. Para un análisis más amplio de las implicaciones de semejante consideración ver, por ejemplo, Romero Bachiller (2003b).

<sup>208</sup> «Por otro lado, la dependencia jurídica comporta otros perjuicios no estrictamente legales ni de acceso a recursos. La idea extendida y *normada* es que las mujeres reagrupadas son mujeres musulmanas y, por tanto, mujeres sometidas (...). Si la dependencia está legitimada por las normas, y además se presenta como un *efecto/defecto* de la cultura de origen, las posibilidades de acción (y credibilidad) de la persona (la mujer) reagrupada en la sociedad de recepción se ven reducidas. (...) Se llega a *culpa biliz̧ar* de la negación de un estatuto jurídico propio que Europa les impone a la cultura musulmana, como si las mujeres inmigradas tuvieran capacidad para determinar las formas en que los Estados y el derecho van construyéndolas e interpellándolas; como si fuesen *ellas* y no nosotros las que imponen las normas de convivencia –incluidas las que se dan en el seno de la familia–; como si fueran *ellas* las que deciden el trato que reciben del Estado receptor.» (Casal y Mestre, 2002: 143).

<sup>209</sup> Las modificaciones introducidas por la LO 8/2000 y LO 14/2003 no suponen cambios en la redacción del apartado a) del artículo 17 del capítulo II de la Ley de Extranjería.

<sup>210</sup> En este sentido, el reglamento exige que, en todos los casos, que para reagrupar a su cónyuge, la persona reagrupante tiene que realizar una declaración jurada «de que no reside con *él* en España otro cónyuge» (Real Decreto 864/2001 de 20 de Julio, B.O.E. 21/07/2001, Artículo 44.4 e). Énfasis añadido).

reagrupe sea un varón musulmán con más de una esposa. De este modo se preserva el modelo monógamo de la institución matrimonial en el estado español, con dos intenciones principales: por un lado, evitar que la reagrupación sea una vía expedita de entrada en el estado; por otra, supuestamente, el evitar situaciones en las que las mujeres pudieran encontrarse en una posición de inferioridad jurídica. Ambos aspectos, teóricamente legítimos y garantistas, plantean de nuevo unas formas de tutelaje que cargan el peso de la sospecha y el cuestionamiento en el «otro». Con la sospecha de que el matrimonio haya sido celebrado «en fraude de ley», se está apuntando a la posibilidad de que el matrimonio pueda ser utilizado como un contrato legal desvinculado de las expectativas de amor romántico con el que ha sido vinculada esta institución en los últimos siglos en las sociedades occidentales. Con la sospecha de posible poligamia se está cuestionando un modelo de matrimonio aceptado en otras culturas, en este caso, y una vez más, utilizando un argumento de preservación de la igualdad entre mujeres y varones. La paradoja resulta, así, de lo más evidente: si el propio texto legal refuerza la situación de dependencia de las mujeres «reagrupadas», y lo hace cargando el peso de la culpa en una «cultura» de origen machista y que agudiza la dependencia de las mujeres, al tiempo, cuestiona dicha cultura, por machista, pero ¿para proteger a las mujeres?; ¿para evitar nuevas vías de entrada al estado?; ¿o para preservar el modelo socialmente sancionado de matrimonio en el estado español? Parece más bien que, parapetados tras argumentos teóricamente feministas, nos encontramos con implicaciones y expectativas morales sobre qué significa y qué tiene que significar un «matrimonio»<sup>211</sup>, además, del establecimiento de juicios de valor sobre lo que

---

<sup>211</sup> Resulta interesante comparar esta cuestión con la aprobación del matrimonio civil entre personas del mismo sexo en el estado español en 2005 (según la Ley 13/2005 de 1 de Julio por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, especialmente arts. 66 y 67), pues si puede parecer que se aleja en parte del análisis que abordo aquí, creo que tiene conexiones relevantes. En este caso, los cuestionamientos se centraban en múltiples aspectos: desde los que afirmaban que la nomenclatura «matrimonio» por su procedencia etimológica no podía aplicarse a parejas del mismo sexo; pasando por aquellos que apuntaban que el matrimonio contenía una especie de esencia heterosexual e iba dirigido a la reproducción; hasta aquellos que anunciaban apocalípticamente que significaría el fin de la familia. Por parte de los colectivos LGTB más institucionalizados el interés se centraba en que se mantuviera el término matrimonio y que se reconociera el carácter de vínculo afectivo-sexual de la relación, así como el status de familia que dicha relación conlleva. Si los primeros afirmaban que el sentido de matrimonio cambiaba de forma radical, los segundos defendían que el concepto de matrimonio se mantenía intacto. El segundo argumento ha de entenderse como parte de una estrategia política que pretende incorporar a las personas LGTB como ciudadanas de pleno derecho, de tal forma que la sexualidad no se convierta en una vía de discriminación legal, y para ello enfatiza la normalidad: las personas gays y lesbianas también son ciudadanas, deberían poseer los mismos derechos. De ahí el interés en enfatizar la igualdad: el matrimonio sería el mismo. Sin embargo, probablemente el potencial transformador de la institución matrimonial por parte del matrimonio de parejas del mismo sexo es mucho mayor que el señalado desde esta perspectiva, pero no en el sentido apocalíptico apuntado por los grupos conservadores y religiosos opuestos al mismo, sino porque el matrimonio como institución social enormemente regulada se ve profundamente transformado. A pesar de

se entiende como «otras culturas», todo ello bajo una supuesta consideración de preservación de derechos, que sólo se mantiene según los legisladores entiendan que favorece los intereses del estado.

Dentro de esta lógica –que supone que *el* inmigrante es un varón y que las «mujeres inmigrantes» lo serán fundamentalmente vía reagrupación– que se asienta en las expectativas latentes del texto legal, así como en gran medida en las expectativas de la comunidad diaspórica –como se argumentaba en la entrevista al varón bengalí que reproduje con anterioridad–, aquellas mujeres que no responden al modelo social normativo como mujeres «dependientes» –de un varón– son presentadas como «extrañas» para la comunidad diaspórica<sup>212</sup>. Muy probablemente serán cuestionadas como «malas mujeres»<sup>213</sup>, mujeres que no se pliegan a las expectativas, ni cumplen con las normativas de género esperadas. Como apunté en el capítulo anterior, sobre las mujeres se carga en gran medida el peso del mantenimiento de la identidad, lo que hace que sus vidas sean espacios altamente regulados: se convierten, de algún modo, en espejos de la «pureza» de la comunidad y es por ello que se imponen fuertes restricciones tanto en su movilidad como en la disposición de su propio cuerpo o su sexualidad. No sólo son ellas las que mantienen los trajes tradicionales de una forma más habitual, sino que se espera que lo hagan como una muestra de discreción y decencia; se convierten, de algún modo, en espejos de la comunidad ante el resto de la sociedad. Esto es al menos lo que se trasluce de las entrevistas realizadas a personas del colectivo bengalí<sup>214</sup> y, en este mismo sentido, argumentaba una mujer bengalí, joven, soltera y «sin papeles», que llevaba menos de un año

---

todo, son muchas las voces que desde colectivos feministas y *queer* han cuestionado las implicaciones reguladoras y normativizadoras de la afectividad, la sexualidad y los deseos del matrimonio. Una institución social que, para que sea considerada válida, se espera que: 1. los cónyuges compartan vivienda; 2. que estos mantengan relaciones sexuales entre ellos, pero sólo entre ellos, puesto que; 3. se demanda el mantenimiento de la fidelidad entre los miembros de la pareja (ver especialmente art. 68 del Código Civil, modificado conforme a la Ley 15/2005, de 8 de Julio). Las implicaciones normativas de la aceptación de semejante contrato en términos de las relaciones, no pueden ser pasadas por alto (ver especialmente Butler, 2004: 102-130).

<sup>212</sup> Fundamentalmente en comunidades diaspóricas procedentes de países de mayoría islámica, donde la migración mayoritaria es de los varones. Esto no ocurre en la mayoría de los casos en la población procedente de Latinoamérica. En cualquier caso, apuntar «tendencias» no anula la diversidad de experiencias que se producen en el curso del proceso migratorio con independencia del lugar de procedencia.

<sup>213</sup> Aparece aquí el estigma de «puta» con carácter regulador para trazar la distancia entre las «buenas» y las «malas mujeres» (Pheterson, 1996/2000: 82 y ss; Osborne, 2004: 14-15; Juliano, 2004: 43). Una «mala mujer» que no se pliega a las regulaciones y accede a espacios que teóricamente no le corresponden –en el caso que desarrollo de la joven mujer bengalí, el migrar sola y trabajar de forma independiente– queda desvalorizada y cuestionada moralmente. Desarrollo este aspecto más ampliamente en un próximo epígrafe.

<sup>214</sup> Esto se puede aplicar a otras comunidades diaspóricas más allá de la bengalí, por ejemplo, como se apunta en el capítulo 5 «Subjetividades», dentro de la comunidad otavalo.

en el estado y que participó en un grupo de discusión compuesto por mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal y Bangladesh–:

**P6.** *Yo cuando salí de mi país aquí vine sola, yo también he sufrido mucho porque no tengo familia aquí. Aquí en este país, hay muchos paisanos y como tienen muchos negocios son muy ricos, nadie nunca me ayuda. Yo no hablo muy bien, perfectamente español como ellas, pero intento hablarlo porque no vaya estudiarlo, aunque siempre muchos dicen, que hay muchas organizaciones que lo enseñan, cada vez cambia... no puedo trabajar porque no tengo papeles, todavía no tengo papeles. Mis paisanos también siempre muchos preguntan: "¿porqué tú aquí sola?, las mujeres vienen cuando su marido viene". Yo aquí la primera vez sola, por eso muchos preguntan: "¿por qué tú aquí sola?". Cuando chicas salen de su país a otro país esas chicas son muy malas. (...); tú muy listo por eso tu saliste de tu país. Muchos problemas como yo (...) Este barrio para mí muy malo, yo también vivo aquí porque yo no tengo contactos en otro sitio, a veces necesito ayuda de mis paisanos, todos son muy malos, pero a veces son buenos y quieren ayudarte pero no pueden, no tengo permiso. Entonces, yo trabajo con mi paisano, él no quiere pagarme, quiere gratuito sin dinero. (...) Muchos problemas he tenido. Luego yo he trabajado en otro sitio en Plaza de España como camarera con mi paisano, también tiene tres socios, uno es más bueno quiere darme pero otros dos no quieren. No puedo trabajar como camarera, también me preguntan por qué tú aquí, mejor tú volver a tu país. (...) Mis paisanos son como muy dados... es como un problema, como piensa en una chica sale aquí, viene aquí para trabajar; en cosas malas piensan como un loco.» (Mujer de Bangladesh en GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 12-13).*

Como se ve en este extracto –que además confirma lo expuesto por el varón bengalí anteriormente–, la mujer que migra sola en el colectivo bengalí es una mujer cuestionada que ha roto con las expectativas sociales y que, de alguna manera, ha roto con su posición de género al lanzarse a la práctica migratoria. Pero, ese ejercicio de libertad, como toda ruptura de las expectativas sociales, sitúa a quien lo ejerce en una posición de enorme vulnerabilidad, puesto que la comunidad diaspórica, que sería el espacio donde buscar un apoyo y obtener redes informales que permitieran el asentamiento, se convierte, al tiempo, en un espacio hostil que sanciona una conducta que considera impropia, convirtiéndola, en ocasiones, en víctima de acosos y diversos tipos de abusos. Pero estos se presentarían para la comunidad como justificados por la acción impropia de la conducta de la mujer que no acepta la posición que se le ha asignado: ella sería, en definitiva, la culpable de los abusos de los que sería objeto. Sin embargo, es precisamente el hecho de que su comportamiento sea sancionado, que convierte el ejercicio migratorio de la mujer que migra sola en la comunidad bengalí en un ejercicio de libertad aún mayor. Es también un ejemplo de cómo las prácticas generizadas son transformadas en el ejercicio migratorio, aún a pesar de los

férreos intentos de la comunidad diaspórica por reproducir/recrear determinados espacios de «tradición» (Azize Vargas, 2004: 175)<sup>215</sup>.

A pesar de todo lo dicho, se podría argumentar, sin embargo, que la reagrupación es una posibilidad que no se dirigiría tan sólo a los varones, sino que podría ser utilizada también por las mujeres para, eventualmente, reagrupar a sus esposos e hijos. Sin embargo, esta vía parece no estar demasiado frecuentada por las mujeres para traer a sus esposos<sup>216</sup> – sí sin embargo, para reagrupar a sus hijos/as–, por varias razones. En primer lugar, el permiso que se obtiene con la reagrupación es de residencia, pero no de trabajo: así, es más habitual que se intente conseguir una oferta de trabajo para el esposo que se quiere reagrupar, de tal forma que pueda obtener un permiso de trabajo independiente y un acceso directo al ámbito del empleo. En segundo lugar, y cómo analiza Ruth Mestre (1999/2000), los requisitos exigidos en la legislación y el reglamento para poder acceder a la reagrupación familiar, tienden a ser más difíciles de cumplir por parte de las mujeres, por las propias condiciones de precariedad de su acceso al mercado laboral. Incorporadas mayoritariamente en trabajos no regularizados –en el servicio doméstico y también en ámbitos situados en un limbo de «alegalidad» como es el trabajo sexual (Mestre, 2004: 256)–, y con salarios inferiores, resulta difícil responder a los requisitos exigidos por la legislación para poder tramitar un expediente de reagrupación: tener una casa en propiedad o un alquiler a su nombre, tener un permiso de residencia y de trabajo renovado, y por tanto, disponer de un contrato de trabajo que certifique unos ingresos suficientes, etc.

---

<sup>215</sup> Quisiera en esta argumentación huir tanto del romanticismo que nunca cuestiona los comportamientos sexistas u homófobos de una comunidad diaspórica amparándose en el mantenimiento de unas costumbres tradicionales, cuanto de la tendencia etnocéntrica a igualar las comunidades diaspóricas, en especial las de confesión islámica, a islotes irredentos de machismo y falta de libertad. Si atendemos a la complejidad de las relaciones habremos de analizar qué elementos están en juego y por qué; hasta qué punto estos comportamientos son o no modificados en el transcurso de la experiencia migratoria, o si es parte de una situación particular vinculada a una diáspora en proceso de formación y en la que el ratio entre mujeres y hombres es prácticamente de una a diez. En cualquier caso, *comprender* un comportamiento social no implica necesariamente *justificar* dicho comportamiento, sino tratar de considerar por qué acontece, también para poder promover intervenciones dirigidas a facilitar la capacidad de actuación, por ejemplo en este caso de las mujeres bengalíes.

<sup>216</sup> De hecho, esta parece ser una situación de importancia creciente, pero que, paradójicamente, no parece desmontar las expectativas generizadas jerarquizadas y de carácter patriarcal que apuntalan el modelo del «ganapán» y la «cuidadora». Según se destacaba en una entrevista realizada a un varón marroquí recientemente reagrupado por su esposa (entrevistado el 11 de Noviembre de 2005), al margen de que sea ella la que proporcione el sustento familiar –él sólo tiene permiso de residencia y eso le dificulta el acceso al empleo–, sus expectativas generizadas por las cuales el lugar de la mujer es la casa, se mantienen: su propia posición y valor como varón están tan vinculados a proporcionar el sustento, que aunque su experiencia cotidiana contradiga a diario esta expectativa, su planteamiento no varía. La situación de desempleo del varón y empleo de la mujer se entiende como una «anomalía» de carácter «temporal»: aceptarla de otra forma supondría tener que revisar sus criterios de masculinidad (E2- 2ª fase, varón marroquí, 11 Noviembre de 2005).

Todos ellos son requisitos diseñados ante unas expectativas de regulación y de formas de empleo que muchas veces no se corresponden con la realidad de las personas a las que van dirigidas, lo que se hace más evidente en el caso de las mujeres que soportan índices mucho más elevados de irregularidad, precariedad, temporalidad y parcialidad –tanto en el caso de «mujeres inmigrantes» como «nacionales»–. Por otro lado, como apunta Ruth Mestre, la reagrupación es una medida dirigida a los trabajadores inmigrantes varones, pues «la Carta Europea sobre los Derechos de los Trabajadores inmigrantes recoge en su artículo 17 el derecho “a hacer venir a la esposa e hijos” [lo que] no deja de ser significativo por mucho que ahora, donde dice *esposa* se entienda *cónyuge*.» (1999/2000: 15. Énfasis añadido)<sup>217</sup>. Más aún, si la reagrupación por parte de los inmigrantes varones se entiende como una estrategia favorecedora de la integración, no parece reconocerse el mismo valor a la estrategia inversa<sup>218</sup>:

«Nadie mira a la reagrupación del marido de una trabajadora como una estrategia necesaria para cubrir determinadas *necesidades*, ampliar los ámbitos de interacción, favorecer los contactos o las relaciones con la sociedad de recepción. (...) [Nota 27] De hecho, una de las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos relevantes en estas materias responde a las demandas de tres mujeres contra el Gobierno británico, que no permite la reagrupación de sus maridos porque éstos influirían en el mercado nacional, y ese *interés* es mayor al derecho de las demandantes a vivir en familia y favorecer así su integración.» (Casal y Mestre, 2002: 135).

Por otro lado, esta imagen de «varón que reagrupa» y «mujer dependiente y pasiva reagrupada» se observa en la modificación que la LO 14/2003 realiza en el artículo 19, punto primero, donde, entre otros se introduce el siguiente matiz: «En caso de que el cónyuge fuera víctima de violencia doméstica, podrá obtener la autorización de residencia independientemente desde el momento en que se hubiera dictado una orden de protección a favor de la misma». Al introducir este matiz se está, por un lado, respondiendo a una

---

<sup>217</sup> Resulta enormemente significativo que en el estado español este derecho sólo se haya reconocido de facto en los últimos tiempos, habiéndose pasado de 312 solicitudes de reagrupación familiar presentadas y tan sólo 12 concesiones en 2000, a 74.852 solicitudes presentadas y 74.919 concesiones en 2005 (Fuente: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, en Andrés Aguayo, «Os espero en España», EL PAÍS, Domingo 18 de Junio de 2006). Esto apunta, por un lado, al constatable incremento de la población inmigrante en el estado, y por otro, apuntaría a una tendencia al asentamiento de los colectivos inmigrantes. Estos datos requerirían, sin embargo, de un análisis más detallado no sólo en términos de nacionalidades, sino que considerara en cada caso, quién reagrupa y a quiénes reagrupa.

<sup>218</sup> Esto es una constante en el conjunto de la UE, como muestran los trabajos de Verstraete (2003: 231) y Phizaklea (1998: 30), entre otras. En palabras de esta última: «En el Reino Unido, por ejemplo, a pesar de la formal igualdad legal en la ley de inmigración, la aplicación de las normas de inmigración es tanto sexista como racista. Si una mujer asiático-británica demanda un permiso para que su esposo asiático no-británico se le una es habitual que le sea rechazada porque muy a menudo se afirma que el principal interés del matrimonio era traerle a Gran Bretaña. Si un varón asiático-británico o una mujer británica blanca buscan un permiso para traer a sus esposos es mucho menos probable que sus motivos se cuestionen.» (1998: 30).

necesidad social evidente de enfrentar situaciones de violencia en el ámbito de la pareja y del hogar, pero, al tiempo, se reproduce esa posición etnocéntrica por la cual las «otras» quedan configuradas como incapacitadas para la agencia<sup>219</sup>: son víctimas de sus «varones» no completamente civilizados, que serán «salvadas» por el civismo de los varones y mujeres occidentales blancos (Spivak, 1988: 297). Pero con esta afirmación no pretendo negar la existencia de relaciones de violencia en parejas heterosexuales inmigrantes, que, en ocasiones, es denunciada por las propias mujeres<sup>220</sup> —como se muestra en las entrevistas y grupos de esta investigación—, sino las implicaciones, no cuestionadas, pero configuradoras de realidad, de la producción legal que, así, tiende a reforzar la imagen de las mujeres como víctimas pasivas<sup>221</sup>. En cualquier caso, no cabe duda de que el propio status de la reagrupación sitúa a las personas que lo ostentan en una situación de dependencia directa de la persona reagrupante, lo que se constata simbólicamente en el reverso del Documento de Identidad para Extranjeros, donde figura el nombre de la persona de la que depende la residencia de la persona reagrupada —ver figura 6.1. a este respecto—. Pero esta dependencia:

«no es únicamente, ni principalmente, *simbólica*: al tener negado el acceso a una actividad asalariada independiente o a un permiso de residencia independiente (al menos durante dos años, más el tiempo de tramitación y concesión del permiso), la dependencia también es real en relación con el acceso a los recursos (sanidad, servicios sociales). La persona que se reagrupa, de este modo, depende jurídicamente y económicamente (además de otras dependencias posibles) de la persona que la reagrupó: ni tiene estatuto jurídico propio, ni seguridad o estabilidad en su posición dentro y fuera del ámbito en el que su presencia está permitida: el ámbito doméstico, privado, familiar.» (Casal y Mestre, 2002: 142).

---

<sup>219</sup> A la vez se podría incentivar, eventualmente, la presentación de denuncias «falsas».

<sup>220</sup> La situación de dependencia de la residencia por reagrupación no facilita en exceso la denuncia de situaciones de violencia de género, si bien los requisitos para denunciar y que se adopten medidas cautelares como alejamiento, etc. han variado con la entrada en vigor de la LO 1/2004 de 28 de diciembre de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (B.O.E. 313/2004, del 29-12-2004), y con la explicitación de la violencia de género como causa de obtención de permiso de residencia independiente. En cualquier caso, puesto que éste sólo se haría efectivo «desde el momento en que se hubiera dictado una orden de protección a favor de la misma», quedaría todavía pendiente el trámite concreto y las posibilidades de formular una denuncia contra quien te está «permitiendo» estar en el país.

<sup>221</sup> En este sentido he argumentado en el capítulo 5 «Subjetividades», en especial en el apartado «Identidades en conflicto: transformaciones de las relaciones de género o la renegociación de la posición “mujer” en la experiencia “inmigrante”». En cualquier caso, se trata de un aspecto de enorme complejidad y que requeriría de un estudio específico que no se puede ni se pretende realizar aquí. Para un estudio de las relaciones de violencia de género en parejas heterosexuales, ver el trabajo realizado por Fernando J. García Selgas, Concepción Gómez Esteban, Elena Casado Aparicio, Antonio A. García García y Fernando Fernández Llebréz en la investigación «Vinculaciones entre violencia de género e identidades sexuadas en parejas heterosexuales», (Instituto de la Mujer 15/03-12293).



*Itinerario de inserción laboral para «mujeres inmigrantes»: el «ciclo del trabajo doméstico» como vía de regulación*

Como ha sido reiteradamente analizado y como además constatan las entrevistas, biografías sociales y grupos de los que se nutre esta investigación, el trabajo doméstico constituye un nicho laboral especialmente destacado para el colectivo de «mujeres inmigrantes» constituyendo casi un «punto de paso obligado», tanto, con miras a obtener la regularización, como un espacio donde encontrar trabajo en situación irregular. Para las mujeres inmigrantes el trabajo doméstico constituye un nicho de empleo receptivo y donde tienen una incorporación relativamente sencilla al trabajo asalariado en el contexto del estado español, lo que en muchas ocasiones les supone la posibilidad de regularizar su situación (Criado, 2001). Sin embargo, la precarización y la indefensión ante los abusos son una constante, y la des-regularización del sector se convierte en una limitación a la hora de solicitar determinadas prestaciones como la reagrupación familiar (Mestre, 1999/2000). Como ya he comentado, el trabajo doméstico por su estatuto especial dentro del Estatuto de los Trabajadores<sup>222</sup>, conforma un espacio laxo y bastante desregularizado, donde se priman las relaciones de «confianza» sobre la relación salarial. De ahí, que se tienda a percibir como una continuación de la domesticidad, una posición que por un lado establece vínculos personales muy cercanos, pero sobre una distancia «de clase» –y en ocasiones racializada o de acceso a la ciudadanía– muy marcada. La preeminencia de contratos orales y la cercanía vinculada al contacto, entre otras cosas, hace que resulten habituales peticiones de «favores» que transitan entre los espacios del servicio personal y la relación contractual: es habitual que pequeñas «contingencias inesperadas» alarguen las horas estipuladas y que, además, cualquier respuesta negativa a estas demandas de favores por parte de la trabajadora doméstica, sea interpretada como una falta de interés y una falta de confianza, que pueden promover eventualmente su despido –que, por otro lado, no ha de ser justificado ni indemnizado–. Como narra una mujer ecuatoriana sobre sus primeras experiencias como trabajadora doméstica en el estado español y las dificultades al intentar reclamar la tramitación de sus papeles a su empleadora, así, como su descripción de las condiciones generales del trabajo:

---

<sup>222</sup> En el artículo 2. «Relaciones laborales de carácter especial», se incorpora en el apartado 1 b) «la del servicio laboral familiar.», esto es, el servicio doméstico, según Real decreto Legislativo 11995, de 24 de Marzo (B.O.E. 29-03-1995) por el que se aprueba el texto refundido de la Ley del Estatuto de los Trabajadores.

«R. Claro, cuando regresé me echó del trabajo... Me dijo que vos estás solo por los papeles... ya tienes ahora tus papeles, anda... Sin darme ni la carta, ni nada... Eso, yo digo: por qué no es franca y me dice: no quiero pagar los servicios sociales... yo hubiera pagado por mis papeles, que yo necesito mis papeles para andar legal aquí... No, no, no, no hay trabajo...

Yo salí, como puse los papeles allá en (¿?), donde el abogado... Entré y le avisé yo al abogado: me echaron del trabajo. Entonces como el abogado sabía todo el problema, que yo no tenía cómo hacer los papeles, que los papeles se arreglaban por medio de una amiga que tengo...

Yo entraba el domingo y salía el sábado. Toda la semana la pasaba ahí, en la casa dando la vuelta... Yo estaba ansioso salir el sábado para corretear en la calle, y lo mismo el domingo. Entonces bueno, yo también me puse un poquito más... como ya había estado aquí, y tenía algo más de experiencia, dije: hoy tarde mismo me voy. Ya salí, le dije voy a ver una habitación para poner mis cosas, y le dije: después vengo a llevarla. Y así fue. Después retiré todas las cosas, y salí ya del trabajo. Porque yo le dejé a una amiga, una ecuatoriana amiga, que ella no tenía trabajo, y no tenía dinero, y le dije que ella se quedase con el trabajo.. se quedó ella con el trabajo. Y después, a los cuatro meses, ya salió ella también, se hartó. La señora era insoportable. Yo nomás porque necesitaba trabajar. Cuando está en un sitio tiene que soportar todo lo que sea...» (M-HV2, Junio 2001: 11).

La vulnerabilidad y la disponibilidad son, así, dos aspectos destacados de la situación a la que se ven abocadas las mujeres que encuentran en el trabajo doméstico una vía transitable de inserción laboral y a la regularización, en especial, aquellas que trabajan como internas, donde la distancia entre espacio y tiempo de vida y espacio y tiempo de trabajo se difuminan aún más si cabe. Se constata una falta de regulación general que, por un lado, limita cualquier intento de negociar las condiciones de trabajo, o incluso delimitar las «tareas» a realizar y, por otro, conduce a una expectativa de disponibilidad permanente del tiempo de la empleada por parte de los empleadores, como reiteran una y otra vez las informantes<sup>223</sup>. Todo ello refuerza una sensación de vulnerabilidad que lleva a que las informantes lleguen a identificar las relaciones laborales implícitas en el trabajo doméstico con la esclavitud:

«P4. Se están aprovechando de nosotros. Yo trabajo tres horas y media, me paga por tres horas y media y cuando hay frío, el niño no va al colegio, me quedo

---

<sup>223</sup> El concepto de «disponibilidad» vinculado al trabajo ha sido ampliamente desarrollado, en particular desde la perspectiva de las «relaciones laborales» (Riesco Sanz, 2003; García López, Lago Blasco, Meseguer Gancedo y Riesco Sanz, 2005). Como describe Alberto Riesco Sanz: «Esta idea misma de disponibilidad es expresión, al tiempo que mecanismo amplificador, del abismo abierto por las relaciones capitalistas entre trabajadores y sus puestos de trabajo. Esta escisión es el elemento que nos permite pensar en la posibilidad de que la fuerza de trabajo deba ser movilizadora, que cada trabajador no esté atado ni “natural” ni necesariamente (por necesidades técnicas, por tradición, por dimensiones culturales) a un puesto de trabajo determinado, sino que este vínculo deba ser construido previamente de manera social (y por lo tanto, para nosotros, sociológicamente problematizado), pues es un vínculo que no está nunca definitivamente fijado.» (2003: 113).

cuatro horas más, no me pagan. Si el niño tiene fiebre, no va al colegio, me quedo tres horas o cuatro horas y no me paga. Se está aprovechando de mí.

**P1.** ¿Por qué no reivindicas el derecho? ¿Tienes papeles?

**P4.** Sí.

**P3.** Te echan.

**P4.** ¿Dónde vas? Si te sales de este trabajo, te quedas sin nada.

**P5.** Empleada de hogar en España no tiene derecho ni nada

**P3.** Encontrar un trabajo fijo no hay.

**P5.** Y tampoco tienes horarios de trabajo porque yo me acordaba de cuando nos levantábamos a las ocho, trabajamos, teníamos como media hora, comíamos, recogíamos la cocina después a planchar, nos hacía hasta cortar el césped, lavar la piscina y por la noche estábamos en la cama durmiendo, sus hijos venían a las tres de la madrugada: “queremos comer, tenemos hambre. Sí, ponernos unos sándwiches, queremos comer...”, como no sé... Eso ya es no tener explicación ¿sabes?, no te tratan como un ser humano.

**P4.** Esclava te pagaba.

**P2.** Esclavizar a la gente.

**P5.** Porque saben que eres extranjera, saben que necesitas el trabajo y ahí se aprovechan al máximo, se aprovechan.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 25).

La necesidad de trabajar, y la situación de inestabilidad en que se encuentran, debida a la carencia de «papeles» o cuanto menos de permiso de trabajo –en el caso de mujeres reagrupadas–, hacen que las posibilidades de negociar la propia situación laboral se reduzcan. Por otro lado, el trabajo doméstico constituye un «nicho laboral» que «prefiere» a las «mujeres inmigrantes», precisamente por la precarización vital a la que están sometidas (Cachón y Moldes, 1999; Precarias a la deriva, 2004). A pesar de sus condiciones, es un trabajo «buscado», precisamente porque es un ámbito en el que las mujeres pueden acceder a un salario, si bien en unas condiciones de gran precariedad; y eventualmente, a la regularización de su situación vía obtención de una oferta de trabajo sobre la que solicitar el correspondiente permiso de trabajo.

Para la búsqueda del trabajo se desarrollan diferentes estrategias informales y formales, donde prima el boca-a-boca y la recomendación de amigas o familiares. La «domesticidad» del trabajo doméstico se plasma incluso en el acceso al mismo, siendo en

muchos casos puestos que se «heredan» cuando la mujer que los ocupaba, por diversas razones, decide abandonarlo –eventualmente porque ha logrado «ascender» en el ciclo de inserción laboral del que hablan Marta Casal y Ruth Mestre (2002: 126. Nota 9)<sup>224</sup>–. Otras estrategias informales son, por ejemplo, el compartir los papeles, de tal modo que aquellas que tienen los permisos correspondientes se los ceden a las que no los poseen para que puedan trabajar. Esto resulta especialmente significativo, pues la posibilidad de que funcione esta estrategia se asienta, precisamente, en esa mirada que fetichiza a lo reconocido como «otro» –en este caso mujeres senegalesas negras– y proyecta sobre ello una imagen de homogeneidad que hace que se difuminen las características personales e individuales: una «mujer inmigrante» senegalesa negra, se hace así indistinta de cualquier otra; puede *pasar por* cualquier otra: *es* en cuanto perteneciente al colectivo y por tanto indiferenciable en su singularidad<sup>225</sup>. Paradójicamente, sin embargo, es este sesgo etnocéntrico, el que es movilizado para poder cortocircuitar algunas de las limitaciones de las que son objeto –carencia de papeles y las dificultades que ello comporta para encontrar trabajo, por ejemplo–. Finalmente, si las estrategias informales no son suficientes, se cuenta con mecanismos más o menos formales, como acudir al periódico «Segunda Mano», poner anuncios, acudir a iglesias o a agencias de colocación especializadas que se lucran de la necesidad de las mujeres de encontrar trabajo, quedándose con el primer sueldo que obtienen. Como narra una mujer senegalesa en el curso de un grupo de discusión de mujeres procedentes de países de mayoría islámica:

«P5. Porque no teníamos los papeles en regla, nos prestábamos los papeles entre nosotros para poder trabajar, eso o lo más fácil que podíamos encontrar es empleada de hogar, el servicio doméstico. Entonces, coges el “Segunda Mano”, haces un anuncio o te vas a una agencia, el primer sueldo que te pagan en esta casa se lo queda la agencia, pero a ti te da lo mismo, lo único que quieres es trabajar; pierdes un mes, pero no pasa nada, abusan de ti también porque en vez de ayudarte a colocarte, viven de ti, te cogen un sueldo, un mes te quedas sin nada, pero al mes siguiente te pagan. O coges el segunda mano o vas a una iglesia. Yo me iba a una iglesia que estaba en la Moraleja a poner unos anuncios allí porque los domingos va mucha gente, cogen los anuncios, me llamaban y todo eso. Un poquito de todo, encontrar un trabajo aquí

---

<sup>224</sup> «El itinerario de inserción, por lo que conocemos, consiste en pasar primero por el servicio doméstico como interna, *ascender* a externa, después trabajar por horas, entrar a trabajar en la cocina de algún restaurante, pasar a camarera y, con suerte, a responsable de camareros. Estos dos últimos trabajos son los más deseados y no precisamente por el sueldo o las condiciones laborales, sino por el hecho de que permiten tener un contacto más o menos normalizado con la sociedad y ya no se está encerrada, oculta y reclusa.» (Casal y Mestre, 2002: 126. Nota 9).

<sup>225</sup> En este sentido ver el apartado «Regímenes dermo-políticos: pieles como fronteras», del capítulo 4 «Cuerpos».

es una lucha, es una lucha, de verdad.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 24).

Por otro lado, se constatan reiteradamente las dificultades de encontrar un trabajo más allá de trabajo doméstico, con independencia de las cualificaciones de las mujeres, incluso una vez se han obtenido los papeles. Lo que se agudiza más aún en el caso de mujeres que llevan el pañuelo islámico o son negras –en especial en el caso de mujeres con pañuelo islámico tras los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid–. En este caso, es la propia «imagen» de las mujeres, la que, al no ajustarse a las expectativas racializadas de la sociedad de acogida, se presenta como una limitación que reduce su empleabilidad o cuanto menos las reserva para aquellas tareas «no visibles», no «de cara al público», lo que además en muchas ocasiones implica una pérdida de status y de posición de «clase» en la configuración de la posición «mujer inmigrante». Como se comenta en los siguientes extractos:

«P5. Yo he trabajado cinco años en una casa, cinco años con ellos y no me pagan ni vacaciones ni navidades ni nada, no tengo nada de derechos, cinco años con ellos. Cuando busco otro trabajo no hay nada y yo con mis papeles trabajo.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 14).

«P3. Las monjas no respetan las religiones. Yo respeto a todas las religiones, ellos tienen que respetar la mía que soy musulmana, que soy judía, que soy cristiana, lo que sea; un poco de respeto, eso no. El problema de los atentados también, tenemos muchos problemas nosotros musulmanes. Muchas que ahora no quieren a la gente musulmana, por ejemplo, que saben que eres marroquí no te quieren dar el trabajo.

P4. Y si además tiene pañuelo. Sí, que tiene pañuelo otro problema, tratarte igual y la gente mira a la gente que tiene pañuelo igual que los perros. No, nosotros de carne y hueso, iguales, un poco de respeto, eso es lo más importante, el respeto de todos.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 5).

«P7. Que seas musulmana y también gente de color como negro también porque aquí no dan ninguna oportunidad, porque por ejemplo, buscas un trabajo de camarera, de secretaria, de lo que sea. No te dan el trabajo porque piensan que eres dura o que no sabes hacer nada, no te dan ninguna oportunidad para ejercer esos trabajos, es que no te lo dan, piensan que como eres de otro color, de otra religión no sabes hacer nada, no sé... no logro entenderlo, no termino de entenderlo porque *yo he llevado mucho tiempo buscando trabajo como de camarera o de azafata o de esas cosas es que no te lo dan o si vas buscando de casa de limpieza o de ayudante de cocina, te ponen en la cocina no sé porqué, pero que te pongan al público, haces el trabajo como ellos, no te dan esa oportunidad, no puedes entrar en un mercado y ver a una negra; no puedes entrar en algún sitio y ver una negra, no es que no sepamos hacerlo, es que no nos dan la oportunidad de hacerlo.*

P5. Tengas los diplomas que tengas.

**P7.** *Tengas los estudios que tengas, es que no te lo dan; aunque tengas la experiencia y todos los papeles y eso, me parece horrible.*

**P3.** Una española que está trabajando con una señora que está conmigo en el casino y ella tiene diplomas de su país, habla con la señora y dice: “mira que yo tengo mis diplomas”: “*tu tienes estos diplomas para venir a trabajar conmigo, para trabajar para mí*”.

**P7.** *En casa, de criada.*» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 14-15).

«P1. (...)Entonces, ¿tú como puedes integrarte? Si no te dejan que te integres. Psicológicamente, a ti a veces te dicen: “no”. Yo, por ejemplo, de mi parte, le digo que como quisiera que en España, por decirle, *en mi país, en Ecuador, yo trabajaba, yo soy médico y aquí estoy tratando de homologarlo, mi título.*» (Mujer ecuatoriana, GD2, Mujeres y hombres latinoamericanos, Ecuador, Colombia, Perú, 30 de Junio 2005: 17).

El trabajo doméstico se presenta, como se observa en el extracto anterior, como un trabajo eminentemente descualificado –al margen de que exija determinados saberes que requieran de una cierta cualificación–, al que, sin embargo, acceden mujeres probablemente preparadas para desempeñar otro tipo de empleo. Las puertas a esos otros empleos permanecen no obstante cerradas o cuanto menos difícilmente accesibles por la propia estructura del empleo y de acceso al mismo. No sólo muchas veces no se reconocen los títulos obtenidos en otros países, con lo que la persona no se ve acreditada para desempeñar aquello para lo que se encuentra cualificada –de hecho esas cualificaciones quedan en suspenso, son sospechosas, consideradas no tan adecuadas o válidas como las propias del estado–; sino que probablemente sean rechazadas en el proceso de selección<sup>226</sup> por no adecuarse a las expectativas corporeizadas y racializadas de la imagen de la nación –si bien es cierto que este criterio se está flexibilizando para determinados empleos, generalmente considerados descualificados y con poco reconocimiento social–: «Entonces, ¿tú como puedes integrarte? si no te dejan que te integres. Psicológicamente, a ti a veces te dicen: “no”. Yo, por ejemplo, de mi parte, le digo que como quisiera que en España, por decirle, *en mi país, en Ecuador, yo trabajaba, yo soy médico y aquí estoy tratando de homologarlo, mi título.*». Así, lo que se presenta como un paso transitorio para obtener los papeles, hasta ser capaces de acceder a un empleo distinto o que se ajuste a las cualificaciones personales, puede de hecho prolongarse como la «única» opción de empleo al ser otros sectores

---

<sup>226</sup> En otro trabajo hablé de las normatividades que se imponen en los procesos de selección de personal, en términos de criterios de masculinidad y feminidad adecuados a la posición de género que se ostenta legalmente y las sanciones a quienes, de una forma u otra, rompen con tales expectativas –la «pluma» en lesbianas y gays, o el ser cuestionada/o en la posición de género que se ocupa para mujeres y varones transexuales– (Romero Bachiller, 2003a: 53-54).

laborales mucho menos receptivos, cuando no hostiles, hacia las mujeres inmigrantes. Se produce, de este modo, una situación de sobrecualificación, acompañada de una pérdida de status, que en ocasiones, como en el extracto anterior, es utilizada por la empleadora como una forma más de marcar las distancias y asentar la jerarquía con su empleada—«*tú tienes estos diplomas para venir a trabajar conmigo, para trabajar para mí.*»—: aquí la posición «mujer inmigrante» no sólo se definiría en términos étnico-raciales o de acceso a la ciudadanía, sino también, muy particularmente, en términos de «clase»<sup>227</sup>.

Por otro lado, si el trabajo doméstico se define por la completa disponibilidad del tiempo de las trabajadoras por parte de las familias empleadoras, ello implica, como contrapartida, una absoluta falta de disponibilidad de tiempo propio y de la disponibilidad del mismo para la atención de su propia familia, en particular menores dependientes. Esto se agudiza porque los horarios de trabajo suelen ser incompatibles con los horarios de entrada y salida de los colegios, por lo que, en muchos casos, se acude a redes informales, más o menos estructuradas, que permiten solventar el cuidado de los niños, como se ve en los dos siguientes extractos de una entrevista a una mujer ecuatoriana en julio de 2005:

«Porque tienen que realizar sus tareas porque *ellas no tienen horas libres*. Yo trabajo, pero tengo una hora... pero las pobres están desde las ocho de la mañana a ocho de la noche, u otras están internas, pero el poco tiempo que les quedan es para estar en su casa y cuando vienen pues atender a su familia, hacer algo para el otro día dejarlo y luego volverse a marchar, casi la mayoría de la gente.» (M-E4, Ecuatoriana, 21 julio 2005: 24).

P. Entonces, la mayoría de las mujeres que trabajan en casa, trabajan por lo que dices ¿fuera del barrio?

R. Todas las chicas que están son internas.

P. Ah, son internas.

R. Sí trabajan de internas. Bueno, las que trabajan de externas son porque tienen a su familia aquí, tienen a sus hijitos y su marido y a ellas son las que yo les presto ayuda a veces.

P. Porque ellas están internas. Entonces, como tienen los hijos aquí necesitan a alguien que cuide de los niños.

---

<sup>227</sup> Un proceso que teoriza Encarnación Gutiérrez Rodríguez (1999: 259) con relación a la posición de clase obrera que se les presupone a aquellas mujeres reconocidas como «inmigrantes turcas» en Alemania, como quedó apuntado en el apartado «Identidad y diferencia: produciendo efectos de subjetividad, produciendo efectos de colectividad» del capítulo 5 «Subjetividades».

R. No, no. Estas niñas, estas señoras, las que están internas son que no tienen familia, bueno, que tendrán parientes. Pero las que tienen familia, que tienen a su hijo y a su esposo tienen una jornada, por decir de ocho de la mañana a ocho de la tarde.

P. Externas.

R. Externas que les llamamos. Y otras que tienen desde las ocho de la mañana a dos de la tarde, a éstas pues les suelo pues echar una mano a veces, me dicen: “¡ay!, señora que no tengo que mi hijo, a las tres de la tarde sale del colegio y no hay quien lo vaya...”. Yo voy y lo cojo.

P. Ah, coge al chaval ¿y se lo trae aquí?

R. Sí.

P. ¿Y eso es bastante habitual?, quiero decir, al margen de que lo haga usted. ¿Hay otra gente que lo hace, hay...

R. O yo llamo o yo digo a alguna vecina o a una señora que yo veo que no tiene, que no puede trabajar porque tiene dos hijos en una casa, pues a ésta trato de darles esos trabajos. Yo le digo: “mira...” Y yo también trato de ayudar a la señora para que preste ese servicio, o sea, yo le digo: “hay una chica, que es madre soltera y que ahora mismo tiene un pequeño problema”. Por ejemplo, que la pareja le abandonó y tiene un niño, que según su marido le cuidaba por la mañana a su hijito y en la tarde le cuidaba mi amiga que yo se la recomendé: “pues le cobro, por decirlo, cuarenta euros”, es poco para ella, pero lo que ella gana es poco, tampoco puede ella... Pero siempre le digo: “tú sé precavida”, pues va llevándole sus purecitos, ve llevándole sus pañalitos y eso, para que la otra no se preste... y tenga voluntad para hacerlo. Pero ahora la pareja la ha abandonado, es una chica venezolana y el chico ecuatoriano.

P. ¿Se conocieron aquí?

R. Se conocieron aquí, aquí. Y qué pasa, pues que ahora esta niña tiene complicado el tema, pero mi amiga se lo va a cuidar, pero ya no por eso, por los cuarenta euros. Pues lo que estoy ahora es buscándole trabajo para que tenga y pueda pagar para que le cuiden al niño, que tenga una jornada más de trabajo, cosas así que se hacen. Pero yo, mi idea siempre fue querer poner una guardería, tipo jardín, pero eso no me...» (M-E4, Ecuatoriana, 21 de Julio de 2005: 10-11).

Finalmente, el trabajo doméstico en particular, y el trabajo de las «mujeres inmigrantes» en general, suele caracterizarse por estar vinculado a salarios bajos. Como ya señalé con anterioridad, si bien el trabajo doméstico supone un acceso relativamente sencillo al ámbito laboral, éste es un acceso en condiciones de enorme precariedad, vinculado además a una discriminación en términos de sueldo y condiciones de trabajo. A esto se añade que la estructura del empleo tiende a estar enormemente generizada, quedando las mujeres excluidas de los trabajos mejor pagados, como son los de la construcción, que se entienden como «no-apropiados». Pero si la diferencia salarial entre varones y mujeres inmigrantes resulta evidente, fundamentalmente a través de la exclusión



de las mujeres de los empleos con mejor salario, esto mismo tiende a reproducirse entre «españoles» e «inmigrantes» –tanto mujeres como varones–: se tiende a pagar menor salario a las personas inmigrantes por el mismo trabajo, o a imponer condiciones laborales diferentes, o impedir el acceso a trabajos con mejor salario y mayor reconocimiento. Todo esto, por supuesto, tiene una relación directa con la mayor o menor situación de «regularidad»: a mayor irregularidad, peores condiciones laborales, porque existen menores posibilidades de negociación. Así pues, tanto la carencia de «papeles» como la urgencia por encontrar un empleo –la situación de absoluta disponibilidad que caracterizaría a las personas inmigrantes según describe Alberto Riesco (2003: 123)–, generan una situación de vulnerabilidad en la que se hace difícil negociar condiciones de empleo más favorables. El acceso al empleo es así precario y en condiciones que favorecen situaciones de explotación, los abusos y las arbitrariedades:

«P7. Pero también encuentras un trabajo, se aprovechan pero muchísimo. Yo el trabajo que tenía de restaurante, de camarera, cuando entré como no tenía los papeles me pagaban muy poco, primero me pagaban seiscientos euros y estando ahí normal le pagaban a los camareros mil euros y a mí me pagaban seiscientos euros y trabajan las mismas horas que yo y hacía todas las tareas que ellos hacían.

P6. Aquí yo he trabajado nueve horas, pero sólo quinientos, casi diez horas.

P7. No te pagan horas extras ni nada. No te pagan horas extras. Les da igual que bajas... si tienes que salir a la una, sales a las tres les da igual. Tienes que quedarte porque si no te echan a la calle y qué vas a hacer, no vas a decir, me voy porque no puedes, si pierdes el trabajo te quedas en la calle, tienes que aguantarte, entonces eso lo saben ellos porque saben que tú vives por el trabajo o estás sola o no tienes otra cosa, así que te putean; así de claro.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 24).

Pero si he afirmado que el trabajo doméstico es el ámbito privilegiado de acceso al empleo para las «mujeres inmigrantes», hay al menos un colectivo donde esta tendencia se encuentra enormemente minimizada, cuanto no mayoritariamente desechada: la comunidad Otavalo. Como comenta un varón otavaleño preguntado sobre el trabajo de las mujeres ecuatorianas mestizas y otavaleñas:

«P. Y las mujeres ¿en qué trabajan?

R. Trabajan en doméstico.

P. ¿Tanto si son mestizas como si son indígenas?

R. No, no. Las indígenas no trabajan en lo doméstico.

P. ¿Y cómo es eso?

R. Más nos dedicamos al negocio, tanto las mujeres como los hombres más al negocio. A nosotros nos ves, siempre nos va a ver en cualquier parte de aquí de España, la mayoría de las mujeres están trabajando con nosotros. Pero así en doméstico no, no les gusta ser mandados, que otros les den que hacer, les estén mandando. Prefieren ellas salir adelante trabajar... Por una parte, mejor, es más llamativo aquí es nuestra mujer indígena.

P. ¿Por qué son más llamativas?

R. Porque más le atrae a los españoles. Por la forma de vestir más. No trabajan mucho en el sector de casas.

P. Dices que no trabajan en casa porque no les gusta que les manden ¿y en el negocio qué pasa?

R. En el negocio pues ya entre marido y mujer y a veces son solas por ellas mismas, ¿quién les va a mandar?, nadie. Y el marido pues conversarán los dos, lo que hay que hacer. Algunas son solteras, pues nadie les manda, trabajan por ellas mismas, les gusta más el negocio, no sólo aquí en España, a nivel mundial estamos los otavaleños. Lo que pasa que aquí es más, en España, el habla hispánico se entiende un poquito más...» (E1, 7 de Julio 2005, varón ecuatoriano otavaleño: 9-10).

Las mujeres otavaleñas se dedican así, más bien, al comercio ambulante, siguiendo la tradición comercial de la comunidad otavalo, pero además, al mantener los trajes tradicionales de la comunidad, se convierten en elementos exóticos de atracción: «Porque más le atrae a los españoles»; «es más llamativo aquí es nuestra mujer indígena». «Ellas», como se dirá en otro momento, «venden más», quizá porque se convierten en una prolongación de los propios productos que ofertan –en su mayoría productos artesanales y/o exóticos de origen indígena–. Las mujeres, con sus ropas tradicionales, ofrecen una continuidad con el pasado y la tradición que representan sus productos, con aquel «otro» exótico y alejado en el espacio, y presentado como permanentemente anclado en un tiempo lejano. A través del consumo, de la cercanía de las mujeres otavaleñas con sus trajes, pareciera posible salvar esa distancia: sería posible «devorar al otro», llegar a alcanzar, en cierto modo, la experiencia de «ser otro» a través del ejercicio mediador del consumo (Ahmed, 2000: 117; hooks, 1992: 20). Pero eso sí, se trata de una cercanía en la que el cliente «siempre tiene la razón» y la exposición al «otro» adquiere la forma de un barniz estético que permitiría vivir la experiencia del viaje, sin necesidad de hacerlo: la conquista de tierras ignotas ya no requiere más que de la práctica de consumo. Sin embargo, este interés exótico se convierte en un elemento que hace a las mujeres otavaleñas más valiosas para la venta que sus compañeros varones, lo que parece situarlas en una posición de

relativa independencia y con una elevada capacidad de decisión en torno al negocio reconocida por el conjunto de la comunidad.

El rechazo al trabajo doméstico se sitúa en la misma dirección de preferir una situación de independencia –«no les gusta ser mandados, que otros les den que hacer, les estén mandando»–. Sin embargo, en términos de regularización habría que preguntarse hasta qué punto esta opción de independencia no acarrea, paradójicamente, una cierta tendencia a la dependencia en la situación legal de las mujeres otavaleñas de sus esposos, cuando no, directamente redundando en una tendencia a la irregularidad: como ya he mencionado, el trabajo doméstico, con todos sus problemas, se convierte a su vez en una posibilidad de obtener una regulación independiente de la del esposo. Sin embargo, dado que la venta ambulante tiende a situarse en una zona gris donde se establecen relaciones laxas con las regulaciones, y como se trata de un negocio familiar, tiende a ser habitual que no todos los miembros de la familia estén dados de alta como trabajadores autónomos. En este caso es más probable que quién acceda a la regulación o se dé de alta como «autónomo» lo sea el «cabeza de familia», esto es, habitualmente el esposo, mientras que la mujer es más probable que se encuentre en régimen de reagrupación, y por tanto, dependiente «legalmente» del esposo o familiar reagrupante, al margen de que en términos de trabajo ambos trabajen igualmente en la venta ambulante. Así pues, paradójicamente, la opción por la independencia vital que implica rechazar el trabajo doméstico porque «no les gusta ser mandadas», puede convertirse en una forma de reproducir la dependencia legal que las posiciona como cónyuges reagrupadas.

### *Prostitución como «nicho laboral»*

Tal como he apuntado anteriormente, la prostitución, por sus condiciones de irregularidad y por situarse en un espacio laxo de «alegalidad» se convierte en un «nicho laboral» que «prefiere» a las «mujeres inmigrantes» como fórmula de obtención de una remuneración, especialmente si se carece de permiso de residencia y/o de trabajo. Esto no quiere decir que afirmar que dedicarse al trabajo sexual sea un «privilegio», sino que implicaría que, al igual que he afirmado en el caso del trabajo doméstico, se trata de un ámbito laboral que «discriminaría positivamente» a «mujeres inmigrantes», particularmente «sin papeles», para ser «discriminadas negativamente» en cuanto a condiciones de trabajo,

seguridad, reconocimiento, etc. (Cachón y Moldes, 1999: 94). Paradójicamente, sin embargo, se trata de un trabajo que, por la remuneración que comporta –frente a los bajos salarios que suelen darse en la mayoría de los trabajos a los que acceden las mujeres inmigrantes– puede ser, en ocasiones, preferido a estos, pues implicaría menores horas de trabajo y más ganancias. Esta «preferencia», en cualquier caso, dependería muy directamente de las condiciones concretas de desarrollo del trabajo sexual y de las formas de acceso al mismo. Como comentaba una mujer colombiana entrevistada en 2001:

«R. Los latinoamericanos también tienen ese mismo problema. Más que todo nosotros los colombianos. Por ejemplo, *todas las mujeres que estamos viniendo de nuestro país estamos viniendo a la prostitución. ¿Cómo te puedes ganar 80.000 pesetas si te puedes ganar medio millón?* Y está pasando... es una cosa muy cruda que está pasando... Lo cual yo, como vivo en otro terreno y en otra cosa, me he dado cuenta por la gente que está llegando. Que son primas, que son amigas, y que se han metido allí ¿no? Se han metido ahí, y no te explicas por qué razón. Vienen aquí a Madrid, no encuentran trabajo, no tienen papeles. Ya vienen con una amiga que se ha venido yo no se adónde. O si no vienen directamente con la mafia. Y son muchas veces niñas que son vírgenes... Niñas de 18 años, que su padre o su madre dicen que como aquí están ganando dinero y están recogiendo el suelo, entonces hipotecan una casa, o si no toda la familia hipotecan dos casas, para poder pagar un viaje. Entonces esas niñas cuando llegan acá llegan a otra realidad, a otra cosa, de drogadicción, tragos, hombres, aberraciones, y mucho más. *Pero también es que necesitan el dinero. Y la comodidad de ganarlo... es muy difícil ganarlo, pero a la final es preferible que ponerse a limpiar una casa y tener a alguien diciendo: oye, que me limpies el polvo, que me bagas esto... ¿no?* Entonces eso mismo pasa...» (M-E6, Colombiana, 4 Julio 2001: 12).

«Hay personas que somos privilegiadas, que llegamos a un medio, ese medio nos acoge... Hay otras que no, que llegan al vínculo de la prostitución, de las mafias, a esto... Y es según...» (M-E6, Colombiana, 4 Julio 2001: 20).

Como se observa en estos dos extractos, la informante se mueve todo el tiempo entre el rechazo y el reconocimiento de la prostitución como trabajo real y posible, si bien no necesariamente agradable, pero que se convierte, en ocasiones, en una opción razonable que permitiría un salario mucho mejor en comparación con opciones igualmente malas, por lo que finalmente se tornaría una opción «preferible» a «ponerse a limpiar una casa y tener a alguien diciendo: oye, que me limpies el polvo, que me bagas esto...». Preferible en dos sentidos, en primer lugar, económico: «¿Cómo te puedes ganar 80.000 pesetas si te puedes ganar medio millón?»; «Pero también es que necesitan el dinero»; y en segundo lugar, en términos de las condiciones laborales e independencia, a «la comodidad de ganarlo...» que hace que finalmente sea «preferible que ponerse a limpiar una casa y tener a alguien diciendo: oye, que me limpies el polvo, que me bagas esto...». Se produce, por tanto, en esta informante una justificación social y personal de una opción tomada por muchas mujeres, particularmente, según afirma la entrevistada, compatriotas colombianas: «*todas las mujeres que estamos viniendo de nuestro país estamos viniendo a la*

*prostitución»; «me he dado cuenta por la gente que está llegando. Que son primas, que son amigas, y que se han metido allí ¿no?».*

Por otro lado, sin embargo, la entrevistada apunta, paradójicamente, a cómo el trabajo sexual se convierte en esa «opción razonable» precisamente por la carencia de otras posibilidades —«Vienen aquí a Madrid, no encuentran trabajo, no tienen papeles.»—. Más aún, que llegue a ser una «opción razonable» no lo convierte en una «opción deseable» ya que la entrevistada lo califica como un «problema» y afirma «es una cosa muy cruda que está pasando». Además, apunta a cómo las mujeres que se incorporan al trabajo sexual en ocasiones lo hacen precisamente como la forma más rápida de devolver la deuda del viaje que, en muchos casos, puede implicar que la familia en origen se haya hipotecado, o bien, como un método más «eficaz» de enviar dinero a la familia que se quedó en el lugar de procedencia.

Por otro lado, en el extracto anterior la entrevistada hace referencia a la existencia de «mafias» vinculadas con el «tráfico de personas», pero también con la «prostitución» o el «narcotráfico». Generalmente, se tiende a unir la cuestión del tráfico de personas con la prostitución y a hablar de mafias de una forma abstracta como amplias organizaciones de carácter criminal y con enorme capacidad de acción que controlarían todos los ámbitos del viaje y de las posteriores condiciones de la estancia de la persona que utiliza estas redes. Además, por parte de algunos análisis, se ofrece una imagen de las personas que acuden a este medio como fórmula de acceso al estado o a la UE, como totalmente vulnerables, como víctimas pasivas, personas «traficadas». Al margen de que efectivamente puedan existir redes de carácter criminal, y que las condiciones del viaje y de la entrada en el estado varían enormemente dependiendo de los casos, lo que la mayoría de los estudios y las entrevistas realizadas parecen apuntar es que en muchas ocasiones lo que funcionan son redes informales, formadas muchas veces por personas familiares o personas conocidas que facilitan la posibilidad de la llegada, sin que lleguen a formar una red organizada (Juliano, 2004: 51-53). Más aún, lejos de la imagen de pateras, cayucos o inmigrantes saltando las vallas, las formas preferentes de entrada al estado son vía aeropuerto y visado de turista. Esta última es, de hecho, probablemente la opción más habitual, puesto que, como he planteado, las formas de entrada «legal» en la UE y en el estado español como «inmigrante» están enormemente limitadas, por lo que en la mayoría de los casos, las personas se ven impelidas a «pasar por turistas» para «traspasar» las fronteras y poder llegar a ser «inmigrantes». No es por tanto que se trate de personas «indocumentadas» o «ilegales», al

menos no en la entrada en el estado: se convierten en «ilegales» o «irregulares» una vez caducan sus visados de turista y prolongan su estancia en el estado (Andrijasevic, 2003: 258-259; de Lucas y Torres, 2002: 14). Pero, en cualquier caso, y como apunta Rutvica Andrijasevic (2003) partiendo de su estudio realizado sobre mujeres trabajadoras sexuales procedentes de Europa del Este en Italia, la existencia de redes de tráfico se convierte fundamentalmente en una respuesta e implica una cierta «prestación de servicios» que permite la migración frente a las rígidas directrices vigentes en la UE<sup>228</sup>:

«Paradójicamente, mis datos sugieren que las fronteras de la UE, los regímenes de visados y las regulaciones restrictivas de la inmigración que pretenden suprimir el tráfico e impedir el movimiento ilegal de personas, trabajan a favor de terceras partes que organizan el tráfico, bien sean individuos o agencias, porque se convierten en una forma de sistema de migración suplementaria o incluso una alternativa a la migración regulada por la UE. De hecho, para un número de las entrevistadas [en su trabajo de campo], entrar en Italia por medio de los sistemas de tráfico fue un medio de viaje y migración.» (Andrijasevic, 2003: 262).

Por otro lado, Dolores Juliano apunta en este sentido que habría que distinguir entre tráfico/trata de personas por un lado, y prostitución por otro entre otras cosas porque como afirma: «se han detectado casos de trabajos forzados relacionados con el servicio doméstico, la construcción, el trabajo rural y la hostelería» (2004: 50). Sin embargo, esta vinculación se suele establecer de facto en la mayoría de las imágenes que se presentan en los medios y se incorpora al marco legal vigente, eximiendo de «responsabilidad administrativa» y permitiendo que se evite la expulsión de aquella persona que haya sido:

«víctima, perjudicado o testigo de un acto de tráfico ilícito de seres humanos, inmigración ilegal, o de tráfico ilícito de mano de obra o de explotación en la prostitución abusando de su situación de necesidad, podrá quedar exento de responsabilidad administrativa y no será expulsado *si denuncia a las autoridades competentes a los autores o cooperadores de dicho tráfico, o coopera y colabora con los funcionarios policiales competentes en materia de extranjería, proporcionando datos esenciales o testificando, en su caso, en el proceso correspondiente contra aquellos autores.*» (art. 59, LOE<sup>229</sup>. Énfasis añadido).

---

<sup>228</sup> Dolores Juliano redonda en esta misma idea: «la multiplicación de los obstáculos legales para la llegada constituiría el caldo de cultivo de los beneficios de las mafias», a la vez que ofrece una tipología sobre el tipo de redes que se vinculan al tráfico y circulación de personas. Así, distingue entre: «a) *redes de tipo familiar*» compuestas fundamentalmente por familia y amigos que aportan el dinero para el viaje. «b) *Redes de tipo comercial*» como agencias de viajes o prestamistas que eventualmente prestan el dinero y en ocasiones la documentación para entrar en el estado, y con las que se contrae una deuda mayor que el gasto real, en ocasiones para la devolución puede que se pacte trabajar como prostituta, y aunque no suele existir engaño sí se produce explotación. Finalmente «c) *Redes de tipo coercitivo* (...) en las que se usan presiones extraeconómicas y/o amenazas de violencia para reforzar su objetivo económico». (2004: 51-53).

<sup>229</sup> Este artículo no modifica su redacción desde la LO 4/2000, pero sí cambia de numeración, del art. 55 al art. 59 en la LO 8/2000 y LO 14/2003.

Así, pues, para poder obtener reconocimiento y permiso para continuar en el país, una mujer ha de presentarse como víctima y denunciar la situación y a las personas que han colaborado en la misma –el caso es el mismo en Italia como recoge Ruvtica Andrijasevic (2003: 264). Por lo tanto, la única posición por la que pueden eventualmente acceder a una regularización es la de víctimas, que por otro lado, es la única que se les reconoce desde el principio<sup>230</sup>.

De alguna manera, con este planteamiento legalmente sancionado se está reintroduciendo el carácter de «estrategia pedagógica» del estigma de «puta», de tal forma, que las «mujeres caídas» sólo podrían redimirse haciendo un «acto de contrición» que compensara su «mala vida». El mantenimiento de este estigma establece una línea entre buenas y malas mujeres y sirve para «limitar los movimientos» de todas las mujeres en su conjunto (Osborne, 2004: 15)<sup>231</sup>. Esto se agudiza aún más si cabe en el caso de «mujeres inmigrantes» donde se pliegan y condensan todas las narrativas coloniales de conquista heterosexual por las cuales las «otras mujeres oscuras» aparecían como hipersexualizadas y sus cuerpos racializados y exotizados se presentaban como sexualmente disponibles y consumibles<sup>232</sup>. Esto se concreta en interpelaciones constantes a las mujeres inmigrantes de las que en ocasiones se demandan favores sexuales como proyección de los estereotipos racistas que se condensan en esa mirada que fetichiza los cuerpos como «otros»: unos cuerpos «otros» en este caso desvalorizados como «mujeres respetables» y homogeneizados

---

<sup>230</sup> Sin embargo, al introducir la necesidad de denuncia, como condición *sine qua non* para la obtención de un permiso de residencia por razones humanitarias, se está demandando un esfuerzo extra que de alguna manera demuestre su posición de «víctima». No me resisto a incorporar el siguiente comentario sobre este aspecto de Ruth Mestre que me parece enormemente esclarecedor: «En mi opinión es inconcebible que se *pueda quedar exenta de responsabilidad administrativa* de un acto del que se ha sido víctima y perjudicada, a menos que la responsabilidad esté en otro sitio. También es inconcebible que se conceda *esa gracia* bajo condición de denuncia significativa. Una persona denuncia si es tratada por la administración como sujeto de derechos y no como delincuente en potencia, que es lo que son los irregulares para la administración. (...) Para ser sujeto de derechos hay que ser víctima, y para ser víctima protegible hay que haber negado dos veces (consentir el viaje y consentir el ejercicio de la prostitución) y en público (denuncia). Se ha pasado de considerar que todas [las mujeres inmigrantes que ejercen la prostitución] son traficadas a considerar que sólo si lo son y denuncian merecen consideración y respeto. La victimización legitima la tutela de unas frente a otras en un sistema injusto, *traza de nuevo la línea entre las buenas y las malas, protege a unas y castiga a otras en lugar de protegerlas a todas*. Hacerlo significaría entender que los derechos fundamentales no son concesiones y mucho menos premios del Estado a las buenas y pobres chicas. Significaría desvincular contribución y derechos, algo que ni la Ley de Extranjería ni el Estado de bienestar están dispuestos a permitir.» (2004: 256, 258. Énfasis añadido).

<sup>231</sup> «La estela del estigma se amplía hasta abarcar a todas las mujeres: todas pueden ser tachadas de “putas” en cualquier momento. Ahí reside la clave: el marcarnos a todas los límites por medio del control sexual» (Osborne, 2004: 15).

<sup>232</sup> Son muchísimos los trabajos que han venido teorizando a este respecto, por mencionar sólo unos pocos Edward Said (1978/1990), Ann Laura Stoler (1995); Anne MacClintock (1995); Angela Y. Davis (1998), Gail Pheterson (1996/2000)

como «mujeres disponibles». Tal como se recoge en las siguientes afirmaciones de dos mujeres senegalesas en un grupo de discusión de mujeres procedentes de países de mayoría islámica:

«P5. O hacer una película. Estamos aquí viviendo cosas pero horribles, horribles de verdad. Andas por el barrio, de repente *ven que eres una negra, agarrarse el bolso de una manera pensando que se lo van a quitar o te ven ser negra, nada más cruzar la calle, encuentras a un señor, lo único que piensa: “¿cuánto cobras?”, a las negras, a las negras. Del bolso nos pasa a todos los inmigrantes casi.»* (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 11).

«P7. Bueno, yo en mi caso, eso de, “¿cuánto cobras?”, no puedo salir ni un día... Bueno, la mayoría que nos lo dicen son gente mayor, son gente mayor. No puedo salir ni un día que me dicen: “hola negra, ¿cuánto?, vamos a tomar un café”. Es que no sé por qué, no sé, no logro entender, qué tengo, tengo... No sé... *yo me miro y digo, pero, ¿por qué?, ¿qué pinta tengo para que me digan “cuánto cobras”?*»

P2. Porque hemos conocido a un chico español que vive por el barrio, es lo que dice de las mujeres negras, él dice que las mujeres negras es para llevar a la cama y después tirar. Así que *nos cogen como basura*, por nosotros no nos deben respeto, no somos madres, *no sólo somos madres, somos... la mayoría, mujeres casadas con hijos y además de todo, somos madres*. La mujer, el hombre o quien sea, le debe un respeto muy grande a la mujer sea del color que sea porque somos las madres. Hay un respeto muy importante hacia las mujeres, que aquí yo no veo, no sé *por ser negra a lo mejor que nos dicen cuánto cobra y piensan que todas somos chicas de la calle*. No, no. *Nosotros somos gente trabajadora y nos ganamos el dinero honradamente, trabajando muy duro para sacar a la familia adelante y para poder sobrevivir, que no somos ningunas cualquiera, que van a ir por ahí, somos gente trabajadora y nada más*. Pero es su mentalidad, sus opiniones, no sé...» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 40).

En estas intervenciones nos topamos de una forma muy dramática y directa cómo se produce la devaluación cotidiana de los cuerpos de las mujeres negras que, de una forma muy similar a la interpelación a la que se refería Fanon –«Mira, ¡un Negro!». (...) “Mamá, mira el Negro, ¡tengo miedo!”» (1951/2001: 185)–, se ven inscritas e interpeladas en un discurso social que se asienta en imágenes que criminalizan a los «otros». Esta es una forma de racismo que actúa por medio de pequeños actos de desconfianza –agarrarse el bolso, cruzarse de acera–, pero también de otros actos mucho más violentos, como la interpelación «¿cuánto cobras?». Con esta interpelación se está igualando a todas las mujeres negras y a las «mujeres inmigrantes» como «putas» prolongando y reproduciendo el estigma en esta ocasión con fines racistas: las «mujeres oscuras» racializadas y exotizadas se presentan como mujeres disponibles lo que permite mantener el privilegio de la posición blanca y colonizadora. Son mujeres que no son dignas de una unión legítima, no serían dignas de ser «esposas», privilegio que se limitaría a las mujeres blancas para asegurar una descendencia legítima (Romero Bachiller, 2005a: 152-153).



Pero las mujeres así interpeladas, van a rebatir semejante interpelación y las implicaciones de la misma: rechazan que se les aplique el estigma, como sus implicaciones racistas, pero lo hacen sobre la base de mantener la distinción entre mujeres «buenas» y «malas», entre las «madres» y «mujeres casadas con hijos», «gente trabajadora» y las «chicas de la calle», unas «cualquiera» «que van por ahí», «basura» «para llevar a la cama y después tirar». De este modo, al cuestionar la interpelación racista que las vincularía con una cierta «degeneración moral» van a destacar su «moralidad» precisamente destacando su papel como «madres» y «mujeres casadas con hijos» y su esfuerzo por sacar adelante la familia – *«Nosotras somos gente trabajadora y nos ganamos el dinero honradamente, trabajando muy duro para sacar a la familia adelante y para poder sobrevivir»*—. En este discurso, el papel de la mujer se justifica mediante la existencia de una relación socialmente normalizada dentro de los límites de la heterosexualidad monógama, socialmente sancionada vía matrimonio y a través de la imagen de la familia tradicional: son «madres» y «mujeres casadas con hijos», «buenas mujeres» frente a las «otras» «malas mujeres» que venden su cuerpo y sexo por dinero, negocian y comercian con su sexo del que disponen fuera del ámbito normalizado – *«no somos ningunas cualquiera, que van a ir por ahí»*—, por lo que son «interpeladas e insultadas», con lo que de alguna manera, las posiciones de «buenas» y «malas» mujeres permanecen, si bien esta vez para responder al insulto, con lo que se mantendría la sanción moral a las mujeres que ejercen la prostitución. El planteamiento moral y el estigma se salvaguardarían, pero ellas pasarían a situarse en el plano de la moralidad.

Si comparamos estos comentarios con el extracto de la mujer colombiana con que abría este apartado nos encontramos con una presentación diferente tanto de la prostitución como opción laboral posible, cuanto de la valoración de las mujeres que se dedican a la misma. En la intervención de la mujer colombiana las mujeres inmigrantes que ejercían la prostitución eran «primas», «amigas», personas cercanas con las que no se perdía ni el afecto ni la valoración. En el caso de las mujeres senegalesas que son además interpeladas de forma sistemática, el esfuerzo por marcar distancia es mucho mayor, precisamente porque se ven impelidas a probar su inocencia, si se quiere, *a pesar de su propio cuerpo*.

## 6.4. «CIUDADANÍAS FLEXIBLES»: NACIONALIDADES Y TRÁNSITOS IDENTIFICATORIOS/DOCUMENTOS Y

### TRÁNSITOS DE FRONTERAS

«Las maniobras y la movilidad transnacional significan que hay un nuevo código de construcción de la identidad, así como nuevas formas de subjetivación que cortan a través de las fronteras políticas. (...) La flexibilidad, la migración y los reasentamientos, en lugar de ser impuestos o resistidos, se han convertido en prácticas por las que luchar frente a la estabilidad.

La ciudadanía flexible está conformada en las dinámicas mutuamente reforzadas de la disciplina y la huida.» (Ong, 1999: 18-19).

Si al principio de este capítulo comenzaba considerando los ejercicios de producción de identidad insertos en los documentos de identidad/identificación y después he realizado un recorrido por las implicaciones que en las vidas concretas de «mujeres inmigrantes» tienen los ordenamientos plasmados en los documentos legales vigentes en el estado español y la UE, en este último apartado atiendo a cómo un aspecto como la nacionalidad, esto es, detentar determinado pasaporte frente a otros, puede convertirse en un elemento que facilite o dificulte ciertos tránsitos de fronteras. Así, tal como apunta Aiwa Ong (1999: 2), los pasaportes constituyen cada vez menos elementos dotadores de una identidad nacional con la que se establece una fuerte identificación, y cada vez más, llaves que permiten mayores o menores capacidades de movilidad en el mundo globalizado. Elementos con los que, en ocasiones, se establece una relación instrumental que, reconociendo la jerarquización implícita en los ordenamientos legales que regulan el tránsito de fronteras, utiliza dicho ordenamiento en sus propios intereses. La «nacionalidad» legal no tiene así por qué igualarse a la «nacionalidad» afectiva o con la que se establece una determinada identificación<sup>233</sup>. En este sentido, la introducción de «clases» y «exámenes»

---

<sup>233</sup> En este sentido recordar a la entrevistada M-HV8 de origen colombiano y con doble nacionalidad, española y colombiana, y que llegó hace más de quince años al estado con sus padres que obtuvieron estatuto de refugiados, y que en términos de auto-identificación afectiva, tendía a presentarse como colombiana, si bien reclamaba su ciudadanía española en otros casos –en ese sentido ver especialmente el Capítulo 4 «Cuerpos»–. Igualmente, nos podemos referir a la mujer senegalesa que participó en el Grupo de Discusión de mujeres procedentes de países de mayoría islámica cuando afirmaba que a sus hijos la nacionalidad española no se la iba a quitar nunca, y al tiempo cuestionaba esa identidad «española» y deseaba que desarrollasen una identificación afectiva con la nacionalidad de origen, en este caso Senegal –ver Capítulo 5 «Subjetividades». En este sentido, me interesa en particular la referencia de Ong a la posibilidad de que «[l]a declaración de verdad del estado que está englobada en el pasaporte está siendo gradualmente reemplazada por su *uso falsificado* en respuesta a la cadena global del capitalismo.» (1999: 2). En esta frase el término «uso falsificado» resulta especialmente interesante, porque sí, por una parte, incide en cómo las normas de frontera estarían siendo burladas siguiendo los propios criterios que las detentan, esto es, manteniendo la jerarquización de los pasaportes de las diferentes nacionalidades y por tanto empleando aquellos «más aptos» frente a los «menos adecuados»; por otra, introduciría una sospecha en el/la portador/a del documento:

sobre la «cultura» del país a cuya nacionalidad se va a acceder como requisito indispensable para obtener la naturalización –como en Holanda, Reino Unido y Alemania–, o la introducción de un documento de identidad obligatorio para los nacionalizados mientras que de momento sería sólo voluntario para el resto de los ciudadanos –como en el Reino Unido–, indican que la nacionalidad no se considera una mera adscripción administrativa, sino un elemento identificador por excelencia, con el que se espera se establezcan fuertes vínculos afectivos y emotivos de pertenencia.

Sin embargo, al margen de estas expectativas, en un mundo globalizado donde la circulación de personas es una constante, poseer un pasaporte que «abra puertas» constituye, cada vez más, una ventaja nada despreciable, al margen de la implicación emotiva con el estado que lo otorgue. Las identidades que se potencian en este tipo de prácticas están, a su vez, mucho menos vinculadas al estado-nación o a la «patria» y mucho más vinculadas a otros elementos con los que se establecerían vínculos emocionales más fuertes: en el caso del estudio de Aiwa Ong, son miembros de la diáspora china en torno a Asia y el Pacífico los que multiplican sus ciudadanías y nacionalidades para facilitar los tránsitos fronterizos, pero que, sin embargo, mantienen una identidad china diaspórica, si bien ésta tampoco permanece en ningún caso como un elemento estático, sino que se va transformando e hibridizando.

Así pues, para desarrollar las implicaciones que estas transformaciones están teniendo, en los dos epígrafes siguientes atenderé, en primer lugar, a los regímenes de frontera implícitos en la UE y en el estado español y cómo las regulaciones y los tránsitos se modifican dependiendo en gran medida de los documentos –pasaportes– que ostenten las personas que atraviesan sus fronteras: no es lo mismo ser un «inmigrante» que un «turista». En segundo lugar, fijaré mi atención en cómo el matrimonio se puede convertir en una herramienta estratégica para obtener los papeles y eventualmente la nacionalización, y en un método para salvar las rigideces de la legislación de extranjería.

---

poseedor/a de varias nacionalidades, el empleo de una u otra sería estratégico, lo que anularía el sentido de lealtad y pertenencia al estado-nación que dejaría de ser incondicional. De hecho, la sospecha que parece introducir el término «uso falsificado», parecería hacerse extensiva a todas las personas que acceden a la nacionalidad por naturalización, como si su vinculación con el estado que les otorga la ciudadanía no tuviera la misma validez.

## *Tránsitos y regulaciones: inmigrante vs. turista*

«Las fronteras internas (domésticas) (entre los estados Europeos) que desaparecieron en los viajes de los ciudadanos europeos re-emergen como fronteras externas (internacionales) (entre la UE y los países que no pertenecen a la UE) severamente guardadas en el movimiento de los extranjeros, especialmente inmigrantes y refugiados. (...) Así que, más que simplemente haber desaparecido – como asume la retórica europea –, las fronteras se han multiplicado: fronteras permeables para algunos y duraderas para otros. De modo alternativo, las mismas fronteras han acumulado al menos dos significados, dos funciones, dos asentamientos institucionales de acuerdo con el territorio que delimitan: como paso entre dos estados miembros son internas, como fronteras entre la UE y la no-UE son externas. De forma similar, *las fronteras son enormemente distintas dependiendo de las personas que las cruzan: para los ciudadanos de la UE (y para pasajeros que han embarcado en la UE) funcionan como pasillos; para los no-europeos con los documentos adecuados son puntos de control temporales; para las personas “sin papeles” son puntos de retorno.*» (Verstraete, 2003: 229-230. Énfasis añadido).

Como apunta Ginette Verstraete (2003), estamos asistiendo a una reconfiguración del espacio que invierte los sentidos de «interno» y «externo», «doméstico» e «internacional» en el marco de la UE y del Tratado de Schengen: abolidas las fronteras entre los estados miembros –fronteras internas– se busca un reforzamiento de las fronteras externas –entre los estados miembros y el resto del mundo–. Por supuesto, ese «resto del mundo» no constituye un marco homogéneo, sino que determinados estados y ciudadanías estarán reconocidos como más aptos que otros –lo que queda reflejado en las necesidades o no de visado de turista para el acceso a la UE, las condiciones del mismo, las capacidades de prolongar o no la estancia, etc.–. Pero esta supuesta erradicación de las fronteras internas se sustenta sobre la multiplicación de los controles que ya no se asientan únicamente en los pasos fronterizos sino que se producen en todo momento y lugar, con lo que serán otros elementos –como el cuerpo y las expectativas racializadas de pertenencia y exclusión– las que actúan de cara a discriminar qué personas resultan o no sospechosas de «no pertenencia», de realizar «tránsitos impropios»<sup>234</sup>.

Por otro lado, las «fronteras externas» no se encuentran en exclusiva en el perímetro que bordea al conjunto de los estados-miembros –lo que implicaría que sólo determinados

---

<sup>234</sup> En este sentido ya hablé ampliamente en el capítulo 4 «Cuerpos».

estados poseerían una «frontera exterior»— sino que las fronteras externas se multiplican *en el interior* de los aeropuertos internacionales de cada uno de los estados de la UE-Schengen<sup>235</sup>; y *en el exterior*, haciéndose extensivas a «terceros países seguros» que funcionan proporcionando una cordón sanitario en una suerte de «efecto dominó» que extiende y jerarquiza las fronteras de la UE (Andrijasevic, 2003: 255):

«La construcción de “nuevas” fronteras crea una jerarquía entre los estados de la UE y terceros países, e insinúa la nueva geografía de poder de la futura ampliación europea (Regulska, 2001). Con esto quiero decir que las fronteras externas de la UE son espacios relacionales donde se inscribe la materialización de las relaciones de poder no sólo entre la UE y los países que acceden a ella, sino también una nueva división entre los candidatos a formar parte de la UE y los no-candidatos, esto es, entre países del Este europeo “estables” e “inestables”. Las fronteras no son simplemente demarcaciones estáticas: los efectos de las nuevas fronteras no se extienden únicamente hacia fuera para sancionar nuevas divisiones sino que también son los efectos de un conjunto de prácticas y discursos institucionales que se extienden hacia dentro en “la UE”, definiendo a algunas personas y naciones como “pertenecientes” y otras como “no-pertenecientes”.» (Andrijasevic, 2003: 255-256)<sup>236</sup>.

Esto hace que en el interior de la UE, en los mismos aeropuertos, se realice todo un proceso de gradación y jerarquización entre miembros y no miembros, y entre aquellos no-miembros con derecho a tránsito y aquellos que deben ser expulsados, esto es, entre turistas, personas de negocios o estudiantes cuyos tránsitos son celebrados por una globalización que potencia el consumo, los intercambios comerciales y la circulación del conocimiento y la información y aquellos inmigrantes y solicitantes de refugio y asilo, cuyos tránsitos no son reconocidos.

A pesar de todo, la vía de entrada más habitual de las personas que posteriormente serán reconocidas como «inmigrantes» en el seno de la UE en general, y en el estado español, en particular, es a través de los aeropuertos y con visado de turista<sup>237</sup>. Es después, una vez caducado el visado de turista, que se cae en la irregularidad, de ahí también la multiplicación de *controles internos* que de alguna forma «garanticen» que los «turistas» sigan siendo «turistas» y no acaben siendo «inmigrantes sin papeles». Pero ¿cómo reconocer a los

---

<sup>235</sup> Esto no implica negar que aquellos estados que como en el caso español se sitúan en el perímetro externo de la UE no estén desarrollando estrategias de vigilancia y control específicos —lo que resulta evidente en las crisis de las verjas de Ceuta y Melilla en otoño de 2005, con la llegada de pateras a Andalucía, y con el desarrollo del llamado Plan África en primavera de 2006 ante el incremento de la llegada de cayucos a Canarias, procedentes de Mauritania primero y de Senegal después—.

<sup>236</sup> El texto es anterior a la ampliación a veinticinco de 1 de Mayo de 2004.

<sup>237</sup> Ver especialmente a ese respecto lo desarrollado en el apartado «Cuerpos en movimiento: «pasando por»/tras-pasando las fronteras del cuerpo» del capítulo 4 «Cuerpos».

«turistas» sospechosos de devenir «inmigrantes»? De nuevo se priman imágenes con resonancias corporeizadas que discriminan entre unos cuerpos y otros, unas nacionalidades y otras. La categoría «turista» como una circulación de ocio y consumo<sup>238</sup> posiciona a quienes son reconocidos como tales en una situación de clase más elevada y los vincula con aquellos estados de procedencia donde existen niveles de consumo e ingresos elevados. Asimismo, en el caso de personas procedentes de países con rentas bajas, pero enormes desigualdades en la distribución de las mismas, será el consumo, en gran medida ostentoso, de aquellas personas que ejercen de turistas, lo que les garantizará su posición<sup>239</sup>. Pero, ¿qué ocurre cuando se invierten los papeles? ¿Cuándo quienes devienen «inmigrantes sin papeles» son personas blancas, o incluso «rubias con ojos azules» y proceden de países que como EE UU o Australia no se vinculan habitualmente con los procesos de inmigración irregular? De nuevo quedan plasmadas las implícitas consideraciones racistas de cómo deben ser aquellos cuerpos bajo vigilancia, y cuáles pueden circular libremente. Si la mujer española negra de madre española blanca y padre ecuato-guineano (M-HV7), de la que hablaba en el capítulo 4 «Cuerpos», tenía que asegurarse que llevaba el DNI siempre con ella para garantizar su identidad como española, que podía ser cuestionada al ser sistemáticamente reconocida como «otra», una amiga australiana blanca y con ojos azules estuvo más de un año en el estado español, trabajando como profesora de inglés una vez caducó su visado de turista, sin que sus tránsitos fueran considerados de interés alguno por los agentes policiales –que, sin embargo, sí realizaban controles sistemáticos de papeles a otras personas que también transitaban recurrentemente por la Plaza de Lavapiés y alrededores–. Los cuerpos de estas dos mujeres aparecen así insertos en reconocimientos disímiles que las posicionan diferencialmente no sólo en cuanto mujeres, sino en términos de sus supuestas adscripciones de clase y el significado de sus tránsitos: en este caso la «raza», el color de la piel, se convierte en marcador de ciudadanía y de diferentes expectativas de clase. Si bien, en este caso, ambas serían reconocidas como externas a la nación por su aspecto, las implicaciones de los reconocimientos serían muy distintas, como afirmó la propia entrevistada M-HV7: «ser “guiiri” es otra cosa. Ser “guiiri” es una cosa diferente, no es ser un “jodido inmigrante”.» (M-HV7, 4 junio 2003: 10).

---

<sup>238</sup> Mientras que, como hemos visto, la posición de «inmigrante» se tiende a ligar a trabajo y a producción, al margen de qué, como vengo apuntando, esta relación no tenga que ver con el funcionamiento de los regímenes de reconocimiento, vigilancia y control de los cuerpos, y las expectativas racializadas de cómo tienen que ser los cuerpos «otros».

<sup>239</sup> Aunque en este caso, en ocasiones, puede ser cuestionada como parte de algún tipo de transacción ilícita. Se «sospecha» de la posición de clase elevada.

En este mismo sentido podemos destacar dentro de la exposición «Clase turista. Un viaje por la civilización del turismo» comisariada por el grupo «gea21», compuesto por Begoña Pernas Riaño, Marta Román Rivas y Daniel Wagman y que se exhibió en la Casa Encendida<sup>240</sup> (26/10/2004-5/1/2005) la presentación de unos «falsos catálogos» de la «agencia de viajes» «Mundos soñados» que establecían de forma irónica la relación entre turismo e inmigración para denunciar los regímenes de fronteras y las regulaciones de los tránsitos.



Siguiendo el modelo del *fake*, el «falso anuncio» que manteniendo los caracteres y las formas de presentación de aquello sobre lo que se pretende ironizar o criticar, lo transforman para significar otra cosa, los catálogos de «Mundos soñados» nos presentan el mundo de pesadilla de las dificultades de los tránsitos y las regulaciones de fronteras en la UE y en particular al estado español como si fuera la promesa de unas vacaciones de ensueño. El efecto trasgresor y crítico de la intervención funciona, precisamente, porque en todo caso resulta perfectamente reconocible el formato de catálogo de viajes, pero con una diferencia (fig.

6.4. izquierda). La portada, con la imagen de una playa paradisíaca, de arena blanca y palmeras, pero con la presencia de dos sospechosas sombras de una pareja de guardias civiles; el logotipo de la «agencia de viajes» «Mundos soñados» como un sol invitador, pero atravesado por alambre de espinas; e incluso los títulos de las jugosas ofertas vacacionales del catálogo: «Paradores de internamiento», «Port SIVentura», «Trashmediterránea», «Todo sobre turismo Kaki», «Deportation-Class» o «Campamentos y encierros». Así pues, el «original» es citado y contestado al mismo tiempo, de tal forma que la capacidad crítica de la intervención se agudiza precisamente en el contraste entre el imaginario del viaje de

---

<sup>240</sup> Curiosamente la inclusión de esta exposición no puede ser más adecuada, porque estuvo expuesta en la Casa Encendida que se encuentra en el propio barrio de Embajadores/Lavapiés, que es el espacio en el que se enmarca esta investigación.

placer, con las imágenes y noticias sobre las condiciones de los tránsitos migratorios, los controles y eventualmente, la deportación.

En esta misma dirección podemos hablar del repaso que realizan de los campos de internamiento de inmigrantes en el estado español bajo el título «Paradores de internamiento», como si estos campos fueran parte de la red estatal de Paradores, alojamientos en lugares con encanto o interés histórico pertenecientes a Patrimonio Nacional, y por tanto, incidiendo en el diferente trato dirigido a turistas e inmigrantes (fig. 6.5.). También se puede destacar la referencia a la existencia de una «Deportation Alliance», donde invitadoramente anuncian: «¿Cansado de viajar como una persona? Viaja como una maleta.». Esta «Deportation Alliance» aparece formada por compañías como «British Airways» o «Siberia» que se anuncian como «Líderes en deportación», o como «KLM, your deportation agent» –«su agente de deportación»–, que promete un «Outrageous return flight» –«escandaloso viaje de vuelta»–. De esta forma irónica, pero no por ello menos crítica, se cuestionan las implicaciones de que en las últimas regulaciones de extranjería se responsabilice a las compañías de transporte de las personas que viajan sin los documentos y visados oportunos. Así se estaría privatizando el control de las fronteras al convertirlo en responsabilidad de compañías privadas (fig. 6.6.). Finalmente se hace una crítica a las fórmulas de integración que favorecen la presencia de personas inmigrantes en el ejército español, como una forma de cubrir unos puestos que quedan sistemáticamente vacantes por falta de candidatos suficientes de nacionalidad española. Tal como anuncian: «Ven en patera, saldrás en patrullera. Una integración que te mueres» (fig. 6.7.).



**MUNDOS SOÑADOS**

**PARADORES DE INTERNAMIENTO**

**VALENCIA**  
80 plazas en condiciones higiénicas impecables. No se puede comer fuera de la habitación y los menús son más insuficientes que los que se sirven en cualquier cibercafé.  
El roce hace el cariño: celdas de 10 m<sup>2</sup> para 4 personas, salidas al patio por espacio máximo de media hora diaria. Visitas de amigos y familiares sólo una vez por semana. Visitas de abogados o jueces, las mínimas, seguro que usted no quiere ser molestado con dichas molestias.

**BARCELONA**  
En "La Verneda", nuestro Parador, un sótano sin luz natural, encontrará 120 plazas con escasa ventilación y ningún patio interior. Los clientes desconocen su situación legal y tienen dificultad de comunicarse con sus abogados por falta de intérpretes. Por norma de la casa hemos decidido no respetar, en cuanto a comedias, las creencias religiosas. Siguiendo el criterio general de la cadena, en este parador también encontrará intimidad hacienda en las celdas de 3x2 m, con 4 y 6 camas cada una y lavabos insuficientes (siempre contamos con la educación de nuestros visitantes).

**MADRID**  
Preparado para familias, admite entre sus paredes a menores de edad, obviando, eso sí, la necesidad de trabajadores sociales, médicos, psicólogos e intérpretes. Ambientado para reproducir el estilo de vida de la gran ciudad: se alojaron Vds. en un sótano mal ventilado y con luz artificial. Hacinamiento en la única zona de uso común, que hace las veces de comedor y que no tiene más de 50 m<sup>2</sup> para un total de 120 internos, entre los que hay personas en situación administrativa irregular junto a presuntos delincuentes, pero usted tranquilo: piense que es un juego. No hay ni asistencia sanitaria, ni sistema normalizado de derivación previsto ni separación entre personas sanas y enfermas; si lo que busca es emoción y riesgo, éste es su Parador.

**MURCIA**  
Pese a que nuestras instalaciones tuvieron que ser cerradas en 1997 por quejas de nuestros clientes, dispone en la actualidad de 60 plazas. Especial Novios, parejas necesitadas de amor en reparto; tenemos dos paquetes iguales destinados uno a hombres y otro a mujeres, con 10 habitaciones cada uno. Siempre podrán verse un ratito en el comedor-patio.

**MÁLAGA**  
Málaga, un lugar para no olvidar; situado en el centro de la ciudad. Contamos con 80 plazas, y casi ningún servicio, pero el suceso cede de aislamiento, para regularle unos días de reflexión. Si es Vd. activista pro derechos humanos, también podrá disfrutar de nuestras instalaciones.

**FUERTEVENTURA**  
SALA DEA TRIPULANTES DEL AEROPUERTO DE LANZAROTE. CANTINA DE LA SALA DEA TRIPULANTES. ALGUNAS A VECES NUESTRA INDETERMINADA.

**LAS LÍMIAS**  
Como ve, son sólo desventajas lo que la Red de Paradores de Internamiento les ofrece. Nuestro personal especializado les atenderá con absoluta carencia de rigor profesional y la mínima discreción. Confiamos en que nos visiten y disfruten al máximo de los inmundos rinconitos que les proporcionamos.

**OLVIDA TUS DERECHOS**

Fig. 6.5. «Paradores de internamiento»  
«Mundos Soñados», Exposición «Clase Turista», Casa Encendida, (26/10/2004-5/1/2005)

**MUNDOS SOÑADOS**

**DEPORTATION - ALLIANCE**  
Viajes para no volver

Deportation-Alliance es una iniciativa de ajuste y rediseño de la identidad corporativa de las principales aerolíneas europeas en la medida en que están implicadas en las políticas de deportación seguidas por los gobiernos de la UE.

Deportation-Alliance ha desarrollado toda una serie de materiales gráficos y de acción para ayudar a las compañías en su nueva identidad, interviniendo en aeropuertos, ferias de turismo y ferias de asociaciones de las líneas aéreas denunciando la complicidad de éstas en prácticas de deportación que en varias ocasiones han llegado a ocasionar la muerte de las personas deportadas. Hasta la fecha y gracias a nuestra capacidad de presión hemos conseguido que una cuantía considerable de la colaboración con las políticas de deportación (Sabena, Martin Air y Tarom) mientras que otras están reconsiderándose seriamente, como Lufthansa.

En Deportation-Alliance sabemos que "devolver a un chino desde Madrid a Pekín cuesta 10.950 euros (1.821.927 pesetas), más tasas, según las tarifas de Iberia" ya que está reglamentado que cada repatriado debe ir escoltado por dos policías, así que imagínese lo que puede llegar a costar devolver a los más de trescientos mil inmigrantes sin papeles que hay en la actualidad. ¿Aumentará el Ministerio del Interior su presupuesto en expulsiones? ¿Montará su propia línea aérea de deportaciones?

Si no hay ni la más remota posibilidad de que se deporta a todos los inmigrantes declarados "ilegales", ¿qué se pretende con los cambios legales que se anuncian? Parece claro que la consecuencia será llevar a esos cientos de miles de personas a una precariedad aún mayor, dejarles mucho más desprotegidos, evitar que se organicen y reclamen sus derechos más mínimos. ¿Por qué, sino, se ha sustituido a los braceros africanos por otros procedentes del este de Europa?

Para denunciar esos planes que pretenden aumentar aun más el grado de explotación a que están sometidos los trabajadores inmigrantes, es por lo que éstos se han encerrado, con carácter indefinido, en la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla.

10

“¿Cansado de viajar como una persona? Viaja como una maleta”

**MUNDOS SOÑADOS**

**VEN EN PATERA, SALDRÁS EN PATRULLERA**  
Una integración que te mueres

Si eres joven, más bien poco reflexivo y tienes doble nacionalidad el Ministerio de Defensa te ofrece la posibilidad de enrolarte en las F&S y refinar las filas que los españoles no acaban de dejar prietas\*.

Si no tienes la doble nacionalidad para "compartir nuestra cultura", igualmente puedes disfrutar de esta opción de Turismo-Aventura.

Esta iniciativa, según el portavoz popular de Defensa, Manuel Atencia, no se corresponde con una política aislada, sino que forma parte, según él, de las actuaciones que el Gobierno está desarrollando en materia de extranjería. A la militarización, se refiere.

El ministro de Defensa, Federico Trillo, considera como "algo nuevo y progresista" incorporar hasta un máximo de un 2% (para que el Ejército no pierda su personalidad de inmigrantes extranjeros, principalmente iberoamericanos), al Ejército Profesional de España, "porque nos ponemos en la avanzada del problema de los inmigrantes que desean trabajar y residir en España". Se trata de acercar la fisonomía de nuestras Fuerzas Armadas a la realidad social que defendem. Pero no tanto que se confunda con ella, que tampoco es eso.

De hecho "los servicios de inteligencia militares han desaconsejado en sus informes la incorporación de magrebíes por estrictas razones de Defensa Nacional. Indican que no sería lógico reclutar ciudadanos marroquíes cuando la llamada «amenaza del sur» sigue vigente en los planes estratégicos o cómo la práctica de la religión musulmana podría alterar la vida en los cuarteles". (El Mundo 18 de marzo del 2002, E. Montánchez, Madrid).

\*) Los análisis indican que iberoamérica proporciona estos miles de jóvenes, tanto por parte de una cultura afín, como por la crisis económica que vive la mayoría de estas naciones, con altas tasas de desempleo. La realidad ha sido bien distinta. Defensa envía durante el pasado primavera 20.000 cartas a otros tantos jóvenes. Un equipo de militares se desplazó a estos países para impartir charlas informativas acompañadas de folletos y CD rom. Se contactó personalmente con 2.000 jóvenes. Alrededor de 600 presentaron la solicitud de ingreso y de ellos 204 aprobaron las pruebas de selección efectuadas en consulados y zonas regionales. De los que llegaron a España entre junio y septiembre, medio centenar abandonó la vida militar a las pocas semanas. Argumentaron que las expectativas creadas no se correspondían con la realidad.

11

“Yo voy a pensar en ésta cuando juremos por la otra”

Fig. 6.6. «Deportation Alliance» (derecha)  
Fig. 6.7. «Ven en patera saldrás en patrullera» (izquierda)  
«Mundos Soñados», Exposición «Clase Turista», Casa Encendida, (26/10/2004-5/1/2005)

### *Tácticas y estrategias de resistencia: matrimonio como «desobediencia conyugal por lo civil»*

En este apartado quiero referirme a cómo algunos de los regímenes y ordenamientos de extranjería plasmados en los documentos legales pueden ser empleados estratégicamente como un medio de resolver la difícil ecuación de los papeles. En concreto me referiré al uso del matrimonio con una persona de nacionalidad española como método para regular la estancia en el estado y, eventualmente, poder alcanzar de un modo más rápido la naturalización y por tanto la nacionalidad, con los beneficios que ello conlleva, tanto en términos de movilidad internacional, cuanto en acceso a empleos, etc. Por supuesto, esta práctica –matrimonios de conveniencia en mayor o menor grado para la obtención de la regulación– constituye una práctica de riesgo, ese «fraude de ley» contra el cual advertía la LOE (LO 4/2000, art. 17. a). Pero ¿por qué constituye un fraude de ley el establecimiento de un contrato civil entre dos personas libres y adultas? Como ya he señalado con anterioridad, al matrimonio se le siguen cargando múltiples expectativas sociales, ya que constituye la institución que regula las relaciones afectivo-sexuales reconocidas como «legítimas», por lo que comporta no pocos privilegios reconocidos por el estado de los que carecen las relaciones que renuncian a escudarse en este marco (Butler, 2004: 111). Pero, ¿cuáles son las condiciones implícitas en un matrimonio civil? Según los artículos del Código Civil que rigen el matrimonio –recogidos en el Capítulo V, pero fundamentalmente el art. 68–, para que el matrimonio sea válido la pareja tiene obligación de vivir junta y guardarse fidelidad. Literalmente el artículo 68 afirma:

«Los cónyuges *están obligados a vivir juntos, guardarse fidelidad y socorrerse mutuamente. Deberán además compartir las responsabilidades domésticas y el cuidado y atención de ascendientes y descendientes y otras personas dependientes a su cargo.*» (Este artículo ha sido redactado conforme a la Ley 15/2005, de 8 de Julio, por la que se modifica el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio, BOE núm. 163 de 09-07-2005: 24458-24461. Énfasis añadido).

Así, las implicaciones de esta reglamentación son, en *primer lugar*, que las relaciones han de estar formadas por una *pareja* –desde junio de 2005 por entrada en vigor de la Ley 13/2005 de 1 de Julio, por la que se modificaba el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, en el estado español puede ser del mismo o de distinto sexo, sin que existan diferencias en cuanto a la aplicación, regulación o derechos implícitos en el matrimonio–; pareja que, en *segundo lugar*, y aunque no se recoja explícitamente en el

artículo mencionado sí se hace implícitamente, ha de estar vinculada afectivo-sexualmente; que, *en tercer lugar*, debe mantener una relación monogámica y por tanto de exclusividad – esto es «guardarse fidelidad»–; y *finalmente*, que debe compartir vivienda –de hecho, los señala como *obligación* de los cónyuges–. Cuando no se dan alguno de estos requisitos, y fundamentalmente en el caso de carencia de unión afectivo-sexual, se entiende que el matrimonio es de «conveniencia», pero no ocurre lo mismo cuando dos personas que mantienen una relación afectivo-sexual deciden casarse porque «conviene» a sus intereses personales o sociales. En este último caso, nadie cuestionaría el matrimonio, ni aún probablemente en el caso de que no compartieran vivienda o no respetasen de forma estricta la fidelidad a la que «obliga» la normativa vigente –aunque, probablemente sí que se sancionasen o cuanto menos cuestionasen tales conductas como impropias o, cuanto menos, poco adecuadas–. Sin embargo, dado que la obtención de regularización, esto es, la legitimación de permanencia en el estado se vincula, o bien, a la existencia de una oferta de trabajo, o bien mediante el matrimonio, esto es, por una vinculación personal de carácter afectivo con una persona que posea la nacionalidad, éste último se convierte en un recurso razonable para solucionar el problema de los «papeles». Como narra una entrevistada sobre su plan de casarse para obtener la regularización. (A petición expresa de la entrevistada, y dado que se trata de una práctica de dudosa legalidad, en este caso no daré las referencias de la entrevista de la que está sacado este extracto, tan sólo la numeración de página y el año de realización. La informante, que en el momento de realización de la entrevista estaba en el proceso de tramitación del matrimonio, y efectivamente con posterioridad se casó y continúa viviendo en el estado):

«P: Tu estuviste planteándote por ejemplo casarte para obtener los papeles. ¿Esto por qué fue? Explícame un poco...

R: Esto porque fue, a ver. Esto es una cosa a la que no, no renuncié... esto es un proyecto de futuro y todavía estoy en ello

P: ¿Sigues pensando que puede ser una opción?

R: Que puede ser una opción no, sigo pensando que es algo que tengo que hacer y ya. O sea ya. Me tengo que casar ahora mismo porque esto [el permiso del que dispone](...) se va a acabar (...), con lo cual veo *que yo me quiero mover más y yo me quiero estar un rato más aquí. A lo mejor no para toda la vida pero... y sabiendo lo difícil que es volver a entrar al espacio europeo una vez que vuelva (...) me va a ser tremendamente difícil volver a ir sea aquí sea a otro sitio.* Y pues evidentemente, creo que toda persona tiene que tener la libertad de elegir lo que quiere hacer en este mundo y... el proceso y el derecho al libre movimiento. Y entonces si bien *en este país al igual que en otros países de la Unión Europea los únicos cauces de conseguir este derecho es pasar por dos criterios muy reducidos, uno siendo el criterio del mercado,* teniendo que tener un permiso de trabajo para poder estar aquí y el

otro siendo un criterio moralista catolicista en fin... (...) Pues hay que elegir uno de los dos y en este sentido pues me parece que casarse es lo que me concedería y me dejaría el espacio de llegar hasta la nacionalidad, que es a donde quiero llegar, no porque la nacionalidad tenga un significado trascendental o que me importe mucho ser española sobre los papeles o no, sino que para mí sería importante conseguir esto ya que la organización del mundo tal y como está me requiere hacer esto. (...) Entonces, el proceso, la verdad que el proceso no fue de muy larga duración está viendo lo que hay lo que es posible fue... tampoco es que haya tantas opciones, tantas posibilidades. O bien encuentras un trabajo lo que es muy difícil, tienes que tener una oferta de trabajo y luego volver a tu país, la gente tiene que enviar la oferta de trabajo a INEM y primero se tienen que asegurar, asegurar no, INEM tiene que hacer una labor de ver que no hay ningún español españolito que pueda hacer tu trabajo y luego encima esto dará lugar a un permiso de trabajo de un año sólo al principio y luego eso se irá aumentando hasta conseguir cinco y con el tiempo y tal... obviamente *la cuestión del matrimonio, es una cuestión que se puede solucionar y es más práctico, es más práctico porque puedes conseguir la tarjeta comunitaria, que te dejaría trabajar y te dejaría vivir aquí, pues casándote.* Sí hubo un tiempo en que estaba realmente en peligro de quedarme caerme en la ilegalidad, y ahí sí que ya había empezado, a tener problemas, problemas económicos, más que nada. (...) Entonces pues la decisión de casarme se hizo más evidente en el momento en el que vi que francamente lo tenía que hacer y cuando más antes, tanto mejor, porque al no tener, permiso de... *al no poder tener un contrato laboral, y al ser ciudadana de un tercer país es bastante difícil que consigas un trabajo al menos que sea un trabajo con determinadas características, que tenga,... que sea un trabajo en malas condiciones, mal remunerado, donde la explotación personal llegue a puntos impresionantes.*(...)

P: Entonces, lógicamente plateándolo racionalmente el matrimonio es una opción perfectamente razonable. Pero resulta que el matrimonio no es cualquier cosa sino que está cargado muy densamente en las sociedades en que vivimos, entonces... Claro, ¿cómo lo haces? De repente llegas a alguien, ¿a quién le propones “oye, por qué no nos casamos y así resuelvo los papeles”? ¿Cómo se llega a esa negociación? ¿Qué pasa con tu familia, que tipo de... se producen determinadas expectativas, no?

R: (...) ¿Qué pasa con mi familia? (...) Entonces, mi familia es esto, mi hermana que ha pasado por todo ese proceso y mi madre que, bueno, pues al fin y al cabo ha tenido que vivir también un proceso de inmigración. ¿Qué ha pasado con la decisión? Bueno pues mi hermana, lo ha visto como la cosa más normal del mundo dado que ya lo ha vivido. Mi madre ya le suena el proceso y entonces no hubo como ningún gran choque y tal, pero por supuesto hubo como una pequeña discusión familiar. Querían saber un poco mejor de que hacer, tener la confianza de este tío, de que digamos, hacer esto no me iba a suponer una obligación tremenda, o implicaciones negativas o desventajas en el futuro, y tal... pues sí me han dado la libertad de hacer lo que me parece mejor para mi vida. (...) ¿Qué supone para mí? Pues para mí no supone más que un trámite burocrático, nada más. Supone algo que tengo que hacer, que el matrimonio como institución la verdad es que me dice muy poco también.» (2005: 16-19. Énfasis añadido).

Como se observa en este largo extracto que he creído conveniente mantener por la riqueza del discurso que presenta la entrevistada, el matrimonio en este caso queda desprendido de todas las expectativas sociales de regulación de los afectos que se le suponen, para pasar simplemente a convertirse –frente a las dificultades y lentitudes de la vía laboral– en el medio más eficaz de conseguir la regulación y eventualmente la nacionalidad –de una forma que recuerda en gran medida el sentido estratégico de las

ciudadanía flexible de las que habla Aiwa Ong (1999: 2)–. Por otro lado, la entrevistada comenta cómo la concepción del matrimonio como vehículo para la regularización no le resulta ajena ya que su hermana –que vive en otro país de la UE–, utilizó ese método para regularizar su situación –si bien su hermana se casó con su pareja, con quién llevaba viviendo varios años y por quien se trasladó al país de la UE en que actualmente reside–.

Pero el recurso al matrimonio por papeles, no constituye sólo un recurso individual con el que solucionar casos particulares, sino que en ocasiones se ha presentado como una estrategia política de desobediencia civil ante una legislación de extranjería que se considera injusta. Es el caso de la exposición «Clase turista» antes mencionada, y que junto con el catálogo antes comentado donde se comparaban y relacionaban turismo e inmigración se presentaba este otro donde, adoptando la imagen de los catálogos de viajes para «lunas de miel», se invitaba



a practicar una «desobediencia conyugal por lo civil» (fig. 6.8. arriba). En la misma línea que el catálogo anteriormente referido en el que se cuestionaban y criticaban las legislaciones vigentes de extranjería y se denunciaba el trato recibido por las personas inmigrantes en el curso de las deportaciones o en su estancia en los campos de internamiento para inmigrantes, en este catálogo se realiza una apuesta mucho más directa de intervención donde se invita al matrimonio por papeles como una forma de desobediencia civil que permitiría usar la norma contra la norma, de tal forma que quedara descargada de su potencial regulador, así, «la ley se vuelve contra sí misma y genera versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animan y los manipulan.» (Butler, 1997b: 99). Para

ello, con gran ironía, dan una información concreta de todos los pasos que habría que seguir para llegar a «casarse por papeles», así como una amplia información que justifica esa opción como una actitud cívica frente a una regulación que se presenta como injusta, bajo el título: «El amor es un largo y duro camino. Desobediencia conyugal por lo civil. Once pasos para hacer bailar una ley puñetera» (ver fig. 6.9. página siguiente).

\*\*\*\*\*

A lo largo de este capítulo, he venido refiriéndome a los documentos, bien en forma de documentos de identificación –DNIs, permisos de residencia, pasaportes–, bien en forma de documentos legales, esto es, las leyes que condensan los ordenamientos legales vigentes en una sociedad y un contexto concreto –el estado español dentro de la UE–, de cara a considerar su incidencia en la conformación de la figuración habitable «mujer inmigrante» en un escenario tan específico como el del barrio de Embajadores/Lavapiés. Todo ello moviéndome de lo más concreto a lo más global, sin marcar discontinuidades, sino, antes bien, considerando las diferentes posiciones escalares que conforman en lo concreto dichas posiciones sociales. Esto ha llevado, a que, en ocasiones, y de cara a explicar la posición de las «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores/Lavapiés en ciertos casos me haya desplazado a las fronteras dentro/fuera del espacio Schengen y de la UE, pero este aparente «salto» resultaba, de hecho, imprescindible para sustentar la argumentación concreta que desarrollo en este capítulo sobre los modos en que los documentos legales y los documentos de identidad conforman y actualizan determinadas figuraciones habitables.

Tal como he venido defendiendo las leyes tienen un enorme poder interpelador y una gran capacidad para habilitar posiciones sociales concretas, no sólo por aquello que explícitamente regulan, sino por las implicaciones que, dadas por supuestas, aparecen implícitas, pero eso no las exime, sino antes bien al contrario, de su carácter regulador. Así, por ejemplo, las implicaciones que vinculan inmigración y trabajo por un lado; las que vinculan la regulación de las «mujeres inmigrantes» a una posición dependiente de sus esposos y que se efectúa vía reagrupación, no sólo no tiene en cuenta la situación de muchas mujeres que no se pliegan a dichas expectativas sociales, sino que, de hecho, hacen que los requisitos legalmente exigidos para conceder la reagrupación sean más difíciles de alcanzar por las mujeres debido a la propia estructura generizada del ámbito laboral: los empleos de las mujeres tienden a concentrarse en los espacios más desregulados y en

condiciones de mayor precariedad, de entre los que destacan como «nichos laborales» el trabajo doméstico y el trabajo sexual.

Por otro lado, atender a cómo se configuran los escenarios de tránsito de fronteras y las regulaciones que se implantan, permite explicar por qué, dado que las fronteras dentro del Espacio Schengen y dentro de la UE tienden a difuminarse, están siendo paradójicamente reforzadas hacia el interior, plegándose a los cuerpos. Finalmente, las estrategias como el matrimonio «de conveniencia», como método de obtención de los papeles, evidencian la capacidad agente de las «mujeres inmigrantes» y los potenciales de retorcer la ley contra sí misma.



**MUNDOS**  
**SOÑADOS**

## El amor es un largo y duro camino

### Desobediencia conyugal por lo civil 11 pasos para hacer bailar una ley puñetera

**1** Visita el registro civil de tu zona (en nuestra web puedes ver la lista de registros civiles o darte una vuelta por [http://www.mia.es/registro\\_civil/registros\\_civiles.pdf](http://www.mia.es/registro_civil/registros_civiles.pdf) y ahí ves cuál te pilla más a mano) allí te darán la instancia de afirmación solemne del estado civil y la lista de los documentos necesarios para que los extranjeros puedan contraer matrimonio.

Y como somos tan majos pues te damos la instancia de tres páginas, bajotela toda en nuestra web: [www.sccpp.org](http://www.sccpp.org) lo primero es una petición para autorizar el matrimonio, los siguientes dos son declaraciones del estado civil. El documento se debe cumplimentar con tus datos y los de tu novi@.

**2** El/la novi@ extranjero/a necesitará además:

- certificado literal de nacimiento expedido por el país de origen
- certificado matrimonial o de soltería.
- certificado de empadronamiento de su domicilio en los últimos dos años.

Para conseguir estos documentos tendrás que ir a la embajada de tu país en España. El certificado de nacimiento se consigue bien a través de la embajada, que se encarga de contactar el registro civil o el órgano pertinente de tu país y les pide que envíen tus datos, bien pidiendo a alguien de allá que te lo haga llegar (será más rápido). El intervalo necesario para la llegada de los papeles varía de un país al otro, de una semana a 2 meses.

El certificado matrimonial lo expide la embajada misma aquí. En el caso del certificado de empadronamiento, si llevas dos años empadronado en España, hay que pedirlo directamente del Ayuntamiento. Se expide con bastante rapidez y es gratuito. Si no estás empadronad@ o no cumples todavía 2 años de residencia en España, hay que pedirlo a través de la embajada de tu país o del aquel donde hayas estado viviendo.



- 3** Los documentos que vayan a llegar de tu país tienen que estar traducidos y legalizados. La legalización se puede hacer mediante dos vías:
- Intentar que vengan sellados desde tu país con la Apostilla de La Haya (si tu país se encuentra entre los que han firmado el Convenio de marras, comprueba la lista en nuestra web). Apostilla te la ponen las autoridades locales o regionales de tu país, así que tendrás que pedir a un amigo o familiar que lo haga para ti allí.
  - legalizarlos por vía diplomática primero en el Ministerio de Asuntos Exteriores de tu país, luego consiguiendo el reconocimiento de la firma por la embajada de España en tu país y finalmente por el Ministerio de Asuntos Exteriores de España (una vez llegados los papeles aquí).
- Nota bene:** Recuerda que en el caso de que el idioma en que los documentos hayan sido expedidos no sea el español, deberás proceder a su traducción. La traducción se puede hacer mediante traductores jurados que pedirán magallán de pasta por cada papel. (Preguntar en la embajada por oficinas de traductores jurados del idioma de origen al español). Si tu nivel de español es suficiente, pregunta a ver si te dejan los de la embajada que hagan tu la traducción y ellos lo sellen. También se puede pedir una fotocopia de un ejemplo de traducción que tengan (que tienen muchos).
- 4** Ya con los papeles traducidos y legalizados, tendrás que ir al Registro Civil con dos testigos, bien dotados de DNI o pasaporte, para entregar los papeletos y pedir que te abran un expediente de matrimonio, que será revisado por el juez/de turno y aprobado en un par de meses (aprox).
- 5** En algunos casos, el juez encargado puede ser un poco cotilla y solicitaros una entrevista. La entrevista se le hace a cada persona por separado, las preguntas más frecuentes son:
- ¿Que cómo es él?
  - ¿Que en qué lugar se enamoró de ti?
  - ¿Que a qué dedica el tiempo libre?
- En fin que cómo os habéis conocido, cómo es tu suegra, y todo eso.
- 6** Luego tendrás derecho a especificar el registro civil en el que te quieras casar, que en todo caso tiene que ser uno del municipio en el que tu o tu novi@ esté empadronad@. Tina aconseja casarse en municipios fuera de grandes ciudades para saltarse la cola de los inscritos en la lista de espera.

- 7** Tata taachaaán, tata taachaaán: Os casáis. La ceremonia, como tantas otras cosas, dura sólo unos 15 minutos y la preside un juez junto con un secretario. El juez lee en voz alta el nombre de los contrayentes y el de los testigos, les recuerda sus deberes y sus derechos.
- Su señoría lee los artículos 66, 67 y 68 del Código Civil, y al igual que en la ceremonia religiosa se pide a la pareja que haga un compromiso, eso debe ser el artículo 69, de fidelidad y ayuda mutua. El intercambio de anillos se puede hacer, aunque no es obligatorio.

### ¿Cómo es él? ¿En qué lugar se enamoró de ti? ¿A qué dedica el tiempo libre?



- 8** Ahora viene lo duro. Para conseguir la tarjeta comunitaria (que permite trabajar y residir en España durante 5 años) hay también dos vías:
- Hasta hace poco, tenías que esperar un año desde que te empadronabas con tu nueva pareja para poder pedir tu tarjeta comunitaria, ahora con la sentencia del Supremo del 10 de junio ya no es necesario ese año, no obstante y por si acaso empadronaos juntos cuanto antes, hoy mismo, y no esperéis a la ceremonia para poner vuestros nombres en el buzón.
  - Volver a tu país de origen, rallo viaje de novios, pedir un visado desde la Embajada de España allí y esperarte un mesecito, como los príncipes de Asturias, para volver a entrar en España ya con tu nueva tarjeta comunitaria.
- 9** Recuerda que si eliges la primera opción, durante un año no podrás trabajar legalmente, ya que seguirás sin tener los papeles necesarios.
- Una vez conseguida la tarjeta, y nuevamente después de un año, todos los extranjeros casados, si les hace mucha ilusión, podrán pedir la nacionalidad. Te pedirán más papeles y tendrás que esperar algo más pero oye, ser español tiene su cosa.
- 10** Conseguida la nacionalización y siempre que haya pasado 1 año desde el matrimonio y tras un año de separación, se puede proceder al divorcio.

Y vuelta a empezar

**11**



### ¿Quieres datos? Toma datos Documentos adicionales para:

Divorciados	Viudos	Refugiados políticos
<ul style="list-style-type: none"> <li>Certificación literal del matrimonio anterior, con anotación marginal de DIVORCIO o NULIDAD.</li> <li>Las sentencias de divorcio dictadas fuera de España necesitan el Ejeqatur de las mismas (convalidación Sala 1ª del Tribunal Supremo).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Certificación literal del Matrimonio anterior y certificación literal de Defunción del cónyuge anterior fallecido.</li> <li>Certificación del consulado de no impedimento para contraer de nuevo matrimonio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deberá aportarse certificado de la Dirección General de la Policía, o del A.C.N.U.R., o de la Cruz Roja Española, o de otro Organismo Competente, con todos los datos personales de los interesados (Nombre, apellidos, fecha y lugar de nacimiento, nombre de los padres, sexo, estado civil y domicilio actual) acreditativo de su condición de tales.</li> </ul>



## 7. Lugares

«La *topología* trata de tipos espaciales. A diferencia de la anatomía, la topología no localiza objetos sobre la base de un conjunto de coordenadas dadas. Por el contrario, articula *diferentes reglas de localización* en una *variedad de sistemas coordinados*. De este modo, no se limita a los tres ejes estándar. En cada uno de ellos, se permiten otro conjunto de operaciones matemáticas que generan sus propios “puntos” y “líneas”. Éstos no cartografían necesariamente en aquellos generados en un sistema axial alternativo. Incluso la actividad de “cartografiar” en sí misma es distinta de un espacio a otro. La topología, en resumen, extiende las posibilidades de las matemáticas mucho más allá de sus restricciones euclidianas originarias al articular otros espacios.» (Mol and Law, 1994: 642).

«(...) Nuestro alegato será por la multiplicidad topográfica más que por la uniformidad.» (Mol and Law, 1994: 644).

En los capítulos que he venido desarrollando hasta ahora, el espacio, si bien constituía un referente reiterado, quedaba, sin embargo, relegado a un segundo plano. ¿Cómo justificar, entonces, que el marco de este análisis se concrete en el barrio de Embajadores/Lavapiés? ¿Acaso podría situarse en cualquier otro lugar con idénticos resultados? ¿Cómo articular cercanías y distancias, los «aquí» y los «allí» y aún así realizar un estudio anclado en un lugar concreto? Si *Clea*, el cuarto libro de *El cuarteto de Alejandría* de Durrell, se convertía en una especie de epílogo de la historia múltiplemente narrada en las anteriores novelas del cuarteto –*Justine*, *Balthazar*, *Mountolive*–, este capítulo va a distanciarse en parte de los que le preceden, precisamente de cara a territorializar y enraizar la configuración del entramado «mujer inmigrante» en el barrio de Embajadores/Lavapiés. Si

en los capítulos anteriores me desplazaba de la corporalidad a la conformación de subjetividades e imágenes de identidad, para pasar a considerar el papel de los documentos y los ordenamientos legales en la producción y habilitación de la posición «mujer inmigrante», aquí voy a considerar la materialidad y ductilidad del espacio de Lavapiés como un elemento fundamental para la conformación de tal posición. Un espacio al tiempo físico, simbólico e imaginario; narrado y vivido; que permanece claramente acotado y resulta difuso en sus bordes; que intercala los «aquí» y los «allí» sin sentido de discontinuidad, de tal modo que lo que aparece como más localizado se convierte en un agente globalizador de primer orden y los tránsitos entre territorialidades diversas se multiplican posibilitando la existencia de vidas transnacionales que se desarrollan con referencia a más de un espacio (Barañano Cid, 2005). Nos encontraríamos con que el espacio de Lavapiés no puede ser reducido a un único plano topográfico: la cartografía tridimensional euclidiana si bien nos informa y da cuenta del espacio de formas concretas, es incapaz de atender a los múltiples combamientos, densidades y rugosidades que se dan en el mismo, y que lo vinculan y hacen continuo a lugares teóricamente alejados, pero que son hechos presentes en lo cotidiano. Las escalas de referencia se multiplican, así como los anclajes sobre los que se configura la identidad del lugar: si en algún momento se pretendieron vinculados únicamente a su configuración más local, ya no es posible mantener por más tiempo dicha fantasía, porque los vínculos y los anclajes con espacios diversos se multiplican al igual que se diversifican sus habitantes (Barañano Cid, 2005: 443; Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller, García López, 2006: 228). De ahí que sea necesario, como apuntaban Annemarie Mol y John Law (1994: 644), abogar por una «multiplicidad topográfica» capaz de dar cuenta de la diversidad de ordenamientos y disposiciones que configuran el espacio de Embajadores/Lavapiés.

Así pues, en este capítulo realizo una presentación del barrio de Lavapiés/Embajadores que, de alguna manera, viene a completar la realizada en el interludio metodológico, para después proponer un análisis del espacio de Lavapiés desde ésta multiplicidad cartográfica. Posteriormente, atendiendo a la conformación y patrones de asentamiento de las diferentes comunidades diaspóricas en Lavapiés, sugeriré que el concepto de «espacio diaspórico» desarrollado por Avtar Brah (1996: 208) ofrece enormes posibilidades para analizar la configuración de vidas, tiempos y espacios transnacionalizados que acontecen y son producto de un barrio transido por referencias múltiples, tanto de los vecinos que lo son porque se han desplazado, como de los que lo

son porque se han quedado. Un barrio que se presenta como «localidad globalizada», como un «espacio translocal» donde se articulan múltiples escalas y se multiplican los ámbitos de anclaje que le confieren su identidad concreta (Barañano Cid, 2005: 437; Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller, García López, 2006: 227-228).

*Embajadores/Lavapiés como escenario y personaje (II)<sup>241</sup>*



Figura 7.1

Como ya he apuntado, el barrio que delimita este trabajo se conoce administrativamente como Embajadores –si bien es habitualmente reconocido por habitantes y visitantes con el nombre de Lavapiés<sup>242</sup>, aunque, como ya señalé, ambas caracterizaciones no son sinónimas–, y está situado dentro del distrito Centro de Madrid (ver figura 7.1, izquierda). Se trata por tanto de un barrio que une una fuerte presencia de población inmigrante con una configuración histórica que hace que sea un espacio con una fuerte identidad tradicional:

<sup>241</sup> Este apartado se sustenta en gran medida en el trabajo elaborado en el curso de la investigación «Globalization, transnational immigration and the restructuring of the metropolitan regions of Los Angeles and Madrid: A comparative study of two neighbourhoods (Westlake and Embajadores)» (financiado por la Fundación Del Amo, UC-UCM y co-dirigido por Margarita Barañano Cid, UCM y Raymond Rocco, UCLA), y cuyos resultados están publicados en Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López (2006), y continúa la presentación del barrio comenzada en el capítulo 3 «Metodologías del ensamblaje y sus efectos performativos».

<sup>242</sup> Dentro del espacio administrativo Embajadores se incluyen también otras zonas con importante presencia significativa y simbólica como lo es la zona del Rastro. Lavapiés, tiene, como he advertido, una consistencia difusa y emotiva que se asienta con mayor o menor amplitud en torno a lo que sería la zona más central del barrio de Embajadores, en particular en torno a la plaza de Lavapiés. Para ver un intento de delimitación del espacio de Embajadores en subzonas ver Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006: 27).

curiosamente, será uno de los barrios con más raigambre «castiza» el que se destacará a comienzos del siglo XXI como el espacio más «multicultural» de Madrid.

Si hacemos un breve recorrido histórico veremos que lo que hoy conocemos como Embajadores/ Lavapiés (figura 7.2 abajo) comenzó a ser ocupado en el siglo XIII como una zona de arrabal, esto es, situada a las afueras de la muralla de la ciudad en ese periodo, no incorporándose al interior de la misma hasta el año 1620<sup>243</sup>. Originariamente barrio judío y morisco, adquirió después una identidad de barrio popular, consolidada fundamentalmente en los siglos XVIII y sobre todo XIX, donde se convirtió en receptor de población procedente del campo en un proceso de inmigración interior ligado a un lento pero creciente proceso de industrialización. Es en ese momento donde se consolida una de las características urbanísticas del espacio: la *corrala*, un tipo de construcción que va a gestionar la enorme densidad de la población en el barrio y la carestía de vivienda, y que evidencia el carácter endémico de situaciones de infravivienda, una característica que se sigue manteniendo en la actualidad, a pesar de los diferentes intentos de rehabilitación (Riesco Sanz, 2002; Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006: 49).

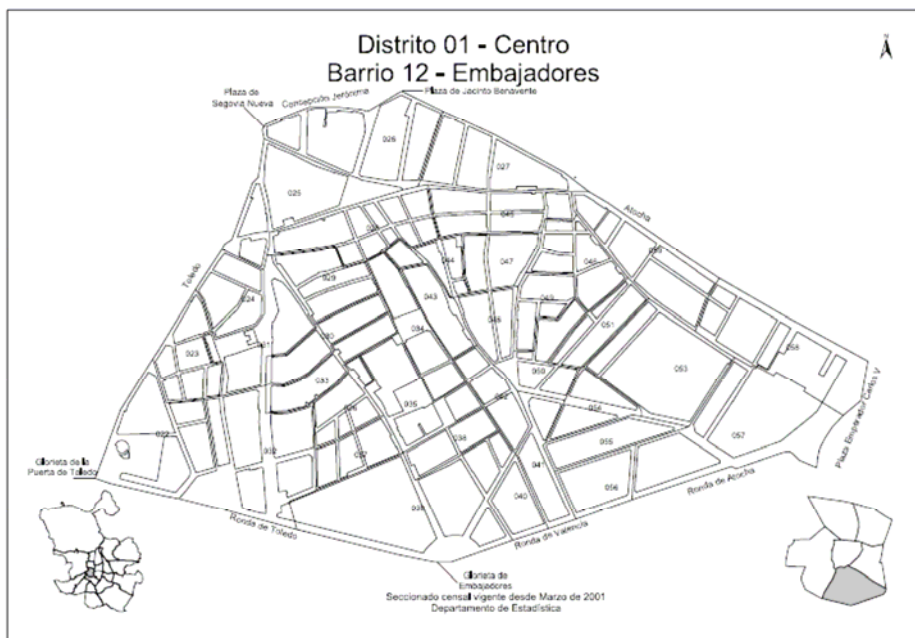


Figura 7.2

<sup>243</sup> De hecho la configuración del entramado de calles así como la mayoría de los nombres de las mismas se mantienen ya desde el famoso plano de Madrid que elaboró Pedro J. Texeira en 1656.

Pero si Embajadores/Lavapiés fue uno de los espacios receptores de población por excelencia en el siglo XIX e incluso principios del XX, desde mediados y fundamentalmente durante los 60 y 70, cuando se está produciendo un enorme éxodo campo-ciudad que va a incrementar espectacularmente la población total de la ciudad de Madrid así como de su área metropolitana, Embajadores/Lavapiés experimenta un periodo de degradación y desgaste que se corresponde con una creciente pérdida de población. Los hijos de los residentes en el barrio van a mudarse a nuevos barrios residenciales, tanto en la periferia de la ciudad como en las poblaciones de la corona metropolitana. El barrio así va a vivir un continuado proceso de envejecimiento con una cierta tendencia a la marginalización y el abandono de un espacio crecientemente degradado. Será fundamentalmente a partir de mediados de la década de 1990 y sobre todo desde el año 2000 cuando Embajadores, y en general el distrito Centro, comiencen a incrementar su población residente, en particular por la llegada de población extranjera «inmigrante» –de hecho, la población «nacional» continúa decreciendo en términos absolutos y relativos, si bien, el barrio también se está convirtiendo en atractor de un cierto tipo de población «nacional» relativamente joven procedente de otros barrios de la capital o de otras ciudades (ver figura 7.3)–. Esto ocasionará una situación bastante particular: será precisamente en un espacio marcado por una fuerte raigambre popular y con una identificación barrial muy fuerte que además se asentaba en una idea de «casticismo» vinculada a una imagen de autenticidad –Lavapiés como preservador de un espíritu quizá ya pasado, pero que, de alguna manera, marcaría la «identidad» por excelencia de la ciudad en su conjunto–, donde, curiosamente, se produzca un movimiento más agudo de transnacionalización, y multiplicación de las identidades y referencias espaciales a través del impacto de los procesos migratorios (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006: 50-51)<sup>244</sup>.

Son varias las explicaciones que darían razón de esta preferencia en el asentamiento de la población inmigrante en el barrio de Embajadores/Lavapiés que se inicia en la década

---

<sup>244</sup> Como describe Margarita Barañano: «Como consecuencia de esta migración transnacional, además, los espacios locales afectados se engarzan con procesos globales, al tiempo que dejan de ser inteligibles en los términos unilocales del pasado, para requerir una comprensión en clave de translocalidad. De la misma forma, muchos de los lugares que sobreviven se reactualizan con nuevas señas de identidad transnacionales, en las que los referentes simbólicos e imaginarios autóctonos heredados coexisten y/o se hibridizan con otros procedentes de muy distintas culturas.» (2005: 443).

de 1980 sobre todo con población procedente de Marruecos y exiliados argentinos. En un primer momento, la presencia de importantes bolsas de infravivienda en alquiler a precios reducidos, parece ser un elemento de gran relevancia en la elección de Lavapiés como espacio de asentamiento, al igual que la situación céntrica del barrio y la presencia de variados medios de transporte desde donde desplazarse a otras áreas –metro, RENFE, autobuses–. Posteriormente, desde mediados de la década de 1990 y en los 2000, y como consecuencia de la actuación paralela de un proceso de intervención en el espacio destinado a la rehabilitación y «recuperación» del mismo como escenario céntrico residencial<sup>245</sup>, unido a un proceso general de especulación inmobiliaria que ha dado lugar a una espectacular inflación en el precio de la vivienda, deja de sostenerse la explicación que vincularía el asentamiento de población inmigrante con vivienda barata. Paradójicamente el espectacular incremento de precios de la vivienda convive con un crecimiento también espectacular de la población inmigrante que se multiplica pasando de 2.228 personas extranjeras, tan sólo un 4,9% del total de la población del barrio a 1 de marzo de 1991 (Fuente: INE. Censo de población), a 3.768 personas extranjeras a 1 de enero de 2000, lo que suponía el 9,22% del total, y finalmente a 18.563 y el 35,16% a 1 de enero de 2006, lo que supone un incremento total del 733,17 % en los últimos 15 años (Fuente: INE. Censo de población y Padrón municipal de Madrid; la figura 7.3, en la página siguiente muestra concretamente la evolución de la población extranjera en el barrio de Embajadores en relación a la población con nacionalidad española de 2000 a 2006)–.:

---

<sup>245</sup> Los diversos Planes de Intervención Preferente desarrollados por el Ayuntamiento, Empresa Municipal de la Vivienda.

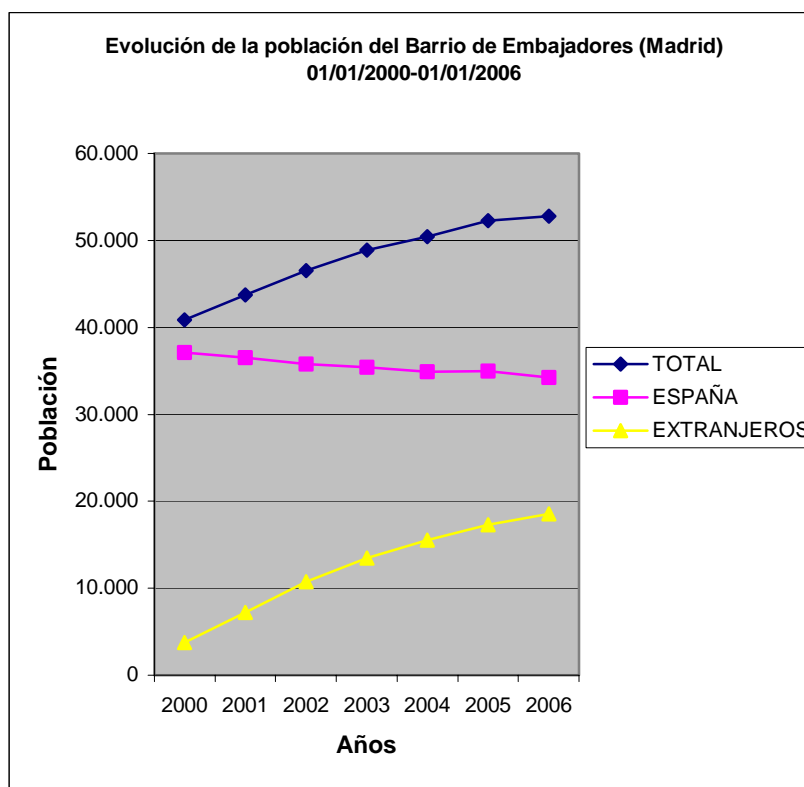


Figura 7.3

Pero si bien se ha venido produciendo un proceso de rehabilitación, ello no ha erradicado el parque de infravivienda de la zona, entre otras cosas, porque parece apuntarse la existencia de un cierto «mercado negro» de la infravivienda sostenido en gran medida sobre la propia vulnerabilidad de la población inmigrante y su imposibilidad para acceder al mercado «oficial» de vivienda, que directa o indirectamente les queda en gran medida vedado: bien sea por las dificultades para reunir los requisitos «objetivos» para acceder a dicha vivienda –contrato de trabajo indefinido, aval bancario, etc–; bien porque directamente muchos propietarios no alquilan a personas inmigrantes. Así este «mercado negro» favorece la perpetuación de la infravivienda, pues es un mercado buscado, ya que si bien los precios que ofrece no son sensiblemente inferiores a los del mercado oficial, sí que parecen relajarse las condiciones para acceder al mismo. Ello lleva a la existencia de viviendas en pésimas condiciones compartidas por un gran número de personas en condiciones de hacinamiento, para compensar el alto precio de los alquileres –de hecho, en muchas ocasiones, las familias tienden a compartir una habitación en una vivienda compartida, configurando hogares multi-nucleares– (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero

Bachiller y García López, 2006: 221). Esto también favorece la existencia de situaciones abusivas que se sostienen sobre la vulnerabilidad radical que ostentan en particular de personas recién llegadas y «sin papeles», como es la conocida como «cama caliente», lo que otorga derecho al uso de una cama por turnos de 8 o 12 horas. Este es, en cualquier caso, un fenómeno complejo que se asienta en redes de clientelaje y dotación informal de servicios en ocasiones en el seno de las propias comunidades inmigrantes, sobre la base, eso sí, de la explotación de unas condiciones de enorme precariedad y vulnerabilidad como fuente de lucro (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López, 2006: 222).

Por otro lado, un factor que parece tener una creciente importancia explicativa de la preferencia de Lavapiés como espacio de asentamiento, lo constituye la presencia previa de «paisanos» y «compatriotas» en el espacio. El espacio, pasa así a ser reconocido como un espacio propio de la comunidad diaspórica de referencia, que lo incorpora como propio, como parte de lo cotidiano y lo va a reconocer como «hogar». La presencia previa de compatriotas y «paisanos» no sólo proporcionaría unas condiciones de posibilidad para el asentamiento, al proveer con contactos que permitan el acceso a vivienda o a empleo; también, proveería de servicios específicos –alimentos, locutorios, peluquerías, mezquitas, servicios de envío de dinero– así como de espacios de socialidad que permitirían el establecimiento de lazos afectivos y redes de apoyo colectivas, muy vinculadas, generalmente, a las comunidades diaspóricas de referencia: hacer del «aquí» un cierto «allí».

Esta misma presencia creciente de colectividades diaspóricas va a favorecer a su vez el desarrollo de «economías» y «enclaves étnicos» dirigido tanto a los consumos internos de las poblaciones diaspóricas, cuanto a nacionales del estado que acceden a un consumo exótico que permitiría acceder a través de una transacción económica a ese «otro» alejado en el tiempo y en el espacio (Riesco Sanz, 2003) –una cierta forma de «devorar al otro», de adquirir sus características vía consumo (Ahmed, 2000: 117; hooks, 1992: 21)–.

Esta presencia se caracteriza además, como ya he señalado, por la diversidad de procedencias de las poblaciones diaspóricas en el barrio, lo que le dan una consistencia muy particular que facilita la atención a las relaciones entre los diferentes colectivos, tanto en términos de identificación como de distanciamiento. Según datos de 1 de Enero de 2006, los colectivos nacionales con mayor presencia en el barrio son de mayor a menor: Ecuador (con 4.268 personas, lo que supone el 22,99% del total de población extranjera residente en el barrio); Bangladesh (1.975 personas y 10,64%); Marruecos (1.714 personas y 9,23%);



China (1.256 personas y 6,77%); Colombia (805 personas y 4,34%) y Senegal (724 personas y 3,92%). Además destacan Bolivia (705), Rumania (600) o Argentina (598) (Fuente: Padrón municipal). En cualquier caso, la evolución de la presencia de las diferentes colectividades diaspóricas no ha sido ni mucho menos homogénea como se observa en las siguientes tablas y gráficos (Figuras 3.3, 3.4 y 3.5 páginas siguientes).

Destaca muy especialmente, en primer lugar, la evolución de la población procedente de Ecuador, que a partir de 2001 pasa a ser la población más numerosa del barrio superando al colectivo marroquí que era el que destacaba hasta ese momento. Sin embargo, si bien el colectivo ecuatoriano continúa teniendo una presencia ostensiblemente superior al resto, su población viene experimentando un retroceso desde 2004 donde alcanzó su cota máxima. En sentido inverso nos encontramos con el espectacular crecimiento de la población procedente de Bangladesh que ha pasado de contar con tal sólo 46 personas en el año 2000 a ser la segunda población en el barrio por origen nacional con un total de 1.975 personas a uno de enero de 2006. Un caso parecido es el de la población procedente de Senegal que ha pasado de 59 personas en 2000 a 728 en 2006 (Fuente: Padrón municipal).

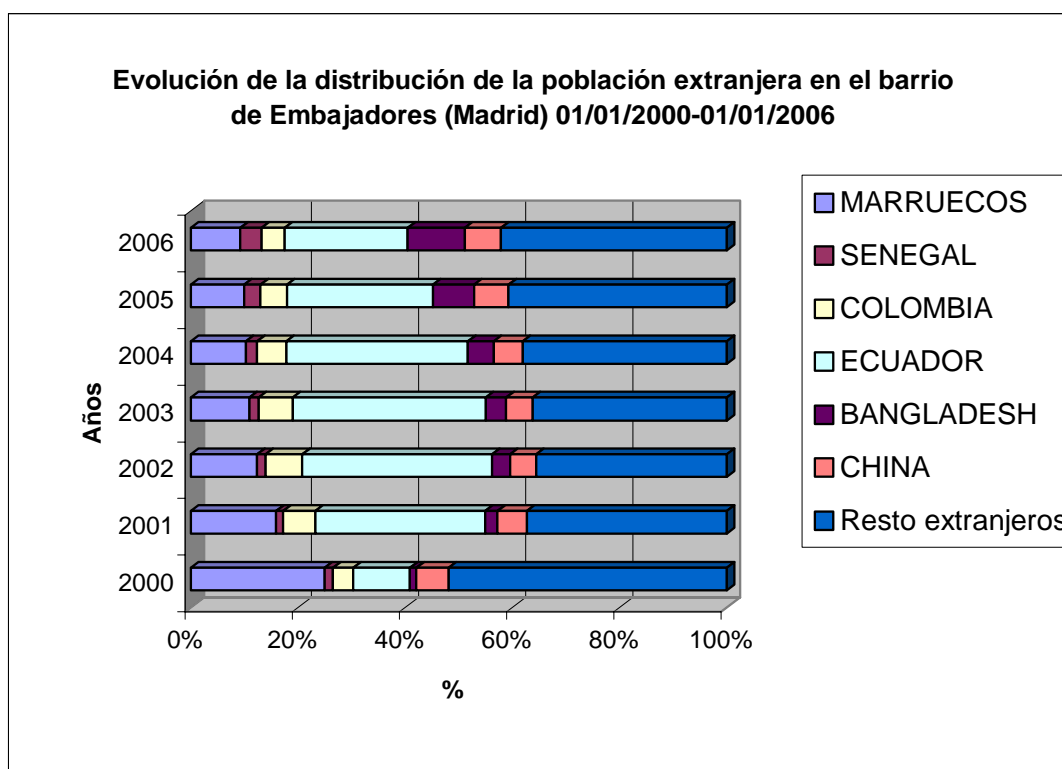


Figura 7.4

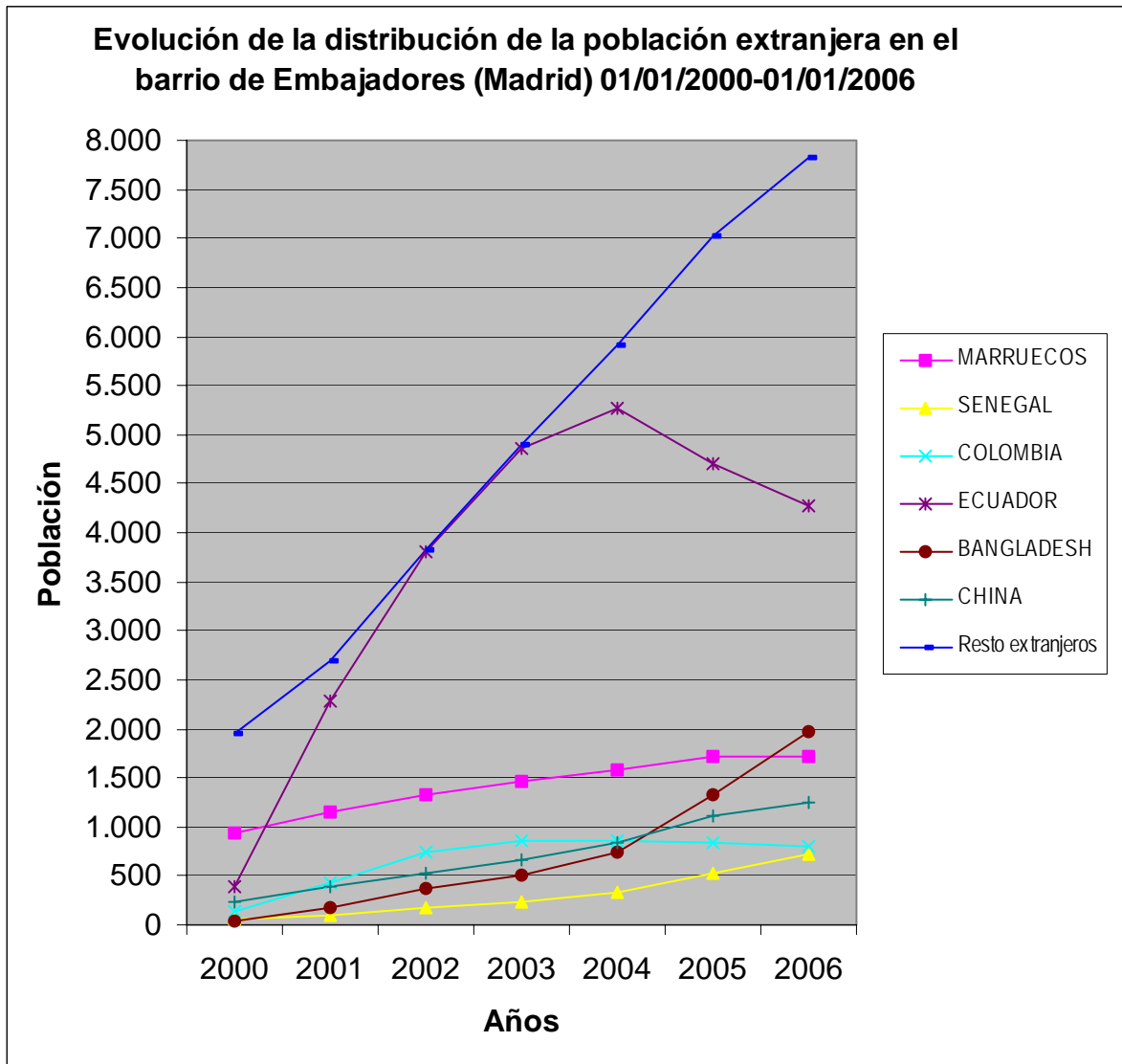


Figura 7.5

Fuente: Padrón Municipal. Elaboración propia.





Evolución comparada en % de la distribución de la población extranjera en Madrid municipio, Distrito Centro y Barrio de Embajadores (01/01/2000-01/01/2005)

	MARRUECOS			SENEGAL			COLOMBIA			ECUADOR			BANGLADESH			CHINA			Resto extranjeros		
	Muri.	Centro	Erba.	Muri.	Centro	Erba.	Muri.	Centro	Erba.	Muri.	Centro	Erba.	Muri.	Centro	Erba.	Muri.	Centro	Erba.	Muri.	Centro	Erba.
01/01/2000	11,81	15,47	24,95	0,22	0,62	1,57	6,35	3,94	3,80	9,18	8,50	10,59	0,17	0,53	1,22	3,64	5,09	6,00	68,64	65,86	51,88
01/01/2001	7,80	10,53	15,91	0,18	0,55	1,32	11,10	6,60	6,02	29,35	27,73	31,67	0,18	0,92	2,34	2,90	4,53	5,48	48,48	49,14	37,26
01/01/2002	6,37	8,29	12,37	0,21	0,69	1,59	13,23	7,99	6,85	31,80	30,47	35,43	0,23	1,33	3,36	2,73	4,11	4,85	45,44	47,13	35,54
01/01/2003	5,86	7,43	10,89	0,21	0,76	1,77	11,93	7,59	6,31	33,40	30,40	36,08	0,24	1,52	3,88	2,82	4,10	4,88	45,54	48,20	36,23
01/01/2004	5,51	7,13	10,22	0,23	0,92	2,14	10,24	6,73	5,47	33,08	28,56	33,92	0,54	1,92	4,83	3,21	4,51	5,35	47,20	50,23	38,07
01/01/2005	5,36	6,84	9,90	0,29	1,34	3,16	9,45	6,30	4,91	29,33	23,92	27,25	0,38	3,16	7,71	3,97	5,58	6,42	51,23	52,85	40,70
01/01/2006	5,23	6,50	9,23	0,32	1,70	3,92	8,86	5,80	4,34	25,98	20,02	22,99	0,49	4,41	10,64	4,28	5,93	6,77	54,84	55,64	42,11
2000-06	16.170	1.259	774	1.512	712	669	41.144	2.230	662	130.219	8.268	3.889	2.453	1.973	1.929	19.325	2.160	1.080	225.163	18.236	5.862
%	135,84	72,48	82,34	693,58	1.017,14	1.133,90	642,57	504,52	462,94	1.406,10	866,67	969,67	1.460,12	3.344,07	4.193,48	527,14	378,28	455,75	325,30	246,67	299,85

Figura 7.6 Fuente: Padrón municipal. Elaboración: propia.



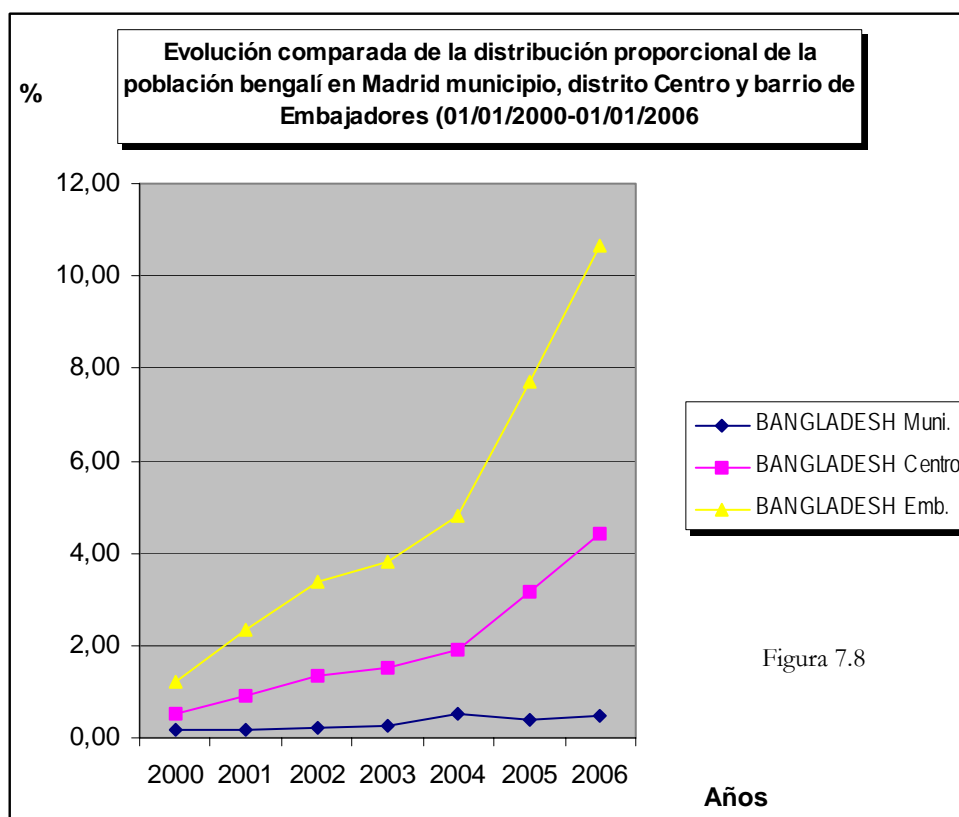
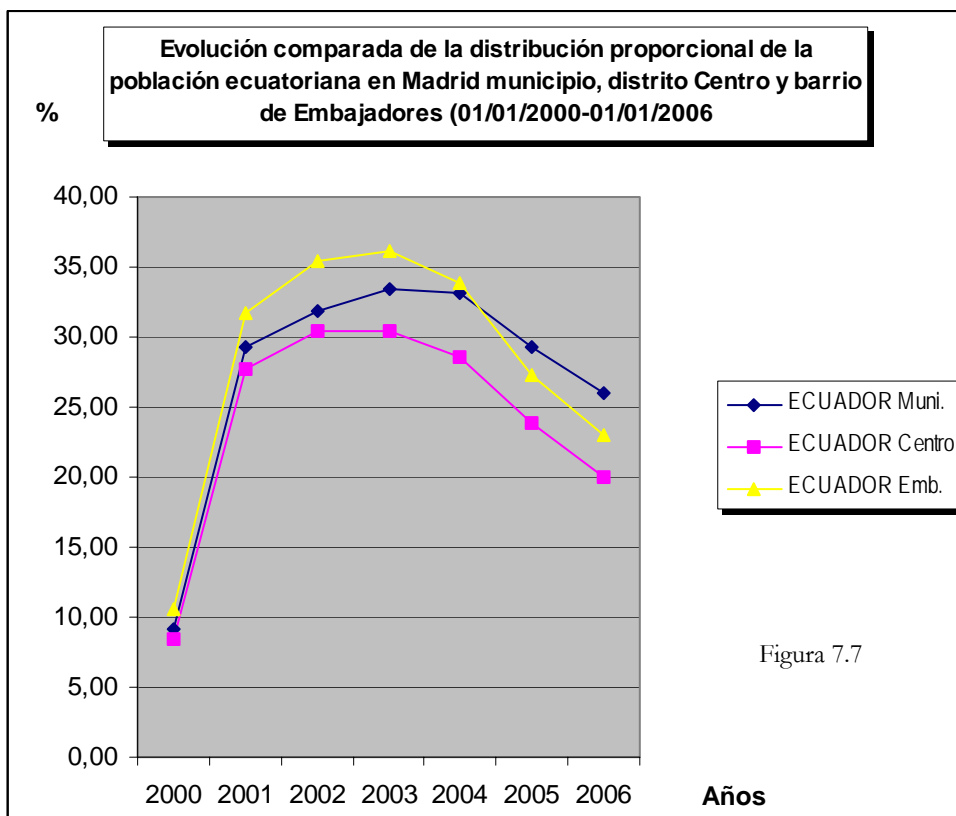


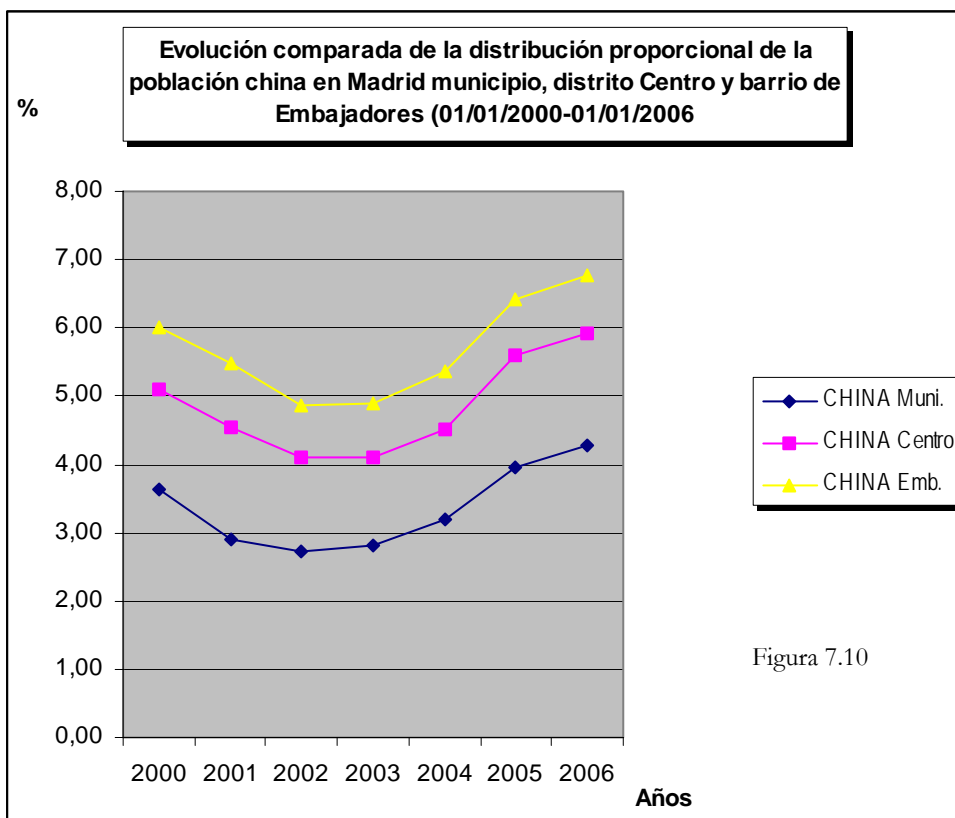
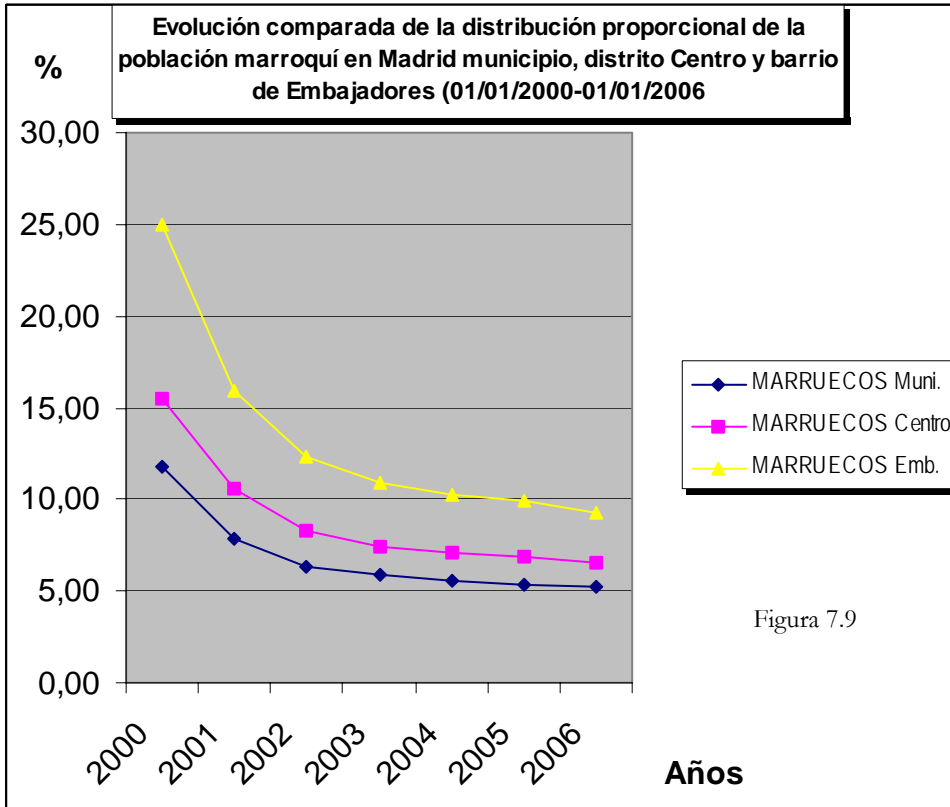
Hay además otra característica especialmente significativa de los colectivos bengalí y senegalés, aunque mucho más agudizado en el colectivo bengalí: se trata de poblaciones que tienden a estar enormemente concentradas espacialmente en el área de Embajadores/Lavapiés –en el caso del colectivo bengalí el 75% de la población total en el municipio de Madrid a 1 de enero de 2006 estaba empadronada en Embajadores; en el caso del senegalés el 42%–. Esta concentración se evidencia además en el caso de la población bengalí por su especial proyección comercial –lo que dado el acelerado crecimiento de ésta población está resultando especialmente vistoso porque en tres años han cambiado la fisonomía en especial de las calles Lavapiés y Ave María, siendo esta primera actualmente conocida en el barrio como «Currytown» por la multitud de restaurantes de comida india-bengalí que se han abierto–. En cualquier caso, el colectivo bengalí no sólo ha volcado su interés comercial en restaurantes, sino también en fruterías y tiendas de alimentación, locutorios y video-clubs, tiendas de ropa, o de productos informáticos. Resulta significativo que si comparamos la evolución de la distribución porcentual de los principales colectivos en términos de procedencia nacional en el barrio de Embajadores/Lavapiés, con su distribución en el conjunto del distrito Centro y del conjunto del municipio de Madrid, podemos observar cómo en el barrio de Embajadores/Lavapiés no se reproduce exactamente el patrón general de la capital, sino que hay determinados colectivos que tienen mayor porcentaje que la media y otros que tienen menor presencia en Embajadores/Lavapiés de lo que supone su peso en el conjunto del municipio. Esto lo hemos visto muy significativamente para los colectivos bengalí y senegalés, pero lo mismo podría aplicarse al colectivo marroquí –notablemente más presente en Embajadores/Lavapiés que en el conjunto del municipio–, también el colectivo chino estaría ligeramente más presente en Lavapiés<sup>246</sup> que en otras zonas de la capital, pero, sin embargo, se observa una menor presencia con respecto al conjunto del municipio de personas procedentes de Ecuador y de Colombia (ver figuras 7.7; 7.8; 7.9; 7.10; 7.11; 7.12, páginas siguientes).

---

<sup>246</sup> Está sólo ligeramente más presente en términos residenciales, pero significativamente presente en términos comerciales. Desde hace ya más de diez años la expansiva presencia de locales regentados por personas chinas, generalmente vinculados al comercio al por mayor, fundamentalmente de textiles, ha venido a reconfigurar el espacio de Lavapiés, especialmente todo el entramado de calles que se encuentran entre la calle Embajadores, Mesón de Paredes, Amparo, y expandiéndose hacia Duque de Alba, Magdalena y más recientemente Ave María. De hecho, antes de que se usase la denominación «Currytown» para referirse a la calle Lavapiés, como he mencionado antes, se usaba el término «Chinatown» para referirse a la zona de expansión comercial china.







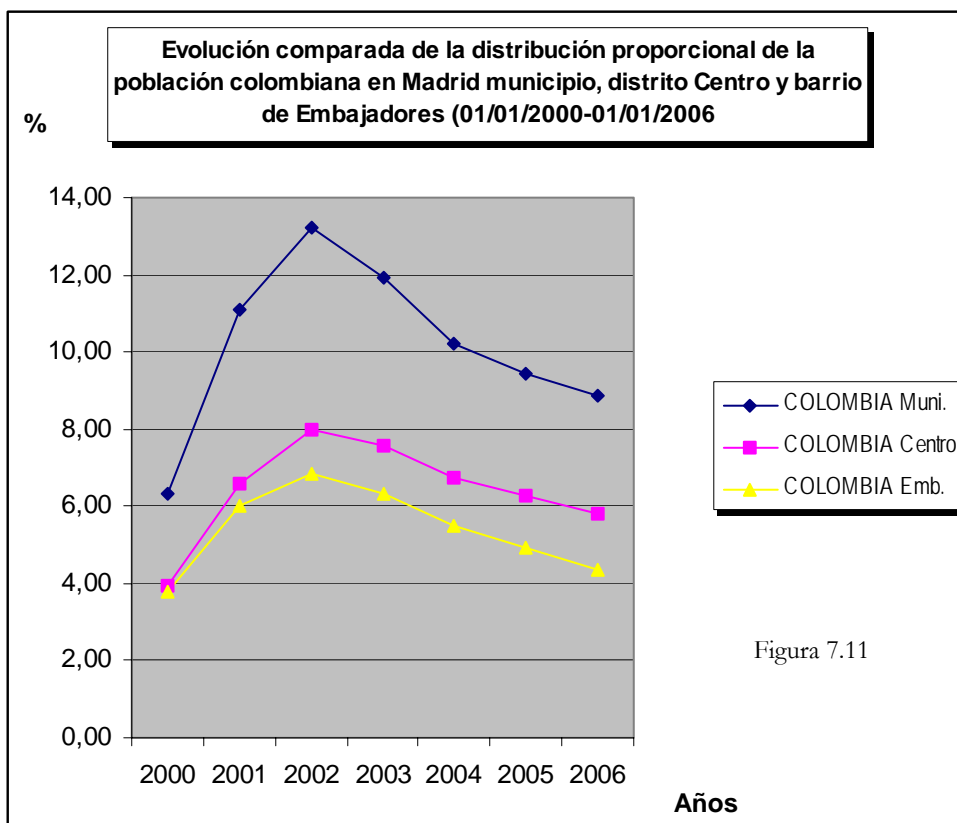


Figura 7.11

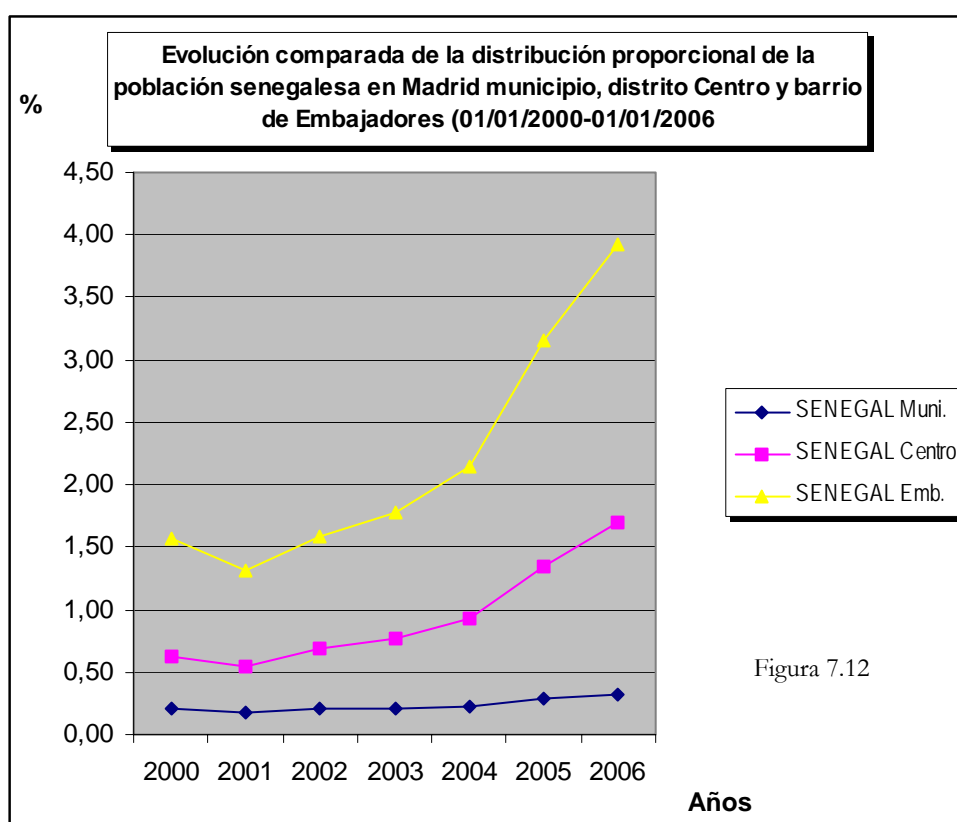


Figura 7.12

Sin embargo, en el caso de personas procedentes de Marruecos, como vimos en la figura 7.9 –página anterior–, se experimenta un crecimiento mayor de la población

marroquí en el conjunto del municipio que en el barrio de Embajadores. Esto no nos indica salvo que, si bien continua llegando población desde Marruecos al barrio, hay un conjunto de la población de origen marroquí con una larga trayectoria de asentamiento en el mismo.

Especialmente significativo resulta también la caída en términos porcentuales del peso de la comunidad marroquí en el barrio, que ha pasado de ser la mayoritaria a ocupar la tercera posición. Pero esto ocurre sin que se hayan producido cifras negativas de crecimiento –lo que sí ocurrió con la población de procedencia ecuatoriana desde 2004– sino porque el ritmo de crecimiento de la población marroquí en el barrio es mucho menor, en comparación con las cifras espectaculares de la inmigración bengalí o senegalesa, por ejemplo. Cabría preguntarse, por otro lado, si algunas de las personas de origen marroquí que tanto tiempo llevan asentadas en el barrio, no habrán solicitado la nacionalidad española; por otro lado además, dado que llevan más tiempo, suele ser habitual que formen familias con hijos, y que la presencia de hijos fuerce un cambio de residencia hacia lugares que se identifican como más adecuados para la crianza de los niños –por poseer mejores infraestructuras, más zonas verdes, etc.<sup>247</sup>–.

En lo que respecta a la cuestión de *quién* migra y *quién* se queda dentro de cada comunidad, podemos observar tendencias muy diferentes dependiendo de los colectivos, unas tendencias en las que, como se articulan las relaciones de género en cada colectivo resulta especialmente significativo<sup>248</sup> (Brah, 1996: 182). En general, si bien los datos han variado a lo largo del tiempo, en la inmigración procedente de Latinoamérica tienden a ser ligeramente mayoritarias las mujeres, especialmente en el caso de República Dominicana, pero también en el de Colombia y Ecuador<sup>249</sup>. Esto nos lo confirma su *ratio de feminidad*, –

---

<sup>247</sup> En esa dirección parecía incidir el discurso de la entrevistada M-E18, una mujer senegalesa perteneciente a AISE y que llevaba siete años en España cuando se realizó la entrevista en junio de 2001 y comentaba cómo parejas senegalesas con hijos se iban del barrio en busca de parques y mejores infraestructuras; y del entrevistado E-5, marroquí de origen bereber casado con una marroquí de origen árabe, con dos niñas y que estaba planeando dejar el barrio por esa razón (entrevista realizada el 22 de julio de 2005).

<sup>248</sup> En este caso destaco la cuestión de género, pero la elección de quién migra y quién se queda, no está únicamente atravesada por el género, sino también por las diferentes posiciones de clase, la edad, la educación, etc. todos ellos son aspectos muy significativos que no hay que olvidar, sólo que en este caso concreto me interesa destacar el impacto de la posición generizada.

<sup>249</sup> Los ratios de feminidad en estos colectivos eran superiores hace unos años, pero en la actualidad muchas de las mujeres que migraron solas han reagrupado a parejas varones e hijos, o les han buscado una oferta nominal de trabajo para poder tramitar un permiso de trabajo independiente, y la relación de mujeres y varones tiende a compensarse. Esto no ocurre de momento en colectivos como el bengalí o el senegalés que están en plena expansión migratoria.

esto es, el número de mujeres por cada 100 varones— que se sitúa, en el 129,73 (56,47% de mujeres) en el caso de República Dominicana, el 120,18 (54,58% de mujeres) en el caso de Colombia, y 113,68 (53,20% de mujeres) para Ecuador (datos referidos al conjunto del municipio de Madrid a 1 de enero de 2006. Fuente: Padrón municipal. Ayuntamiento de Madrid)<sup>250</sup>. Por el contrario, en la inmigración procedente de países subsaharianos, del Magreb o asiáticos, suele existir una mayoría de varones, aunque de nuevo depende de los casos porque Cabo Verde, por ejemplo, posee uno de los ratios de feminidad más elevado en todo el municipio de Madrid (216,47 a 1 de enero de 2006. Fuente: Padrón municipal. Ayuntamiento de Madrid). Donde más se agudiza esta tendencia es en el caso de las personas procedentes de Bangladesh, donde las mujeres suponen tan sólo el 11,90% de la población total —de hecho Bangladesh tiene uno de los peores ratios de feminidad (13,51) de todas las poblaciones extranjeras en el municipio de Madrid, solo superada por Pakistán y Malí— (a 1 de enero de 2006. Fuente: Padrón municipal. Ayuntamiento de Madrid). En la misma línea, Senegal posee un ratio de feminidad de 24,37, lo que supone que sólo el 19,60 % son mujeres, y Marruecos tiene un ratio de feminidad de 63,21, lo que implica que las mujeres suponen el 38,73% de la población total, en el caso de las personas chinas el ratio de feminidad es de 82,18 lo que supone que las mujeres constituyen el 45,10% de la población total (todos los datos mencionados están referidos al conjunto del municipio de Madrid a 1 de enero de 2006. Fuente: Padrón municipal. Ayuntamiento de Madrid)<sup>251</sup>.

---

<sup>250</sup> Bastante habría que decir sobre la significación de este ratio, en cualquier caso, ya que presupone que las poblaciones de varones y mujeres están equilibradas al cincuenta por ciento en las naciones de procedencia, pero esto no tiene por qué ser así. En general tiende a haber mayor porcentaje de mujeres que de varones en poblaciones donde no se produce ningún tipo de selección de los fetos por sexo en el nacimiento, puesto que los varones tienden a tener una esperanza de vida inferior y mayores tasas de mortalidad. En ese sentido un ratio de feminidad ligeramente superior a 100, probablemente no resultase más que un reflejo de ese mayor porcentaje de mujeres en la población de procedencia en su conjunto. Por el contrario, en poblaciones donde se tiende a preferir a los hijos varones y a seleccionar y a abortar o favorecer el infanticidio de niñas, y donde ya existe un desajuste de la población, mayoritariamente de varones, un inferior ratio de feminidad también sería un reflejo de esta distribución poblacional. En este caso este ratio se convierte en un claro ejemplo de los ejercicios de reducción y simplificación plegados en las categorías estadísticas y poblacionales que requieren constituir áreas claramente delimitadas y actuar como sí sus demarcaciones fueran fijas, exclusivas y excluyentes. En cualquier caso, creo que es un indicador significativo, al margen de los matices señalados, de cara a considerar el peso de varones y mujeres en cada una de las poblaciones por procedencia nacional.

<sup>251</sup> Sin embargo, si atendemos al conjunto de personas extranjeras en el municipio de Madrid se percibe una ligera feminización (un ratio de feminidad del 102,65 y un porcentaje de 50,65% de mujeres sobre el total de personas extranjeras), pero si atendemos al conjunto de nacionalidades, son mayoritarias las que tienen ratios de feminidad inferiores a 100 y, más aún, en algunos casos —como por ejemplo, los ya mencionados de Bangladesh y Senegal, los porcentajes de mujeres en el conjunto del colectivo son enormemente reducidos. Esta feminización ocurre, por tanto, porque son mucho más numerosas en su conjunto las poblaciones donde hay mayor índice de mujeres. Sin embargo, dado que en Embajadores/Lavapiés se concentra mayoritariamente la comunidad bengalí y gran parte de la senegalesa, así como un importante colectivo

Presencia de mujeres en las comunidades diaspóricas más relevantes  
Municipio de Madrid (1/Enero/2006)

País de nacionalidad	TOTAL	VARONES	MUJERES	Ratio de feminidad (mujeres por cada 100 hombres)	% de mujeres en el total
<b>Total extranjeros en el municipio de Madrid</b>	<b>536.824</b>	<b>264.900</b>	<b>271.924</b>	<b>102,65</b>	<b>50,65</b>
REPÚBLICA DOMINICANA	20.363	8.864	11.499	129,73	56,47
COLOMBIA	47.547	21.595	25.952	120,18	54,58
ECUADOR	139.480	65.275	74.205	113,68	53,20
CHINA	22.991	12.620	10.371	82,18	45,10
MARRUECOS	28.074	17.201	10.873	63,21	38,73
SENEGAL	1.730	1.391	339	24,37	19,60
BANGLADESH	2.621	2.309	312	13,51	11,90

Fuente: Padrón Municipal. Ayuntamiento de Madrid. Elaboración propia

Figura 7.8

## 7.1. «REGIONES, REDES Y FLUIDOS»: TOPOLOGÍAS MÚLTIPLES EN LA CONFIGURACIÓN DE EMBAJADORES/LAVAPIÉS COMO «ESPACIO TRANSLOCAL»

«Lo social habita topologías múltiples. Hay una que es regional y homogénea, que distingue sus objetos hablando de territorios y estableciendo fronteras entre áreas. Hay otra que viene en la forma de redes, donde las similitudes tienen que ver con la estabilidad sintáctica y las diferencias reflejan disimilitud gramatical. Pero también hay otras, y una de ellas es fluida. Porque hay objetos sociales que existen en, utilizan y recursivamente forman espacios fluidos que están definidos por continuidad líquida. En ocasiones los espacios fluidos performan fronteras agudas. Pero en ocasiones no lo hacen –aunque

marroquí y chino, es probable que en Embajadores/Lavapiés exista una mayor presencia de varones, pues las series anuales así lo señalaban, los últimos datos de que dispongo desglosados por sexo para el barrio de Embajadores/Lavapiés de 1 de Enero de 2004, que situaba en un 80,27 el ratio de feminidad y en un 44,53 el porcentaje de mujeres del total de población extranjera en el barrio. Por supuesto, el hecho de que las mujeres sean minoritarias en algunos de los colectivos con mayor presencia en el barrio de Embajadores/Lavapiés no hace menos relevante su estudio, puesto que ocupan posiciones que requieren de estudios que visibilicen la especificidad de su posición que no es, en ningún caso, algo que pueda ser inferido de un estudio que atienda sólo a los varones (Fuente: Padrón municipal. Ayuntamiento de Madrid).

un objeto da lugar a otro—. Así que hay mezclas y gradientes. Y dentro de estas mezclas todo informa a todo lo demás –el mundo no colapsa si algunas cosas de repente no aparecen—.» (Mol y Law, 1994: 659).

En la cita con la que abro este apartado, Annemarie Mol y John Law insisten en el ejercicio de topologías múltiples que posibilitarían diferentes cartografías de lo social. En concreto apuntan a tres modelos topográficos que, de algún modo, estarían conviviendo en la conformación de espacios sociales. Pero que convivan no implica una continuidad que permitiera desplegar una panorámica del elemento analizado: conviven precisamente porque el objeto en análisis responde a múltiples ordenamientos, que por otro lado, y paradójicamente, tampoco resultan totalmente discontinuos, si bien sus lógicas pueden parecer contradictorias. Así, hablan de *regiones*, *redes* y *fluidos*, para dar cuenta de la complejidad y multiplicidad inherentes a la producción social. Considero que el análisis que realizan sobre el estudio de la anemia resulta enormemente relevante para el caso que aquí analizo, pero sobre todo, para describir y considerar el espacio de Embajadores/Lavapiés.

Si atendemos a la forma en que he analizado Embajadores/Lavapiés en el apartado anterior, veremos que fundamentalmente ha sido descrito empleando una *topología regional*. He descrito Embajadores/Lavapiés como una entidad homogénea y bien definida. De ahí que haya incidido en sus límites administrativos: los indicadores demográficos y estadísticos vienen claramente definidos y delimitados, funcionan, precisamente, por su capacidad por discernir qué queda fuera y qué dentro en cada momento. Para ello es necesario incidir en la homogeneidad hacia el interior de la categoría o indicador y la heterogeneidad hacia fuera: «Cuando se define una región las diferencias *en el interior* se suprimen. Se minimizan o marginan. (...) En la práctica hay complicaciones. Por ejemplo, hay un problema sobre cómo exactamente trazar las fronteras entre las regiones.» (Mol y Law, 1994: 646). Como apunté cuando hablé de ese vaivén al que me veo continuamente avocada al referirme a Embajadores/Lavapiés, con esta extraña formulación doble pretendo apuntar, por un lado, al espacio administrativo –un espacio regional, bien delimitado– que se reproduce en tablas estadísticas e indicadores varios, que se representa en planos zonales que dibujan su tramoya de calles; y, también, por otro lado, a ese espacio difuso donde las fronteras se asientan y disuelven de forma fluida, que se expande y se contrae con una geografía afectiva que une y actualiza espacios teóricamente alejados que, de repente, se tornan continuos, o viceversa, que, en otras ocasiones, aleja espacios teóricamente continuos en términos físicos. Además, apuntaría a las relaciones que articulan dicho espacio, que establecen

cadena que permiten la estabilización de determinados ordenamientos o configuraciones, en ocasiones a través de múltiples mediaciones técnicas que anudan los «aquí» y los «allí». En ese sentido, espacios como los locutorios, o las oficinas de envío de dinero, las tiendas de comida «étnica» o incluso los restaurantes se convierten en laboratorios y centros de cálculo, centros de distribución de las conexiones que permiten esa articulación continua de espacios alejados que quedan repentinamente anudados. Así por ejemplo, un locutorio permite hacer presente a las personas de «allí», «aquí» y viceversa, a través de múltiples conexiones técnicas que anulan las distancias físicas; en una tienda de comida, son los productos de «allí» que están «aquí» los que recrean los espacios y los anudan; igualmente en un restaurante étnico o en una tienda de videos, son todos ellos escenarios donde parecen combarse y plegarse las distancias físicas de tal forma que se recrean continuidades y se articulan y refuerzan sentidos de pertenencia y nociones de comunidad. En todos ellos las distancias físicas son quebradas por continuidades afectivas materialmente inscritas y apuntaladas técnicamente:

«Una red es una serie de elementos con relaciones bien definidas entre ellos. (...) En un espacio de red, entonces, la proximidad no es métrica. Y “aquí” y “allí” no son objetos o atributos que se asientan dentro o fuera de un conjunto de fronteras. La proximidad, por el contrario, tiene que ver con la identidad según el patrón semiótico. Es una cuestión de la red de elementos y del modo en que estos se mantienen juntos. Lugares con *un conjunto de elementos y relaciones similares entre ellos* están cerca los unos de los otros, y aquellos con elementos o relaciones diferentes están alejados.» (Mol y Law, 1994: 648).

Pero, al igual que ocurre cuando nos encomendamos únicamente al espacio euclidiano –definido en términos de regiones y áreas claramente delimitadas por fronteras estables–, si la imagen de Embajadores/Lavapiés sólo queda descrita en términos de redes resulta francamente reductora. En todo caso, tendríamos que hablar de la co-existencia de redes múltiples, cuya desaparición o transformación, no anularía el espacio: si las redes dan cuenta de identidades y posiciones que se permanecen mientras se mantengan las conexiones que las alimentan, nos encontramos con que Embajadores/Lavapiés no desaparecería por más que sus elementos configuradores y las relaciones que lo constituyen se transformen. De hecho habrá sectores que efectivamente hablen de la desaparición de Lavapiés, pero, y este es mi argumento, por más que algunos vecinos, en particular, personas mayores «nativas» que contemplan con sospecha y recelo los cambios que se vienen sucediendo en los últimos tiempos, afirmen que «el barrio se muere» y que «sólo quedan las calles», el barrio continúa, sin que ese elemento se configure como esencial. El barrio se transforma, pero su identidad, que no se vincula con un único aspecto, no



desaparece. Así, estos vecinos están dando cuenta de una vinculación con un barrio asentado en un conjunto de relaciones y formas de vida que no pueden reconocer en la configuración actual del espacio, y que se refuerza por el sentimiento de pérdida de las personas que conformaban también ese espacio evocado como referente melancólico, pero que, con el paso del tiempo, efectivamente han muerto o se han ido. Así pues, dado que cada vez percibirían una mayor distancia entre el espacio evocado como propio, un escenario anclado míticamente en un pasado reconstruido y rememorado desde el presente y lo que perciben como el Lavapiés actual, que califican sistemáticamente en clave negativa, realizan ese diagnóstico de pérdida que fundamentalmente apunta a su desencuentro con el espacio y las nuevas redes que lo configuran (Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller, y García López, 2006: 212-213). Y es que el espacio social no es sólo una disposición topográfica o material, también es una disposición simbólica y emotiva.

En ese sentido, el barrio constituye al tiempo una presencia constante pero elusiva, que se extiende mucho más allá de sus supuestos límites administrativos y se pliega y despliega en configuraciones múltiples y *fluidas* que se reconfiguran y recrean continuamente:

«En los espacios fluidos a menudo, quizá habitualmente, no hay *fronteras* claras. (...) Cualquier intento de fijación tiende a fracasar. (...) En un espacio fluido la normalidad es un gradiente más que un punto de ruptura. (...) [N]o es posible determinar las identidades precisa y pulcramente, de una vez por todas. O distinguir dentro de fuera, este lugar de algún otro. Similitud y diferencia no son como la identidad y la no-identidad. Vienen, de alguna manera, en variadas formas y colores. Vienen juntas. (...) Un mundo fluido es un mundo de *mezclas*. Mezclas que pueden separarse en ocasiones. Pero no siempre y no necesariamente. (...) [N]o hay “punto de paso obligado”; (...) lo que significa que *cada* elemento individual puede ser superfluo.» (Mol y Law, 1994: 658, 660, 661).

Así pues, si atendemos a las relaciones que se producen entre los diferentes elementos articulados en el ámbito de Embajadores/Lavapiés, constataremos que, probablemente, si bien se ofrece la imagen de la existencia de redes paralelas carentes de relaciones entre ellas y, por tanto, en gran medida independientes las unas de las otras extendiéndose y superponiéndose en el barrio y más allá, sí se estén produciendo relaciones continuadas: pese a los esfuerzos de «purificación» que pretenden preservar supuestas «autenticidades» –la autenticidad «castiza» del Lavapiés «tradicional»; la autenticidad de la «tradicición» y la «memoria» en las comunidades diaspóricas– éstas continuamente se

*hibridizan* y reconfiguran unas identidades que multiplican sus ámbitos de referencia y anclaje (Brah, 1996: 208; Barañano Cid, 2005: 443)<sup>252</sup>. En este sentido cabe destacar, entre otras cosas, cómo se configuran los posicionamientos identitarios, y las solidaridades y reconocimientos colectivos. Así por ejemplo, una persona puede identificarse como «inmigrante» y por tanto parte del conjunto de personas así reconocidas; y/o autorreferirse con relación a su colectivo diaspórico de referencia, digamos Senegal; y/o identificarse como creyente y por tanto parte de la comunidad islámica; y/o identificarse como africana; o como persona negra; e incluso, en caso de poseer la ciudadanía, identificarse como española. Como vengo argumentando a lo largo de este trabajo, ninguno de esos posicionamientos tienen por qué ser discontinuos o autoexcluyentes. Podrían, eventualmente, ser posicionamientos disponibles asumidos y habilitados en contextos diversos por «una misma persona». En otra dirección, se puede apuntar también a cómo los espacios «tradicionales», «castizos» se van transformando e incorporando elementos vinculados las comunidades diaspóricas que los reconfiguran, sin que se anulen los referentes previos. Así, en algunos comercios tradicionales de alimentación cada vez más incorporan productos anteriormente identificados como «exóticos», pero que ahora se vuelven «cotidianos» para los nuevos vecinos de diversas procedencias<sup>253</sup>; también se puede destacar la continuidad y naturalidad con la que se despliegan unos *croissants*, unos panes gallegos y unos típicos dulces árabes en una misma vitrina<sup>254</sup>; o los encuentros «multiculturales» en los bares que proyectan fútbol, donde las afinidades se articulan principalmente en torno al equipo que apoya cada cual, son todos ellos ejemplos cotidianos. Nos encontraríamos, por tanto, con una yuxtaposición de escalas y referentes por los cuales los escenarios más localizados ampliarían sus vínculos, relaciones y anclajes más allá de sus fronteras físicas, expandiéndose globalmente y convirtiéndose en escenarios «translocales»<sup>255</sup>:

---

<sup>252</sup> En esta dirección apuntan consistentemente las diferentes entrevistas y grupos producidos en el trabajo de campo, en particular cuando hacen referencia a los descendientes de las personas inmigrantes que ya han nacido o se han criado en el estado. Ver en ese sentido especialmente el capítulo 5 «Subjetividades».

<sup>253</sup> Sirva de ejemplo el caso de la tienda de ultramarinos llamada «La aduana de Lavapiés», una tienda tradicional regentada por vecinos del barrio «de toda la vida» situada en la calle Lavapiés.

<sup>254</sup> Panadería «Kasmi», calle Ave María.

<sup>255</sup> En ocasiones se ha empleado el término «glocal» para hacer referencia a este tipo de relaciones. Comparto la crítica de Margarita Barañano Cid (2005) sobre cómo en muchos casos el término «glocal» se convierte en un cierre fácil que pretende anudar global y local sin desbancar dichas posiciones. Según esta autora deberíamos reconceptualizar el término, puesto que: «lo glocal no se constituye sólo a partir de lo global y lo local, sino contando también con otras muchas escalas diferentes, que seguirían siendo relevantes. La recomposición en estas escalas no se realizaría conforme a un criterio jerárquico –de mayor a menor– y

«Estos reanclajes, por otra parte, combinan los espacios territoriales con los comunicativos, puesto que, como se ha presentado al tratar de las escalas, ninguno de los dos está cerrado al otro, o delimitado por fronteras infranqueables. Por el contrario, los flujos de información o conocimiento, entre otros, remodelan los territorios concretos, cuyas formas de vida se transterritorializan, al tiempo que devienen translocales, sujetas como están a las influencias de aquí y de allá. (...) Ni la gente ni las actividades “flotan” en consecuencia en el espacio abstracto, poniendo de manifiesto de nuevo las debilidades de lo que se han llamado las “metáforas” de la desterritorialización. (...) se constata más bien un juego continuo entre lo distante y lo próximo, la movilidad y la radicación, siendo esta última tan necesaria como la cercanía para la recreación de múltiples aspectos esenciales de la vida.» (Barañano Cid, 2005: 438).

## 7.2. EMBAJADORES/LAVAPIÉS COMO «ESPACIO DIASPÓRICO»: PRODUCIENDO PERTENENCIAS Y SENTIDO DE

### «HOGAR»

«El espacio de diáspora es el punto en el que son contestadas las fronteras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de “nosotros” y “ellos”. Mi argumento es que el espacio de diáspora como categoría conceptual está “habitada”, no sólo por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino igualmente por aquellos que son contruidos y representados como indígenas. En otras palabras, el concepto de *espacio de diáspora* (como opuesto al de diáspora) incluye el enmarañamiento, el entretejido de las genealogías de dispersión con aquellas del “quedarse”. El espacio de diáspora es el lugar donde *el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es el nativo.*» (Brah, 1996: 209).

Si en el apartado anterior proponía la necesidad de articular una topología múltiple de cara a cartografiar Embajadores/Lavapiés como «localidad globalizada» o «espacio translocal», en éste me adentro en el tipo de relaciones que efectiva y cotidianamente reconfiguran dicho espacio. Para ello, voy a centrarme concretamente en el análisis de las relaciones diaspóricas que se configuran y reconfiguran en su seno –y que, al tiempo, se expanden más allá del mismo–, para proponer una descripción de Embajadores/Lavapiés como un «espacio de diáspora» tal como lo describe Avtar Brah:

«El espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización como un punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es donde las múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se

---

secuencial –de acuerdo con un tiempo exclusivamente cronológico- sino simultánea y entrecruzadamente, en función de las geometrías de poder y de la lógica social imperante en cada caso. Precisamente, una de las claves de la reorganización global en marcha sería el «salto de escalas» (Swyngedouw, 1997: 142), hoy mucho más abierto que en el pasado.» (2005: 435).

contestan, se proclaman o se rechazan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan perpetuamente; y donde lo aceptado y lo trasgresor se mezclan imperceptiblemente aunque al mismo tiempo estas formas puedan ser rechazadas en el nombre de la pureza y la tradición. Aquí, la tradición misma está inventándose continuamente aunque sea aclamada como originaria de la miríada de procesos de fisura y fusión que garantizan las formas contemporáneas de identidades transculturales. Estas identidades emergentes sólo pueden ser reconocidas subrepticamente. De hecho, pueden ser incluso negadas o suprimidas frente a imperativos contruidos de “pureza”. Pero se inscriben en las formas de sincretismo de finales del siglo veinte en el corazón de la cultura y la subjetividad.» (1996: 208).

Si definiendo la pertinencia de este término para el espacio en análisis es, precisamente, porque no sólo atiende y considera los posicionamientos y relaciones de las personas que lo habitan porque se han desplazado, sino también de aquellas que lo habitan porque han permanecido en él, porque no se han movido. Esto permitiría considerar las inexplicables continuidades cotidianas que permiten la emergencia de un escenario cuya identidad se ancla en referentes tan complejos y teóricamente alejados como la promesa de un pasado «castizo» como epítome de la autenticidad de lo más «propio» y «local», y una multiplicidad de referentes diaspóricos que lo identifican en términos de «multiculturalidad». Con este concepto, ambos elementos dejarían de mostrarse en competición, como escenarios antagónicos que pugnarían por configurarse hegemónicamente como la seña de identidad por excelencia, y se permitiría una visión más compleja que no vincularía el sentido de «pertenencia» y «hogar» a un único elemento cuya identidad estuviera configurada en términos de independencia, de exclusividad y que demandara una «fidelidad» excluyente<sup>256</sup>: se podría ser de «Lavapiés» y al tiempo ser de «Ecuador», y de «Otavalo», por ejemplo. Lo «propio» de Lavapiés ya no sería la tradición «castiza», sino también la multiplicidad de posiciones identitarias y referentes movilizados por sus diversos habitantes. Esto además daría cuenta del carácter crecientemente transnacional de las vidas y relaciones que:

«cada vez más incluye a personas y a actividades que se desenvuelven en un nuevo espacio social, a caballo entre dos o más naciones. Las formas de vida que se configuran en estos espacios sociales, como los idiomas en que se desarrollan, no coinciden ya exclusivamente con los de una matriz nacional única, sino que, como sucede en el caso de los mexicanos o los haitianos en Estados Unidos, o los marroquíes en Francia o en España, presentan un carácter cada vez más transnacional.» (Barañano Cid, 2005: 441).

---

<sup>256</sup> En este sentido, me parece interesante destacar cómo, desaparecida en muchos casos la continuidad espacial, será en términos de «afecto», delimitados por un vínculo emotivo, que se establecerán y asentarán los sentidos de pertenencias e incluso las referencias al hogar, que en ocasiones pueden no situarse en la continuidad del espacio habitado, sino proyectarse hacia otros tiempos y lugares. En este sentido ver Pérez-Agote Poveda (2005: 317).

*Diásporas y «comunidades imaginadas»<sup>257</sup>*

«En el corazón de la noción de diáspora está la imagen de un viaje. (...)Paradójicamente, el viaje diaspórico es esencialmente sobre asentarse, sobre situar las raíces “en otro lado”.» (Brah, 1996: 182).

«Las identidades diaspóricas son al tiempo locales y globales. Son redes de identificaciones transnacionales que integran comunidades “imaginadas” y “de encuentro”. (...)»

El concepto de diáspora delinea un campo de identificaciones donde las “comunidades imaginarias” se forjan dentro y fuera de una confluencia de narrativas desde los anales de la memoria y memoria colectiva. Es importante enfatizar que la diáspora es un concepto de *pán-ico* [pan-ic].» (Brah, 1996: 196)

A lo largo de este trabajo me he referido reiteradamente al concepto de *diáspora* y a la existencia de comunidades diaspóricas en el marco del barrio de Embajadores/Lavapiés. Siguiendo con la metáfora de la topología reticular, las diásporas, a primera vista, nos pondrían en relación con *comunidades imaginarias* unidas por la sensación de un cierto vínculo común con un supuesto origen mítico, introyectado melancólicamente como perdido, reinscrito en la memoria colectiva y reactualizado por medio de rituales y celebraciones colectivas. Al margen de que la unidad de la comunidad diaspórica, los consensos sobre el origen o incluso sobre el deseo de retorno, probablemente sean escenarios mucho más contestados y conflictivos de lo que parecería a simple vista, lo cierto es que se trata de un planteamiento enormemente útil para describir el tipo de relaciones que se producen en un escenario como Embajadores/Lavapiés y que permiten actualizar determinados sentidos de comunidad, que finalmente no sólo proveen con un cierto soporte emocional, sino que se convierten en canales enormemente eficaces de cara a gestionar las necesidades del día a día. En cualquier caso, las diferentes comunidades tienen diferentes niveles de cohesión interna. Quizá sea especialmente en la comunidad senegalesa se aprecia mejor la importancia de la colectividad diaspórica en la gestión cotidiana, así como en términos de atención a los recién llegados. En ese sentido abundan los siguientes extractos:

---

<sup>257</sup> El concepto de «comunidad imaginada» se debe al célebre trabajo de Benedict Anderson (1983/1993) según el cual la «nación» es una comunidad imaginaria conformada por personas que no necesariamente se conocen entre sí pero sí reconocen un cierto «vínculo» que las une.

«P2. Sobre el tema de ayudar a los demás paisanos en el barrio, a veces sí porque nosotros en nuestro restaurante, por ejemplo, hemos recibido a mucha gente que venía de la patera porque cuando llegaban le daban la dirección de Tirso de Molina y cuando llegaban, buscaban paisanos y cuando buscan paisanos les mandan muchísimas veces a nuestro restaurante y ahí les damos de comer, ahí hacemos recaudación de dinero, cada uno da algo para poderles comprar el billete, si se van por ejemplo, a la Línea, para trabajar en Almería o a cualquier sitio, les damos ese dinero y se van. No tienen familiares o les tienen lejos; buscamos siempre un lugar, les pagamos el hostel donde dormir, les pagamos para que se queden unos días en el hostel y después si localizamos a sus familiares, les damos el billete para que se puedan encontrar con sus familiares. Eso para días no para...

P3. Toda la vida.

P2. Claro, eso para días.

P5. Eso está bien, eso se hace.

P3. Aquí, de verdad, que todos, cada uno busca su vida.

P5. Eso sólo pasa con la gente que viene en la patera, la gente de la patera.

P7. Pero también no estamos... cada uno no estamos en una situación de mantener a otros.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica – Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 19-20).

«Dentro de la comunidad senegalesa, la asociación es una red, dentro de un mogollón de otras redes y desde el punto de vista afectivo tiene menos importancia. Porque hay redes donde hay gentes con, digamos las mismas necesidades espirituales, esos tipos de asociaciones tienen más fuerza, con mayor poder de convocatoria...

P. ... quieres decir con mayor poder de convocatoria que AISE...

R. ...sí, mucho más. Son también asociaciones donde funciona mejor, la información, entre otras cosas porque funcionan exactamente igual que en Senegal. Toda la información es oral, todo el trabajo es informal. Nosotras, sin embargo, como asociación tenemos que funcionar como nos manda funcionar la ley de asociaciones y esto puede parecer mentira pero en muchos aspectos no es (¿?). Porque la gente..pues no... les mandas una carta, un documento o lo que sea y no lo lee, pero sin embargo vas a las casas donde funciona otra cosa, te sientas y te tomas un té y cuentas lo que hay y no lo vas a hacer un sábado, sino que lo vas a hacer cualquier día a las 11 de la noche, en fin, que funcionan mucho mejor las otras redes...

P. ¿Cuáles serían las otras redes, por ejemplo? Serían redes informales...

R. Sí, hay redes de autoayuda, como se denominan, donde la gente todos los meses va poniendo un dinero en una caja, y pues si alguien le surge un problema muy grande pues se le dan... tal. Desde alguien que de repente le surge algo en Senegal y tiene que ir y no tiene suficiente dinero, pues se le da dinero, no solamente para su pasaje, sino teniendo en cuenta las realidades socioculturales que tenemos, pues un dinero para sus familiares, para sus amigos, porque eso es una realidad. Y hay gente que si no tiene ese dinero no va a ir, con lo cual son necesidades que esas redes intentan satisfacer y lo logran bastante bien. Y hay redes que están llevando a cabo proyectos en Senegal, como por ejemplo la construcción de un hospital en Senegal, y bueno, hay muchas cosas dentro de la comunidad que funcionan y luego hay otras

redes que están ahí donde digamos todos los senegaleses participamos pero que no tienen nombre y que son todavía... digamos que podría ser la única red que socialmente estamos todos los senegaleses... es (¿?) de vida espontánea, que coge a cualquiera que acaba de llegar, pues la que acompaña a cualquiera que esté malo al hospital, la que repatría a alguien cuando se muere, en fin... esa es una cosa donde todos estamos pero no tiene nombre, digamos es una red espontánea. Es la razón por la cual, por ejemplo, los senegaleses no acuden a los servicios sociales, no porque no tienen necesidades, sino porque las necesidades se satisfacen dentro de la misma comunidad. Eso tiene su lado bueno que es que la gente se siente segura, la gente no tiene miedo de encontrarse un día en la calle, pero tiene su parte mala que es a la hora de relacionarse con otras comunidades, pues esas relaciones son muy escasas, con lo cual los senegaleses, visto desde afuera, parece gente muy cerrada y gente que se relaciona poco con las demás comunidades. Y es cierto pero no porque la gente no quiera, sino de alguna forma la gente ve todas sus necesidades (¿?) dentro de la comunidad. Incluso muchos senegaleses los viernes no van a la mezquita sino que rezan juntos en algún local, con lo cual eso es malo, desde mi punto de vista evidentemente, no desde el punto de vista de la persona que voluntariamente... desde el punto de vista de la convivencia de las relaciones son gente, como quien dice, desconocidas y eso te lo puede decir cualquier otro africano que no sea senegalés o alguna gente que ha intentado trabajar con la comunidad y eso también da una imagen que no es cierta de la comunidad senegalesa que en Lavapiés es una imagen bastante (¿calada?), de que los senegaleses no se movilizan para nada. Si lo dice gente del ayuntamiento, gente que trabaja con el ayuntamiento, dicen: a ver si trabajáis un poquito más o si hacéis tal porque ... pero no es cierto. En realidad se movilizan y mucho, lo que pasa es que se movilizan de cara, ellos mismos y de cara a Senegal, entonces, ahora que he estado en Barcelona, viene el ministro de asuntos exteriores a Barcelona, y son jornadas montadas por las asociaciones de senegaleses que están en Cataluña, son jornadas donde han implicado a la Generalitat, al Ayuntamiento de Barcelona, al Ministerio Senegalés de Asuntos Exteriores y al no se que catalán de Estudio Mediterráneos, son jornadas bien montadas, y allí pues en una sala te encuentras con 300 o 400 senegaleses y montas otras cosas y te encuentras con 10 senegaleses ...

P. ¿Entonces todo lo que se está haciendo es dentro de la propia comunidad?

R. Sí, de cara a intereses digamos, muy particulares de la comunidad, tanto para su vida aquí como para su vida de cara a Senegal.

P. ¿Hay un sentido realmente muy fuerte de vínculo en común, comunitario...?

R. Sí que lo hay, y lo hay y eso... (¿?) mucho tiempo para explicar, ¿no? Pero se nota desde Senegal, la gente de fuera, lo nota, hay un...también una identidad, como un sentido de una identidad común a pesar de que tenemos muchas etnias, a pesar de que la gente del sur, de donde es mi padre por ejemplo, hay separatistas en el sur, pues a pesar de todo esto, a esta identidad, ¿no? Como una identidad nacional..

P. Por encima de las etnias diversas...

R. ...sí, sí, una etnia que nació, más o menos, es curioso pero nació durante la colonización ...

P. ...ah, ¿durante el proceso de colonización?..

R. ...como una unidad frente a los colonizadores, entonces eso, porque antes no existía. Entonces existió en torno al Islam, en torno a un Islam senegalés. Porque a una escuela que es la Meca filosófica es puramente de Senegal. Yo creo que dentro del Islam, podría ser una cosa única. Por eso te digo que muchos quizás no van a la Mezquita y no pasa nada, y muchos senegaleses, sobre todo los que son de esta escuela filosófica, no van a la Meca, que es digamos, el centro del Islamismo, y sin embargo se sienten muy bien, con peregrinar por una ciudad que es Senegal. Es una cosa muy curiosa. Entonces, eso sí que está ahí, y se puede dar en Francia, en Nueva York, donde uno vaya, ¿no? Tiene sus cosas buenas y tiene sus cosas malas. Las cosas malas para mí es este comportamiento endogámico, a mí personalmente, por mi forma de ver la vida, no me gusta, de cara a una convivencia a largo plazo, de cara a todos los conflictos étnicos entre grupos, surgen, yo creo que surgen por la falta de vínculos entre diferentes comunidades, con lo cual, cuando las cosas van mal, pues eso, la tendencia es a encerrarse un poco en tu propia comunidad y a ver la otra comunidad...

P. ...como amenazante...

R. ...como amenazante, o como responsable de la situación, porque no te sientes dentro del mismo barco, entonces a mí, esté aquí o en donde sea, pues la tendencia de algunas comunidades en (¿?) entre sí, siempre le veo un peligro a largo plazo, yo siempre lo he visto así. Porque la comunidad que no se quiere mezclar con los demás, en algún momento los demás lo pueden ver como un acto de rechazo, de pensar que no necesitas a la otra, porque tienes todo, o porque no te pueden solucionar nada, o que tú tienes mejores cosas. Pues eso es una cosa que de cara a una convivencia a largo plazo me da... Y tenemos muchos ejemplos en el mundo de ese tipo de situaciones...» (M-E18, Junio 2001: 2-4).

Pero al margen de que las comunidades diaspóricas constituyan espacios de dotación de servicios, constituyen muy especialmente escenarios donde a través de fiestas y celebraciones, rituales colectivos, se reproduce la *memoria* y el sentido de identidad grupal. En el siguiente extracto se narra cómo la comunidad otavaleña celebra su sentido de pertenencia e identidad en festivales anuales que rotan su escenario de celebración y a los que se invita a participar a miembros de la comunidad residentes en otras ciudades e incluso en otros países. En este caso, el sentido de comunidad desborda y de alguna manera queda desligado del escenario de asentamiento para ampliar e incorporar a todos aquellos otavaleños desplazados y asentados en el mundo, o cuanto menos en Europa<sup>258</sup>. Por otro lado, se observa cómo en esas celebraciones de la comunidad diaspórica se refuerzan las posiciones de género establecidas: cada una tiene un cometido asignado, así como expectativas de los comportamientos percibidos como adecuados o inadecuados. En los rituales y celebraciones es además donde más se reflejan esas posiciones generizadas

---

<sup>258</sup> Por otro lado, resulta interesante constatar el papel del fútbol en este contexto. Este es un aspecto donde me gustaría incidir porque provee ejemplos muy interesantes de cómo se articulan globalidad y localidad, y como se despliegan, pliegan y desbordan los sentidos de «aquí» y «allí» en las situaciones de diáspora. Desafortunadamente es un aspecto que creo que desborda y desvía el sentido que articula este trabajo.



con todo lo que ello implica –como ya he señalado antes en términos de acceso o no a determinados espacios, en términos de las ropas, etc.–, la sanción de la comunidad se convierte así en especialmente eficaz de cara a evitar comportamientos que se consideran inadecuados.

«R. Cuando nos vamos a Ecuador, pues nos reunimos todo el mundo allí. Todo el mundo comenzamos a hablar de “¿qué, qué tal?” “¿cómo estás por allá?” y “¿qué tal, por allá?”. El negocio está un poco mal allí (...) Son raras las personas que no les ha tocado salir; la mayoría casi todos nuestros parientes, hasta en Japón tenemos, claro. Todos los domingos nos reunimos y en carnavales.

P. *¿En carnaval, allá en Ecuador?*

R. Sí, y aquí también.

P. *¿Aquí también?*

R. Sí, aquí.

P. *¿A dónde vienen, entonces?*

R. En Torrejón. Hacemos un campeonato, allí okaerreños...

P. Perdón, ¿cómo has dicho?

R. Okaerreño.

P. ¿Y qué es eso?

R. Como fiesta tradicional de nuestro país, de que cada años la hacemos allá en Ecuador también, pero ahora lo hemos vuelto a hacer aquí.

P. ¿Pero qué significa eso?

R. Como el pacha mama, la referencia. Nuestros antepasados...

P. Y que coincide con el carnaval.

R. Sí, nos coincide con el carnaval. En otros tiempos le decían ‘el dios de la lluvia’. Llevamos cinco años aquí con esa tradición. (...) Lo hacemos en Valencia, en Madrid, ahora se ha abierto en Barcelona, ahora está en Portugal, estamos por ahí, ahora van a cuatro lados; en Italia también han abierto.

P. Y han abierto, ¿qué es?

R. La tradición de Okaerreño. Hacen un campeonato de fútbol por San Juan. San Juan al menos está así en todas partes.

P. ¿Y qué es San Juan?

R. Como aquí, pero nosotros lo hacemos a nuestra manera y aquí pues lo llevan de otra manera. Este año lo hicieron en Torrejón.

P. ¿Cómo festejáis el Okaerreño?

R. ¿El San Juan?

P. Sí, el San Juan.

R. Típico de nuestro país, bailar, o sea, hacemos la danza y con la danza puedes... todos los días nos vamos... como se reúnen en esa misma fecha hacen la fiesta de Torrejón, pues como es costumbre en Ecuador, pues se va de casa en casa, se baila de casa, en casa. Y como viene a bailar hoy día en mi casa, pues yo le doy de comer a ellos o si no tengo nada de comer, pues le doy algo de dinero y ellos lo reciben y se van a otra casa. Y así se juntan y un día se reúnen y comen su comida y preparan la comida entre todos, igual aquí. Bailamos de puesto en puesto, nos van a echar la policía, por hacer mucha bulla, nos han echado y por ahí nos da uno cinco euros; algunos les dan unos diez euros y juntamos todo ese dinero y nos lo comemos entre todos el último día, cuando ya termine el San Juan. Es lo típico.

P. ¿Y quién hace la música?

R. Todos.

P. Todos, ¿pero con los instrumentos de allí?

R. Claro, con los instrumentos de allí.

P. ¿O sea, se sabe tocar en casi todas las casas? ¿Se saben los instrumentos?

R. No, en todas las casas; los que van... sí, el grupo que va. Ellos llevan su instrumento y van bailando, van tocando y se baila y los que acompañan. Los que acompañan se visten de mujer...

P. ¿Ah, sí?

R. De todo ya. Los hombres se visten de mujer y ya comienzan a bailar.

P. ¿Tanto en San Juan como en carnaval?

R. No, en carnaval es diferente, pero en San Juan...

P. *Dices que los hombres se visten de mujer ¿Y la mujer?*

R. Ellas hacen de mujer misma y si quieren acompañar bailando, lo hacen y si no...

P. *¿Entonces bailan todos los hombres?*

R. Los hombres, la mayoría los hombres porque se van de casa en casa. Si estamos en Ecuador, por ejemplo, va a una casa, va a otra casa y así sucesivamente y si no da dinero, da de comer a todos.

P. Y las mujeres son las que preparan de comer y se quedan en las casas y son los hombres los que van.

R. Sí, sí. Y aquí lo mismo, los hombres salen a bailar así alrededor de los puestos y la mujer se queda...

P. Y los que hacen la música en San Juan, por ejemplo, luego el resto del año están en sus negocios, ¿o sea, que no se dedican...?

R. Están en su negocio.

P. ¿Es una excepción?

R. Eso solamente es una semana. San Juan una semana, igual cuando hacemos el campeonato de fútbol pues nos reunimos entre todos una semana. No sé si el año pasado lo habrá visto en la televisión, que lo pasó. Se reúnen muchos aquí; en Valencia también... Casi vienen de todos los lados, vienen de Holanda, de Bélgica, vienen de Alemania. Cada persona que venga desde fuera trae su equipo y participamos entre todos, pues aquí nos reunimos todos, todos.

P. ¿Y vosotros no vais, por ejemplo, a Bélgica, A Holanda?

R. Sí, nos vamos, cuando nos inviten ya iremos. Nos tiramos una semanita por ahí también a jugar al fútbol.» (E1, 7 de Julio 2005, varón ecuatoriano otavaleño: 9-12).

*«A veces me pregunto, ¿por qué Lavapiés?»: Desplegando sentidos de «hogar» y «pertenencia»*

En la línea con lo que he venido describiendo, es quizá en los discursos producidos en el curso de entrevistas y grupos donde se produzcan las reflexiones más interesantes sobre la elección del emplazamiento de Lavapiés como espacio de vida, y como un espacio con el que se generan vínculos de «pertenencia» y en torno al que se desarrolla un sentido de «hogar». Así, las referencias al carácter «multicultural», a la presencia asentada de colectividades diaspóricas de referencia que en ocasiones pueden ofrecer alojamiento y redes de apoyo y a su carácter céntrico, son, entre otros, algunos de los aspectos destacados de cara a apuntar el porqué del vínculo con Lavapiés. Un vínculo que, muchas veces, no sólo se presenta en términos residenciales o comerciales, sino también afectivos. De hecho, en ocasiones parece que ese elemento afectivo acabase en ocasiones primando el barrio, que probablemente quedase desestimado en una evaluación «objetiva». En este sentido apuntan los siguientes extractos:

«P1. Para mí Lavapiés es el barrio multicultural. Aquí está la mezcla de todas las etnias.

P2. Coges una calle hay un chino, el otro un árabe, das la vuelta y un negro al lado, Bangladesh, India. Aquí está la concentración de todos los inmigrantes que quieras encontrar en España, estamos aquí. Aquí hay mucha... cómo se dice en inglés 'business' ¿sabes?, es el barrio donde los comercios, los negocios, la venta al por mayor, muchas cosas. Es aquí, por ejemplo, si llegas a España y eres inmigrante, la primera dirección que te dicen si estás perdido: "oye, cógete el metro de Tirso de Molina o Lavapiés", allí nada más llegar estás en el centro de tus paisanos y es verdad. Es el barrio multicultural, donde está un poquito de todos los inmigrantes. Todos los inmigrantes que hay en España están ahí. Entonces es un barrio muy conflictivo también porque cada dos por tres hay un guardia al lado, porque es un barrio de muchos líos sinceramente, hay que decir la verdad, y no sabemos por qué nos gusta este barrio.

P1. A lo mejor porque es étnico.

P2. Puede ser, es algo que, a veces, yo me lo pregunto y digo, ¿por qué vivo en Rivas-Vaciamadrid y no monto mi negocio en Rivas-Vaciamadrid, pero tengo que montarlo aquí en Lavapiés porque allí a lo mejor no me funciona. A veces, me hago la pregunta por qué Lavapiés y todo el mundo hacemos la misma pregunta y todavía no hay la respuesta, no hay una respuesta, todo el mundo: Lavapiés. Es el problema que tenemos, engancha. Cualquier cosa que se te ocurre o que tienes un problema: "oye, me voy a Lavapiés, allí me lo solucionan" y seguro.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 17).

«Lo que pasa que en este barrio, la pregunta del señor, ¿por qué hemos elegido Lavapiés, sabes? Yo también me lo pregunto a veces, digo ¿por qué hemos elegido Lavapiés? Que es el barrio más conflictivo pero lo tenemos que hacer. Aquí hay un poquito de todo, hay que hablar muy sincera también, aquí está la mafia, aquí hay todo ¿sabes? Nos movemos entre nosotros, aquí nos apañamos muy bien, hay que aceptar la realidad pero yo lo que veo que racismo hay.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 18).

«P: ¿Por qué te parece a ti que eligen la zona esta los ecuatorianos?, ¿por qué van a esta zona?

R: Yo creo que es porque es un poquito más céntrico, hay un poquito más de actividad para movilizarte a cualquier lado o desde que llegas acá te vas acostumbrando a un barrio. Por ejemplo, yo ya estoy acostumbrado en Lavapiés; conozco a la gente, igual a mí me conocen también, entonces ya me he centrado a vivir ahí, me gusta porque es el centro. Si tengo que comprar alguna cosa pues me movilizo por allí, al menos yo que trabajo en un negocio, a mí me viene un poquito mejor ahí porque salgo a comprar cualquier cosa, si necesito una cosa, qué tengo que ir hacer... Pero ahora ya, la casi mayoría de los ecuatorianos, así nosotros como somos indígenas ecuatorianos.» (V-E1, 7 Julio 2005, varón ecuatoriano otavaleño: 4).

«P. Los problemas que dices o lo que quieren los inmigrantes, un techo y trabajo y demás. ¿Por qué vienen a Lavapiés? ¿Es la vida más barata?

R. La primera cuestión es porque hay gente del mismo origen. Hay también sitios donde se puede sentar sin que le moleste nadie. Por ejemplo los bares que están ahí se puede entrar y comer algo sin mirarle nadie...

P. ...bares de españoles o...

R. ...todo, todo, hablando de todo, *no lo miran como extranjero, no se siente como extranjero*, empezando desde la mirada hasta el comportamiento. Pero al contrario, te vas a otro barrio, por ejemplo a Núñez de Balboa, o a Velásquez y la pinta, como esta la gente (¿?) si son negro o moro, tal, entras a un bar, lo primero que sientes, tú mismo te sientes que no perteneces a aquella sociedad, que hay o existe alguna diferencia, solamente con la mirada o el comportamiento, o como te mira la gente. Aquí, no, *aquí la gente prefiere vivir en este barrio, no se siente extranjera como en los demás, sino al contrario, se siente como un ciudadano más.*» (E 5, varón marroquí, 9 de Mayo de 2001: 3-4).

«R. A mí personalmente me parece *un barrio de verdad, para mí es el mejor barrio, es multicultural...* todo tipo de razas que existen a nivel mundial, y *me parece que hay una convivencia, no digo al cien por cien, pero más o menos, mejor que los otros barrios que existen aquí en Madrid.*» (E 5, varón marroquí, 9 de Mayo de 2001: 1).

«Luego está pues tu otra parte pues un poco del *espacio que has construido en un barrio como Lavapiés, en el que por primera vez no te has sentido fuera de algo porque toda la gente que esta aquí, está un poco como, pues hay gente gay, hay gente inmigrante y tú estás un poco en mitad de todo.*» (M-HV8, Junio 2003: 20).

Si observamos esta multiplicación de testimonios y discursos que he reproducido aquí, en general, todos ellos tienden a enfatizar, por encima de una cuestión de precios reducidos de vivienda, –lo parecería sugerirse en un principio como motivo principal del asentamiento–, cómo sería más bien la presencia de compatriotas o de otras personas inmigrantes, la que, entre otras cosas, se configuraría como motivo principal de la elección de Lavapiés en tanto que espacio de vida, a modo de «hogar» en la diáspora. En ese sentido Lavapiés articularía, de alguna forma, un cierto sentido de «hogar» en cuanto parte de la experiencia vivida de asentamiento, y por otro lado, de una cierta reproducción del hogar «mítico» evocado melancólicamente en el ejercicio de memoria y reproducción colectiva de la diáspora. Como apunta Avtar Brah:

«¿Dónde está el hogar? Por un lado, “hogar” es un lugar mítico de deseo en la imaginación diaspórica. En ese sentido, es un lugar de no retorno, incluso si es posible visitar el territorio geográfico que es visto como el lugar de “origen”. Por otro lado, el hogar es también la experiencia vivida de una localidad. Suena y huele, sus balsámicas, cálidas y polvorientas noches de verano, o la excitación de la primera nevada, sus frías noches de invierno, los sombríos cielos grises en la mitad del día... todo esto, mediado por las históricamente específicas relaciones sociales cotidianas. (...) La cuestión del hogar, entonces, está intrínsecamente ligada con el modo en que los procesos de inclusión o exclusión operan y se experimentan subjetivamente bajo las circunstancias dadas. Se centra en nuestras luchas políticas y personales sobre la regulación social de la “pertenencia”. Como sugiere Gilroy (1993), trata simultáneamente sobre raíces y rutas. El *concepto* de diáspora sitúa el discurso del “hogar” y la “dispersión” en una tensión creativa, *que inscribe un deseo de generar hogar mientras que al tiempo critica los discursos de orígenes fijos.*» (Brah, 1996: 192-193).

En la tensión de ese deseo de «hogar» movilizado «sobre raíces y rutas», Lavapiés se configura como un espacio de lo posible, un espacio que resulta «elegido» y al tiempo es

cuestionado, un espacio «familiar», donde «no te sientes extranjero» donde «no se te mira como extranjero», donde te encuentras con «gente del mismo origen», porque es «donde está mi gente», un lugar «en el que por primera vez no te has sentido fuera de algo porque toda la gente que esta aquí, está un poco como, pues hay gente gay, hay gente inmigrante y tú estás un poco en mitad de todo», donde hay sitios en los que «se puede sentar sin que le moleste nadie», porque «cualquier cosa que se te ocurre o que tienes un problema: “oye, me voy a Lavapiés, allí me lo solucionan” y seguro.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 17). Hasta tal punto que «*si llegas a España y eres inmigrante, la primera dirección que te dicen si estás perdido: “oye, cógete el metro de Tirso de Molina o Lavapiés”, allí nada más llegar estás en el centro de tus paisanos y es verdad.*» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh–, 28 Junio 2005: 17). Lavapiés se configura así como un hogar en la diáspora, como punto de encuentro, como espacio de socialidad más allá de la vivienda: aunque no se *viva* en Lavapiés se *pasa* por Lavapiés. Es más, parece casi constituir un «punto de paso obligado» en particular para las personas recién llegadas que necesitan articular todo un conjunto de redes informales para conseguir alojamiento, trabajo, etc. Así, Lavapiés parece poseer, como ya apunté, una cierta consistencia de fluido, su población circula continuamente, está *en tránsito*, y al tiempo está asentada. Por otro lado, el barrio también se articula en términos reticulares en torno a conexiones múltiples, fundamentalmente, pero no exclusivamente, en torno a las comunidades diaspóricas de referencia. Esto parece bastante corriente: personas que llegaron a Lavapiés como primer destino y después, al asentarse laboral y personalmente, especialmente en el caso de tener familia, deciden después buscar otro lugar más adecuado para la crianza de los hijos/as, que posea más espacios verdes, más servicios, mejores infraestructuras. Por otro lado, lo que se destaca en estos extractos, es precisamente el carácter *práctico* de ese sentido de «hogar»: el «sentirse en casa» es algo de un *hacer continuado*, depende de todo un conjunto de relaciones que han de repetirse reiteradamente precisamente para que sea efectivo ese sentido de hogar.

### *Lavapiés como escenario multicultural*

Si atendemos a los discursos y las imágenes que se proyectan sobre el barrio, se incide reiteradamente en el carácter «multicultural» del mismo, un carácter que se identifica de formas más o menos positivas dependiendo de las/los informantes. Así, para algunos

«multicultural» encierra una promesa de «convivencia», de un cierto «entendimiento», e incluso un determinado grado de solidaridad. Para otros, sin embargo, multicultural hace referencia a la existencia en el mismo espacio de personas procedentes de múltiples sitios, pero «sin que existan contactos»: «un montón de gentes de sitios muy diversos y cada una viviendo en un mismo barrio, en su propio mundo» (M-HV7, mujer española negra de madre española blanca y padre ecuato-guineano, Junio 2003: 8). De tal forma que cada uno estaría con su colectivo diaspórico de referencia, lo que se entiende al mismo tiempo como una estrategia razonable y ajustada como respuesta a la xenofobia y al racismo<sup>259</sup>, y de cara a proveerse de espacios de socialidad, de redes informales que puedan proveer con vivienda, trabajo, etc. elementos básicos para la supervivencia. En todo caso, apuntan, las relaciones entre los diferentes colectivos se producen, fundamentalmente en términos comerciales, pero, se señala, no pasarían de ahí: «Hay contactos comerciales, siempre son contactos comerciales [[Tajante]] siempre con algún tipo de interés mercantil.» (M-HV8, mujer doble nacionalidad colombiana y española, llegó con sus padres a mediados de los ochenta con estatuto de refugiados, Junio 2003: 24). A pesar de que, de hecho, parece apuntarse que las relaciones más cercanas tienden a establecerse con los miembros de la propia comunidad, plantear que las relaciones son meramente comerciales o si se prefiere instrumentales, tiende a olvidar multitud de pequeñas interacciones que establecen ciertos vínculos de cercanía. Por otro lado, espacios como los del colegio, sí parecen en ciertos casos romper esa distancia entre los diferentes colectivos –aunque en ocasiones, sin embargo podría tender a agudizarse<sup>260</sup>. «Son relaciones puntuales, muchas relaciones comerciales por ejemplo, pero a nivel de convivencia...pero eso es fácil, tu te vas a la plaza y te pones a observar y te vas a encontrar, los marroquíes con los marroquíes, los senegaleses con senegaleses, los españoles con españoles, aunque tengan yembé o lleven ropa –de Senegal o África, los dominicanos, los de Bangladesh con la gente de Bangladesh. Bueno, yo creo que en parte es normal, eso se cambiará con los niños de las diferentes comunidades que hayan nacido aquí.» (E18, mujer senegalesa miembro de AISE, Junio 2001: 9).

---

<sup>259</sup> «que cada uno está más o menos metido en su mundillo, en su colonia... en su... no sé como llamarlo... y se relaciona poco... pero bueno supongo que también es lógico... es lo más fácil, es lo más cómodo... y hasta cierto punto lo que se puede ver como más seguro, y menos hostil, desde luego...» (M-HV7, mujer española negra de madre española blanca y padre ecuato-guineano, Junio 2003: 8)

<sup>260</sup> Ver en ese sentido lo comentado en el capítulo 5 «Subjetividades» en relación con la posición de los/as hijos/as y el papel interpelador y normativizador de espacios de socialización como los colegios.

En ocasiones, esa multiplicidad y supuesta «tolerancia» o convivencia que vimos celebrada en los extractos reproducidos en el apartado anterior que reconocían en Lavapiés un espacio donde sentirse en casa, son cuestionados y reinterpretados como una simple cuestión de indiferencia: puedes ir como quieras no porque exista un mayor nivel de respeto o de reconocimiento por las diferentes diferencias que cada uno despliega, sino que «todo el mundo está acostumbrado a cualquier cosa», «todo el mundo ha visto de todo, pero también todo el mundo pasa de todo» (M-HV8, mujer doble nacionalidad colombiana y española, llegó con sus padres a mediados de los ochenta con estatuto de refugiados, Junio 2003: 21). En este sentido redundan los siguientes extractos:

«P: *y ahora, pues veo un Lavapiés multicultural, que no intercultural, que nunca ha sido intercultural.*

P: ¿Qué quieres decir con eso?

R: Pues en el que... digamos que antes a lo mejor estaba más mezclado, o había más... bueno *nunca ha habido comunicación. Siempre ha habido comunicaciones más de comercio, las relaciones de comercio.* Los senegaleses empezaron con el tema de las cooperativas de compra-venta, con el tema de los locutorios. Los chinos han empezado con el tema de la venta al por mayor y las tiendas de todo a cien. Los marroquíes han empezado a poner sus carnicerías, sus tiendas sólo para marroquíes, y tal, pero nunca ha habido una confluencia sino que más bien el conflicto se ha ido haciendo más grande. Luego ha entrado también la comunidad bangla, que pues que, tiene su propia conformación sus propias costumbres. Entonces yo veo que hay muy pocos espacios de comunicación y de crecimiento real. Cuando estuve en FEDORA y estuvimos ayudando en el Instituto San Isidro a organizar las jornadas interculturales, se veía muchísima, pues muchísimo... pues no hay ninguna jerarquía, no hay ningún tipo de estructura que fomente la comunicación, que fomente la interrelación entre los chavales, sino todo lo contrario, todo el mundo tiene miedo de todo el mundo. Si que aunque es un barrio que puedes permitirte ir libremente como lesbiana o tal no sé qué, tampoco es perfecto, para nada. Pero sí que a lo mejor es mejor que vivir en Salamanca que nunca han visto un negro, nunca han visto una lesbiana, nunca han visto un gay. *Aquí todo el mundo ha visto de todo, pero también todo el mundo pasa de todo.* O sea que tampoco es una relación lo más positiva que pudiera ser. Es una relación de indiferencia.» (M-HV8, mujer doble nacionalidad colombiana y española, llegó con sus padres a mediados de los ochenta con estatuto de refugiados, Junio 2003: 20-21).

«R: Sí, supongo que es un espacio en el que de alguna forma todo el mundo está acostumbrado a convivir de alguna forma en la indiferencia.

P: ¿En la indiferencia?

R: Sí es *como que todo el mundo está acostumbrado a cualquier cosa.* Yo no creo que sea tampoco la mejor forma de convivencia. Sí que a lo mejor a través de asociaciones o a través de otras formas, pues sí que... a través de las casas ocupadas, de los centros sociales, en cierto tipo de bares se dé una comunicación de otro tipo. *Pero a lo general, es como que realmente no hay un intercambio, o sea, no hay grupos de amigos mezclados donde hay gente de todas las culturas.* No. Los senegaleses están con los senegaleses, los marroquíes están con los marroquíes, los colombianos están con los colombianos... bueno, en general



los colombianos están con los argentinos, con los chilenos, o sea, como que los latinos sí que se unen más en plan latino. A excepción de los dominicanos que tienen un rollo más dominicano-dominicano.

P: ¿Y la gente ecuatoriana que ha llegado más últimamente?

R: La gente ecuatoriana, se mezclan con ecuatorianos, pero también se mezclan con colombianos. Y eso. Y también la relación también en los últimos 3-4 años, la migración ecuatoriana y colombiana ha sido bestial en Madrid, o sea entonces, también eso ha hecho que ciertas cosas cambien. Por ejemplo, *se han visto ciertas alianzas estratégicas, como que los gitanos y los marroquíes les tienen miedo a los colombianos por la fama que tienen, y por eso muchos chinos tienen porteros y ayudantes colombianos, como para compensar el tema de las agresiones y tal y cual.* Y luego pues el tema de que ha sido superfuerte, yo como colombiana que se conoce, la música de Colombia, pues a lo mejor llegar a la plaza de Cascorro, una plaza donde se reúnen muchos gitanos, y escuchar música colombiana, porque un gitano suele tener negocios con otro tipo de colombianos y ahora también les gusta la salsa y las cumbias... y tal... eso...

P: O sea que de alguna forma sí que se establecen ciertos contactos aunque...

R: *Hay contactos comerciales, siempre son contactos comerciales [[Tajante]] siempre con algún tipo de interés mercantil.* O sea, de trabajo, de compra, de vecinos... si que hay relaciones de intercambio a ese nivel. O sea son relaciones de interés, no son relaciones, iniciales, así tal. Luego me imagino que sí habrá más relaciones que yo no las conozco lo que es a nivel de colegios, de APAs, de padres, pero eso son cosas que no conozco así que no puedo hablar de eso.» (M-HV8, mujer doble nacionalidad colombiana y española, llegó con sus padres a mediados de los ochenta con estatuto de refugiados, Junio 2003: 23-24).

«R: y sobre... la multiculturalidad de Lavapiés... *Desde luego tal y como yo entiendo la multiculturalidad, Lavapiés es multicultural.*

P: Y, ¿cómo entiendes tú la multiculturalidad?

R: Pues eso, *un montón de gentes de sitios muy diversos y cada una viviendo en un mismo barrio, en su propio mundo...*

P: ¿Tú crees que es eso lo que ocurre?

R: Eso es lo que ocurre... yo creo que eso es lo que ocurre... sabes, *yo no veo que haya gentes de diferentes sitios... habitualmente... más allá de compartir un espacio físico no veo que vaya más allá de ahí...* que se articulen otro tipo de... (...) pero a eso me refiero... yo tenía a lo mejor contactos puntuales... pero que fuesen más allá yo desde luego, no los he tenido... y me parece... bueno mi perspectiva es que *funciona bastante así...* bastante bastante... que, pues eso, *que cada uno está más o menos metido en su mundillo, en su colonia... en su... no sé como llamarlo... y se relaciona poco... pero bueno supongo que también es lógico... es lo más fácil, es lo más cómodo... y hasta cierto punto lo que se puede ver como más seguro, y menos hostil, desde luego...* que agüita también la gente de aquí... que tiene mucha tela... o tenemos... me voy a incluir... bueno yo no sé si soy de aquí de allí o de dónde demonios... pero desde luego la gente de aquí tiene tela... eso lo he vivido yo en mis carnes y se supone bueno, que soy de aquí... que sí no... la gente que no sólo se les note en la cara que no son de aquí, sino que además no hable bien el idioma, seguro que entonces pueden flipar en colores, claro...» (M-HV7, Junio 2003: 8-9).

### *Lavapiés como espacio de vida: la vivienda*

Por otro lado, y como comenté anteriormente, parece cada vez más difícil de sostener la idea de que la elección de Lavapiés como espacio de asentamiento depende de la existencia de alquileres baratos. Antes bien al contrario –más agudizado si cabe en las entrevistas y grupos realizados en 2005–, hay un cierto consenso sobre que Lavapiés como área de residencia resulta cara, y además, se incide en que las viviendas no tienen las mejores condiciones y que a las personas inmigrantes, en general, les resulta difícil conseguir alquiler. Ante las preguntas por las estrategias para obtener una vivienda, hacen referencia a que usan amigos/as españoles/as para que hagan las gestiones, porque afirman que así es siempre más fácil y por otro lado coinciden en que las viviendas son «pequeñas y carísimas». Se tiene la idea entre los arrendadores, según afirman las informantes, que las personas extranjeras «van a destrozar el piso», una desconfianza que se une a las múltiples estrategias más o menos sutiles de producción de «otredad» a las que vengo haciendo referencia a lo largo de este trabajo. Así, es de nuevo a través de estrategias de mediación que se movilizan para responder y cortocircuitar los reconocimientos y expectativas xenófobos y racistas que se puede conseguir una vivienda, en este caso acudiendo a un amigo/a español/a. Los acentos y los cuerpos, en este sentido, son dotados, de nuevo, con un peso enorme a la hora de establecer reconocimientos y posicionar a «unos» y «otros»: se reproduce ese fetichismo de lo extraño que promete su reconocimiento permanente a través de la mirada, del oído, de tal forma que el reconocimiento siempre será a distancia, previo al contacto (Ahmed, 2000).

Por otro lado, se constata cómo Lavapiés constituye sobre todo un escenario de llegada, el lugar del primer contacto: con las comunidades diaspóricas, con la ciudad, etc. Es un escenario en el que a pesar de las limitaciones antes mencionadas continúa siendo posible conseguir alojamiento: bien sea a través de algún familiar o conocido que aloja en casa al recién llegado durante los primeros momentos, bien porque continúa existiendo ese parque de vivienda en malas condiciones pero que relaja hasta cierto punto los requisitos exigidos por el mercado más oficializado del alquiler: quizá los precios sean similares, pero al rebajar las exigencias formales, los propietarios se desentienden de los pisos y de las condiciones de los mismos, y finalmente se convierten en «accesibles» para las personas inmigrantes.

Además, se plantea cómo una vez que se produce el asentamiento y la estabilización de la situación de las personas inmigrantes, especialmente cuando tienen descendencia, se tiende a buscar alojamiento fuera del barrio: se busca así mejorar las condiciones de habitabilidad y las infraestructuras y servicios disponibles; se prefieren espacios donde haya zonas verdes, etc. Por otro lado, finalmente esas zonas resultan más baratas, lo que posibilitaría, en el mejor de los casos, intentar un proceso de compra de vivienda frente a la inseguridad del alquiler.

Otro aspecto destacado es el que apunta a cómo dentro de la propia configuración diaspórica no todos los colectivos adoptan las mismas estrategias ni tienen las mismas situaciones en términos de clase. En este sentido, cabe destacar cómo cada vez más habitualmente nos encontramos con personas inmigrantes que son propietarios de pisos de alquiler, o en un sentido parecido, son patronos que contratan a otras personas inmigrantes, de sus comunidades diaspóricas o de otras. En estos casos nos encontramos con una situación paradójica, puesto que al tiempo que se ofrecen determinados servicios estableciendo redes de clientelaje –vivienda, trabajo– se hace reproduciendo situaciones de explotación o relaciones abusivas que se sostienen sobre la situación de vulnerabilidad de la persona que accede a esas viviendas o empleos.

Finalmente, un aspecto que no desarrollo en este trabajo, pero que tiene sin duda un gran interés en la reconfiguración del espacio, lo constituye el proceso de *ennoblecimiento –gentrification–* que viene experimentando el espacio en los últimos años, de la mano del encarecimiento de la vivienda y del proceso de rehabilitación de que viene siendo objeto el barrio. Esto ha permitido una creciente entrada de un tipo de población relativamente joven, profesional y sin cargas familiares que acuden a Lavapiés como un escenario donde se articulan casticismo y multiculturalidad en un doble ejercicio de fetichización de lo extraño: lo otro extraño, alejado en el tiempo, en este caso, el tipismo castizo; y, lo otro extraño alejado en el espacio, pero al tiempo cercano y disponible a la vuelta de la esquina vía consumo<sup>261</sup>.

«P. ¿Pero cómo se encuentra la vivienda aquí?»

---

<sup>261</sup> Para un desarrollo más amplio de esta cuestión y sus consecuencias en la reconfiguración del espacio ver Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller y García López (2006).

**P1.** ¡Uf, fatal!, *cara, o sea, casas pequeñas y carísimas*. Por ejemplo, en mi caso, alquilamos yo y mi hermano un estudio por quinientos euros de una habitación y una sala de estar pequeñita y no amueblada y una cocina y un cuarto de baño.

**P3.** Aquí las casas muy difíciles, es muy difícil.

**P4.** Sobre todo la vivienda.

**P3.** La vivienda fatal.

**P4.** Si tienes suerte, eso es suerte.

**P3.** Y no quieren alquilar.

**P6.** Es que en mi habitación no hay ventana, es muy chiquita.

**P3.** No hay ventilación.

**P6.** No, digo que es una de las cosas de las más importantes y de las más difíciles de conseguir porque antes de entregarte un piso, todas las cosas que están pidiendo y está muy difícil, muy, muy difícil.

**P7.** Porque también a veces te dicen: *“ese es extranjero, si le das el piso te lo van a estropear”* como si nosotros fuéramos cochinos, no limpiamos, no sabemos nada, venimos de la selva y hemos llegado como monos y cualquier casa que nos den, la vamos a hacer pedazos y romper todo.

**P1.** *Y cada mes llama a la puerta, para darle el alquiler*, o sea, para pagarle, te llama a la puerta y te dice: “oye, quiero entrar a ver la casa”, te lo juro por dios, cada mes viene el dueño de la casa que es de Bangladesh, de Bangladesh que no español en este caso y entra y ve las habitaciones y se va al cuarto de baño y tal, o sea, que a mí me da pena. (...)

**P5.** *Tienes que buscar un español para alquilar una casa*, le das el teléfono, un amigo muy amigo ¿eh?, te lo alquila el español, si no tú inmigrante no puedes tener una casa. Tiene que llamar el español: “oye, es para mí, voy a vivir con unos amigos”, hablar un poquito bien ¿sabes? para que la mujer española o el señor español tenga confianza... ah, me lo va a coger un paisano, “eso no hay ningún problema, no me van a destrozar la casa”. *Una vez que la chica firma el contrato, te pasa el contrato a ti, si no no tenemos casa.*» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 19-20).

«**P3.** Por ejemplo, que no tiene trabajo, antes yo estoy buscando una casa, yo se lo he dicho a un montón de gente: “por favor, que quiero una casa, que si sabes de alguna casa, por favor”. Al final, yo fui a una agencia y gracias a dios que el dueño de mi casa no es igual que el de ella, que es español: “haga lo que le dé la gana a la casa”, pagar el alquiler es lo más importante. Yo he entrado en la casa, no tengo nada, nada, el calentador y la ducha no funciona; dice: “cómpralo”, sí así y *tengo la casa horrible. También es muy vieja: “haga lo que le dé la gana”*. También el portal de la casa está roto y puede también entrar los terroristas y no le importa, sólo el dinero; a este dueño sólo el dinero es lo más importante de todo. El día que firmamos el contrato, yo le buscado a una amiga mía que tiene una casa igual que un fiador, que tiene una casa de ella propia para poder firmar mi contrato y me dice también la cuenta, el número de

cuenta y nada más. Es lo más importante.» (GD1, mujeres procedentes de países de mayoría islámica –Marruecos, Senegal, Bangladesh-, 28 Junio 2005: 19-20).

«R: (...) Porque ellos [senegaleses] son inquilinos, el barrio se está encareciendo, y se están yendo. De hecho todos los jóvenes que se casan se van...

P. ¿Adónde se van?

R. Hacia barrios del sur, hacia Villaverde alto, hacia Carabanchel, Aluche, toda esa zona. Pero hay sin embargo pisos grandes, de tres habitaciones, de cuatro habitaciones, que cuestan 140 [mil pesetas], que sí pueden cogerlos chicos solteros compartiendo... Pero una vez que alguien quiere montar una vida familiar, con su mujer, su hermano... ya se tiene que ir del barrio, porque ya es otro tipo de vida... mas que de vida, de espacio, lo que busca. Y eso no lo puede tener aquí. O si lo quiere tener tiene que ser una casa no muy habitable...» (E18, mujer senegalesa miembro de AISE, Junio 2001: 6-7).



## **[A modo de] conclusiones: articulaciones identitarias**

«Y de nuevo: ¿de qué o de quién se traza un mapa? Esta es una de las preguntas fundamentales del atlas. La respuesta es indudable: siempre de la identidad, es decir, de aquello de lo que nadie, hasta ahora, ha encontrado razón, de aquello cuya diferencia es irreductible.» (Serres, 1995: 198).

A lo largo de todo este trabajo he venido realizando un ejercicio cartográfico en torno a la figuración habitable «mujer inmigrante», tanto como categorización social cuanto como vector de identificaciones y escenario de determinadas posibilidades de existencia para las mujeres que de una forma o de otra, son reconocidas, interpeladas o se auto-posicionan con relación a la misma en ciertos contextos. Pero éste ha sido un ejercicio cartográfico doble: no sólo he atendido a la multiplicidad de interacciones heterogéneas que configuran el entramado «mujer inmigrante» en el marco del barrio de Embajadores/Lavapiés –un escenario que, como he apuntado, desborda sus linderos administrativos para alcanzar una densidad rugosa y un cierto combamiento que permite que los «aquí» y los «allí» se actualicen sin sentido de discontinuidad, componiendo un paisaje multi-escalar–; también he aventurado un cierto modelo de teorización social que ha entretejido perspectivas tradicionalmente vinculadas a los estudios sociales del conocimiento científico –en particular, la teoría del actor-red, las aportaciones de ciertas epistemologías feministas del punto de vista y de los estudios culturales feministas de la tecnociencia–, con los llamados estudios culturales, postcoloniales y feministas interseccionales.

Tal como he argumentado y desarrollado a lo largo de este trabajo, este utillaje teórico me ha servido para desplegar un análisis que ha roto con las distancias entre aspectos macro y micro, entre agencia y estructura para pasar a atender en todo momento los diversos ejercicios de consolidación, recreación y transformación que se producen en lo concreto. No ha sido este, por tanto, como he venido apuntando a lo largo de este trabajo, un enfoque «micro», si bien he hecho un énfasis muy específico en lo concreto y en aspectos habitualmente pasados por alto, precisamente, porque, como he argumentado reiteradamente, es en los ámbitos cotidianos, dados por supuesto y hechos circular sin cuestionamiento, donde se consolidan las posiciones sociales y se hacen las diferencias. Por el contrario, el argumento que aquí he defendido es que es precisamente en esas instancias concretas –que en muchas ocasiones se presentarán como «micro»– que lo «macro» se actualiza, recrea y reconfigura en cuanto que «macro». Como he apuntado las distancias se producen precisamente en el curso de las interacciones y sobre la base de las relaciones que movilizan. Latour apuntaba que toda red expandida globalmente es local en cada uno de sus puntos pero, si bien es cierto, debemos completar esa afirmación sobre la base del trabajo realizado en este trabajo, que también es global en cada uno de ellos, puesto que están, de hecho, conformando esa globalidad y recreándola. Creo que precisamente este trabajo, por el despliegue de espacios y temporalidades que, como he desarrollado, se engloban en la configuración de las posiciones de sujeto-cuerpo «mujer inmigrante», ha constituido un ejemplo claro de este argumento. Como he apuntado a lo largo del análisis, «mujer inmigrante» en el barrio de Embajadores/Lavapiés es una figuración habitable que intercala y ensambla cuestiones que van desde la historia de la colonización europea y sus consecuencias, el marco de la economía globalizada, las capacidades de movilización que proporcionan las nuevas tecnologías de la comunicación, los marcos legales internacionales, supra-estatales y estatales, la desigual distribución mundial de la riqueza; pero también interacciones cotidianas, estereotipos e imágenes racializadas, cuando no racistas, de quiénes y cómo configuran el marco de un «nosotros» y quiénes configuran el espacio que los «nosotros» interpretan como parte de los «otros». Ha sido un trabajo que frente a planteamientos que defienden la existencia de dos espacios cuasi-ontológicamente diferentes –uno «macro» de los flujos económicos, de comunicación e información y otro «micro» de identidades localizadas (Castells, 1997)–, se ha situado en la línea de aquellos que señalan que no se podrían establecer discontinuidades entre lo que se presenta como «macro» y lo que se presenta como «micro» y que con lo que nos encontraríamos habitualmente sería con diferentes densidades, rugosidades y escalas configuradas de



formas diversas y múltiplemente conectadas que conformarían espacios locales y globales continuadamente (Barañano Cid, 2005).

Por otro lado, la perspectiva que aquí he empleado lejos de presentarse como entramado consolidado y «hecho», ha venido tomando forma en el curso del propio análisis, lo que le ha permitido una flexibilidad que ha alejado, en gran medida, tentaciones de amoldar el «objeto» en estudio al marco teórico en uso. Además, la insistencia continuada en la necesidad de partir de «la complejidad de lo concreto», y la advertencia siempre presente de evitar introducir supra-ordenamientos impuestos o continuidades lógicas en lo que se presenta enmarañado, discontinuo y contradictorio, me ha obligado a una atención constante al *cómo* se articulan y recrean los entramados, a *cómo* se multiplican las relaciones que los constituyen y *cómo*, a pesar de su heterogeneidad desbordante, alcanzan una cierta consistencia de unidad. Así pues, esta perspectiva ha atendido a *cómo* la materialidad social toma forma y produce sentidos y a *cómo* los sentidos conforman materialidad: mutuamente irreducibles pero no discontinuos, se implican y exceden mutuamente, asumiendo la consistencia de un *quiasmo* (Butler, 1997a). Una perspectiva que, en definitiva, ha pretendido abordar la multiplicidad heterogénea y compleja de la realidad *haciéndose*.

De este modo, y como consecuencia de todo lo anterior, esta perspectiva me ha permitido transformar las expectativas ontológicas tradicionales, al desbancar las posiciones de sujeto y objeto y al destronar a «lo humano» del privilegio de la agencia. No es tanto, como he argumentado, que haya abogado por «los derechos de las papeleras», ni que haya planteado que la defensa de la simetría sitúe en idéntico plano a elementos humanos y no humanos<sup>262</sup>. Semejante planteamiento no haría sino ocultar cómo las diferencias implícitas entre humanos y no humanos no implican una consistencia ontológica distinta, sino que dependen de las formas que adoptan los entramados de elementos heterogéneos que se articulan para la habilitación y emergencia de tales posiciones como diferenciales con todas las capacidades que se les suponen. Es de este modo que habría que interpretar la demanda de simetría generalizada con que comenzaba este trabajo: al no presuponer un status ontológico distinto he podido atender a las configuraciones concretas que permiten

---

<sup>262</sup> En este sentido ver lo planteado en el epígrafe «Las asimetrías de la simetría generalizada o la (in)modestia de los testigos modestos» del capítulo primero, «De los estudios sociales de la ciencia a las perspectivas parciales de la complejidad», de este trabajo.

habilitar una posición que reconocemos como «propiamente humana» y por lo tanto considerar los diferenciales de poder que las constituyen. En ese sentido, señalaba cómo y qué vaya a ser considerado «propiamente humano» no resulta ni tan auto-evidente, ni tan estable como podría parecer, sino que se asienta en continuas negociaciones y luchas por establecer y consolidar los límites de lo humano, o bien de ampliarlas y desplazarlas. Se trata de un ejercicio continuado y no exento de controversia donde instancias diversas se movilizan de cara a establecer sus criterios como hegemónicos.

Otro aspecto en el que se ha plasmado este ejercicio de simetría ha sido, particularmente, el modo de desarrollar el análisis: en ese proceso de desbancar la estabilidad de las posiciones de «sujeto» y «objeto», en todo momento he utilizado al tiempo como *analizadores* y como *objetos* a analizar, tanto las referencias «teórico-académicas», cuanto los discursos de las personas entrevistadas o el resto de los diversos elementos empleados en el análisis. Pero esto no implica que haya adoptado una perspectiva etnometodológica, donde la definición de la situación haya venido dada de forma exclusiva por los agentes, sino que precisamente he incorporado y considerado en el mismo plano, como no esencialmente distintas, las aportaciones reconocidas como «teóricas» y por tanto «autorizadas» y aquellas desarrolladas por las personas que se mueven permanentemente dentro/fuera del espacio social «mujer inmigrante».

La simetría así interpretada se ha plasmado en la forma que ha adoptado el análisis del caso, esto es, el entramado semiótico-material «mujer inmigrante» en el contexto del barrio de Embajadores/Lavapiés particularmente en los últimos años. De ahí, que en lugar de tratar de establecer un conjunto de aspectos que a modo de «tipo ideal haya delimitado la categoría «mujer inmigrante», como han podido plantear autores como Abdelmalek Sayad (1991) para el término «inmigrante», me haya interesado no sólo por aquellas situaciones donde los reconocimientos con la categoría son consistentes, sino también por los espacios y las posiciones donde los reconocimientos, las identificaciones y las interpelaciones fluctúan: personas que ocupando el estatuto jurídico de «inmigrantes» no son reconocidas como tales o viceversa, personas que sin ocupar esa posición socio-jurídica son interpeladas, reconocidas o se identifican con el término.

¿Qué aspectos configurarían dicho entramado? Quizá lo primero que destaque, tal como he reflejado a lo largo de este trabajo es, precisamente, que dispondríamos de diferentes criterios que darían lugar igualmente a reconocimientos diversos, y por tanto,

diversas proyecciones de *cuándo, cómo y quiénes* son «mujeres inmigrantes». Siguiendo con la metáfora propuesta por Annemarie Mol (2002), probablemente nos encontramos con *una* realidad *múltiple*. De ahí que lo haya analizado utilizando en cada caso un elemento en torno al cual se consolida el entramado «mujer inmigrante» de formas concretas. Reconociendo la inevitable parcialidad –en tanto que parte, como parcial, alejada de pretensiones de totalidad míticas; y parte, como partisana, que toma partido (Haraway, 1991/1995)–, utilizo estos cuatro elementos –cuerpos, subjetividades, documentos, lugares– como instancias en torno a las cuales se producen articulaciones particulares de la figuración habitable «mujer inmigrante». Con ellos no he pretendido agotar los escenarios posibles de actualización, sino que he incidido en que se trata de una realidad que se articula en planos y escalas diversas en las que se introducen diferentes criterios que, si bien tienen influencia en el resto, tampoco son completa y directamente traducibles los unos en los otros. La forma en que ha presentado este trabajo no nos permitiría, sin embargo, construir una pretendida vista panorámica superponiendo los diferentes ensamblajes que aquí he desarrollado, pero tampoco considerar cada uno de ellos como inconmensurable con el resto.

La tentativa realizada, si bien parcialmente fallida, pretendía evitar separar el desarrollo teórico del análisis empírico del caso. Si bien los dos primeros capítulos ha estado marcados por una intención explícita de presentar las herramientas y consolidar el armazón para el análisis, en los capítulos dedicados al caso he procurado huir de la mera descripción y producir teorizaciones pero a partir de la propia «complejidad concreta» de la configuración de la posición «mujer inmigrante» en el barrio de Embajadores/Lavapiés. De ahí que los cuatro capítulos en que he desarrollado el caso se hayan diferenciado no sólo por el elemento que los articula, sino que cada uno de estos elementos ha conducido a un tipo de análisis, un «tono», si se quiere, distinto. Así, el primer ensamblaje en torno al cual se articula la figuración «mujer inmigrante» ha situado el énfasis en los procesos por los cuales determinados cuerpos pasan a ser leídos como «otros» y concretamente como un tipo particular de otros denominado «mujeres inmigrantes». Para ello partía de una consideración del papel preferente de los cuerpos en la conformación de «momentos-posiciones de sujeto» y las implicaciones generizadas y racializadas de la producción de lo que damos en llamar «humano». Más aún, he considerado concretamente las resonancias corporeizadas implícitas en la delimitación de pertenencias y exclusiones al ámbito de la ciudadanía y a la «nación». En particular, he atendido a las connotaciones racializadas de estos procesos y los reconocimientos, las interpelaciones y las posibilidades de

cortocircuitar los reconocimientos a los que se ven abocadas aquellas personas cuyos cuerpos no se pliegan al imaginario homogeneizado de la nación; o por el contrario, las posibilidades para evitar los reconocimientos de personas cuyas imágenes corporales no responden a las expectativas de ese tipo particular de «otros» denominado «mujeres inmigrantes». Así pues, he constatado las resonancias corporeizadas que se movilizan en torno a las ideas de nación y ciudadanía y cómo los reconocimientos se pliegan en las pieles y en las imágenes hegemónicas de «otros» y «nosotros». Pero los cuerpos-ensamblajes tampoco posibilitan lecturas totales y en ciertas situaciones es posible descargar determinados reconocimientos y posibilitar otros: nos encontramos con ciertas formas de *passing* –pasar por– que permitirían cuestionar la promesa de verdad incorporada en ese fetichismo de la mirada que prometería que los «otros» son permanentemente reconocibles y se mantendrían a distancia (Ahmed, 1998; 2000). En ocasiones, como he desarrollado, ciertos cuerpos pueden escapar al régimen de reconocimiento, siendo leídos de otras formas a través de determinados objetos o extensiones protésicas que posibilitan otras identificaciones. En cualquier caso, se trata de prácticas de riesgo, pues implican que cuerpos no autorizados se encaraman en posiciones que teóricamente «no les corresponden», como por ejemplo, la mujer ecuatoriana que pasa por turista en la aduana de Barajas, para poder llevar a ser «inmigrante» una vez traspasada la frontera como «turista». Lo que en cualquier caso evidencian estas prácticas, como he venido apuntando, es la imposibilidad de la promesa de verdad de la mirada, además de mostrar cómo las expectativas y estereotipos hegemónicos racializados pueden ser movilizadas contra sí mismos, lo que apunta a que, finalmente, no se pueden mantener las promesas de pureza y separación sobre las que se asentarían dichos criterios de reconocimiento.

Pero si en este primer ensamblaje, la consistencia corporal y encarnada del entramado «mujer inmigrante» estaba siempre presente, aunque mostrada en gran medida como paisaje encerrado en el pliegue epidérmico, en el siguiente, «Subjetividades», me he desplazado hacia un escenario donde se producen múltiples movimientos dentro/fuera que se articulan en la conformación de eso que reconocemos como subjetividades e identidades. En ese sentido, la figura de la Cinta de Möbius me ha permitido visibilizar ese peculiar vaivén dentro/fuera que anuda corporealidad y psiquismo, socialidad y biología, individualidad y colectividad. Así, el espacio «mujer inmigrante» proporciona determinados vectores de identificación, que son ocupados, manejados, reproducidos o rechazados por parte de las mujeres. Posibilidades de *ser* que se negocian tanto con la sociedad de acogida, como con

sus parejas varones y con la comunidad diaspórica de referencia, y que presentarán determinadas zonas de fricción tanto en términos generacionales como, en particular, de género<sup>263</sup>. Más concretamente constato cómo la posición «mujer» se transforma en el curso de la experiencia «inmigrante», precisamente por esa nueva configuración de los cuerpos y las relaciones a las que se ven abocadas las personas que migran. En ese sentido mencionaba, cómo, los posicionamientos generizados, transformados por la experiencia «inmigrante», acaban siendo cuestionados particularmente por sus parejas varones, no tanto en términos de género, sino identificado como una forma de contaminación que pondría en peligro la identidad diaspórica hegemónica—«te estás volviendo española»—.

El siguiente ensamblaje, «Documentos» es quizá donde se ven más claramente —junto con el que considera los «Lugares»— las diferentes escalas que se solapan en la configuración cotidiana de la posición «mujer inmigrante». Así, partiendo del análisis del entramado legal vigente, tanto en el marco de la UE como, sobre todo, en el estado español, he mostrado las formas en que ciertas implicaciones inscritas en el articulado legal efectivamente delimitan y conforman las condiciones de posibilidad e imposibilidad de aquellas personas que se mueven dentro/fuera del entramado «mujer inmigrante». Tanto los documentos de identificación, como las formas en que se organizan los tránsitos de fronteras, pasando por los espacios de trabajo accesibles o prioritarios para las «mujeres inmigrantes» —trabajo doméstico y prostitución concretamente—, son instancias en las que se recrea y reconfigura la posición «mujer inmigrante» de formas singulares que anudan los aspectos más localizados con las expectativas de las políticas internacionales de la UE.

Esta multiplicidad de escalas se evidencia también atendiendo a la configuración de los «Lugares». Si el marco donde se ha asentado este trabajo es el del barrio de Embajadores/Lavapiés en Madrid, este mismo espacio se ha mostrado mucho más laxo y difuso de lo que podría dar a entender en un primer momento. Sus límites se recrean en la interacción y como parte de los lazos vivenciales que lo transitan. Se *hace* en esa intersección de espacios físicos, vividos e imaginados donde se multiplican los encuentros entre entidades, colectividades, personas, etc. Más aún, en la conformación de la figuración habitable «mujer inmigrante» en este contexto no sólo inciden elementos específicamente

---

<sup>263</sup> Estas fricciones se disparan en casos de posiciones de sexualidad y género no normativas, personas inmigrantes lesbianas, gays y transexuales. Tal como he mencionado con anterioridad, —capítulo 5 «Subjetividades»— este es un tema que sólo menciono superficialmente en este trabajo, pero que requeriría de investigaciones específicas ya que es un área escasamente tratada y de enorme complejidad.

locales que introducen ciertas particularidades, sino que se alimenta de narrativas más amplias de las que el espacio de Embajadores/Lavapiés no es ajeno, y frente a las cuales muchas veces actúa como caja de resonancia. En este sentido, por ejemplo, una acción cotidiana como puede ser que un policía pida la documentación a una persona que «reconoce» como inmigrante en la Plaza de Lavapiés está, de hecho, poniendo en marcha muchos de los dispositivos a los que me he venido refiriendo en este trabajo: no sólo la actualización de los regímenes de fronteras y controles de tránsitos en el marco de la UE y del estado español, sino también las expectativas racializadas de cómo son las personas inmigrantes, y la sospecha criminalizadora de la carencia de papeles. *Quiénes, cómo y por qué* son «identificados» e interpelados como inmigrantes en este contexto resulta enormemente significativo. Así es, curiosamente, al partir de un espacio enormemente concreto y situado, que me puedo desplazar en la multiplicidad de escenarios y escalas en los que me he movido a lo largo de este trabajo. De ahí, que, en ocasiones, haya podido dar la impresión de abandonar a las «mujeres inmigrantes» en Embajadores/Lavapiés para situarme en los tránsitos fronterizos en el contexto de la UE, pero estos desplazamientos, han pretendido perseguir los elementos que participaban de modos diversos y en relación con escalas y ordenamientos múltiples en su configuración concreta.

Así, cada uno de estos ensamblajes ha apuntado a cómo la categoría «mujer inmigrante» se viene produciendo en torno a diversos elementos y moviliza ordenamientos diferentes en cada caso que no resultan completamente traducibles unos en otros: una persona puede ser reconocida como «mujer inmigrante» sobre la base de los reconocimientos que se asientan en las imágenes homogeneizadas de la nación y sus resonancias corporealizadas, pero resultar reconocida como «nacional» si atendemos a sus documentos, por ejemplo. En diferentes instancias quedan movilizados ordenamientos distintos que marcan en cada caso pertenencias y exclusiones. Igualmente no es lo mismo ser reconocida como parte de una comunidad diaspórica en el contexto del barrio de Lavapiés/Embajadores, que como una extraña o como alguien que no puede ser asimilada a las expectativas de la comunidad diaspórica de referencia. Qué será ser «mujer inmigrante» resulta así una «ficción reguladora» que se asienta y reproduce diversamente atendiendo a patrones de ordenamiento distintos y, en ocasiones, contradictorios.

Además, atender a la configuración de la posición social «mujer inmigrante» ha requerido de una atención a la articulación de las diferentes diferencias en términos de género, «raza»/etnicidad, pertenencia nacional, religión, clase o sexualidad, unas diferencias

que no se conforman únicamente atendiendo a los términos «marcados». Cuáles sean los términos marcados o no marcados, es una cuestión relacional y que apunta a la existencia de relaciones desiguales de fuerzas. Así, no nos encontraríamos con una yuxtaposición de ejes separados, sino que tendríamos que atender a cómo cada una de estas diferencias se produce articuladamente en lo concreto habilitando y deshabilitando determinadas capacidades de agencia.

Este énfasis en atender a las posiciones y a las condiciones de posibilidad e imposibilidad que se actualizan en la convergencia de todo el conjunto de ordenamientos y reconocimientos movilizados en torno a posición «mujer inmigrante», me ha permitido descartar ciertas imágenes enormemente paternalistas que posicionan a las «mujeres inmigrantes» como víctimas pasivas, en ocasiones víctimas de los varones de sus comunidades de referencia, y a las que se pretende de algún modo «salvar» incorporándolas a la narrativa de progreso occidental. Sin descartar en ningún caso las enormes desigualdades y vulnerabilidades sobre las que se asienta el entramado «mujer inmigrante», al haber atendido en cada caso a la configuración concreta de las diferentes posiciones, nos hemos encontrado con un panorama mucho más complejo donde se ha mostrado cómo incluso en situaciones de enorme vulnerabilidad, existen y se ejercen diferentes respuestas y posibilidades de acción, si bien no exentas, eso sí, de riesgo: son prácticas que sitúan a los cuerpos en primera línea y que en muchas ocasiones, incapaces de adoptar una estrategia de confrontación directa con los múltiples regímenes y ordenamientos que las constriñen, adoptan estrategias que tienden a emplear creativamente las normas contra sí mismas. Esto no quiere decir que nos tengamos que quedar con la imagen de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, sino adoptar una mirada crítica que cuestione los ordenamientos, las jerarquizaciones y las desigualdades que se instauran cotidianamente y en ocasiones, de forma contradictoria.

En cualquier caso, una de las cuestiones que he pretendido evidenciar en este trabajo es que no existiría finalmente ningún elemento que determinara esencialmente quién o cómo ha de ser una «mujer inmigrante», esto es, que probablemente ningún elemento sea finalmente imprescindible para movilizar los regímenes de reconocimiento de los que aquí he dado cuenta. Pero ello no indica que la figuración habitable «mujer inmigrante» tenga por ello menor capacidad constreñidora o mejor robustez de cara a garantizar los ordenamientos: que tenga una cierta consistencia de «fluido», o de «móvil mutable» no la hace menos eficaz, ni más débil.

Lo que sí implicaría es que la posición «mujer inmigrante» es parte de un *hacer*, de un *proceso*, que tendría que producirse de forma continuada para garantizar su funcionamiento. En ese sentido he venido defendiendo el interés en mantener el término «inmigrante», frente al de persona «inmigrada» como sugieren algunos autores (García Borrego, 2003), precisamente por la misma razón por la que ellos argumentan que sería más conveniente hablar en términos de «personas inmigradas». Apuntan a que el sufijo «-ante» haría referencia a un proceso no acabado, que se estaría produciendo continuamente, mientras que la inmigración sería la acción concreta de entrar en un estado, y por tanto una acción puntual. Tal como he mostrado a lo largo de este trabajo, los reconocimientos y producciones de otredad que se articulan en la configuración «mujer inmigrante» son parte de ejercicios continuados que requieren de su reiteración y reactualización para garantizar su mantenimiento como pautas de ordenamiento reconocibles. De ahí, que la variación de las leyes o de las condiciones que determinan que alguien sea o no reconocida como inmigrante en determinadas situaciones, no invalide ni debilite su potencial para habilitar determinadas posibilidades de existencia.

A pesar de todo esto, hay determinados aspectos que finalmente han quedado tan sólo esbozados en esta investigación y que requerirían de trabajos específicos que pudieran desarrollar y ampliar algunas de las líneas que, en ocasiones de forma casi intuitiva, apunto como posibles direcciones de análisis, pero que desde luego no pueden sostenerse ni justificarse únicamente sobre el trabajo aquí desarrollado. Cuestiones como la de las posiciones generizadas y de sexualidad no normativas en personas «inmigrantes» no ha sido suficientemente analizada en este trabajo, que finalmente acaba asumiendo la normatividad heterosexual como el eje articulador. Por otro lado, la propia necesidad de poner un límite a un trabajo que se sabe necesariamente incompleto, ha determinado que finalmente el análisis del espacio o las relaciones entre los diferentes colectivos diaspóricos se haya visto sensiblemente reducida<sup>264</sup>.

Finalmente, es quizá en las palabras de una de las entrevistadas –una joven turca que llevaba unos tres años en el estado cuando se realizó la entrevista– donde mejor se reflejen

---

<sup>264</sup> En cualquier caso esa decisión se justifica puesto que se trata de aspectos que sí están mucho más extensamente desarrollados en otros trabajos en los que he participado. En ese sentido ver, Barañano Cid, Riesco Sanz, Romero Bachiller, García López (2006) y la investigación dirigida por Alfonso Pérez-Agote Poveda y actualmente en curso «Glocalidad e inmigración transnacional. Las relaciones sociales entre grupos étnicos en el espacio metropolitano (Madrid y Bilbao)» (SEC2003-04615- MCYT i+D+i 2003).



algunas de las cuestiones que están detrás de esta investigación, que ha querido aportar, sobre todo, una mirada diferente atienda a cuestiones que quizá por su aparente nimiedad tienden a pasarse por alto, pero que precisamente por su obviedad, se tornan transparentes, invisibles, y, por tanto, capaces de realizar su trabajo de ordenamiento y jerarquización sin cuestionamiento:

«Lo que me recuerda esto de mudarse y moverse y transitarse no solamente desde esa perspectiva de mudarse y transitar que sea geográfica o física, sino todo lo que eso implica, transitar dentro de un mapa lingüístico, arquitectural, si quieres, de colores, de sabores, de cuerpos, de sexualidades, está mucho más allá, de lo poco que se está escribiendo sobre las migraciones, que es como una perspectiva muy mecanicista, muy lógica-racional, pero realmente tan pobre de lo que es la experiencia en sí misma que es casi como un croquis mal hecho, ¿no? Es como casi insultante que sea así. (...) En general las cosas que se hacen con bastante pobreza intelectual y con bastante pobreza de experiencia porque entre otras cosas la mayoría de la gente que escribe sobre esos temas son gentes que no han practicado la misma con lo cual es como representar a otras personas y los que sí lo han hecho les resulta muy difícil autoanalizarse sin caer digamos en psicoanálisis, auto-psicoanálisis... es difícil...» (M-HV9, Febrero 2005: 28)

En un intento de responder a esta demanda me he visto impelida a desplazar el sentido de mi investigación sociológica desde un primer momento donde el interés se centraba en las «mujeres inmigrantes», esto es, en las personas concretas que ocupan dicha posición, a una investigación que buscaba entender cómo se está constituyendo dicha figuración habitable.

Madrid, Septiembre de 2006.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achotegui, Josefa (2002) *La depresión en los inmigrantes: una perspectiva transcultural*, Barcelona: Mayo S.A.
- Achotegui, Josefa (2003) Entrevista, [www.campusred.net/campusdiario/20031128/entrevista](http://www.campusred.net/campusdiario/20031128/entrevista)
- Agustín, Laura M<sup>a</sup> (2003) «Trabajadores migrantes en la industria del sexo», en Likinianoren Altxorra 17, *Tráfico y Prostitución: experiencias de mujeres africanas*, Bilbao: Likiniano Elkarte: 7-20.
- Agra Romero, María Xosé (2000) «Multiculturalismo, justicia y género», en Celia Amorós (ed.) *Feminismo y Filosofía*, Madrid: Síntesis: 135-164.
- Aguayo, Andrés (2006) «Os espero en España», EL PAÍS, Domingo 18 de Junio de 2006.
- Ahmed, Sara (1998) «Tanning the body: skin, colour and gender», *New Formations*, 34: 27-42.
- Ahmed, Sara (1999) «“She’ll Wake Up One of Those Days and Find She’s Turned into a Nigger”: Passing Through Hybridity», en Vikki Bell, (ed.), *Performativity & Belonging*, Londres, Sage: 87-106.
- Ahmed, Sara (2000) *Strange encounters*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Ahmed, Sara; Castañeda, Claudia; Fortier, Anne-Marie y Sheller, Mimi (2003) «Introduction: Urootings/Regroundings: Questions of Home and Migration», en Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier and Mimi Sheller (eds.) *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*, Oxford: Berg: 1-19.

- Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade (1997/2004) «Genealogías, legados, movimientos», en bell hooks (et. al.) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños: 137-184.
- Alonso, Luis Enrique (coord.) (2003) Monográfico «Ciudadanía, reconocimiento y distribución», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21 (1).
- Alonso, Luis Enrique (2005) «¿Redistribución o reconocimiento? Un debate sociológicamente no siempre bien planteado?», en Antonio Ariño Villaroya (ed.) *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: CIS: 469-495.
- Althusser, Louis (1970/1974) *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis (1970/1971) «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Nueva York: Monthly Review Press: 123-173.
- Amorós, Celia (1997) *Tiempo de feminismo*, Madrid: Cátedra.
- Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.) (2005) *Teoría Feminista. De la Ilustración a la globalización. Vol. III «Del feminismo liberal a la posmodernidad»*, Madrid: Minerva.
- Anderson, Benedict (1983/1993) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrijasevic, Ruvitca (2003) «The Difference Borders Make: (Il)legality, Migration and Trafficking in Italy among Eastern European Women in Prostitution», en Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier and Mimi Sheller (eds.) *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*, Oxford: Berg: 251-271.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute.
- Anzaldúa, Gloria (1987/2004) «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», en bell hooks (et.al.) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños: 71-80.
- Aramburu Otazu, Mikel (2002) *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*, Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Austin, J. L. (1962/1990) *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós.
- Ayllón, M<sup>a</sup> Teresa, Panadero, María (comp.) (2002) *Identidad y símbolos de opresión, o la polémica del pañuelo de Fátima*, Mujeres y Teología, Colección Intercultura 1.
- Azize Vargas, Yamila (2004) «Empujar las fronteras: mujeres y migración internacional desde América Latina y el Caribe», en Raquel Osborne (ed.) *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Barcelona: Bellaterra: 167-180.

- Balibar, Etienne (1990) «Paradoxes of universality», en David Theo Goldberg (ed.) *Anatomy of racism*, Minneapolis y Oxford: University of Minnesota Press.
- Barañano Cid, Margarita (1999) «Postmodernismo, modernidad y articulación espacio-temporal global: algunos apuntes», en Ramón Ramos Torres y Fernando García Selgas (eds.), *Globalización, riesgo y reflexividad*, Madrid: CIS: 105-135.
- Barañano Cid, Margarita (2002) «Sedes estratégicas de la globalización: ciudades globales, regiones metropolitanas, espacios transnacionales» en Margarita Barañano Cid (dir.) *La globalización económica. Incidencia en las relaciones sociales y económicas*, Servicio de Publicaciones del Consejo Superior del Poder Judicial: Madrid: 227-262.
- Barañano Cid, Margarita (2005) «Escalas, des/reanclajes y transnacionalismo. Complejidades de la relación global-local», en Antonio Ariño Villaroya (ed.) *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: CIS: 425-451.
- Barañano Cid, Margarita, Romero Bachiller, Carmen, Riesco Sanz, Alberto y García López, Jorge (2003) «Globalization, transnational immigration and the reshaping of the identities of historic urban neighbourhoods. The case of Embajadores, Madrid», Área de trabajo 8: «Social memory, identity and politics in the reshaping of cities», en la Conferencia Internacional «Challenging Urban Identities», Research Committee on Urban and Regional Development, International Sociological Association (RC21), Milán 25-27 Septiembre 2003.
- Barañano Cid, Margarita, Riesco Sanz, Alberto y Romero Bachiller, Carmen (2004) «El impacto de la inmigración transnacional en la reconfiguración de las identidades de los barrios históricos: La emergencia de Lavapiés como espacio translocal», ponencia presentada en el Grupo de Trabajo: 26: Sociología de las migraciones, Sesión 2ª. Diversidad cultural, procesos de exclusión social y estrategias de integración, VIII Congreso español de sociología (Alicante, 23-25 de Septiembre de 2004).
- Barañano Cid, Margarita; Riesco Sanz, Alberto; Romero Bachiller, Carmen y García López, Jorge (2006) *Globalización, inmigración transnacional y reestructuración de la región metropolitana de Madrid. Estudio del Barrio de Embajadores* (Primer premio de investigación de la Fundación Sindical de Estudios, en su edición 2006), Madrid: Fundación Sindical de Estudios- CCOO de Madrid, GPS ed.
- Bargueiras Martínez, Carlos; García Dauder, Silvia y Romero Bachiller, Carmen (2005) «Introducción. “El eje del mal es heterosexual”», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargueiras Martínez (GtQ) (eds.) *«El eje del mal es*

- beterosexuals*». *Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 17-27.
- Barnes, Barry (1981/1995) «Sobre el carácter convencional del conocimiento y la cognición», en Iranzo, J. Manuel, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo, (1995), *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid: CSIC:115-139.
- Baudrillard, Jean (1973/1979) *La economía política del signo*, México: Siglo XXI.
- Bauman, Zigmunt (1996/2004) «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad» en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*, Barcelona: Amorrortu: 40-68.
- Bauman, Zigmunt (1999) *La globalización (consecuencias humanas)*, Buenos Aires: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.
- Beauvoir, Simone de (1949/1987) *El Segundo Sexo*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bell, Vikki (1999) «On Speech, Race and Melancholia. An interview with Judith Butler», *Theory, Culture and Society*, 16(2): 163-174.
- Bhabha, Homi (1996) *The Location of Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Bloor, David (1976/1994) «El programa fuerte en la sociología del conocimiento», en Olivé, León (1994), *La Explicación Social del Conocimiento*, México: UNAM: 93-117.
- Bordo, Susan (1987) «The Cartesian Masculinization of Thought», en Sandra Harding y Janne F. O'Barr (eds.), *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago: The University of Chicago Press: 247-264.
- Borges, Jorge Luis (2002) «El idioma analítico de John Wilkins», *Otras inquisiciones*, Madrid: Alianza.
- Borges, Jorge Luis (1997) «Del rigor de la ciencia», *Historia universal de la infamia*, Madrid: Alianza.
- Borges, Jorge Luis (1971/1996) «El Aleph», *El Aleph*, Madrid: Alianza.
- Botton, Lena de, Puigvert, Lidia y Taleb, Fátima (2004) *El velo elegido*, Barcelona: El Roure.
- Bourdieu, Pierre (1979/1984) *Distinction. A social critique of the judgement of taste*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1979/2000) *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1980/1991) *El Sentido Práctico*, Madrid: Cátedra.
- Bourdieu, Pierre (1985/2001) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.

- Bowker, Geoffrey C. y Star, Susan Leigh (1999) *Sorting things out. Classification and its consequences*, Cambridge, Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Brah, Avtar (1992/2004) «Diferencia, diversidad, diferenciación», en bell hooks (et. al.) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños: 107-136.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Braidotti, Rosi (1991) *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (1994) *Nomadic Subjects*, Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (2002) *Metamorphoses*, Cambridge: Polity Press.
- Brown, Steven D. y Capdevila, Rose (1999) «*Perpetuum mobile*: substace, force and the sociology of translation», en John Law y John Hassard, (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell: 26-50.
- Butler, Judith (1991) «Imitation and Gender Insubordination», in Diana Fuss (ed.) *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, Nueva York y Londres: Routledge: 13-31.
- Butler, Judith (1990/1999) *Gender Trouble*, 10th anniversary. ed. Nueva York y Londres: Routledge.
- Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Butler, Judith (1997a) *Excitable Speech, A Politics of the Performative*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (1997b) *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith (2000) «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, 2 (Mayo/Junio): 109-121.
- Butler, Judith (2001) «La cuestión de la transformación social», en Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler y Lidia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona: El Roure: 7-30.
- Butler, Judith (2004) *Undoing gender*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Cachón, Lorenzo y Moldes, Rocío (1999) *Prevenir el racismo en el trabajo en España*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Secretaría General de Asuntos Sociales, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMERSO).
- Callon, Michel (1980) «Struggles and Negotiations to Define What is Problematic and What is Not: The Socio-Logic of Translation», en Karin D. Knorr, Roger Krohn y Robert

- Whitley (eds.) *The Social Process of Scientific Investigation: Sociology of Sciences, Vol IV*, Dordrecht: D. Reidel: 197-219.
- Callon, Michel (1986/1995) «Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieu», en J. Manuel Iranzo, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo, (1995), *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid: CSIC: 259-282.
- Callon, Michel (1992/1998) «El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico», en Miquel Doménech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa: 143-170.
- Carrascosa, Sejo y Vila Nuñez, Fefa (2005) «Geografías víricas: hábitats e imágenes de coaliciones y resistencias», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (GtQ) (eds.) *«El eje del mal es heterosexual». Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 45-59.
- Casado Aparicio, Elena (1999) «Cyborgs, nómadas, mestizas... Astucias metafóricas de la praxis feminista», en Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albéniz, (coord.), *Las astucias de la identidad*, Zarautz (Guipuzkoa), Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco: 41-59.
- Casado Aparicio, Elena (2003) «De componendas y flujos: hacia una teorización amoderna de las identidades sexuales», *Inguriak*, 37: 97-111.
- Casado Aparicio, Elena y García García, Antonio A. (2006) «Violencia de género: dinámicas identitarias y de reconocimiento», en Fernando J. García Selgas y Carmen Romero Bachiller (eds.) *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Madrid: Trotta: 89-106.
- Casal, Marta y Mestre, Ruth (2002) «Migraciones femeninas», en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid: Talasa: 120-167.
- Casanova Fernández, Vanesa (2001) «El velo en Egipto. ¿Símbolo de represión o seña de identidad?», *Nación Árabe*, 44: 87-95.
- Castañeda, Claudia (2003) *Figurations: Child, Bodies, Worlds*, Duke: Duke University Press.
- Chase, Cheryl (1998/2005) «Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (GtQ) (eds.) *«El eje del mal es heterosexual». Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 87-108.



- Clifford, James (1986/1991) «Introducción: verdades parciales», en James Clifford y George E. Marcus (eds.) *Retóricas de la antropología*, Gijón: Jucar Universidad: 25-60.
- Clifford, James (1997/1999) *Itinerarios transculturales*, Barcelona: Gedisa.
- Collins, David (1981/1994) «Hijo de siete sexos: la destrucción social de un fenómeno físico», en Carlos Solís, *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*, Barcelona: Paidós: 95-125.
- Collins, Patricia Hill (1986/2004) «Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought» en Sandra Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York y Londres: Routledge: 103-126.
- Collins, Patricia Hill (1997/2004) «Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where is the Power?» en Sandra Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York y Londres: Routledge: 247-253.
- Collins, Patricia Hill (2000) *Black Feminist Thought*, (2ª ed), Nueva York y Londres: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé (1989) «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University Of Chicago Legal Forum*, 1989: 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé (1991) «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1279.
- Criado, María Jesús (2001) *La línea quebrada. Historias de vida de migrantes*, Madrid: CES.
- Davis, Angela Y. (1983) *Women, Race and Class*, Nueva York: Vintage Books.
- Davis, Angela Y. (1998) *Blues Legacies and Black Feminism*, Nueva York: Vintage Books.
- de Certeau, Michel (1984) *The Practices of Everyday Life*, Vol. I, Berkeley: University of California Press.
- de Certeau, Michel; Girard, Luce y Mayol, Pierre (1998) *The Practices of Everyday Life*, Vol.2: *Living and Cooking*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- De Laet, Marianne y Mol, Annemarie (2000) «The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology», *Social Studies of Science*, 30: 225-263.
- de Lauretis, Teresa (1977) «Semiosis Unlimited», *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature*, 2(1977): 367-383.
- de Lauretis, Teresa (1980) «Signs of W[o/a]nder» en Teresa de Lauretis, Andreas Huyssen, y Kathleen Woodward (eds.) *The Technological Imagination: Theories and Fictions*, Madison: Coda Press, Inc: 135-174.
- de Lauretis, Teresa (1984/1992) *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, Madrid: Cátedra.

- de Lauretis, Teresa (1987) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- de Lauretis, Teresa (1994a) *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- de Lauretis, Teresa (1994b) «Habit Changes», *Differences*, 6, 2+3: 296-313.
- de Lucas, Javier (2002) «Algunas propuestas para comenzar a hablar en serio de políticas de inmigración», en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid: Talasa: 23-48.
- de Lucas, Javier y Torres, Francisco (2002) «Introducción», en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid: Talasa: 5-22.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1980/2000) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.
- Delphy, Christine (1985) *Por un feminismo materialista*, Barcelona: LaSal.
- Derrida, Jacques (1968/2003) «La Différance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra: 37-62.
- Derrida, Jacques (1970) «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», en Richard Macksey y Eugenio Donato (eds.) *The Languages of Criticism and the Sciences of Man. The Structuralist Controversy*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press: 247-265.
- Derrida, Jacques (1970/2003) «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra: 347-372.
- Diédhiou, Mama (2002) «Mujeres senegalesas: símbolos y libertad», en M<sup>a</sup> Teresa Ayllón, y María Panadero (comp.) (2002) *Identidad y símbolos de opresión, o la polémica del pañuelo de Fátima*, Mujeres y Teología, Colección Intercultura 1: 47-51.
- Domènech, Miquel y Tirado, Francisco Javier (comps.) (1998) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa.
- Domènech, Miquel; Tirado, Francisco Javier, Gómez, Lucía (2001) «El pliegue: psicología y subjetivización», *Cuaderno de Pedagogía de Rosario*, 4(8): 27-37.
- Dreger, Alice Domurat (1998) «The Limits of Individuality: Ritual and Sacrifice in the Lives and Medical Treatment of Conjoined Twins», *Studies in History and Philosophy of Science*, 29C: 1-29.
- Durrell, Lawrence (1957/2003) *Justine. El cuarteto de Alejandría I*, Barcelona: Edhasa.
- Durrell, Lawrence (1958/1999) *Balthazar. El cuarteto de Alejandría II*, Barcelona: Edhasa.

- Durrell, Lawrence (1958/2003) *Mountolive. El cuarteto de Alejandría III*, Barcelona: Edhasa.
- Durrell, Lawrence (1960/2003) *Clea. El cuarteto de Alejandría IV*, Barcelona: Edhasa.
- Eliás, Norbert (1969/1993) *La sociedad cortesana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ema López, José E.; García Dauder, Silvia y Moya Sandoval, Juan (2003) «Fijaciones políticas y transfondo de la acción: movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo», *Política y Sociedad*, (40-1):
- Fanon, Frantz (1951/2001) «The Lived Experience of the Black», en Robert Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford, Blackwell: 184-201.
- Fanon, Frantz (1959/1988) «Algeria Unveiled», en *A Dying Colonialism*, Nueva York: Grove Press: 35-68.
- Fausto-Sterling, Anne (2000) *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality*, Nueva York: Basic Books.
- Flax, Jane (1983) «Political philosophy and the patriarchal unconscious: a psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics», en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Boston: Reidel: 245-281.
- Flax, Jane (1990/1995) *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid: Cátedra.
- Fortier, Anne-Marie (1999) «Re-Membering Places and the Performance of Belonging(s)», en Vikki Bell, (ed.), *Performativity & Belonging*, Londres, Sage: 41-64.
- Fortier, Anne-Marie (2000) *Migrant belongings. Memory, Space, Identity*, Oxford: Berg.
- Foucault, Michel (1975/2000) *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1976/1998) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid: S. XXI.
- Foucault, Michel (1991) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1992) *Genealogía del racismo*, Madrid: La Piqueta.
- Fox-Keller, Evelyn (1991) *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Franklin, Sarah; Lury, Celia and Stacey, Jackie (2000) *Global nature, global culture*, Londres: SAGE.
- Fraser, Nancy (1997) *Iustitia Interrupta*, Santafé de Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre/Universidad de los Andes.
- Fraser, Nancy (2000) «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler», *New Left Review*, 2 (Mayo/Junio): 123-136.
- Fraser, Nancy (2001) «Recognition without ethics?», *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3):21-42.

- Freud, Sigmund (1917/2004) «La aflicción y la melancolía», en *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza: 231-247.
- Freud, Sigmund (1923/1993) «El yo y el ello», *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona: Altaya: 547-598.
- Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, Londres: Routledge.
- Fuss, Diana (1995) *Identification Papers*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Galbraight, Kenneth (1958/1984) *La sociedad opulenta*, Barcelona: Ariel.
- García, Mar; Vega Solís, Cristina y Monteros, Silvina (2004) *Trabajo domestico y de cuidados. Estrategias de conciliacion y condiciones de empleo en distintas unidades familiares. Desigualdades de genero, clase y etnicidad/origen*, Informe realizado en el ámbito de la Comunidad de Madrid. (El informe transnacional en el que se inscribe esta aportación ha sido publicado bajo el título: *Hogares, cuidados y fronteras. Derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.)
- García Borrego, Iñaki (2003) «Los hijos de inmigrantes como tema sociológico: la cuestión de “la segunda generación”», *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, 3: 27-46.
- García Dauder, Silvia (2003) «Fertilizaciones cruzadas entre la Psicología social de la ciencia y los estudios feministas de la ciencia», *Atenea Digital*, 4, Otoño 2003.
- García Dauder, Silvia (2005) *Psicología y Feminismo. Historia olvidada de mujeres pioneras en Psicología*, Madrid: Narcea.
- García Dauder, Silvia y Romero Bachiller, Carmen (2002) «Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación», *Revista Athenea Digital*, 2, Octubre, <http://ddd.uab.es/pub/athdig/15788946n2a4.pdf>
- García Dauder, Silvia y Romero Bachiller, Carmen (2004) «Vigilando las fronteras del sexo: la construcción médica del “sexo verdadero”», en Agustín Vicente (et.al.) (eds.) *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Valladolid: Mata Digital: 446-449.
- García García, Antonio A. (2003) «De las identidades masculinas como juegos de transparencia», *Inguruak*, 37: 83-96.
- García López, Jorge; Lago Blasco, Jorge; Meseguer Gancedo, Pablo y Riesco Sanz, Alberto (2005) «Una introducción al trabajo como relación social», en Jorge García López, Jorge Lago Blasco, Pablo Meseguer Gancedo y Alberto Riesco Sanz (coords.) *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*, Madrid: Traficantes de Sueños: 19-104.

- García Selgas, Fernando J. (1994) «El “cuerpo” como base del sentido de la acción» *REIS*, 68/94: 41-83.
- García Selgas, Fernando J. (1995) «Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad», en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coord.), *Métodos y técnicas Cualitativas de Investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis: 493-527.
- García Selgas, Fernando J. (1996) «La teoría social en la postmodernidad: ciencia y feminismo», en Alfonso Pérez-Agote y Ignacio Sánchez de la Yncera, (eds.), *Complejidad y Teoría Social*, Madrid: CIS: 97-127.
- García Selgas, Fernando J. (1999) «El cyborg como reconstrucción del agente social», *Política y sociedad*, 30: 165-192.
- García Selgas, Fernando J. (2002) «Preámbulo para una ontología política de la fluidez social», *Athenea Digital*, 1 (Primavera 2002) <http://antalya.uab.es/athenea/num1/selgas.pdf>
- García Selgas, Fernando J. (2003) «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», *Política y Sociedad*, 40(1): 27-55.
- García Selgas, Fernando J. (2004a) «Feminist Epistemologies for Critical Social Theory: From Standpoint Theory to Situated Knowledge» en Sandra Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York and Londres: Routledge: 293-308.
- García Selgas, Fernando J. (2004b) «La investigación social sobre violencia de género: una propedéutica», *Mimeo*.
- García Selgas, Fernando J. (2005) «Para una perspectiva multipolar: la cartografía cronotópica», Antonio Ariño Villaroya (ed.) *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: CIS: 401-424.
- García Selgas, Fernando J. (2006a) «Bosquejo de una teoría de la fluidez social», *Política y Sociedad*
- García Selgas, Fernando J. (2006b) «La envoltura como cartografía de lo social», en Fernando García Selgas y Carmen Romero Bachiller (eds.) *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Madrid: Trotta: 209-227.
- García Selgas, Fernando J.; Romero Bachiller, Carmen y García García Antonio A. (2002) «Sujetos e identidades en la globalización», en Margarita Barañano Cid (dir.) *La globalización económica. Incidencia en las relaciones sociales y económicas*, Servicio de Publicaciones del Consejo Superior del Poder Judicial: Madrid: 11-68.
- Gaspar, Sofía (2003) «Consecuencias no intencionales y figuración: una incursión crítica en la obra de Norbert Elias», *REIS* (101): 119-148.

- Gatti, Gabriel (1999) «Réplica a “Deconstruir género y etnicidad en entrevistas biográficas narrativas», en Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albéniz, (coord.), *Las astucias de la identidad*, Zarautz (Guipuzkoa), Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco: 269-271
- Giddens, Anthony (1995) *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península.
- Gilroy, Paul (1996/1998) «Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad», en James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (comps.) *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona: Paidós: 63-83.
- Gilroy, Paul (2001) *Between Camps. Nations, Cultures and the Allures of Race*. Londres: Peguin.
- Giménez Romero, Carlos (2000) «Inmigración y multiculturalidad en Lavapiés», comunicación en el II Congreso sobre *Inmigración en España (España y las migraciones internacionales en el cambio de siglo)*, Universidad Pontificia de Comillas e Instituto Universitario Ortega y Gasset, Madrid.
- Goffman, Erving (1959/1987) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (1976/1991) «La ritualización de la feminidad», en *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, Barcelona: Paidós: 135-168.
- González García, Marta I. (1999) «El estudio social de la ciencia en clave feminista: género y sociología del conocimiento científico», en M. José Barral, Carmen Magallón, Consuelo Miqueo y M. Dolores Sánchez (eds.), *Interacciones ciencia y género*, Barcelona: Icaria: 39-62.
- González García, Marta I. y Pérez Sedeño, Eulalia (2002) «Ciencia, tecnología y género», *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología, sociedad e innovación*, 2.
- Greimas, Algirdas Julien (1987) *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grosz, Elizabeth (1993) «Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Nueva York y Londres: Routledge: 187-215.
- Grosz, Elizabeth (1994a) *Volatile Bodies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth (1994b) «The Labors of Love. Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Teresa de Lauretis's *The Practice of Love*», *Differences*, 6, 2+3: 274-295.

- Guarderas, M. Paz (2005), *La investigación de «mujeres migrantes» en Barcelona. Reflexiones desde una trayectoria*, Treball de recerca, dirigit per: Marisela Montenegro, Programa de Doctorat en Psicologia Social, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Guarderas, M. Paz y Montenegro, Marisela (2005) «Mujeres-migrantes: entre la sujeción y la agencia», en José Romay Martínez y Ricardo García Mira (eds.) *Psicología social y problemas sociales. Vol. II*. José M. Sabucedo Camellese, José Romay Martínez y Ana López-Cortón (comps.) *Psicología política, cultura, inmigración y comunicación social*, Madrid: Biblioteca Nueva: 269-275.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999) «Deconstruir género y etnicidad en entrevistas biográficas narrativas», en Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albéniz, (coord.), *Las astucias de la identidad*, Zarautz (Guipuzkoa), Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco: 257-268.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2005) «Anhelos diaspóricos y la Pequeña Libertad. Sexualidad, migración y precariedad», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargueiras Martínez (GtQ) (eds.) *«El eje del mal es heterosexual». Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 73-85.
- Hall, Stuart (1980/2002) «Race, Articulation and the Societies Structured in Dominance», en Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.) *Race Critical Theories*, Oxford: Blackwell: 38-68.
- Hall, Stuart (1985/1998) «Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas» en James Curran, David Morley y Valery Walkerdine (comps.) *Estudios Culturales y Comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el postmodernismo*, Barcelona: Paidós: 27-61.
- Hall, Stuart (1986/1996) «The problem with ideology. Marxism without guarantees», en David Morley y Chen Kuan-Hising, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge: 25-43.
- Hall, Stuart (1992) «New Ethnicities» en James Donald y Ali Rattansi (eds.) *“Race”, Culture and Difference*, Londres: SAGE: 252-259.
- Hall, Stuart (1996a) «On postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall» por Lawrence Grossberg, en David Morley y Chen Kuan-Hising, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge: 131-150
- Hall, Stuart (1996b) «Who needs “identity”?», en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, Londres: Sage: 1-17.

- Hall, Stuart (1996/2003) «Introducción: ¿quién necesita “identidad”?», en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu: 13-39.
- Haraway, Donna J. (1989) *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Sciences*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Haraway, Donna J. (1991) *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*, Londres: Free Association Books.
- Haraway, Donna J. (1991/1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra.
- Haraway, Donna J. (1992/1999) «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad*, 30: 121-163.
- Haraway, Donna J. (1997) *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Harding, Sandra (1986/1996) *Ciencia y Feminismo*, Madrid: Morata.
- Harding, Sandra (1991) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Milton Keynes: Open University Press.
- Harding, Sandra (1993/2004) «Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity”?» en Sandra Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*. Nueva York y Londres: Routledge: 127-140.
- Harding, Sandra (1997/2004) «Comment on Hekman's “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality» en Sandra Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York y Londres: Routledge: 255-262.
- Harding, Sandra (1998) *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington e Indiana: Indiana University Press.
- Hartsock, Nancy (1983) «The Feminist Standpoint: Developing the ground for specific feminist historical materialism», en Sandra Harding y Merrill Hintikka (ed.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Boston: Reidel: 283-310.
- Hegel, G.W.F. (1807/1993) *La fenomenología del espíritu*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hoggart, Richard (1957) *The Uses of Literacy*, Londres: Chato & Windus.
- hooks, bell (1984) *Feminist Theory. From margin to Center*, Boston: South End Press.
- hooks, bell (1992) «Eating the other», en *Black looks: race and representation*, Londres: Turnaround.



- Hull, Gloria T., Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (1982) (eds.) *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, Nueva York: The Feminist Press.
- Hurtado García, Inmaculada (2005) «De inmigrantes y extranjeros, de dianas y márgenes. Contextualizando procesos migratorios para el análisis de dispositivos asistenciales», comunicación presentada en el *X Congreso de Antropología*, Sevilla, 19-22 Septiembre de 2005.
- Innis, Robert E. (1985) (ed.) *Semiotics. An Introductory Anthology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Iranzo, J. Manuel y Blanco, J. Rubén (1999) *Sociología del conocimiento científico*, Madrid: Centro de Investigaciones Científicas/Universidad Pública de Navarra.
- Iranzo, J. Manuel; Blanco, J. Rubén; González de la Fe, Teresa; Torres, Cristóbal y Cotillo, Alberto (1995) *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid: CSIC.
- Irigaray, Luce (1985/1994) «¿Tiene sexo el sujeto de la ciencia?», en Centro Feminista de Estudios y Documentación (ed.), *La mujer y la ciencia. Cuadernos para el debate*, Madrid: Instituto de la Mujer: 61-76.
- Jaggar, Alison M. (1983), «Feminist Theories of Political Knowledge», en *Feminist Politics and Human Nature*, Sussex: The Harvester Press: 353-394.
- Jahoda, Gustav (1999) *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Jameson, Fredric (1996) *Teoría de la Postmodernidad*, Madrid: Trotta.
- Juliano, Dolores (2004) «El peso de la discriminación: debates teóricos y fundamentaciones», en Raquel Osborne (ed.) *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Barcelona: Bellaterra: 43-56.
- Klein, Naomi (2001) *No Logo. El poder de las marcas*, Barcelona: Paidós.
- Knorr-Cetina, Karin (1981) *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford: Pergamon Press.
- Knorr-Cetina, Karin (1983/1995) «Los estudios etnográficos del trabajo científico: hacia una interpretación constructivista de la ciencia», en Iranzo, J. Manuel, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo, (eds.), *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid: CSIC: 187-204.
- Kristeva, Julia (1982) *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Nueva York: Columbia University Press.
- Kuhn, Thomas S. (1962/1995) *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Kwa, Chunglin (2002) «Romantic and Baroque Conceptions of Complex Wholes in the Sciences», en John Law y Annemarie Mol (eds.), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham y Londres: Duke University Press: 23-52.
- Lacan, Jacques (1949/1977) «The mirror stage as a formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience», en *Écrits. A Selection*, Nueva York: W. W. Norton & Company Inc.: 1-7.
- Lacan, Jacques (1970) «Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever», en Richard Macksey y Eugenio Donato (eds.) *The Languages of Criticism and the Sciences of Man. The Structuralist Controversy*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press: 186-200.
- Laclau, Ernesto (1977) *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London: Humanities Press.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985/1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI.
- Lalueza, Carles (2001) *Razas, racismo y diversidad cultural*, Valencia: Algar.
- Lamo de Espinosa, Emilio; González García, José María y Torres Alberó, Cristóbal (1994) *La sociología del conocimiento y la ciencia*, Madrid: Alianza Universidad.
- Latour, Bruno (1983/1995) «Dadme un laboratorio y moveré el mundo», en J. Manuel Iranzo, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo, (eds.), *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid: CSIC: 237-258.
- Latour, Bruno (1986) «The Power of Associations», en John Law (ed.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge, Sociological Review Monograph, 32*, Londres: Routledge y Kegan Paul: 264-280.
- Latour, Bruno (1991/1993) *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid: Debate.
- Latour, Bruno (1991/1998) «La tecnología es la sociedad hecha para que dure», en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa: 109-142.
- Latour, Bruno (1992) *Ciencia en Acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona: Labor.
- Latour, Bruno (1994/1998) «De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía», en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa: 249-302.
- Latour, Bruno (1999) «On recalling ANT», en John Law y John Hassard (eds.), *Actor-Network Theory and After*, Londres: Blackwell: 15-25.

- Latour, Bruno (2000) «When Things Strike Back: a possible contribution of “science studies” to the social sciences», *British Journal of Sociology*, 51,(1): 107-123.
- Latour, Bruno y Hermant, Émilie (1999) «Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones», en Fernando J. García Selgas y José B. Monleón (eds.), *Los Retos de la Postmodernidad*, Madrid: Trotta: 161-184.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1979/1995) *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid: Alianza Universidad.
- Law, John (1986) «On the methods of long-distance control: vessels, navigation and the Portuguese route to India», en John Law (ed.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge. Sociological Review Monograph*, 32, Londres: Routledge y Kegan Paul: 234-263.
- Law, John (1991) «Power, discretion and strategy», en John Law (ed.) *A Sociology of Monsters*, Londres: Routledge: 165-191.
- Law, John (1992) «Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity», *Systems Practice*, 5: 379-393.
- Law, John (1994) *Organising Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Law, John (1999) «After ANT: Complexity, naming and topology», en John Law y John Hassard (eds.), *Actor Theory and After*, Londres: Blackwell:1-10.
- Law, John (2000) «Objects, Spaces, Others», (draft) published by the Centre for Science Studies and the Department of Sociology, Lancaster University at: <http://www.comp.lancaster.ac.uk/sociology/soc027jl.html>
- Law, John (2002a) «And if the Global Were Small and Non-Coherent? Method, Complexity and the Baroque», published by the Centre for Science Studies and the Department of Sociology, Lancaster University at <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc096jl.html>
- Law, John (2002b) «On Hidden Heterogeneities: Complexity, Formalism, and Aircraft Design» in John Law and Annemarie Mol (eds.) *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Durham y Londres: Duke University Press: 116-141.
- Law, John (2003) «Making a Mess with Method», manuscrito, Centre for Science Studies, Lancaster University. Temporary url: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/JL/aftermethod3.doc> (con el permiso del autor).
- Law, John (2004) *After Method: Mess in Social Science Research*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Lee, Nick y Brown, Steve (1994/1998) «La alteridad y el actor-red. El continente no descubierto», en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa: 219-248.
- Longino, Helen E. (1990) *Science as Social Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen E. (1993) «Subject, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Nueva York y Londres: Routledge: 101-120.
- Longino, Helen E. (1997) «Feminismo y filosofía de la ciencia», en Marta I. González García, José A. López Cerezo y José L. Luján (eds.), *Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Barcelona: Ariel: 71-84.
- Longino, Helen E. (2002) *The Fate of Knowledge*, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- López Cerezo, José Antonio, Sanmartín, Jorge y González, Marta I. (1994) «Filosofía actual de la ciencia», *Diálogo Filosófico*, 29: 164-208.
- Lorde, Audre (1982/1996) *Zami: A New Spelling of My Name*, Londres: Pandora.
- Lorde, Audre (1984) *Sister/Outsider*, Freedom, (CA): The Crossing Press.
- Lott, Tomy (1999) *The Invention of Race*, Oxford: Blackwell.
- Lugones, María (1994/1999) «Pureza, impureza y separación», en Neus Carbonell y Meri Torras (comp.) *Feminismos literarios*, Madrid: Arco.
- Lykke, Nina (2002) «Feminist Cultural Studies of Technoscience», en Rosi Braidotti, Janny Nieboer y Sanne Hirs (eds.) *The Making of European Women's Studies, Volumen IV*, Utrecht: ATHENA/The Universiteit of Utrecht: 133-146.
- Malgesini Rey, Graciela (coord.), (2004) *Hogares, cuidados y fronteras... derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación*, (Informe transnacional), Madrid: Traficantes de Sueños, Comisión Europea. Dirección General de Empleo y Asuntos Sociales.
- Martin, Emily (1996) «The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles», en Evelyn Fox Keller y Helen E. Longino (eds.) *Feminism and Science*, Oxford: Oxford University Press: 103-117.
- Martínez, Moisés (2005) «Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y p resiones sociales de sexo», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (GtQ) (eds.) «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 113-129.

- Martínez de Albeniz, Iñaki (2005) «Diaspora y sociedad del conocimiento: de una (chata) sociología de la diáspora a las diásporas sociológicas», en Antonio Ariño Villaroya (ed.) *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: CIS: 581-604.
- Mattelart, Armand y Neveu, Érik (2004) *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona: Paidós.
- Mauss, Marcel (1924/2002) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Nueva York y Londres: Routledge.
- McClintock, Anne (1995) *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Londres y Nueva York: Routledge.
- McNay, Lois (2000) *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Medina, Esteban (1989) *Conocimiento y Sociología de la Ciencia*, Madrid: CIS/Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945/2000) *La fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península.
- Merton, Robert, K. (1942/1980) «Los imperativos institucionales de la Ciencia», en Barry Barnes (et. al.) *Los Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid: Alianza: 64-77.
- Merton, Robert K. (1963/1985) «La ambivalencia de los científicos», en *La sociología de la ciencia, vol. 2*, Madrid: Alianza: 491-524.
- Merton, Robert K. (1968a/1985) «El efecto Mateo en la ciencia», en *La sociología de la ciencia, vol. 2*, Madrid: Alianza: 554-578.
- Merton, Robert K. (1968b/1985) «Las pautas de conducta de los científicos», en *La sociología de la ciencia, vol.2*. Madrid: Alianza: 423-443.
- Mestre, Ruth (1999-2000) «Género y migración en el Estado español», *MUGAK, n.º. 9/10*: 11-16.
- Mestre, Ruth (2004) «Las caras de la prostitución en el Estado español: entre la Ley de Extranjería y el Código Penal», en Raquel Osborne (ed.) *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Barcelona: Bellaterra: 245-262.
- Michael, Mike (1999) *Reconnecting Culture, Technology and Nature. From Society to heterogeneity*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Mohanram, Radhika (1999) *Black Body. Women, Colonialism, and Space*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mol, Annemarie (2002) *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Mol, Annemarie (2002b) «Cutting Surgeons, Walking Patients: Some Complexities Involved in Comparing», en John Law y Annemarie Mol (eds.) *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Durham y Londres: Duke University Press: 218-257.

- Mol, Annemarie y Law, John (1994) «Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology», *Social Studies of Science*, Vol. 24: 641-671.
- Moraga, Cherríe y Anzandúa, Gloria (ed.) (1981) *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Nueva York: The Kitchen Table: Women of Color Press.
- Moreno, Martha (en proceso) *Diferentes diferencias: la construcción de la sexualidad en las mujeres indígenas de la selva de Chiapas*. Tesis doctoral.
- Morrison, Toni (1970/1998) *Ojos Azules*, Barcelona: Ediciones B.
- Moser, Ingunn y Law, John (2001) «“Making voices”: New Media Technologies, Disabilities, and Articulation» published by the Centre for Science Studies and the Department of Sociology, Lancaster University at <http://www.comp.lancaster.ac.uk/sociology/soc060jl.html> (versión: rolltalk11c.doc; 17th January 2001)
- Mouffe, Chantal (1993/1999) *El retorno de lo político*, Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Chantal (1996) «Por una política de la identidad nómada», *Debate Feminista*, año 7, vol. 14: 3-13.
- Mulkay, Michael (1969/1980) «El crecimiento cultural de la ciencia», en Barry Barnes, Thomas S. Kuhn; Robert K. Merton (et. al.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid: Alianza: 125-140.
- Narayam, Uma y Harding, Sandra (eds.) (2000) *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Nelson, Lynn H. (1993) «Epistemological Communities», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Nueva York y Londres: Routledge: 121-160.
- Olivé, León (1994) *La Explicación Social del Conocimiento*, México: UNAM.
- Ong, Aihwa (1999) *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Ortega, Esther (2005a) *La transexualidad: discursos, tecnologías y valores*, Trabajo de investigación dirigido por Eulalia Pérez Sedeño. Programa de doctorado «La perspectiva feminista como teoría crítica». UCM.
- Ortega, Esther (2005b) «Reflexiones sobre la negritud y el lesbianismo», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargueiras Martínez (GtQ) (eds.) «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 67-72.

- Osborne, Raquel (2004) «Introducción», en Raquel Osborne (ed.) *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Barcelona: Bellaterra: 11-40.
- Peirce, Charles S. (1985) «Logic as Semiotic: The Theory of Signs» en Robert E. Innis (ed.) *Semiotics. An Introductory Anthology*, Bloomington: Indiana University Press: 4-23.
- Pérez Sedeño, Eulalia (1992) «Mujer, ciencia e Ilustración», en Celia Amorós (coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración*, Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas: 59-71.
- Pérez Sedeño, Eulalia (2000) «¿El poder de una ilusión? Ciencia, género y feminismo», en M<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja (ed.), *Feminismo: del pasado al presente*, Madrid: Siglo XXI: 113-116.
- Pérez Sedeño, Eulalia (2004) «Sociedad, cultura y tecnologías reproductivas», en Agustín Vicente, Patricia de la Fuente, Cristina Corredor, Juan Barba y Alfredo Marcos (eds.) *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Valladolid: Mata Digital: 438-441.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1997) *Mantener la identidad. Los vascos de Rio Carabelas*, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (2005) «En la era global: ruptura de relaciones y dicotomías de la modernidad», en Antonio Ariño Villaroya (ed.) *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: CIS: 313-336.
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (2006) «Profecía autocumplida y duelo no resuelto: la violencia política vasca en el siglo XXI», en Fernando J. García Selgas y Carmen Romero Bachiller (eds.) *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Madrid: Trotta: 45-62.
- Pheterson, Gail (1996/2000) *El prisma de la prostitución*, Madrid: Talasa.
- Phizacklea, Annie (1998) «Migration and Globalization: A Feminist Perspective», en Khalid Koser y Helma Lutz (eds.) *The New Migration in Europe: Social Constructions and Social Realities*, Basingstoke: Macmillan: 21-38.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2003) «Migraciones y opción sexual», en Oscar Guasch y Olga Viñuales (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelona: Bellaterra: 277-297.
- Polanyi, Karl, (1944/1997) *La gran transformación*, Madrid: La Piqueta.
- Portes, Alejandro y Jensen, L. (1987) «What's an Ethnic Enclave? The Case for Conceptual Clarity», *American Sociological Review*, 52 (6): 768-771.

- Portes, Alejandro y Wilson, K. (1980) «Immigrant enclaves: An Analysis of the Labor Market Experiences of Cubans in Miami», *American Journal of Sociology*, 86: 295-319.
- Precarias a la Deriva (2004) *A la deriva por los circuitos de la precariedad*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto Contra-sexual*, Madrid: Opera Prima.
- Prins, Baukje (1997) *The Standpoint in Question: Situated Knowledges and the Dutch Minorities Discourse*, Utrecht: Utrecht University.
- Pujol, Joan; Montenegro, Marisela y Balasch, Marcel (2003) «Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora», *Política y Sociedad*, 40 (1): 57-70.
- R.A.E. *Diccionario de la R.A.E.* (viegésimosegunda ed.) (2001)
- Riesco Sanz, Alberto (2002) *La constitución de enclaves étnicos en las regiones metropolitanas: el caso del madrileño barrio de Embajadores. Apuntes acerca del espacio, los flujos migratorios y las relaciones salariales*, Trabajo de investigación dirigido por Margarita Barañano Cid. Programa de doctorado Dpto. Sociología III (Estructura Social). UCM.
- Riesco Sanz, Alberto (2003) «Enclaves y economías étnicos desde la perspectiva de las relaciones salariales», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21 (2): 103-125.
- Robertson, Robert (1997/2000) «Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad», *Zona Abierta*, 92-93:213-241.
- Romero Bachiller, Carmen (2003a) «De diferencias, jerarquizaciones excluyentes, y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría *queer*», *Cuaderno de Relaciones Laborales*, 21 (1): 33-60.
- Romero Bachiller, Carmen (2003b) «Los desplazamientos de la “raza”. De una invención política y la materialidad de sus efectos», *Política y Sociedad*, 40 (1): 111-128.
- Romero Bachiller, Carmen (2003c) «Bodies in the Making: Migrant Women in Embajadores (Madrid)», *5th European Feminist Research Conference*, «Gender and Power in the New Europe», celebrada en Lund (Suecia), 20-24 de agosto 2003. [http://www.5thfeminist.lu.se/filer/paper\\_746.pdf](http://www.5thfeminist.lu.se/filer/paper_746.pdf)
- Romero Bachiller, Carmen (2004) «Cuerpos, fronteras, ensamblajes: variaciones sobre la facticidad “mujer inmigrante”» presentada en el Grupo de Trabajo: 02. Teoría Sociológica, Sesión 4ª. Globalización y diversidades culturales, VIII Congreso español de sociología (Alicante, 23-25 de Septiembre de 2004).
- Romero Bachiller, Carmen (2005a) «Postcolonialismo y teoría *queer*», en David Córdoba, Javier Sáez, Paco Vidarte (eds.) *Introducción a la teoría queer*, Madrid: Egales: 149-164.



- Romero Bachiller, Carmen (2005b) «Desplegando cuerpos y fronteras: resistencias, interferencias y ejercicios de *passing* en torno a la figuración habitable “mujer inmigrante”», en José Romay Martínez y Ricardo García Mira (eds.) *Psicología social y problemas sociales. Vol.II*. José M. Sabucedo Camellese, José Romay Martínez y Ana López-Cortón (comps.) *Psicología política, cultura, inmigración y comunicación social*, Madrid: Biblioteca Nueva: 277-283. Simposium: Género, experiencia e identidad: Los límites de lo político, IX Congreso Nacional de Psicología Social, A Coruña, 20–23 de Septiembre de 2005.
- Romero Bachiller, Carmen y García Dauder, Silvia (2003) «Saturaciones Identitarias: De Excesos, Materialidades, Significación y sus (In)Visibilidades», *Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista*, 02: 37-56.
- Romero Bachiller, Carmen y García Dauder, Silvia (2005) «Haciendo *el* sexo verdadero: discursos, protocolos, prácticas y tecnologías sociomédicas en el diagnóstico y tratamiento de «estados intersexuales», en José Romay Martínez y Ricardo García Mira (eds.) *Psicología social y problemas sociales. Vol.I*. J. Eulogio Real Deus, Susana Iglesias Antelo y Gemma Blanco Martínez (comps.) *Epistemología, procesos grupales y procesos psicosociales básicos*
- Romero Bachiller, Carmen y García Dauder, Silvia (en prensa) «Epistemologías feministas y democracia radical», en Eulalia Pérez Sedeño (ed.) *Perspectivas actuales en ciencia tecnología y género*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rose, Hilary (1985) «Trabajo de mujeres: conocimiento de mujeres», en Celia Amorós, Lourdes Benería, Christine Delphy, Hilary Rose, Verena Stolcke, *Mujeres: ciencia y práctica política*,. Madrid: Debate: 64-86.
- Rose, Hilary (1987) «Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences», en Sandra Harding y Jeanne F. O’Barr (eds.), *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press: 265-282.
- Rose, Nikolas (1998) *Inventing Our Selves. Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi, Alice (1965) «Women in Science: Why so Few?», *Science*, 148, 3674:1196-1202.
- Rossiter, Margaret W. (1992) *Women Scientists in America. Struggles and Strategies to 1940*, Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Rossiter, Margaret W. (1995) *Women Scientists in America. Before Affirmative Action 1940-1972*, Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.

- Rouse, Joseph (1996) «Feminism and the social construction of scientific knowledge», en Lynn Hankinson Nelson y Jack Nelson (eds.) (1996), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers: 195-215.
- Sacks, Oliver (1970/1991) *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona: Muchnik Ed.
- Saffran, William (1991) «Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return», *Diáspora*, 1(1): 83-99.
- Said, Edward (1978/1990) *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufti.
- Said, Edward (1993/1996) *Cultura e Imperialismo*, Barcelona: Anagrama.
- Saint-Exupéry, Antoine de (1943/1998) *Le Petit Prince*, Évreux: Gallimard.
- Sandoval, Chéla (1991) «U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World», *Genders*, 10:1-24.
- Santamaría, Enrique (2002) *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*, Barcelona: Anthropos.
- Santamarina, Cristina y Marinas, José Miguel (1994) «Historias de vida e historia oral», En Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coord.), *Métodos y técnicas Cualitativas de Investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis: 259-287.
- Sayad, Abdelmalek (1991) *L'immigration, ou le paradoxe de l'alterité*, Bruselas: De Boeck Université.
- Schiebinger, Londa (1987) «The History and Philosophy of Women in Science: A Review Essay», en Sandra Harding y Janne F. O'Barr (eds.), *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago: The University of Chicago Press: 7-34.
- Serres, Michel (1974) *Hèrmes III. La Traduction*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Serres, Michel (1987) *Statues*, Paris: François Bourin.
- Serres, Michel (1995) *Atlas*, Madrid: Cátedra.
- Serres, Michel (1980) *Le parasite*, Paris: Grasset
- Simmel, Georg (1908/2002) «El extranjero como forma sociológica», en Eduardo Terrén (ed.) *Razas en Conflicto. Perspectivas Sociológicas*, Barcelona: Anthropos: 59-71.
- Singleton, Vicky y Michael, Mike (1993/1998) «Actores-red y ambivalencia. Los médicos de familia en el programa británico de citología de cribaje», en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona: Gedisa: 171-217.

- Smith, Barbara (1983) «Introduction» en Barbara Smith (ed.) *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press: xix-lxii.
- Smith, Dorothy E. (1987) «Women's Perspectives as a Radical Critique of Sociology», en Sandra Harding (ed.), *Feminism and Methodology*, Bloomington, Milton Keynes: Indiana University Press: 84-96.
- Smith, Valerie (1998) *Not Just Race, Not Just Sex*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Solís, Carlos (ed.) (1994) *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*, Barcelona: Paidós.
- Somerville, Siobham B. (2000) *Queering the Color Line. Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Spalding, Kirsty L.; Bhardwaj, Ratan D.; Buchholz, Bruce A.; Druid, Henrik y Frisén, Jonas (2005) «Retrospective Birth Dating of Cells in Humans», *Cell*, 122 (15 Julio 2005): 133-143.
- Spivak, Gayatri Chakavorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg, (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press: 271-316.
- Star, Susan Leigh (1991) «Power, Technology and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions», en John Law (ed.), *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination, Sociological Review Monograph, 38*, Londres: Routledge: 26-56.
- Stoler, Ann Laura (1995) *Race and the Education of Desire*, Duke: Duke University Press.
- Strathern, Marilyn (1991) *Partial Connections*, Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Tanesini, Alessandra (1999) *An Introduction to Feminist Epistemologies*, Oxford: Blackwell.
- Thompson, Edward P. (1963/1977) *La formación histórica de la clase obrera: 1780-1832*, Barcelona: Laia.
- Trinh T. Minh-ha (ed.) (1986-1987) «She, the Inappropriate/d Other. Special Issue on Third World Women», *Discourse 8: Fall-Winter 1986-1987*.
- Trujillo Barbadillo, Gracia (2005) «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de grupos *queer* en el Estado español», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargueiras Martínez (GtQ) (eds.) «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Madrid: Traficantes de Sueños: 29-44.
- Valentine, Gill (2002) «Incorporations: Food, Bodies and Organizations», *Body and Society*, 8(2):1-20.

- Vega Solís, Cristina (1999) «Extranjeras en la ciudad. Itinerarios de mujeres ocupas e inmigrantes por el barrio de Lavapiés», en Asun Bernárdez (coord.) *Perdidas en el espacio. Formas de ocupar, recoger y representar los lugares*, Madrid: Huerga y Fierro: 107-135.
- Velasco, Marimar (2005) «Fluctuaciones entre la sujeción y la agencia: reflexiones en torno a prácticas de subversión», en José Romay Martínez y Ricardo García Mira (eds.) *Psicología social y problemas sociales. Vol. II*. José M. Sabucedo Camellese, José Romay Martínez y Ana López-Cortón (comps.) *Psicología política, cultura, inmigración y comunicación social*, Madrid: Biblioteca Nueva: 99-104.
- Verstraete, Ginette (2003) «Technological Frontiers and the Politics of Mobility in the European Union» en Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier and Mimi Sheller (eds.) *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*, Oxford: Berg: 225-249.
- Wekker, Gloria (2002) «“Building Nests in a Windy Place”. Thinking about Gender and Ethnicity in the Netherlands», in Rosi Braidotti, Janny Nieboer and Sanne Hirs (eds.) *The Making of European Women’s Studies, vol. IV*. Utrecht: ATHENA, Universiteit Utrecht, Socrates Programme, European Commission: 118-132.
- Weber, Max (1922/1993) *Economía y Sociedad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Raymond (1958) *Culture and Society*, Nueva York: Harper and Row.
- Williams, Raymond (1961) *The Long Revolution*, Nueva York: Columbia University Press.
- Williams, Raymond (1977/1997) *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.
- Wittig, Monique (1980/2005) «El pensamiento heterosexual», *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid: Egales: 45-57. (Traducción Javier Sáez y Paco Vidarte)
- Wittig, Monique (1981/2005) «No se nace mujer», *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid: Egales: 31-43. (Traducción Javier Sáez y Paco Vidarte)
- Wollstonecraft, Mary (1792/2000) *Vindicación de los derechos de la Mujer*, Madrid: Cátedra.
- Woolf, Virginia (1928/1997) *Una habitación propia*, Barcelona: Seix Barral.
- Woolf, Virginia (1938/1999) *Tres guineas*, Barcelona: Lumen.
- Woolgar, Steve (1988/1991) *Ciencia: Abriendo la caja negra*, Madrid: Anthropos.
- Woolgar, Steve (ed.) (1991) *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Londres: Sage.
- Young, Iris Marion (1990/2000) *Justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra.
- Young, Iris Marion (1997) «Unruly categories: A critique on Nancy Fraser’s dual system theory», *New Left review*, 222 (Mar/Abr): 147-160.

## Textos legales citados

LEY ORGÁNICA 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los Extranjeros en España.

LEY ORGÁNICA 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. (B.O.E. 12-2-2000. Y corrección de error B.O.E. 24-1-2000). Publicada en [www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/LOE\\_4\\_2000.pdf](http://www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/LOE_4_2000.pdf)

LEY ORGÁNICA 8/2000, de 22 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Publicada en [www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/L\\_O\\_8-2000.PDF](http://www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/L_O_8-2000.PDF)

LEY ORGÁNICA 14/2003, de 20 de noviembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, modificada por la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre; de la ley 7/1985 de 2 de abril, Reguladora de la Bases del Régimen Local; de la Ley 30/1992, de 26 de noviembre, de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común, y de la Ley 3/1991, de 10 de Enero, de Competencia Desleal. (B.O.E. 21-11-2003). Publicada en [www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/21187.pdf](http://www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/21187.pdf)

REAL DECRETO 155/1996, de 2 de febrero, por el que se aprueba el Reglamento de ejecución de la Ley Orgánica 7/1985. Publicado en [www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/b-002.htm](http://www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislacion/b-002.htm)

REAL DECRETO 864/2001, de 20 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de ejecución de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social reformada por Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre. (B.O.E. 21-7-2001) (Contiene la corrección de errores, publicada en el B.O.E. 6-10-2001). Publicado en [www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislación/Reglamento.PDF](http://www.intermigra.info/intermigra/archivos/legislación/Reglamento.PDF)

CÓDIGO CIVIL, (aprobado por Real Decreto del 24 de julio de 1889), (versión actualmente vigente, publicada en <http://www.ucm.es/info/civil/jgtorch/leyes/ccivil.htm>

ESTATUTO DE LOS TRABAJADORES, (Real Decreto Legislativo 1/1995, de 24 de marzo (B.O.E. 29-03-1995), por el que se aprueba el texto refundido de la Ley del Estatuto de los Trabajadores, publicado en [http://www.inem.es/legis/empleo/rdley1\\_95.htm](http://www.inem.es/legis/empleo/rdley1_95.htm)

LEY ORGÁNICA 1/2004, de 28 de diciembre, de medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, publicada en [www.reicaz.es/textosle/boe\\_leyo/20040001.pdf](http://www.reicaz.es/textosle/boe_leyo/20040001.pdf)

Sentencia del Tribunal Constitucional nº 13/2001 pronunciada el 29 de Enero de 2001 (STC 13/2001). Publicada en [premium.vlex.com/jurisprudencia/Tribunal-Constitucional-Sala-Segunda/Sentencia-Tribunal-Constitucional-no-13-2001/2100-134191,bCertificado\\_1.html](http://premium.vlex.com/jurisprudencia/Tribunal-Constitucional-Sala-Segunda/Sentencia-Tribunal-Constitucional-no-13-2001/2100-134191,bCertificado_1.html)

## Referencias cinematográficas

Akin, Fatih (2004) *Contra la pared*.

Bollaín, Iciar (2000) *Flores de otro mundo*.

Kubrick, Stanley (1970) *2001. Una odisea en el espacio*.

Nolan, Christopher (2000) *Memento*.

Oshii, Mamuro (1995) *Ghost in the Shell* (sobre el comic de Shirow Masamune).

Taberna, Helena (2003) *Extranjeras*.

Villaplana Ruiz, Virginia (2000) *Tras las fronteras del sueño de la inmigración. (Sin papeles)*. Dur. 25 min. Betacam SP y DVD.