

ETNOGRAFÍA DE LAS POLÍTICAS COTIDIANAS

CONTRA LA INJUSTICIA ESPACIAL EN EL BARRIO DE ALMANJÁYAR (GRANADA)



PAULA PÉREZ SANZ

Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género

Granada – 2021



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Paula Pérez Sanz
ISBN: 978-84-1306-997-5
URI: <http://hdl.handle.net/10481/70145>

Imagen de portada: Barrio de Polígono de Cartuja, Distrito Norte (Granada), octubre de 2019. Paula Pérez Sanz

Etnografía de las políticas cotidianas contra la injusticia espacial en el barrio de Almanjáyar (Granada)

Doctoranda

Paula Pérez Sanz

Directora

Carmen Gregorio Gil



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

Programa de Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de
Género

Instituto de Estudios de las Mujeres y de Género

Universidad de Granada

Granada, Julio de 2021

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN Y OBJETO DE INVESTIGACIÓN	9
ESTRUCTURA DE LA TESIS	15
Capítulo 1. HITOS QUE DEFINEN MI COMPROMISO ETNOGRÁFICO	25
1.1. Descubrir la epistemología feminista.....	26
1.2. Investigar la ciudad junto a antropólogas feministas	36
1.3. Reconocernos como “mujeres feministas”: las redes y el asociacionismo en la construcción de una mirada situada	40
Capítulo 2. GIRAR, DUDAR, SENTIR	47
2.1. Girar: desde el trabajo de campo con “activistas” hasta la cotidianidad con las mujeres del barrio de Almanjáyar	48
2.2. Dudar: la complejidad de representar a las mujeres del Distrito Norte de Granada	54
2.3. Sentir: investigando junto a las mujeres del grupo Cucú.....	66
Capítulo 3. ¿CÓMO PRACTICAR UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA?	81
3.1. Participar de los secretos: “observaciones mudas”	86
3.2. Entrevistar desde la empatía: “conversaciones cuidadosas”	91
Capítulo 4. CONSTRUIR LA COMUNIDAD HEGEMÓNICA	105
4.1. Concentración del poder y teorización de la soberanía: el terreno para el incipiente estado moderno	107
4.2. La guerra, el capitalismo y la técnica: la estructura para el Estado	111
4.3. El resurgir de la “comunidad política” y la noción de ciudadanía.....	118
4.3.1. “ <i>No taxation without representation</i> ”	121
4.3.2. “ <i>Liberté, Egalité, Fraternité</i> ”	124
Capítulo 5. PROBLEMATIZAR LA COMUNIDAD	131
5.1. Comunidades imaginadas: del cuerpo político racional a la política cultural de la memoria y de las emociones.....	132
5.2. Comunidades excluyentes: de los sentidos de cohesión a la pérdida del “sujeto político”	139
5.2.1. La clase social y el cierre en torno al “ciudadano propietario”	141
5.2.2. El género en la identificación del “ciudadano indiferenciado”	149
5.3. Comunidades desgarradas: de los sentidos de cohesión a las ficciones capitalistas... 163	
5.3.1. Acumulación, autosuficiencia y excepcionalidad: las falacias del capitalismo global y su impacto en la ciudadanía.....	164
5.3.2. El conflicto entre el capital y la vida que desgarran lo común.....	169
Capítulo 6. POLÍTICAS COTIDIANAS DE REPRODUCCIÓN DE LO COMÚN	177
6.1. Retomar lo común desde la reproducción cotidiana de la vida.....	180

6.1.1. Redefinir los fines de la política. La racionalidad de la reproducción y la interdependencia	181
6.1.2. Cuestionar los vínculos contractuales. Los entramados comunitarios y sus sentidos de inclusión	184
6.1.3. Desafiar la excepcionalidad de la política. El potencial emancipador de la política cotidiana.....	188
6.2. Lo común y lo urbano.....	192
6.2.1. Los conflictos urbanos que erosionan lo común.....	194
6.2.2. Sobre el concepto de derecho a la ciudad	206
6.2.3. Aproximaciones feministas a las políticas cotidianas de reproducción de lo común en la ciudad	212
Capítulo 7. “EN AQUELLOS AÑOS TODO ERA PROVISIONAL”	221
Capítulo 8. “¿QUÉ HACEMOS AQUÍ?”	235
8.1. “ <i>Parecíamos de lo peor</i> ”. La decepción con las viviendas protegidas	236
8.2. “ <i>Me sentía en el fin del mundo</i> ”. El aislamiento de quienes habitan la periferia	242
8.3. “ <i>Era ilegal, pero lo hacía todo el mundo</i> ”. La angustia por el acceso a la vivienda	257
8.4. “ <i>A mí nunca me han dado vivienda</i> ”. Sentimientos de injusticia frente a la (des)regulación de la vivienda pública	264
8.5. “ <i>Quedó na’ más la gente que vende drogas</i> ”. Conflictos que amenazan las redes vecinales	269
8.6. “ <i>¿Cómo somos las del polígono?</i> ”. La rabia frente al estigma	284
8.7. Algunas líneas abiertas para seguir analizando el conflicto socioespacial vivenciado en Almanjáyar	302
Capítulo 9. “A BASE DE LUCHA DE LAS MUJERES DE AQUÍ”	317
9.1. “ <i>Aquí las vecinas estamos todas a una</i> ”. Políticas de colectivización del cuidado	318
9.2. “ <i>Nos pusimos en guerra y allí no entraba ni dios</i> ”. Políticas por el derecho a la ciudad	330
9.3. “ <i>El rinconcito de mi yo</i> ”. Políticas de fortalecimiento.....	345
9.3.1. “ <i>Cuéntame un cuento</i> ”. Romper con el inmovilismo y activar el cambio.....	348
9.3.2. “ <i>Yo quiero ser del Cucú</i> ”. Construir lugares de autocuidado y apoyo mutuo	353
9.3.3. “ <i>Una unión de mujeres fuertes</i> ”. Potenciales emancipatorios de los lugares de resistencia	365
Capítulo 10. CONCLUYENDO ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE COMUNIDAD Y EL SUJETO POLÍTICO DE LO COMÚN.....	377
BIBLIOGRAFÍA.....	385

AGRADECIMIENTOS

Hubiera sido imposible concluir esta tesis sin todas las personas que me han acompañado en el recorrido y a las que no puedo sino agradecer su apoyo y todo lo que me han enseñado.

Gracias a Carmen por sus conocimientos y por haberme mostrado otras formas de practicar la etnografía. Gracias, porque además de maestra, logra ser una voz cercana, cariñosa y atenta. Gracias, porque el cuidado y la sensibilidad con los que envuelve la investigación me han librado de enredarme en la deslegitimación o en el desánimo. Gracias especialmente por haberme brindado la razón que con más fuerza me ha impulsado a terminar esta tesis, la serenidad y la confianza de una voz franca que me sugirió apostar por lo que en esta vida nos hace felices.

Gracias a las mujeres de Almanjáyar, especialmente a quienes forman parte del grupo Cucú. Gracias a todas ellas por haberme confiado sus voces y el recuerdo de sus vidas, gracias por haberme cuidado, acompañado y abrazado, gracias por haber sonreído y llorado a mi lado. Gracias, porque aunque la vida es impredecible y nunca sabemos lo que nos reserva, tengo la intuición de que estando junto a ellas me premió con la ocasión de sentir lo que realmente significa una “*unión de mujeres fuertes*”. Ojalá me sigan aguardando nuevas luchas con las que poder emocionarme tanto como lo he hecho con la que mantienen todas ellas, incansables, sabias, sencillamente extraordinarias.

Desde Almanjáyar hasta Beiro, pasando por el Albayzín, Granada sigue repleta de personas a las que dar las gracias. Gracias a Silvia y a Rocío, porque siempre estarán en el recuerdo de esa trama con la que por primera vez tomé conciencia del valor que adquiere la posibilidad de reconocernos en los deseos y aspiraciones de otras mujeres. Gracias al grupo de investigación Otras, en especial a María y Loles, que tanto facilitaron mis primeros acercamientos al Distrito Norte. Gracias a Ángela y Laura, las amistades que se tejen desde la disconformidad, pero también desde el deseo de reivindicarnos como merecedoras de todos los placeres que hay en este mundo. Gracias a Alan, Jose, Kornel, Aída, Iago, Pepa, Paula y Nel, una auténtica red de personas dispuestas a estar siempre que se las necesita y

porque así ha sido desde que nos conocimos. Gracias de corazón, porque al volver la vista atrás, lo que más echo en falta de esta ciudad son los momentos que compartimos en ella.

El cambio, el tránsito y el viaje se hicieron mucho más livianos gracias a Virginia, que me recibió en su casa de Ciudad de México dispuesta a compartir conmigo absolutamente todo lo que tenía. Gracias, porque su vitalidad y su energía fueron fundamentales para seguir disfrutando. También Paula Soto facilitó enormemente mi estancia, llenándola de conversaciones que me inspiraron y me hicieron soñar con lugares en los que la antropología es verdaderamente fascinante. El sueño fue todavía mayor gracias a Mariana, otra de esas mujeres excepcionales que se cruzaron en mi camino para envolverme en sus cantinas y en sus redes feministas. Gracias a Yamil, que también me acompañó en aquellos meses por la ciudad y sus *esquinas mágicas*, mostrándome un trazado con el que quizá se haya grabado uno de los recuerdos más intensos y bonitos de mi vida.

Tras mi vuelta de México y durante la etapa final de este trabajo son muchas las cosas que no han salido como esperaba. Sin embargo, cerrar este recorrido en Logroño ha sido un auténtico regalo. Los meses de escritura y soledad han sido mucho más llevaderos gracias a Bea, Eva, Rebeca y Regina, mis amigas de siempre, con quienes es un placer reencontrarse y sentir cómo su generosidad y su presencia siguen siendo incondicionales. Gracias a Sandra y a Inés, pues en los momentos de esfuerzo y sacrificio, han sido el referente más cercano y valioso de mujeres que no se rinden frente a nada. También tengo mucho que agradecer a todas las personas que hacen que *logroñear* vuelva a ser un placer y Logroño una ciudad en la que reposar, retomar el aliento y descubrir serenamente qué futuro vendrá.

Gracias a mi familia, a mis tías y a mis primas, que hacen de este lugar un cálido refugio. Gracias porque siempre es una alegría encontrarlas y tener la certeza de que conservan uno de los saberes más valiosos de la vida, el que nos hace recordar quiénes somos y por qué seguimos unidas.

Gracias a las dos personas de las que más he aprendido. Gracias por compartir conmigo mil y una formas de encontrar la calma. Gracias por enseñarme que lo importante no es la meta, sino el recorrido. Gracias a Reyes y Gorka, que con infinita paciencia, amor y cuidado, me sostienen en cada uno de los pasos que doy.

INTRODUCCIÓN Y OBJETO DE INVESTIGACIÓN

La presente investigación trata de indagar qué prácticas de reproducción de lo común representan formas de oposición al desgarramiento socioespacial que producen las relaciones capitalistas y las políticas del Estado. Para responder a esta cuestión se abordarán las políticas cotidianas que colectivizan el cuidado como una estrategia válida y efectiva de oposición a la “injusticia espacial” (Soja 2014). Esta apuesta responde a la necesidad de problematizar el carácter racional e impersonal del Estado-nación, así como el potencial de cohesión y pertenencia que supuestamente brinda la noción hegemónica de “ciudadanía”.

Dicho interrogante parte de la inquietud por las nociones excluyentes y androcéntricas que podrían estar guiando los marcos utilizados para la comprensión y la teorización de lo político (Pateman 1995; Yuval-Davis 2004; Young 1996; Lister 1997). Como alternativa a estos vacíos, se presentará una propuesta que enfatiza la política como una práctica cotidiana y capaz de desafiar las ficciones con las que el capitalismo ha deformado su fin último, que no es sino la reproducción de la vida en común (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016). Será particularmente relevante reparar en aquellos trabajos que plantean conectar la política y su práctica con las dimensiones que rompen su “carácter excepcional” (Garcés 2013), pero también con relaciones y fines situados “más allá del Estado” o de las democracias representativas y su dispositivo de ciudadanía (Gutiérrez Aguilar 2017). Por otra parte, de acuerdo con quienes nos invitan a incorporar la “imaginación geográfica” en los análisis críticos con la desigualdad social (Harvey 1977), se concederá un lugar central a la dimensión espacial de los conflictos, recuperando las nociones de “derecho a la ciudad” (Lefebvre 1969) y “justicia espacial” (Soja 2014).

Dado que la propuesta con la que pretendo abordar la política requiere concretar cuáles son sus lugares y quiénes sus sujetos, expondré un análisis etnográfico sobre las políticas desarrolladas por las mujeres que habitan el barrio de Almanjáyar en Granada. Reparar en las manifestaciones cotidianas, localizadas y concretas con las que estas mujeres reproducen lo común, permitirá comprender cómo la política toma forma “más allá” del Estado y sus formas clásicas de participación. Por otra parte, esta aproximación desvelará por qué la política no solo no está encapsulada en los marcos convencionales, sino que además es practicada por quienes no siempre están “autorizadas” ni “reconocidas” por sus derechos o sus mecanismos de representación (Sassen 2003).

Como se advertirá durante los primeros capítulos de este trabajo, en los que repaso la formulación del objeto de estudio y el proceso de escoger contextos etnográficos, ubicar mi etnografía en el barrio de Almanjáyar responde a la necesidad de descentrar la mirada de lugares y sujetos políticos que quizá resulten privilegiados. Esta decisión obedece a la sospecha que me suscita la triple centralidad que encarnan los “sujetos activistas”. Además de practicar una oposición visible contra el poder (Scott 2004), adquieren notoriedad en algunas investigaciones producidas tras el movimiento 15-M (Subirats 2017, 2011; Roth, Monterde, y Calleja 2019) o se ubican en emplazamientos urbanos privilegiados y definidos por el eje Madrid-Barcelona. Realizar una etnografía en Almanjáyar junto a las mujeres que no encajan con ningún parámetro de la confrontación visible al poder, implica desplazar las indagaciones sobre la injusticia espacial hasta barrios, sujetos y resistencias que posiblemente compartan un carácter periférico. Es, en definitiva, una toma de partido que pretende desafiar esa triple centralidad política, académica y urbana que encarna el “activista”, pues aunque indudablemente representa un sujeto en la lucha por el derecho a la ciudad, no se corresponde con el sujeto político de mi investigación. He querido así interrogarme sobre cuáles son esas otras formas de ejercer la política o de renegociar los significados que adopta una “comunidad” cuando genera sentidos de pertenencia para quienes no gozan de estos privilegios. Mi intención es discutir cómo sus pugnas erosionan los sentidos convencionales de la comunidad fundada en torno al Estado, pues sus luchas no pueden resolverse a partir de los mecanismos convencionales de la política, pero tampoco en ciertos activismos por el derecho a la ciudad.

Por otra parte, situarme en el barrio de Almanjáyar resulta de especial interés para comprender cuáles son esas tensiones que erosionan lo común desde sus implicaciones socioespaciales, pues se trata de un área de la ciudad fuertemente comprimida por lógicas de segregación y exclusión urbana (Saraví 2008; Ziccardi 2001). Analizar las “geografías de la injusticia” (Soja 2014) permitirá repensar el papel de las políticas públicas cuando toman forma en el marco local e inciden en la perpetuación de la desigualdad. La inequidad en la distribución territorial de

recursos o principios de “justicia” y “bien común”, irá configurando la aparición de periferias urbanas o zonas “vergonzantes” (Wacquant 2007). Reparar en estos espacios permitirá comprender por qué son lugares que concentran y relegan precisamente a aquellos sujetos privados de privilegio en la comunidad legitimada por el Estado.

Por último, partir del cuidado y de las estrategias que lo colectivizan (Vega Solís y Martínez Buján 2017; Gago y Quiroga 2017; Esteban 2017) es útil para cuestionar el carácter androcéntrico de la política y el modelo de “comunidad” basado en el contrato social. Se desvela así cómo esta política mantiene rígidas dicotomías, barreras que invisibilizan el trabajo reproductivo como fuente de riqueza común y desatienden los lugares y las relaciones que garantizan su continuidad (Federici 2013; Pérez Orozco 2014; Comas d’Argemir 1995). Considerando los trabajos que nos invitan a politizar el cuidado y a mostrar su carácter indispensable para reproducir la vida, pero también para crear condiciones que garanticen la “participación cívica” (Pateman 1995), resulta primordial reivindicar su centralidad en los sentidos de justicia y bien común

Partiendo de estas premisas, **el objeto de esta investigación es situar el papel de las políticas cotidianas de reproducción de lo común como eje de resistencia a la injusticia espacial vivenciada por las mujeres del barrio de Almanjáyar**. Para responder a esta cuestión trataré de indagar acerca del modo en que se concretan los sentidos de exclusión que comporta habitar en una “periferia” moldeada por las políticas de Estado. *¿Qué dimensiones específicas adoptan las geografías de la “injusticia espacial” en el barrio de Almanjáyar? ¿Cuáles son las situaciones o carencias que restringen las posibilidades de reproducir cotidianamente lo común?* Estos interrogantes aparecen desde mi necesidad por localizar cómo se concreta el carácter excluyente y desgarrado de la comunidad estatal en el espacio urbano y en una ciudad socialmente producida (Harvey 1977; Lefebvre 2013). Desvelar los factores políticos y económicos que han potenciado la exclusión de Almanjáyar y su configuración como “periferia” de Granada será el primer objetivo de este trabajo.

En segundo lugar, partiendo también del interés por cuestionar el carácter abstracto, presuntamente neutral e indiferenciado del “ciudadano” (Yuval-Davis 2004; Mouffe 1996; Young 1996), propongo mostrar la forma en que estos conflictos espaciales quedan encarnados desde posiciones sociales específicas. *¿Cómo influyen el género, la edad y la clase social en el habitar cotidiano de Almanjáyar?* Responder a esta pregunta será de especial importancia para desvelar por qué los ejes que conforman la injusticia espacial y privan del derecho a la ciudad (Lefebvre 1969) no responden únicamente al carácter capitalista del espacio socialmente producido, sino también a un sesgo androcéntrico que privilegia la

experiencia masculina en la ordenación del territorio urbano (Mcdowell 2000; Soto 2003). Estas cuestiones se concretan de manera muy específica sobre las vidas de las mujeres y atraviesan constantemente sus experiencias cotidianas con el entorno del barrio, un lugar que vivencian desde sentimientos de miedo, rabia o aislamiento. Todas estas emociones ocuparán un lugar central en mi análisis, pues atestiguan el carácter concreto de los conflictos y sus manifestaciones cotidianas (Pérez Sanz y Gregorio Gil 2020). Estas contradicciones supondrán importantes restricciones en la movilidad, privaciones en bienes y servicios básicos o la confrontación reiterada con los estereotipos que el resto de la población granadina o los medios de comunicación proyectan sobre quienes habitan la “periferia”.

El tercer objetivo de este trabajo, y de acuerdo con quienes nos proponen que la “politicidad” está inscrita en el hacer del sujeto social y en las tramas de relaciones que genera para reproducir comúnmente su vida (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016), plantea analizar cuáles son esas políticas cotidianas desplegadas por las mujeres de este barrio granadino. Dado que su habitar se muestra tensionado por los sentidos de exclusión que condensa Almanjáyar, así como por sus posiciones de clase y género, dichas políticas serán interpretadas como prácticas de resistencia a los desgarros socioespaciales cotidianamente vivenciados. ***¿Qué prácticas y tramas de relaciones sostienen las políticas cotidianas de reproducción de lo común? ¿Cuáles son las riquezas que dichas políticas y redes disponen? ¿De qué manera logran transformar el espacio habitado y adaptar el barrio a su racionalidad?*** Responder a estas cuestiones permitirá comprender por qué a pesar de que las mujeres de clases populares componen un sujeto no siempre autorizado ni reconocido por la política hegemónica (Sassen 2003), pero tampoco por la “agenda feminista” (Massolo 1998; Hernández Castillo 2019), en este contexto devienen un sujeto fundamental para la rearticulación de la política con sus espacios y tiempos cotidianos. Las políticas cotidianas que mostraré en mi etnografía cuestionan la “excepcionalidad de lo político” (Garcés 2013) y el mito que encapsula su ejercicio en unos espacios y tiempos privilegiados o desgajados de la reproducción de la vida. Esta alternativa se basa en la creación de “entramados comunitarios” (Gutiérrez Aguilar 2017) o redes que rearticulan la fragmentación de espacios y tiempos propia de la modernidad capitalista. Desfamiliarizar el trabajo reproductivo y socializarlo (Gago y Quiroga 2017) será un modo particularmente relevante en el hacer político de las mujeres de Almanjáyar. El acercamiento a estas estrategias con las que disponen el cuidado de forma común (Vega Solís 2019; Vega Solís, Martínez Buján, y Paredes 2018) se revela muy valiosa en este contexto, pues podría suponer un modo de recomponer el desgarrado del espacio social derivado de la división sexual del trabajo y de las lógicas que expropian el trabajo reproductivo y de cuidados como fuente de riqueza en la ciudad (Soto 2003; Jacobs 2011; Gago y Quiroga 2017). La práctica continuada de estas políticas cotidianas de reproducción de lo común, junto con su asunción de

la “interdependencia” y la “fragilidad” de las vidas humanas (Butler 2006), serán presentadas cómo el origen de sus sentidos de pertenencia al barrio de Almanjáyar.

Considerando el sentimiento de pertenencia y la forma en que modula la dimensión espacial de la política, me planteo el objetivo de estudiar cómo se concretan sus resistencias en este barrio de Granada. ***¿Cómo se oponen las políticas cotidianas a la injusticia espacial? ¿Cómo se vinculan con el ejercicio del derecho a la ciudad?*** Con estos interrogantes pretendo responder acerca de por qué “ser parte” de Almanjáyar y resistir desde la “Zona Norte” implica sobreponerse a las contradicciones propias de habitar un área urbana segregada y excluida (Saraví 2008; Ziccardi 2001). Estas manifestaciones de la injusticia espacial aparecen estrechamente relacionadas con las políticas públicas de vivienda implementadas en este contexto (Betrán Abadía 2002; Relinque Medina et al. 2018) y con una planificación urbana escorada hacia intereses capitalistas (Harvey 2007, 2003). Sin embargo, las mujeres que habitan este enclave resisten desde su cotidianeidad y moldean un espacio urbano acorde con su racionalidad política. Para mostrar estas cuestiones me propongo estudiar sus políticas de reivindicación del “derecho a la ciudad” (Lefebvre 1969), o el modo en que exigen la defensa y creación de “lugares” que se adecúan a su particular visión de la política y sus fines.

Considerando que las mujeres desarrollan políticas con las que inciden en el curso de la ciudad, el último objetivo de mi análisis plantea cómo su particular modo de operar la transformación urbana se basa en la creación de un tipo muy específico de “lugar común”. Se trata de los “espacios-puente” (del Valle 2002) construidos y gestionados por las mujeres de Almanjáyar, lugares que facilitan su reconocimiento y les brindan la posibilidad de afianzar su subjetivación política. ***¿Cuáles son las políticas con las que las mujeres se insertan como protagonistas en la historia del barrio de Almanjáyar?*** Con este interrogante sugiero una aproximación a los lugares que contienen sus políticas de fortalecimiento y legitimación. Mediante el análisis de una red de apoyo mutuo, sostenida desde hace más de una década, indagaré en la capacidad de las mujeres para resistir frente a los imperativos de género con los que han sido socializadas en la ausencia del poder.

Confío en que el intento de responder a estos cinco interrogantes permita concluir acerca de los contextos y sujetos que protagonizan las luchas por la justicia espacial desde marcos alternativos a los que proporciona el Estado y su dispositivo de ciudadanía. Espero también mostrar las impugnaciones al orden socioespacial que desarrollan las mujeres de Almanjáyar, además de todo aquello que como antropólogas feministas podemos aprender de ellas.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

El **primer eje** de esta tesis está dedicado a presentar cuál ha sido el **proceso de construcción de mi objeto de estudio**. La escritura autoetnográfica servirá para situar mi interés por el tema escogido, las dudas y cuestionamientos que me ha suscitado y el carácter posicionado y comprometido de mi investigación con la “etnografía feminista” (Gregorio Gil 2012).

Desde las propuestas que sugieren incorporar la reflexividad de la antropóloga en la construcción de su objeto de estudio y en la conformación de una “mirada situada” (Haraway 1995), el **Capítulo 1** explicita mi recorrido personal para formular esta pregunta de investigación. En estas páginas compartiré los “hitos”(del Valle 1995) que definen mi aproximación al problema planteado y el modo en que convergen con el descubrimiento de la epistemología feminista y con redes personales o académicas que facilitan el proceso de reconocermelo como “mujer feminista”.

Siguiendo con esta indagación autoetnográfica, en el **Capítulo 2** abordaré las tensiones experimentadas durante mis primeras incursiones en el trabajo de campo, pues enfrente la complejidad de concretar las propuestas teóricas y epistemológicas de la “etnografía feminista”(Gregorio Gil 2014, 2006). La imposibilidad de establecer relaciones de reciprocidad y confianza durante la práctica etnográfica (Gregorio Gil, Pérez Sanz, y Espinosa Spínola 2020) será la fuente de un malestar que me conduce a “girar”, “dudar” y “sentir”. Son estas tres acciones las que empleo para describir el desplazamiento de mi pregunta de investigación, su contexto etnográfico y sus sujetos políticos.

Tras detallar las estrategias que me permitieron redirigir la investigación, en el **Capítulo 3** abordaré el modo en que he tratado de “refinar” dos prácticas tan ordinarias como “observar” y “conversar” (Hammersley y Atkinson 1994) para

elaborar mi propuesta metodológica. Compartiré algunas reflexiones sobre los desafíos que entraña practicar la etnografía intentando ser coherente con la ética feminista y con la creación de relaciones recíprocas y respetuosas. Más concretamente, trataré de clarificar algunos retos que afronté durante el trabajo de campo al investigar en un entramado de relaciones basadas en la confidencialidad y en el secreto.

El **segundo eje** está destinado a la **revisión teórica con la que pretendo enmarcar mi etnografía en el debate sobre la práctica cotidiana de la política** y las resistencias o ejes de oposición al poder en torno a estrategias de colectivización del cuidado.

Sin embargo, antes de presentar las aportaciones que abordan la cotidianidad de la política, propongo partir de los trabajos que indagan el tipo hegemónico de comunidad presente en mi contexto etnográfico. Para ello, durante el **Capítulo 4** me detendré en las teorías que dotan de densidad histórica al Estado y lo sitúan como una arquitectura política propia de la modernidad europea (Sassen 2007; Held 1997). En estas propuestas se abordará además cómo la construcción de la comunidad política hegemónica, en ascenso desde el siglo XVIII, discurre de forma paralela a fenómenos de orden económico, político y social que redefinen la “ciudadanía” como dispositivo de reconocimiento y representación (Heater 2007).

Sin obviar los avances logrados por las democracias representativas en materia de derechos y libertades, se abordarán las marcadas contradicciones que refleja el Estado y su noción de ciudadanía en la conformación de una comunidad supuestamente racional, impersonal y cohesionada. Esta última cuestión permitirá problematizar la capacidad del Estado-nación como comunidad susceptible de proveer los sentidos de “justicia” y “bien común” que postulan las teorías del contrato social, una crítica que construiré a lo largo del **Capítulo 5** siguiendo tres tipos de propuestas. En primer lugar, retomaré los trabajos de Benedict Anderson (1983) y Sarah Ahmed (2015) desde su capacidad para desvelar el carácter “imaginado” y “apasionado” de esta comunidad que representa el Estado. En segundo lugar, repasaré algunas aportaciones que señalan los sesgos clasistas y androcéntricos presentes en las teorías contractualistas sobre las que se funda el dispositivo con el que el Estado otorga reconocimiento y pertenencia: la ciudadanía. Retomando fundamentalmente las aportaciones de la “ciudadanía social” (Marshall 1950) y los “proyectos feministas de ciudadanía” (Lister 2012; Young 1996; Mouffe 1996; Yuval-Davis 2004), propondré los ejes que hacen de esta noción un artefacto que potencia el cierre de la comunidad en torno a un sujeto indiferenciado, abstracto y privilegiado en el marco de las relaciones de producción capitalista. Evidenciar los sesgos clasistas, androcéntricos y racistas que reproduce la ciudadanía servirá para situar el carácter excluyente de este modelo de comunidad y sus políticas. Por

último, a estas críticas se sumarán las aportaciones que revisan la “ciudadanía social” (Marshall 1950) como proyecto supuestamente consolidado con los estados de bienestar. En este caso serán presentados algunas de las propuestas que enfatizan la pérdida de entidad del Estado como garante de derechos por su incapacidad para frenar la violencia que promueven la doctrina neoliberal (Federici 2010, 2013) y las “falacias de la globalización” (Fariñas Dulce 2005). La negación de la interdependencia y la consecuente invisibilidad del trabajo de cuidados que estas falacias o mitos fomentan (Pérez Orozco 2014; Butler 2006) serán además el eje aplicado para cuestionar la aparición de un imaginario individualista y despolitizado de “ciudadano-consumidor” (Sennett 2006; Lipovetsky 2002; Guadalupe 2014). Todo ello permitirá al fin comprender por qué el conflicto entre el “capital” y la “vida” impone una tensión persistente que cuestiona el carácter cohesionado del Estado y da paso a una comunidad desgarrada por las ficciones de producción, acumulación y autosuficiencia (Pérez Orozco 2014; L. Gil 2011; Carrasco 2011).

Una vez desvelado el carácter imaginado, excluyente y desgarrado de la comunidad hegemónica, serán situadas las aportaciones que proponen revisar qué otras “comunidades” y “políticas” se están articulando “más allá del Estado”(Gutiérrez Aguilar 2017). En el **Capítulo 6** me ocuparé de presentar algunos de los trabajos que desplazan el foco de atención a las dimensiones cotidianas de la política (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016) y a las comunidades para las que la colectivización del cuidado no representa una “cuestión menor”(Vega Solís, Martínez Buján, y Paredes 2018). Tales aportaciones servirán para situar los elementos que desvelan la racionalidad que subyace a un “hacer” capaz de readaptar los fines, espacios y tiempos de la política mediante estrategias tendentes a colectivizar el cuidado como fin esencial de la vida en común (Gutiérrez Aguilar 2018). Finalmente, y dado que mi etnografía parte de una cotidianeidad que discurre en la ciudad, mostraré una serie de teorizaciones que reflexionan sobre cómo las contradicciones propias del Estado se manifiestan en injusticias que adquieren una dimensión específicamente espacial y urbana (Harvey 1977; Soja 2014). Situar la ciudad como un espacio socialmente producido (Lefebvre 2013) y la naturaleza urbana de los conflictos que erosionan lo común permitirá comprender por qué las políticas cotidianas se consolidan como un eje de resistencia frente a la “injusticia espacial” (Soja 2014). En este punto, retomaré la noción de “derecho a la ciudad”(Lefebvre 1969) desde las claves que nos aporta para analizar hasta qué punto la ciudad puede ser una creación colectiva donde desarrollar la vida en común. Trataré de plantear por qué el “derecho a la ciudad” podría designar las alternativas cotidianamente construidas frente a la ciudadanía legitimada, o, más bien, los sentidos de pertenencia a una comunidad que se sitúa más allá del Estado (Gutiérrez Aguilar 2017), concretamente en el lugar generado por la ciudad y su habitar cotidiano.

El tercer eje estará dedicado al **análisis etnográfico de los conflictos que erosionan lo común en el barrio de Almanjáyar y las políticas cotidianas o prácticas de resistencia articuladas por algunas de las mujeres que habitan este lugar**. Para profundizar en dichas contradicciones y en las lógicas de su oposición presentaré parte de los datos recogidos durante el trabajo de campo que realicé en este barrio entre los años 2017 y 2019.

Con el fin de presentar cuál ha sido mi lugar etnográfico y responder a mi objetivo de situar los procesos que hacen de Almanjáyar una “periferia” de Granada, me ubicaré desde las voces y narrativas que varias de sus habitantes componen sobre la historia de este enclave urbano. Se observará cómo este relato coincide con el de sus propias vidas y el modo en que quedan enraizadas en la zona norte de la ciudad. Estas cuestiones serán abordadas en el **Capítulo 7**, dedicado a indagar por qué *“En aquellos años todo era provisional”*, una percepción que da cuenta de cómo las políticas públicas de vivienda y realojo van sumiendo a muchas de estas mujeres en la más absoluta incertidumbre con relación a sus pautas de asentamiento.

El **Capítulo 8** tiene por objetivo explorar las manifestaciones de la segregación urbana y el modo en que provocan un desconcierto que se revela cotidianamente. *¿Qué hacemos aquí?* es la pregunta que muchas de estas mujeres se hicieron al constatar que el barrio de Almanjáyar se encontraba social y espacialmente fragmentado del resto de la ciudad. Será este sentimiento de extrañamiento el que nos guíe en un recorrido que busca desentrañar las vivencias concretas y localizadas de la injusticia espacial. Dado que estas subjetividades son múltiples y complejas, propongo indagar más detenidamente en las emociones que las atraviesan.

La primera de ellas aparece cuando se constata que el acceso a la vivienda en propiedad no va acompañado de unas condiciones adecuadas de habitabilidad, ni en los inmuebles ni en el entorno. *“Parecíamos de lo peor”* condensa los sentimientos de decepción e insatisfacción con respecto a las condiciones materiales de las viviendas públicas y protegidas, emociones que preceden al desencanto con la ficción sobre la propiedad y la supuesta seguridad que comporta.

En segundo lugar aparecen los desgarros socioespaciales propios de habitar un área urbana construida desde la ausencia de planificación y priorizando los intereses de los inversores privados sobre los de quienes habitan la ciudad. *“Me sentía en el fin del mundo”* da cuenta de la soledad y el aislamiento que muchas de estas mujeres experimentaron cuando recién llegadas al barrio, tomaron conciencia de las fronteras físicas y simbólicas que separan Almanjáyar del resto de Granada, un lugar que en muchos casos ha resultado estar plagado de vacíos en lugar de proveer las dotaciones necesarias para desarrollar su cotidianeidad.

Estos conflictos encarnados reaparecen en las experiencias de quienes se enfrentan a graves contradicciones para mantenerse en este barrio una vez que, no sin ciertas dificultades, logran articular sus sentimientos de pertenencia. Este hecho será vivenciado con especial inquietud en el caso de aquellas mujeres que en este lugar de Granada han dispuesto vínculos y redes cotidianas para solventar colectivamente el cuidado y sus tareas. La complejidad para mantener el arraigo se relaciona nuevamente con las contradicciones suscitadas por la desregulación del parque de vivienda pública. La ineficacia de los mecanismos establecidos para la concesión de inmuebles protegidos nos acercará hasta un repertorio de situaciones injustas y que impulsan estrategias como el “traspaso de vivienda”. La angustia o la culpa por incurrir en prácticas que subvierten los procedimientos legítimos conducen a algunas mujeres a afirmar que **“Era ilegal, pero lo hacía todo el mundo”**. Fruto de estas paradójicas situaciones se consolidan también sentimientos de injusticia al afrontar la dura realidad de quienes constatan que **“A mí nunca me han dado vivienda”**, una afirmación que resume el agravio comparativo, la desconfianza hacia las administraciones y el sentimiento de desprotección.

En este clima de desencuentros se van también enquistando conflictos entre quienes habitan el barrio, tensiones que en ocasiones se ven exacerbadas por la pobreza y la ausencia de recursos económicos. Estas carencias, además de incentivar la competencia por bienes y ayudas de carácter público, emergen con toda su crudeza en los momentos de máximo antagonismo social o durante los ciclos recesivos del capitalismo, propiciando así la consolidación de economías informales. La proliferación del cultivo de marihuana en los denominados *“interiores”* comporta una fuente de malestar que no hace sino erosionar las redes comunitarias y generar nuevos desgarros, fracturas o distancia social en un contexto ya de por sí segregado del resto de la ciudad. **“Quedó na’ más la gente que vende drogas”** es el particular modo con el que algunas mujeres confirman el desasosiego ante situaciones amenazantes con las que ven peligrar las redes comunitarias y la centralidad que revisten para muchas de ellas.

Finalmente, la cronificación de la violencia y la desigualdad lleva a varias de ellas a percibir un aumento en la distancia, no solo física, sino también social y simbólica que fragmenta su barrio del resto de la ciudad. **¿Cómo somos las del polígono?** es la pregunta que se formula ante la rabia o la incompreensión que sienten al saber que son objeto de estereotipos o representaciones estigmatizadas. Estas caricaturas toman forma en los medios de comunicación, pero también en sus interacciones cotidianas y vinculadas con el ámbito laboral, personal o incluso comunitario, comportando una fuente de innumerables conflictos y malestares difíciles de sortear.

A pesar de las complejidades que entraña habitar Almanjáyar desde el conflicto que el “capital” impone a la “vida”, las protagonistas de esta etnografía se han revelado ampliamente capaces de articular resistencias y políticas subversivas.

El **Capítulo 9** se orienta precisamente a desvelar cómo *“A base de lucha de las mujeres de aquí”* se configuran políticas cotidianas para reproducir lo común y sobreponerse al desconcierto, la soledad o la injusticia que en algunos casos marcaron su llegada al barrio.

Las prácticas de intercambio, apoyo mutuo y colectivización del cuidado serán objeto de análisis para mostrar una política cotidiana que desplaza las ficciones capitalistas de autosuficiencia, acumulación e individualismo. *“Aquí las vecinas estamos todas a una”* refleja un hacer que asumiendo la interdependencia y la fragilidad de la vida, dispone cotidianamente todo aquello que resulta necesario para reproducir lo común. Estas prácticas, lejos de ser un automatismo propio de quienes encarnan la pobreza urbana (Gago y Quiroga 2017), esconden un modelo completamente interiorizado de relación y un conjunto de saberes pautados, aprendidos y transmitidos en los “entramados comunitarios” (Gutiérrez Aguilar 2018) que las mujeres del barrio despliegan.

La racionalidad que subyace a estas políticas cotidianas también reclama un espacio urbano acorde con sus fines. Disponer de transportes, infraestructuras sanitarias, educativas y todo aquello que permita acceder a la “centralidad de la vida urbana” (Lefebvre 1969) desde el disfrute pleno de sus lugares y tiempos, conformará la base de las políticas que reivindican el derecho a la ciudad. En este caso se mostrarán una serie de prácticas de resistencia altamente politizadas y capaces de cuestionar un modelo urbano fragmentado y orientado a los fines capitalistas de producción y acumulación. *“Nos pusimos en guerra y allí no entraba ni dios”* recoge uno de los momentos de máxima confrontación con quienes representan las autoridades del cuerpo estatal, un intento por exigir un barrio acorde con sus propias nociones de justicia y bien común. El análisis de estas reivindicaciones permitirá situar el compromiso y el protagonismo de las mujeres de Almanjáyar como sujeto político indispensable en las reivindicaciones por la “justicia espacial” que parten de este contexto urbano.

Todas estas demandas se encuentran acompañadas por un proceso mediante el que se nombran y reconocen como “mujeres en lucha”, un recorrido que es indisoluble de una tercera dimensión en sus reivindicaciones cotidianas. Se trata de aquella que conduce a su subjetivación política, un trayecto arduo, prolongado y sostenido sobre “lugares” que garantizan su autolegitimación. *“El rinconcito de mi yo”* será precisamente su modo de nombrar la red de apoyo mutuo “Cucú”, un lugar creado y mantenido con mucho cuidado por todas ellas. Concluiré este capítulo mostrando los potenciales emancipatorios que entraña una *“unión de mujeres fuertes”* y su papel en la adquisición de conocimientos específicamente vinculados al ejercicio amplio del poder.

Dado que al finalizar cada uno de los capítulos ofrezco conclusiones sobre las aportaciones realizadas o consideraciones que permiten ir avanzando en el texto de

manera más o menos articulada, con el capítulo final no pretendo volver sobre los resultados de mi etnografía. He preferido destinar estas últimas páginas del **Capítulo 10** a esbozar una reflexión sobre posibles ejes de discusión con los que quizá mi investigación podría seguir contribuyendo a problematizar las nociones que han resultado más relevantes en este trabajo, concretamente las de “comunidad” y “derecho a la ciudad”.

“The experience of fieldworks is totalizing and draws on the whole being. It has not been theorized because it has been trivialized as the collection of “data” by a dehumanized machine. Autobiography dismantles this positivist machine.”

(Okely 1992, 3)

[investigar la ciudad desde una mirada feminista]

**certezas y desafíos en mi
pregunta de investigación**

Capítulo 1. HITOS QUE DEFINEN MI COMPROMISO ETNOGRÁFICO

HACIA LA FORMULACIÓN DE UNA PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

El objeto de esta investigación y la metodología para responder a sus interrogantes se han diseñado siguiendo las propuestas que reconocen el carácter reflexivo de la etnografía y las posiciones de la etnógrafa en las realidades que estudia, analiza e interpreta (del Valle 1995; Gregorio Gil 2014; Hernández García 1999; Behar 1996; Harding 1987; Okely 1992). Este trabajo se ha consolidado desde la interiorización y el reconocimiento de todas estas aportaciones, que proponen la etnografía como una interpretación indisoluble de la persona que la desarrolla. De hecho, la antropóloga Teresa del Valle (1995) nos sugiere que ciertas aristas o sutilezas del conocimiento no pueden comprenderse al margen de las experiencias personales, por lo que la autoetnografía podría ser un buen punto de partida para aclarar estos matices. A pesar de que este tipo de escritura no siempre es aceptada de buen grado por el “rigor” académico, o que a veces se presta a un juego un tanto narcisista, también facilita el ejercicio de reflejar cómo las vivencias moldean nuestros modos de practicar y producir “conocimientos situados” (Haraway 1995).

Asumiendo la complejidad y los riesgos que entraña elaborar la autoetnografía, iniciaré este trabajo sirviéndome de esta técnica para situar los “hitos”¹ que me ayudaron a definir el objeto de esta investigación. Con ello pretendo plasmar el origen de mis interrogantes y los posteriores giros, dudas y sentimientos

¹ En su propuesta para la elaboración de la autoetnografía, Teresa del Valle define los “hitos” como aquellas decisiones o vivencias que se convierten en una referencia significativa por las consecuencias que tuvieron en la propia experiencia o en la de otras personas (1995, 284).

que me ha suscitado el proceso investigador. Trataré de relacionar estas incertidumbres con mi compromiso frente a las realidades que analizo, pero también con mi humilde intento de desvincularme de prácticas investigadoras que pudieran alimentar espacios, dinámicas o relaciones que percibo como injustas y asimétricas.

Estos “hitos” que identifico en mi experiencia, y que deslizan mi etnografía hasta el barrio de Almanjáyar, se van desarrollando en un proceso personal marcado por inseguridades y dudas que prolongaron mi investigación más tiempo del que hubiera imaginado. Sin embargo, estas dificultades también han dado paso a algunas certezas. La primera de ellas es mi propia subjetivación como “mujer feminista”, un recorrido abierto e inacabado, pero con el que he podido aproximarme hasta “herramientas” que han ido ampliando las posibilidades de cuestionar mi propio entorno social. La segunda de estas certezas responde a la consolidación de mi interés por las teorías sobre la producción social del espacio (Harvey 1977; Lefebvre 1969) y el modo en que sitúan las ciudades como lugares donde se condensan grados variables de “injusticia espacial” (Soja 2014). Esta curiosidad despegas con las primeras aproximaciones a la antropología urbana durante mis estudios universitarios y gracias al compromiso de algunas de mis docentes, una aproximación que sigue matizándose al definir mi deseo por producir investigación situada y feminista. Esta última cuestión es especialmente relevante para mí, pues tal y como mostraré al abordar mis recuerdos, practicar la “etnografía feminista” (Gregorio Gil 2006) implica reconocer la complejidad de desarrollar la investigación siendo coherente con estos principios éticos.

1.1. DESCUBRIR LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA

Se han cumplido ya diez años desde que completé mi paso por una facultad de antropología. En este periodo de tiempo no han dejado de surgirme interrogantes acerca de cómo ejercer la labor etnográfica. Además de plantearme si esto era posible desde la precariedad económica a la que nos enfrentamos muchas antropólogas, me han ido acechando varias dudas relacionadas con nuestras prácticas investigadoras, concretamente con respecto a los lugares en los que es lícito, ético o simplemente placentero desarrollar nuestras etnografías.

Reflexionar sobre los porqués de mi investigación es un hacer que discurre junto a un cuestionamiento en el que se tambalean y redefinen mis nociones de justicia. Se trata del recorrido trazado hasta “reconocerme como feminista”, un

“hito” que desencadena mi subjetivación política y marca los fines de este trabajo. Los resultados de esta investigación adquieren buena parte de su sentido en este recorrido, que como propone Jone Miren Hernández (1999), me lleva a “habitar mi propia etnografía” como mujer que identifica su compromiso y su deseo por practicar la “etnografía feminista” (Gregorio Gil 2006, 2014).

Mis primeras aproximaciones al feminismo se produjeron en el entorno académico, pues aunque posteriormente haya habitado los lugares feministas tejidos en relaciones informales o en el asociacionismo con otras mujeres, es en el ámbito de la universidad donde empieza a despertar mi conciencia. En 2007, durante mi tercer año como estudiante de sociología, logro recordar uno de mis primeros acercamientos a los “estudios sobre las mujeres” o materias centradas en rescatar nuestras aportaciones en la historia, la literatura o las ciencias sociales. Estas primeras incursiones las evoco desde la fascinación frente a un conocimiento que me pareció radical y novedoso, pues me brindó la oportunidad de cuestionar los vacíos que escondían mis manuales de sociología. Dado que soy una persona con tendencia a conservar objetos que capturan los recuerdos, me he tomado la molestia de revisar mis apuntes y temarios para las asignaturas de Teoría Sociológica Clásica y Contemporánea, dos de las materias troncales que cursé durante los años 2006 y 2007. Emile Durkheim, Max Weber, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Thorstein Veblen y Jose Ortega y Gasset entre los clásicos. George Herbert Mead, Talcott Parsons, Robert King Merton, Charles Wright Mills, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas y Jon Elster fueron en cambio mis autores contemporáneos de referencia. Pero ni una sola mujer. Ni siquiera una en ninguno de los programas que definían mi primer acercamiento a la teoría social. Este vacío, que en aquel momento asumí con total normalidad, con el paso del tiempo y las claves que me ha dado el feminismo, se materializa como una muestra más del androcentrismo presente en las ciencias sociales y su exclusión sistemática de las mujeres como sujeto de conocimiento (Harding 1987).

Echando la vista atrás y recordando mi paso por la facultad, la normalización del sesgo androcéntrico que impregna mi formación universitaria no fue el único prejuicio que ralentizó mis posibilidades de desarrollar un análisis crítico y posicionado. De hecho, buena parte de mis estudios transcurren en torno a aprendizajes basados en la objetividad, la universalidad y la “validez científica”. Estas enseñanzas las recuerdo ya en mis primeras asignaturas sobre técnicas de investigación social, siempre de corte positivista y con bastantes docentes que incidían continuamente en la idea de la “sociología como ciencia”. Más allá del debate sobre el uso de un enfoque etic/emic o de leer el *Político y el Científico*², no

² Max Weber reflexiona en esta obra clásica de la sociología sobre la contraposición entre los roles del político y el científico. Aunque considera que el conocimiento debe estar al servicio de la “acción”, defiende arduamente la metodología positivista como la única capaz de producir conocimiento legítimo.

conservo ninguna imagen de momentos en los que planteáramos cómo gestionar nuestras subjetividades a la hora de abordar un análisis social. Lo que sí recuerdo es cómo se nos repetía hasta la saciedad la importancia de buscar la objetividad, ya que ello nos permitiría ser ecuanímenes con el discurso de nuestros informantes y evitar el peligro de los prejuicios y prenociones. La reiteración de este discurso fue poco a poco condicionando mi manera de entender la sociología, la antropología o cualquier otra vía de producir conocimiento. Creí en la necesidad de reprimir mis posiciones y de manera inconsciente desarrollé una cierta desconfianza hacia términos como la “empatía”. Estaba cada vez más convencida de que el problema de nuestra propia subjetividad quedaba resuelto con la elección del tema de investigación.

En aquellos años me encontraba todavía muy alejada de contemplar la posibilidad de que las investigadoras pudiéramos caer en la “tentación” de plasmar nuestras propias visiones o nociones de justicia en los trabajos que realizamos. A pesar de que con el tiempo y las nuevas experiencias he aprendido a defender mi toma de partido frente a las realidades que analizo, no puedo obviar que mi bagaje académico no parte de una visión parcial, posicionada y comprometida, sino que se construye también a partir de enseñanzas que representan otras formas de entender la investigación en ciencias sociales. En cualquier caso, y siguiendo la propuesta de Mercedes Blanco (2012), considero que conocer las epistemologías clásicas y sus técnicas ha sido fundamental para posteriormente optar por el “lujo” que a veces supone innovar o ser disidente con respecto a las prácticas investigadoras más tradicionales. Este lujo empieza para mí en el contexto del máster en Estudios de Mujeres y de Género que cursé entre los años 2012 y 2014 en la Universidad de Granada. Este entorno académico marca otro “hito” en mi aproximación a la investigación, pero también define relaciones personales y asociativas que han condicionado las decisiones más importantes de mi vida.

Meses antes de acceder a este programa académico me encontraba viviendo en Roma, una ciudad a la que llegué tratando de buscar un paréntesis, aunque también trabajos menos precarios que los que desarrollaba en Madrid para sufragar mis estudios en antropología. Era 2011, un año en el que las consecuencias de la recesión económica se hicieron palpables entre mis primeros empleos y el desgaste ante un mercado de alquileres absolutamente disparado. Italia, como casi todos los estados del sur de Europa, vivió un considerable desgarro socioeconómico, aunque la insistencia y una buena dosis de paciencia, me ayudaron a encontrar un empleo mejor remunerado que los que había tenido hasta el momento. En cualquier caso, la ilusión propia del cambio se fue deteriorando al vivenciar la cotidianidad de una ciudad, que bajo su apariencia majestuosa y eterna, escondía un lado mucho menos hermoso. Los prolongados desplazamientos en aquella enrevesada y caótica red de transporte me hacían pendular durante casi tres horas diarias para alcanzar mi

puesto de trabajo. Mi empleo, sin contrato y sujeto a un inestable cuadrante de horas mal repartidas entre una veintena de personas extranjeras, me reservaba diariamente interacciones monótonas con turistas que consumían gastronomía italiana a precios desorbitados. Diría que casi tanto como los gastos que me ocasionaba el piso alquilado en la *Tiburtina*, un barrio de la ciudad encerrado sobre sí mismo gracias a una obra maestra de circunvalaciones, vías de tren y zonas sin edificar. Pasados ocho meses me sentía agotada, irremediadamente tocada, casi hundida. El derrumbamiento de “*la grande bellezza*” dejaba al descubierto otras ruinas romanas, aquellas que empiezan a ser bien visibles en sus periferias, ofreciendo una imagen mucho más nítida cuando se habitan desde la precariedad económica.

A pesar de que logré mejorar mis condiciones accediendo a un nuevo empleo con contrato, me resistía a la rutina del desgaste en una ciudad consagrada al negocio del visitante y muy poco hospitalaria con quienes éramos sus residentes habituales. No tengo un recuerdo concreto ni especialmente consciente, pero creo que nunca dejé de pensar en retomar mis estudios. Quizá por este motivo, y para aliviar la tristeza que me producía un trabajo insulso y con el que aborrecía la *bellezza*, el turismo y una ciudad fagocitada, terminé por entrar en aquella librería ubicada junto al comercio en el que trabajaba. Me regalé el libro de Amalia Signorelli (1999), una antropóloga italiana de la que me habló Adela Franzé cuando fui su alumna en la asignatura de antropología urbana. Aunque tardé algún tiempo en asentar esta curiosidad y traducirla en objetivos de investigación, sin duda le debo mucho al espacio docente en el que Adela logró contagiarme su pasión por la ciudad. El recuerdo de estas lecturas y la permanente curiosidad por seguir ampliándolas, seguramente propiciaron que mi hastío fuera transformándose en la inquietud de un nuevo cambio. Entre búsquedas frenéticas por internet y varios intentos por definir el que sería mi siguiente paso, descubrí el postgrado de Estudios de Género de la Universidad de Granada. Me parecía complejo ser admitida en el programa, pero mucho más difícil vencer el miedo a la “crisis” o a una especie de salto al vacío, un vértigo intensificado por el espejismo de estabilidad que me proporcionaba la rutina de nueve a seis. Sin embargo, la curiosidad y el privilegio de poder asumir ciertos riesgos, me invitaron a intentarlo.

En este intento fueron muchas las cosas que salieron bien. Conseguí una beca del gobierno español que cubría los costes de mi matrícula y la posibilidad de encajar diferentes proyectos laborales como trabajadora autónoma. Así llegué a Granada con una cierta tranquilidad y con la fortuna de estar en condiciones para apostar por un proyecto que me entusiasmaba enormemente. Aunque tenía que compaginar mis estudios con trabajos no siempre libres de precariedad e incertidumbre, me sentía serena y con la certeza de estar saldando mis deudas con

la antropología, pues en septiembre de 2012 se inicia para mí un recorrido apasionante.

En este programa cursé diferentes materias con las que tuve ocasión de acercarme a la teoría feminista y ejercitarme poco a poco en la escritura. Sin embargo, fue la asignatura de Metodologías Feministas, impartida por las profesoras Carmen Gregorio Gil y Ana Alcázar Campos, la que sin duda marcó un punto de inflexión en mis intereses como investigadora. La trayectoria de ambas docentes y su continua reflexión acerca de la etnografía feminista (Alcázar Campos, 2014; Gregorio & Alcázar, 2014; Gregorio Gil, 2006, 2014) me brindaron una oportunidad excelente para empezar a cuestionar los conocimientos que habían alimentado mi bagaje más positivista y descarnado. Gracias al diálogo y la reflexión que fomentan Carmen y Ana logré vincular el origen de algunos de mis malestares con una mirada antropológica instalada en la cómoda neutralidad, en la presunción de que la “científica social” se enfrenta a la realidad sin pretensiones (Okely 1992).

A pesar de los choques y dudas que me suscitó en un primer momento, este encuentro fue tan significativo que el interés por la metodología feminista precede claramente a la definición de mi pregunta de investigación. Cursar esta materia compone uno de mis “hitos”, concretamente, el que me condujo al intento de desaprender algunos de los sesgos presentes en mi formación. El cuestionamiento de la neutralidad de la etnógrafa me lleva a preguntarme por las múltiples formas en que se concreta nuestra mirada parcial y subjetiva. Quizá la reflexión sobre nuestras emociones durante el proceso investigador es una de las dimensiones más notables para descubrir mi propia implicación en las realidades que investigo³. Si tuviera que ubicar en mi memoria un momento relevante con respecto a esta cuestión, volvería una y otra vez sobre una situación en la que mi rabia refleja cómo todos mis aprendizajes sobre el principio de objetividad dejan de ser una respuesta válida y me comprimen en posiciones de alerta. Estas memorias se ubican en diferentes conversaciones con quienes conformaban mi red de relaciones en Roma durante los años 2011 y 2012. Muchas de estas personas estudiaban antropología en *La Sapienza* y solían frecuentar el barrio universitario de San Lorenzo. El atractivo de aquellas calles, la posibilidad de compartir litros de *birra Peroni* o el deseo de seguir en contacto con estudiantes, me impulsaron a reunirme con ellos en varias ocasiones. Sin embargo, aquellas charlas en las que relataban sus anécdotas sobre la facultad no siempre resultaban amables para mí. Recuerdo especialmente

³ También con Carmen Gregorio Gil tuve la oportunidad de profundizar en estas cuestiones gracias a su invitación para colaborar en la coordinación de un panel sobre estas temáticas en el marco del V Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana celebrado en Granada en septiembre de 2018. El panel, que llevaba por título “El lugar de las emociones en la etnografía” recogió diferentes propuestas mediante las que varias antropólogas reflexionábamos sobre cómo nuestras emociones inciden en nuestros procesos de investigación o conforman una dimensión que se revela como fundamental para una mejor comprensión de las realidades a las que nos aproximamos.

una conversación en la que uno de los antropólogos en ciernes nos explicó con una aparente tranquilidad el modo en que uno de sus docentes se había referido a la práctica de la infibulación como una simple “modificación genital”, argumentando que trataba de ser objetivo y no emitir juicios de valor. La rabia y el malestar me invadieron frente a aquellas palabras, y aunque por aquel entonces no disponía de argumentos teóricos con los que rebatirlas, el paso del tiempo me ha dado unas claves bien diferentes para situar esa disconformidad. El enfado, la indignación y la incredulidad ante esta anécdota se me antojaron como un obstáculo para defender mis posiciones. En momentos como este solía sentirme como una olla a presión. Es como si cayera presa de un estado de alteración de mi conciencia, una agitación que percibía como una barrera incapacitante o un claro obstáculo para rebatir posturas que se me antojaban injustas. Esta aparente contradicción entre sentir y razonar ha sido para mí objeto de cuestionamientos en un largo proceso conformado por lecturas, espacios de debate y docencia (Gregorio Gil 2006, 2014). No obstante, si tuviera que sostenerla teóricamente, creo que recurriría siempre a Alisson Mary Jaggar y las palabras con las que me ayudó a repensar el papel de mis emociones en el análisis de lo social. En la cita que recojo a continuación pude extraer algunas claves que para mí fueron imprescindibles:

“Only when we reflect on our initially puzzling irritability, revulsion, anger, or fear may we bring to consciousness our “gut-level” awareness that we are in a situation of coercion, cruelty, injustice, or danger. Thus, conventionally inexplicable emotions, particularly, though not exclusively, those experienced by women, may lead us to make subversive observations that challenge dominant conceptions of the status quo” (Jaggar 1989, 161)

De acuerdo con esta autora, mi rabia podía constituir un punto de partida para la reflexión y adquirir su propia razón de ser, pues a pesar de resultar aparentemente injustificable desde los métodos más convencionales de las ciencias sociales, conformaba mi “puzle inicial” y mi buena predisposición a realizar análisis u observaciones que pusieran en discusión las aseveraciones hegemónicas. Evidentemente, gracias a la formación en antropología y al esfuerzo por escapar de análisis eurocéntricos, comprendía que la infibulación, así como cualquier otro tipo de violencia sobre el cuerpo de las mujeres, debía ser teorizada e interpretada desde los contextos en los que tiene lugar y no solo desde mis ojos occidentales (Mohanty 2013). Pero, por otra parte, cada vez me resultaba más claro que sentir rabia ante análisis amparados en ese supuesto “relativismo cultural” o “principio de objetividad” conformaba un estado mental y corporal que no podría reducirse a un mero prejuicio irracional. De este modo, siguiendo la sugerencia de Alisson Jaggar, continúe reflexionando sobre esas emociones que componen mi puzle, mi punto de partida y la base de mi compromiso feminista.

Al hacerlo, comprendí que mi malestar ante las violencias que sufren las mujeres tenía cabida en un corpus teórico formal y riguroso. La credibilidad de estos nuevos conocimientos iba ganando terreno a los aprendizajes con los que había apuntalado el discurso del cientificismo y la objetividad del método. De hecho, los cimientos que sustentaban en el pedestal de lo incuestionable la “sociología como ciencia” empezaron a agrietarse cuando, leyendo a Donna Haraway (1995), encontré un fragmento con el que me sentí bastante identificada:

“¿Por qué deberíamos sentirnos intimidadas por las descripciones de los científicos y de sus logros? Tanto ellos como sus patrones tienen un enorme interés en lanzarnos arena a los ojos. Cuentan parábolas a propósito de la objetividad y del método científico a los alumnos de primer curso, pero ni uno solo de los que practican el elevado arte científico podría ser sorprendido actuando como dicen los libros. [...] Al igual que nos sucede a todos, entre lo que los científicos creen o dicen que hacen, y lo que hacen en realidad, hay un abismo” (Ibid, 315).

Empecé a plantearme si acaso yo no habría sido también una de aquellas “alumnas de primer curso” formada en las parábolas del elevado arte científico. Me preguntaba si realmente algunos de mis docentes, tan reacios a nuestras “prenociones”, no incurrieran también en sus propias contradicciones o posicionamientos ideológicos. Al leer este interesante texto empecé a cuestionarme con más fuerza si acaso la “objetividad” en ciencias sociales no escondía de algún modo su propia toma de partido. Quizá esa terquedad en el mantenimiento de una supuesta neutralidad frente a situaciones que perpetúan violencia contra las mujeres también representaba una forma velada de complicidad con las estructuras de poder en las que dicha violencia se sustenta. Entonces, ¿de quiénes parte la objetividad y por qué se establece cómo la aproximación más fidedigna hacia el análisis de lo social?

Guiada por estos primeros cuestionamientos, me embarqué en diferentes lecturas que clarificaban la relación entre el principio de objetividad propio del contexto occidental y los intereses de aquellas instituciones que monopolizan la producción legítima de conocimiento (Haraway 1995; Stacey 1988; Jaggar 1989; Harding 1987; Gregorio Gil 2006, 2014). Como algunas de estas autoras sugieren, ya desde la época de la modernidad, la razón se reconceptualiza como la habilidad de formular inferencias que parten de premisas establecidas y supuestamente independientes de preferencias y actitudes humanas. En este proceso la razón empieza a ser tomada como objetiva y universal, aliándose a un positivismo que estipula que las “verdades” solo podrán establecerse desde métodos intersubjetivos y replicables (Jaggar 1989). Donna Haraway ya alertaba del daño que este discurso de la objetividad nos ha causado a las mujeres, pues se sostiene en un juego de dicotomías profundamente misóginas y basadas en la asociación entre razón, mente

y masculinidad, al tiempo que se oponen y se imponen al cuerpo y las emociones como fuentes de irracionalidad propias del universo femenino. Estas dicotomías se proyectan además hacia la práctica investigadora y a quienes la desarrollan, pues como nos propone Judith Okely (1992), la tradición positivista y la consolidación de un conocimiento legitimado y representado por el “Great White Man” tienen mucho que ver con la asunción de que otras formas del saber son menos valiosas o rigurosas. Por tanto, el “hombre” se ha construido como el sujeto de la razón por excelencia, oponiéndose a “las otras”, incapaces de razonar sin caer en el prejuicio o en lo irracional (Haraway 1995).

Volviendo sobre el “hito” con el que me concedí el deseo de ser investigadora, las herramientas de la epistemología feminista me dieron la posibilidad de reconocer otros lujos bien distintos al mío. Me refiero a los de quienes pueden pensarse como “individuos” y olvidar su condición, especialmente la que viene definida por su sexo o por el color de su piel (Friedman 1988, cit. en Okely 1992, 8). Que el “hombre” era el sujeto de la razón lo aprendí de forma inconsciente al no contar con ni siquiera una sola mujer en mis temarios de licenciatura. Que su “razón” responde a privilegios se reveló con toda su crudeza al escuchar aquella anécdota de un antropólogo sentando cátedra sobre la infibulación como un “fenómeno que no conviene juzgar”. Gracias a estos aprendizajes comprendía poco a poco cómo no mostrar emoción alguna frente a la desigualdad no responde entonces a una capacidad superior de raciocinio, a un mayor control o gestión de las emociones, sino a una decisión motivada por el desconocimiento, la falta de empatía o la incapacidad de cuestionar el propio discurso y el lugar privilegiado desde el que se enuncia. Cada vez era más fácil dilucidar cómo los discursos “objetivistas” y disfrazados de posturas racionales, ajenas a la empatía, a las emociones o a la toma de partido, estaban ciertamente limitados para producir conocimientos que pudieran contribuir a la transformación de los sistemas que perpetúan la violencia contra las mujeres.

La red tejida en torno a compromisos feministas me llevó a constatar cómo una vez halladas las formas de nombrar el “puzle inicial” que encierra nuestra rabia, no parece haber vuelta atrás. Las “herramientas” o aprendizajes feministas nos permiten encajar sus piezas, fragmentos que se conectan y desvelan la imagen de una injusticia frente a la que ya no podemos permanecer impasibles. Quizá por este motivo, el recorrido que inicio desde los espacios académicos feministas ha seguido interpeándome frente a la desigualdad que sufrimos las mujeres, pero también las personas despojadas de valor y privilegios en el marco de ideologías heteropatriarcales. Desde la conmoción frente estas problemáticas fui perfilando una mirada concreta, atravesada por una parcialidad que, pese a mis temores, no supondría una renuncia al rigor ni a la sistematicidad. Es así como fui comprendiendo que la introducción de mi subjetividad era la única manera de

someter mi falta de neutralidad a un intento de objetivación, una estrategia con la que dar la espalda al “objetivismo” y a su intento de ocultar los privilegios de quienes investigamos (Harding 1987).

De esa objetivación surge la posibilidad de crear un “conocimiento situado” (Haraway 1995). Aunque soy consciente de que el compromiso feminista trasciende los “estudios de mujeres” o su mera agregación a los objetos de estudio que tradicionalmente han interesado a los “hombres blancos” (Harding 1987), las cuestiones que más me han interpelado han ido acercándome a las mujeres como uno de los sujetos que experimenta dichas violencias. La condición de “mujer” con la que me identifico y las atribuciones de género que en mi contexto se proyectan sobre esta categoría, son quizá los motivos por los que logro empatizar, no exclusivamente, pero sí en mayor medida, con otras personas que también se reconocen como mujeres. Obviamente, esta cuestión de la “empatía” con el sujeto “mujeres” me ha ocasionado enormes dificultades, pues la supuesta “sororidad” es una cuestión que muchas autoras llevan décadas problematizando desde la crítica del feminismo decolonial (Mohanty 2013; Lugones 2011; Suárez y Hernández 2008; Crenshaw 1991). Estas aportaciones ponen en tela de juicio la posibilidad de establecer “alianzas feministas” sin una adecuada reflexión sobre las diferentes opresiones que asedian nuestras vidas, como aquellas de tipo racial o heteronormativo. Su lectura me obligaba a cuestionarme en quiénes podría reconocermé y el peligro de pensar en estas alianzas sin tomar conciencia de mis privilegios.

Leer a la antropóloga Henrietta Moore (2009) me ayudó, al menos parcialmente, a enfrentar algunas de estas cuestiones, pues comprendí la equivocación que entraña asumir el hecho de ser “mujer” como punto de partida que nos sitúa ante experiencias comunes de subordinación. Poco a poco se iba haciendo claro que no debía confundir una categoría biológica y culturalmente construida (Butler 2002) con el hecho de vivir en una subordinación universal e igual para todas nosotras. Entonces, ¿desde qué lugar podía yo posicionarme como mujer y como feminista? Me inicié así en otro de esos “aprendizajes”, concretamente aquel con el que me cuestionaba el género como realidad invariable o ajena a los contextos culturales en los que adquiere su significado. Comprendí además que no era posible ser feminista ni utilizar la perspectiva de género sin reflexionar mínimamente sobre la posición en la que me sostengo. Esto me requería explicitar cuál es el lugar desde el que enuncio mi discurso contra las violencias que perpetúan la subordinación de lo que entiendo como el sujeto “mujeres”.

Reflexionar sobre el modo en que habito mi investigación como “mujer” supuso advertir el privilegio de no sentirme en permanente conflicto con los principios que mi contexto social impone para interpretar la diferencia sexual. Me

refiero a cuestiones tan básicas como mi propio aspecto físico, que no se aleja en exceso de la norma y más o menos respeta lo que se define como femenino. Soy blanca, así que mi cuerpo también cuenta con la ventaja de no ser violentado por los abusos del racismo. Por suerte también se mantiene dentro de lo que se establece como joven, funcional y saludable. Mi sexualidad tampoco es de las más disruptivas, pues casi siempre me han atraído personas reconocidas como “hombres”, con quienes además he mantenido relaciones afectivas muy cercanas a la convención sobre el amor y el deseo. Por si fuera poco, tengo la suerte de haber nacido en un lugar del mundo en el que las luchas feministas han asegurado muchos de mis derechos. Por ahora tengo unas mínimas garantías para controlar mi capacidad reproductiva y acceder a métodos anticonceptivos. También puedo recibir educación, ir a la universidad, votar o realizar trámites administrativos sin la autorización de nadie. Puedo escribir una tesis doctoral. Algunas personas de mi generación han interiorizado que la misoginia y la homofobia son políticamente incorrectas y ya no pueden hacer bandera de sus prejuicios, o no al menos con total impunidad. A mi alrededor hay mucha gente que me apoyaría si sufro violencia sexual. Soy “mujer” dentro de unas circunstancias muy concretas⁴, las mismas que en la especificidad de mi contexto social me han permitido acumular estos y otros privilegios. Sin embargo, las ventajas que poseo no me han librado de sufrir violencias ni me protegen frente a las que podrían llegar a mi vida, pues los significados con los que mi cultura nos describe como “mujeres” siguen estando en la base de muchos de los abusos que sufrimos día tras día en este lugar sobre el que escribo, razono y siento. ¿Cuál es entonces mi lugar dentro del feminismo? A pesar de las dudas y las cautelas que trato de adoptar, he ido entendiendo que disponer de privilegios no puede suponer un freno a la hora de emplear mis conocimientos, especialmente cuando representan un intento por desvelar las posibles violencias de quienes habitan posiciones de menor privilegio dentro de lo que reconozco como mi contexto. Considero que algunas de estas ventajas pueden ser empleadas para embarcarme en un intento de investigación “parcialmente feminista” (Stacey 1988)

⁴ Este fragmento del texto en el que defino mis posiciones como mujer y feminista lo escribí en marzo de 2017. Evidentemente lo he revistado tres años después y he querido recuperarlo e integrarlo en mi trabajo. Al releerlo y ajustarlo observo que, aunque mis posiciones no han cambiado, me invade una enorme preocupación al constatar cómo el contexto desde el que escribo sí lo ha hecho. Me refiero a la reciente irrupción de la extrema derecha en el panorama político del estado español y a los consecuentes ataques que está encabezando hacia los avances logrados gracias a las luchas del movimiento feminista. Así, desde que el partido de extrema derecha VOX lograra representación en el parlamento andaluz, en varios ayuntamientos, autonomías y 52 diputados en el gobierno central, se suceden diversas amenazas a las conquistas feministas que describo. Me refiero a su manipulación del concepto de género y los valores de igualdad y justicia social que a través de él se promueven; al recorte y la eliminación de políticas públicas de género y programas específicos de intervención en las comunidades y ayuntamientos en los que gobiernan; al intento por imponer doctrinas homófobas y machistas en la educación pública, con propuestas como la del “pin parental”; o incluso a los ataques promovidos contra activistas del movimiento feminista, como Pamela Palenciano. Todas estas cuestiones me obligan a interrogarme acerca de la validez que tendrá la definición de mi propio contexto si el panorama político y la consolidación de estos discursos misóginos, homófobos y abiertamente antifeministas siguen avanzando.

y al servicio de mujeres que, por sus condiciones de clase, edad y género, luchan desde frentes bien diferentes al mío. Desde estas firmes convicciones no puedo sino declararme feminista también en mi práctica etnográfica, un compromiso meditado y que me ha ido acercando a la investigación como herramienta reivindicativa y de denuncia.

1.2. INVESTIGAR LA CIUDAD JUNTO A ANTROPÓLOGAS FEMINISTAS

El deseo de realizar una investigación comprometida implica asumir la falta de neutralidad de mi práctica investigadora y la progresiva conformación de una ética alineada con imperativos feministas (Schrock 2013; Gregorio Gil 2014). A pesar de que mi postura política se irá definiendo de manera cada vez más certera con las experiencias del trabajo de campo, este compromiso también me impulsó de una forma más direccionada a la hora de escoger mi tema de investigación. Estos dos procesos no se han desarrollado de forma ordenada ni secuencial, pero sí que logro identificar cómo mi interés por las metodologías feministas me ayuda a consolidar una nueva mirada hacia las manifestaciones de la “injusticia espacial”⁵ (Soja 2014), ya indisolubles de mi interés por etnografiar los fenómenos de violencia y opresión sufridos por las mujeres en contextos urbanos.

Las ciudades y sus rincones suelen despertar mi curiosidad. Me cuesta contar las innumerables ocasiones en las que me he entretenido recorriendo a pie aquellas que he vivido o visitado, tratando de explorar el trazado de sus calles, sus comercios, sus olores, su cotidianidad o el ajetreo que envuelve a sus habitantes. Lo urbano ha sido un lugar que siempre ha logrado agitar mis sentidos. Estos recorridos por la ciudad fueron cobrando para mí un nuevo significado cuando me acerqué a uno de los trabajos del arquitecto José Miguel García Cortés. Gracias a las reflexiones de este autor pude situar mi costumbre como “una práctica cultural, una manera de transformar la abstracta y objetiva geometría que organiza las calles y las plazas en una configuración personal del espacio ciudadano” (García Cortés 2006, 163).

La disposición que me acercaba a la reconstrucción personal de los espacios habitados se tradujo también en un interés teórico por la ciudad y su configuración como objeto de estudio para la antropología. Como ya apuntaba en las primeras

⁵ Abordaré el concepto de “(in)justicia espacial” en el capítulo seis y a lo largo de mi propuesta teórica para analizar los conflictos que toman forma en la ciudad.

páginas de este capítulo, mi primer contacto con esta materia tiene lugar durante mis estudios de licenciatura y gracias a la profesora Adela Franzé, que me acercó a un buen número de problematizaciones sobre el espacio urbano y las disputas que en él se producen. Sin embargo, mi curiosidad por la ciudad y por los estudios urbanos, lejos de detenerse tras este primer contacto, siguió cobrando sentido cuando tuve la posibilidad de conocer personalmente a la antropóloga Teresa del Valle. Este encuentro se produjo en 2013, cuando Teresa impartió uno de los seminarios de mi asignatura sobre Metodologías Feministas. Debatir con ella acerca de su imprescindible texto *Procesos de la memoria: cronotopos del género* (del Valle 1999), supuso otro de esos hitos con los que pude conjugar mi inquietud por la ciudad con un conocimiento situado en el compromiso feminista⁶.

Los encuentros con Adela y Teresa han sido para mí dos claves imprescindibles a la hora de indagar en las propuestas de la antropología urbana y definir mi tema de investigación. Inmersa en este interés y en mis intentos de conectarlo con la escritura, los trabajos presentados para las diferentes materias del máster no tardaron en acercarme hasta el concepto de “derecho a la ciudad” que propone el filósofo Henri Lefebvre (1969). Esta noción, que será central en mi problematización del espacio urbano, me interesó enormemente y me pareció un buen punto de partida para empezar a cuestionarme la ciudad y sus conflictos. Me embarqué así en la exploración de este concepto y en sus relecturas más recientes, tanto en la academia, como en el marco de los movimientos sociales⁷. Comencé a orientar buena parte de mis ensayos al estudio de las condiciones que vulneran las posibilidades de utilizar los espacios urbanos, la posibilidad de participar en su planificación o de generar sentimientos de pertenencia hacia los lugares habitados. En esta indagación, enseguida tomé contacto con las críticas que varias autoras aplicaban a la noción de Lefebvre por su falta de atención al género. Varias de ellas acusaban una especie de ceguera hacia las diferencias que el género establece en el uso de la ciudad o en la participación en lugares y procesos que marcan la transformación urbana (Buckingham 2011; Fenster 2005). Gracias a estas lecturas fue cobrando forma mi interés por reformular la noción de derecho a la ciudad desde una perspectiva feminista (Pérez Sanz 2013), mirada que orientaría mi primera publicación, el trabajo de fin de máster y la posterior estructura de esta tesis.

⁶ Por otra parte, es Teresa del Valle quien a través de su propuesta para analizar el recuerdo identificando hitos, encrucijadas o intersticios (1995), me acerca por primera vez a la metodología autoetnográfica sobre la que se sustenta este primer capítulo de mi tesis doctoral. Es entonces de obligado deber señalar que conocerla y haber conversado con ella también acerca de estas cuestiones configura no solo uno de los “hitos” más importantes en la definición del tema de investigación, sino también en mi posterior decisión de emplear la autoetnografía para la reconstrucción de mi objeto de estudio.

⁷ Me detendré sobre este concepto en el segundo apartado de mi capítulo seis, específicamente dedicado al derecho a la ciudad y a por qué algunas de sus relecturas resultan un tanto problemáticas.

También durante aquel periodo, coincidiendo con mi revisión teórica del concepto y gracias a la invitación de Carmen Gregorio Gil, se me presentó la oportunidad de participar en un proyecto de investigación etnográfica sobre arquitectura y género⁸. La idea me entusiasmó desde el principio, pues aunque ya estaba orientando todos mis trabajos académicos hacia estas cuestiones, no había tenido hasta entonces la ocasión de participar en un espacio investigador ni de contrastar o construir junto a otras antropólogas el diseño de la etnografía. El paso por este equipo de trabajo me dio muchas claves para ir afinando el tema de mi tesis y mi propia propuesta etnográfica, pues a pesar de seguir inmersa en la exploración del derecho a la ciudad, sentía un gran vacío a la hora de conectar este concepto y sus reelaboraciones con luchas por la ciudad que pudieran interesarme.

En el marco de este proyecto Carmen Gregorio nos propuso explorar la dimensión más intangible de la arquitectura o la que se construye mediante “discursos, deseos, vivencias, evocaciones y emociones provocadas por los significados que las personas dan a los espacios de la ciudad en la que habitan, en función de cómo se relacionan en éstos” (Gregorio Gil 2015, 434). Inspiradas por varios trabajos que sitúan las emociones, las subjetividades y la experiencia cotidiana del habitar como fuentes de conocimiento sobre lo urbano, sus conflictos y sus reivindicaciones (Lindón 2009, 2012; Soto 2011, 2013), tratamos de aproximarnos a esas resignificaciones del espacio urbano que se producen en las prácticas cotidianas. Con este fin, las participantes del equipo de trabajo⁹ indagamos de forma colectiva en varias propuestas que reconocen la conformación del espacio urbano y sus significados con relación a estructuras de género, las mismas que irremediablemente sustentaban “Arquitecturas de Poder” (Gregorio Gil 2015) muy presentes en esa Granada que todas nosotras habitábamos. Mediante una primera aproximación autoetnográfica y gracias a la realización de una veintena de entrevistas, nos propusimos mostrar cómo varias personas articulaban sus resistencias a las estructuras de género que operan en la ordenación, uso y significados de la ciudad de Granada, adquiriendo una mayor especificidad desde su conexión con órdenes de clase social, edad, sexualidad o diferencia cultural.

La participación en esta investigación fue fundamental para la posterior relectura de varias de mis categorías de análisis, por ejemplo, las de “derecho a la ciudad” o “resistencias cotidianas”. Por otra parte, mi paso por este equipo de trabajo puso a mi alcance otro de esos “lujos” que no siempre son tan fáciles de hallar

⁸ Esta investigación quedó enmarcada en el proyecto “GENARO: La arquitectura en Andalucía desde una perspectiva de género: estudio de casos, prácticas y realidades construidas”, una propuesta de de carácter interdisciplinar sobre divisiones arquitectónicas y de género en Andalucía.

⁹ Carmen Gregorio Gil, Cristina García López, Diana Molina, Virginia Negro, Maria Pilar Tudela Vázquez y yo misma.

en estos procesos. Me refiero a la posibilidad de generar conocimientos de forma colectiva y desafiando las prácticas más convencionales. Si bien la interpretación de los datos y la autoría del texto corresponden a Carmen Gregorio Gil, su compromiso con transformar el espacio académico en un lugar cercano y respetuoso, me permitió experimentar lo que significa la producción colectiva de conocimiento en múltiples tareas y momentos de investigación. Además de estos aprendizajes y la sensación reconfortante de trabajar y reflexionar acompañada, me encontré frente a una dinámica investigadora que ponía en tela de juicio las lógicas más ortodoxas de la academia, absurdamente competitivas y centradas en la autoría única. No me cabe ninguna duda de que la posibilidad de desafiar tales procedimientos y conocer otras maneras de realizar etnografía, basadas en el reconocimiento mutuo, el cuidado y la flexibilización de las jerarquías, tiene mucho que ver con el hecho de compartir espacios investigadores con antropólogas feministas¹⁰.

Ser parte de este proyecto y volver sobre el capítulo publicado me dio una clave que sería fundamental en la definición de mi pregunta de investigación. Me refiero a la propuesta con la que Carmen Gregorio (2015) plantea abordar lo que denomina como “prácticas de resistencia”. Gracias a esa mirada atenta y cuidadosa que con su análisis dirige hacia los gestos cotidianos, nos sugiere prestar atención al modo en que van resquebrajando las cartografías e historias oficiales de la ciudad. Esta interpretación cobra un mayor sentido para mí cuando su autora la emplea para situar la creación de redes y vínculos afectivos como una práctica que cuestiona las lógicas individualistas, productivas y generizadas de los espacios de la ciudad (Ibid, 450). Como se desprenderá de mis objetivos y de mi posterior análisis etnográfico, la politización del cuidado como práctica que se expande más allá de lo privado y que permea en la ciudad, conforma un eje central en mi propuesta. No cabe duda de que esta línea de trabajo comienza a forjarse en este punto concreto de mi recorrido investigador.

¹⁰ Ser parte de este “lugar” de investigación común y cuidadoso supuso una experiencia fundamental y sostenida a lo largo de todo mi proceso investigador gracias al grupo **“Otras: Perspectivas Feministas en Investigación Social”** (SEJ-430). El grupo surge en 2003 de la propuesta de Carmen Gregorio Gil ante la necesidad de dar respuesta desde nuestros conocimientos a la demanda social e institucional existente con relación a la consecución de la igualdad de género, visibilizarnos en el Área de Ciencias Sociales del Plan Andaluz de Investigación como grupo de investigación feminista y obtener recursos que permitan nuestro desarrollo profesional, académico y social, así como la continuidad de nuestra labor investigadora. Toda la información sobre el grupo, sus participantes y sus líneas de investigación puede consultarse en su página web: <http://wpd.ugr.es/~pfisiem/wordpress/>

1.3. RECONOCERNOS COMO “MUJERES FEMINISTAS”: LAS REDES Y EL ASOCIACIONISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MIRADA SITUADA

Tras concluir esta experiencia investigadora mi entusiasmo por seguir practicando la etnografía era imparable. Aunque había tenido mis primeros contactos con las técnicas de la observación y la entrevista durante mi trabajo de fin de licenciatura, quería aprovechar el impulso que me habían brindado estos encuentros académicos para darle una oportunidad a la investigación. El inestimable apoyo de Carmen, así como su ofrecimiento para dirigir esta tesis doctoral, me llevaron a valorar seriamente la continuidad del recorrido. Me preguntaba si sería posible trascender mi aproximación teórica a la cuestión del “derecho a la ciudad”. Esta intención se asentaba en mi deseo por producir un conocimiento que pudiera explorar situaciones concretas de desigualdad en contextos urbanos y sustentar sus resistencias o, cuanto menos, hacerlas visibles.

Sin embargo, como apunté al inicio de este capítulo, me surgían también varias dudas con respecto a esta decisión, pues aunque contaba con una fuente de ingresos más o menos estable, mi situación económica siempre seguía sometida a un cierto grado de incertidumbre y precariedad. Por otra parte, sabía con absoluta certeza que sería complicado obtener algún tipo de contrato predoctoral. Efectivamente, esas becas o contratos no pudieron materializarse, pues los competitivos circuitos académicos me impidieron superar la primera fase de selección por dos décimas de punto en mi calificación de licenciatura. Se plantea de este modo lo que para mí supone una importante “encrucijada” (del Valle 1995) que implica retirarse y rendirse a la situación, o aceptar la dificultad de embarcarse en una tesis sin financiación.

Irremediablemente opté por la segunda opción, muy impulsada por el apoyo de mi directora de tesis, pero también por la seguridad y la energía que me confería la red de relaciones que había trazado en Granada en tan solo un año y medio. Me refiero concretamente a los vínculos que generé en el contexto del máster y los que de ahí se derivaron, pues me brindaron la oportunidad de conocer a otras mujeres que fueron un claro referente. Además de compartir inquietudes por el feminismo estaban dispuestas a involucrarse en proyectos de investigación con situaciones mucho más precarias que la mía. Con ellas he forjado amistades que se extienden desde Granada hasta Madrid, Bolonia o Ciudad de México. Este entramado se sustenta en un profundo respeto y admiración hacia las demás, pero en mi caso

concreto también se consolidó gracias al hecho de haber compartido espacios, vivienda y redes de asociacionismo con varias de ellas. Estas amistades y proyectos han sido especialmente relevantes dentro de mi trayectoria investigadora, pues sin el apoyo emocional y material que me han brindado probablemente no habría finalizado este recorrido. Y es que la escritura de la tesis, especialmente cuando no se dispone de financiación, provoca muchas situaciones que resultan estresantes y desesperanzadoras. Frente a estas incertidumbres, la conciencia que juntas hemos construido sobre la importancia de practicar el cuidado¹¹ y dispensar afecto hacia las demás han resultado imprescindibles a lo largo de todos estos años, ayudándome también a reconocernos como “mujeres feministas”.

El reconocimiento, además de configurarse en nuestras relaciones cotidianas, se va moldeando a partir del trabajo que realizamos juntas en el asociacionismo. La experiencia de construir estas redes es para mí especialmente significativa, pues en torno a ellas se condensan una serie de recuerdos que reflejan el solapamiento de los dos hitos que he descrito hasta ahora: mi compromiso feminista y la definición de mi interés por la “injusticia espacial”. En esa confluencia aparece una tercera dimensión sobre la que querría reflexionar a continuación, pues tiene mucho que ver con la definición de una mirada crítica y posicionada sobre la ciudad, un modo de entender los conflictos urbanos que definirá las relaciones establecidas durante mi trabajo de campo.

Mis primeros acercamientos a las tramas feministas se producen en enero de 2015. Tras un periodo de movilidad académica en Bolonia, decidí volver a Granada e involucrarme en la creación de un proyecto asociativo junto a algunas de las compañeras que conocí durante mi formación de postgrado. Aunque no sin ciertas dudas, nos embarcamos en los preparativos para nuestra vuelta a la ciudad que nos había reunido, un lugar que dos años más tarde representaba el comienzo de una nueva etapa. Expectantes y llenas de entusiasmo decidimos compartir una misma vivienda, sirviéndonos de la cercanía y de nuestros vínculos de amistad para trenzar nuestras ideas. En estos espacios y momentos cotidianos construimos La Trama ¹²,

¹¹ Estas prácticas de cuidado adquieren múltiples formas. Las más relevantes con respecto al proyecto investigador tienen mucho que ver con el apoyo emocional recibido en todo momento, el interés mostrado por mis amigas y compañeras hacia el problema que planteo o el impulso que me han dado para apostar por mis intereses académicos, incluso sabiendo que no contaba con una beca predoctoral. También he recibido múltiples cuidados mientras compartíamos nuestras viviendas, lugares que han sido el nodo del que se han ido desplegando redes de intercambio recíproco. Con respecto a esta última cuestión fue especialmente importante contar con un hogar y sus bienes materiales e inmateriales durante los tres meses transcurridos en Ciudad de México para la realización de mi estancia de investigación.

¹² La Trama es un colectivo feminista registrado como entidad sin ánimo de lucro en la ciudad de Granada en marzo de 2015. Este proyecto, del que formé parte junto con Rocío Cano Cubillos, Silvia Bellón Sánchez y Virginia Negro, ha mantenido un recorrido que se extiende hasta mediados de 2019. Nuestros objetivos han sido difundir la perspectiva feminista desde iniciativas relacionadas con la formación y la divulgación. Algunas de nuestras acciones se concretan en la formación a personal voluntario en ONG's, profesorado

un denso tejido en el que se enreda mi primer recuerdo sobre la emocionante sensación que nos invade cuando descubrimos que queremos “ser parte” de un proyecto común (Gutiérrez Aguilar, 2017).

Ser parte de esta trama fue crucial para elaborar la vinculación entre mis compromisos feministas y la denuncia de la injusticia espacial. Esta articulación, que opera como motor de prácticamente todos los interrogantes que planteo en mi etnografía, toma una entidad menos abstracta en esta red y gracias a uno de los proyectos que en ella generamos. Se trata de *Visiones Críticas de la Ciudad*, una iniciativa que tomó forma en 2017 y con la que quisimos reflexionar sobre los conflictos que detectábamos desde nuestra experiencia cotidiana en Granada. El proyecto estaba pensado como una formación para estudiantes de arquitectura, aunque terminó siendo un espacio abierto a cualquier persona interesada en este tema y complementándose con la autoedición de un monográfico digital.

El eje formativo fue para mí uno de los más importantes, pues me brindó la oportunidad de preparar contenidos orientados a analizar en qué sentido la ciudad y su diseño provocan desigualdades de género. El alumnado, de diferentes edades y con o sin adscripción universitaria, mostró bastante interés, lo cual me animó muchísimo a seguir indagando estas cuestiones y a afrontar el reto de elaborar un lenguaje que me permitiera difundir mis inquietudes. Este ejercicio fue tremendamente útil cuando me enfrenté a la construcción de mi objeto de estudio, pues mis interrogantes comenzaron a resultar más tangibles gracias al esfuerzo de expresarlos con un lenguaje no académico.

Por otra parte, sentí que había otras formas de aprender y seguir formulando interrogantes que trascendían los límites de las solitarias lecturas. *Visiones Críticas de la Ciudad* nos llevó a preguntarnos por cómo estaba transformándose la vida en un Albayzín cada vez más gentrificado, qué consecuencias había tenido la aplicación de la ordenanza cívica en los usos de la ciudad o cómo algunos puntos emblemáticos de Granada eran cada vez más inaccesibles por sus elevados precios y por su vinculación con actividades turísticas. Pero también viajamos hacia otras ciudades y problemáticas, como aquella Barcelona en la que a Sonia Rescalvo¹³ la transfobia le arrancó el derecho a la ciudad y a su propia vida. Gracias a la colaboración de

de primaria y secundaria o cursos de libre elección al alumnado de la Universidad de Granada. Estas acciones se han complementado con la difusión y creación de contenidos a través de redes sociales y la autoedición de dos monográficos digitales sobre temática feminista. Todas estas iniciativas y el material obtenido a partir de ellas siguen disponibles en el blog de la asociación:

<http://asociacionlatrama.wordpress.com>

¹³ Sonia Rescalvo fue asesinada el 6 de octubre de 1991 por un grupo de hombres vinculados a colectivos de extrema derecha. Este crimen fue el primero en ser nombrado y registrado como un delito de transfobia en el estado español.

Laura Escudero Zabala, activista de BVODH¹⁴, nos desplazamos también hasta Madrid y a las violencias que sufren las personas migrantes en diferentes puntos de la ciudad cada vez que son sometidas al acoso de los cuerpos policiales. Fue especialmente emotiva una de las últimas sesiones, pues nos condujo de nuevo hasta la Granada que vivían Isa y Carmen, dos mujeres sin hogar que compartieron con nosotras su particular relato de la ciudad y las redes de apoyo desplegadas en su precariedad cotidiana¹⁵. Todas estas experiencias, que nos ponían en contacto con personas de carne y hueso, anónimas, activistas, ausentes o evocadas a través del relato de quienes las habían conocido, me permitieron reflexionar sobre cómo las personas no privilegiadas tenían una voz, un rostro, pero sobre todo, una historia que contar. Para mí fue verdaderamente emotivo detenerme en aquellas vivencias, escuchar, comprender y darme cuenta de que era urgente tomar contacto con la realidad, con el trabajo de campo y seguir explorando cómo nuestras ciudades encierran historias de dolor, pero también de resistencias e infinitas búsquedas de justicia.

En aquellos momentos también tuvimos la sensación de haber desarrollado una reflexión bastante más profunda de lo que esperábamos con el alumnado y con quienes habíamos invitado a compartir algunas de nuestras sesiones. Quisimos dejar constancia de todo ello elaborando un material que perdurase y diera cuenta de los diferentes conocimientos y opiniones que habíamos intercambiado. *Visiones Críticas de la Ciudad* se convirtió también en el título del monográfico digital que editamos a mediados de 2017. Con esta publicación, que en un principio formulamos como un trabajo colectivo para el alumnado, pero que posteriormente abrimos y compartimos con otras personas, invitábamos a reflexionar sobre cómo las desigualdades de género se manifiestan en los usos cotidianos de la ciudad, una preocupación que dejamos patente ya en su introducción:

“Hace ya casi dos años que empezamos a reflexionar sobre la ciudad y las complejidades de vivir en ella. A lo largo de ese proceso, todas nosotras, desde diferentes lugares e intereses, fuimos tomando conciencia de cómo a nuestro alrededor se estaba dando una explosión de movimientos sociales y activismos que reivindicaban otros modelos de ciudad. Enseguida comenzamos a preguntarnos cómo ese modelo de ciudad tan criticado a nuestro alrededor nos afectaba y de qué manera podríamos conjugar nuestras preocupaciones feministas con estas propuestas. [...] Así nos embarcamos en *Visiones Críticas de*

¹⁴ Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos (BVODH) es un colectivo organizado en Madrid para visibilizar y denunciar los controles policiales y redadas sistemáticas y racistas a migrantes. <https://www.brigadasvecinales.org/>

¹⁵ Sobre la historia de Isa y Carmen quiso seguir reflexionando mi compañera de La Trama Rocío Cano. Junto a otras participantes de *Visiones Críticas de la Ciudad* se embarcó en la grabación de *Indomables*, un cortometraje que nos acerca a la cotidianidad de estas dos mujeres desde el máximo cuidado y respeto. <https://vimeo.com/238739308>

La Ciudad, un proyecto de formación y divulgación con el que quisimos abordar diferentes problemáticas que atraviesa la ciudad y frente a las que nos sentimos en muchos casos impotentes, preocupadas y deseosas de seguir aprendiendo. Queríamos, sobre todo, enfatizar que esas visiones críticas con la vida urbana no podrían llegar a ser lo suficientemente cuestionadoras si no reconocían en el feminismo un punto de partida con el que desvelar que nuestras ciudades han sido pensadas para un tipo de ciudadano muy concreto, el que acumula privilegios, el que está exento de las violencias de género y sigue escalando posiciones dentro del sistema capitalista” (La Trama, 2018: 3)

La escritura colectiva de la introducción a esta revista y mi propia aportación a su contenido, ya reflejan algunas de las tensiones que experimenté durante mi trabajo de campo. El contacto con mujeres como Isa y Carmen, inmersas en situaciones de especial dureza, no hizo sino incrementar una sospecha que ya en este monográfico empecé a plasmar muy tímidamente y de manera aún un tanto confusa. Con el título “¿Está el futuro de la ciudad en manos del activismo?” (Pérez Sanz, 2018) empezaba a cuestionarme la ausencia de las mujeres que encarnan la pobreza urbana en estos espacios activistas.

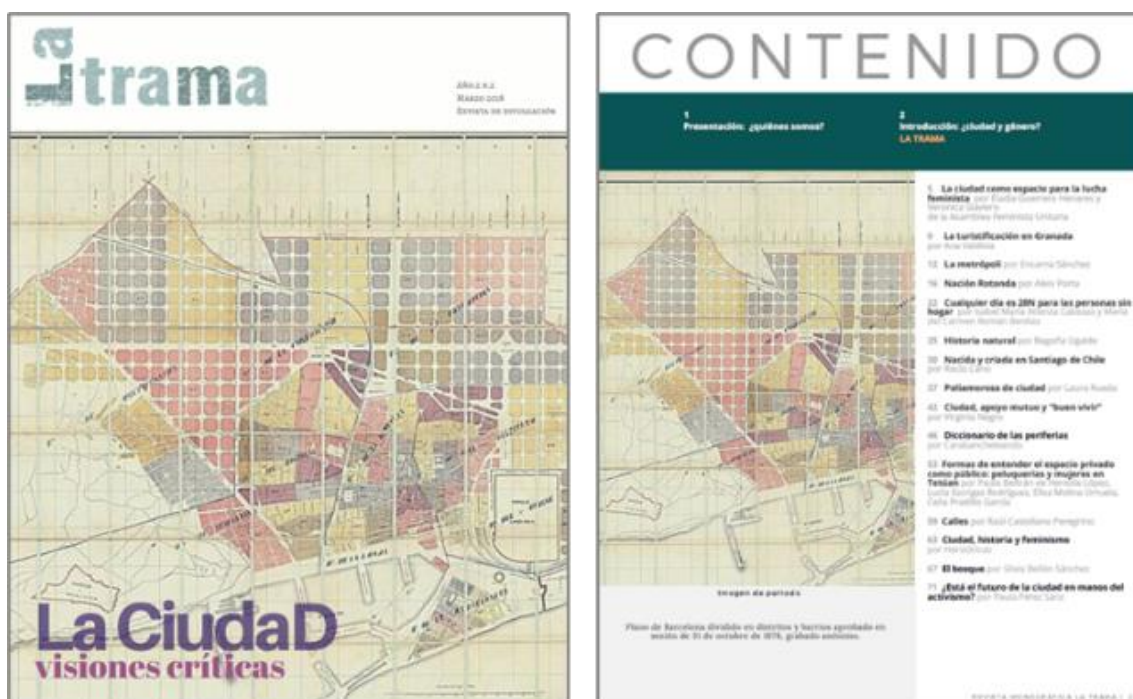


Imagen 1. Monográfico editado por La Trama para el proyecto "Visiones Críticas de la Ciudad"

En este interrogante se iba consolidando una sospecha cada vez más asentada sobre cómo quizá, bajo el aparente discurso subversivo de algunos colectivos que había conocido de primera mano, se estaban ocultando profundas relaciones de poder. Esta última cuestión es fundamental para comprender mi llegada al campo, pues es mi tensión con el “sujeto activista” la que marca un cambio

de rumbo en mi proceso investigador. Se trata de un tránsito sobre el que quiero reflexionar a lo largo del capítulo dos para dar cuenta del proceso que me conduce de forma más certera hacia lo que considero un intento por “practicar” la etnografía feminista.

Capítulo 2. GIRAR, DUDAR, SENTIR

EL TRÁNSITO HACIA UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA

Gracias a las experiencias que acabo de presentar en este primer capítulo pude ir clarificando cuál sería mi tema de investigación. Me interesaba particularmente la noción de derecho a la ciudad y cómo situar sus vulneraciones en un contexto sociocultural que castigaba a las mujeres y a otros sujetos no privilegiados en el sistema de género. Estaba muy influida por mi experiencia en *Visiones Críticas de la Ciudad*, donde había entrado en contacto con un amplio repertorio de conflictos en el espacio urbano. Me resultaba cada vez más sencillo argumentar teóricamente el modo en que todos estos fenómenos tenían una base común, pues los conflictos que representaban solían exacerbarse en el caso de quienes habitan la ciudad desde la falta de privilegios que confiere la condición de los hombres, blancos, adultos y heterosexuales. De esta conflictividad empezaba a interesarme especialmente la dimensión de lo cotidiano, pues también mi paso por el ya mencionado proyecto GENARQ, me hizo reflexionar sobre resistencias que parten de la rutina de personas anónimas, desde sus afectos y redes de solidaridad y cuidados sostenidos en la ciudad (Gregorio Gil 2015).

A pesar de que esta temática era muy sugerente, seguía percibiéndola también como vaga y difusa. Esta dificultad responde a mi particular proceso de construir preguntas de investigación, que al menos en esta ocasión, partió desde la teoría para ir muy poco a poco acomodándose en sentidos más prácticos. Comencé mi tesis con un aparato teórico, el compromiso y la necesidad de desarrollarlo en la práctica, pero esa mirada antropológica y feminista que tanto me atraía, al mismo tiempo me resultaba una especie de juego caprichoso y difícil de proyectar en mi entorno más próximo. Para romper con este inmovilismo y con la angustia de ser presa permanente de las abstracciones, decidí ir al campo, fuera como fuera.

En octubre de 2016 todavía no había reflexionado lo suficiente sobre los incipientes significados que quizá estaban transformando mi compromiso feminista. Sin embargo, no tardaría muchos meses en comprender que no estaba dispuesta a supeditar mi manera de “ir” o “estar” en el campo al mero hecho de completar una investigación. Este ejercicio de decir “así no” y renunciar temporalmente a cualquier avance etnográfico aparentemente significativo, ha sido en cambio el momento en el que con mayor profundidad he reflexionado sobre los sentidos que encierra para mí el hecho de practicar una “etnografía feminista”. Como me propongo mostrar a lo largo de este capítulo, esta práctica se concreta en las acciones de girar, dudar y sentir.

2.1. GIRAR: DESDE EL TRABAJO DE CAMPO CON “ACTIVISTAS” HASTA LA COTIDIANEIDAD CON LAS MUJERES DEL BARRIO DE ALMANJÁYAR

Mi primera incursión en el campo se produjo en otoño de 2016, un periodo especialmente convulso a nivel político, económico y social en el estado español. Durante la pasada década confluyen las consecuencias más palpables de la recesión económica de 2008 con el clima de corrupción presente en las instituciones y en varios partidos políticos. Las llamadas políticas de austeridad aplicadas por los sucesivos gobiernos del Partido Popular coincidieron con su decisión de financiar con fondos públicos el “rescate” de la banca privada, propiciando una situación de intenso malestar y una agudización del “conflicto capital-vida” (Pérez Orozco 2014). Se produjo así el estallido del movimiento 15-M y la conformación de un tejido asociativo y activista, que trató de revertir situaciones de injusticia ante la privatización de servicios públicos o el avance de intereses privados¹⁶. En este contexto también se consolidaron redes que luchaban contra la mercantilización del espacio urbano, un hecho especialmente denunciado como consecuencia de la gentrificación en los centros de las ciudades, los desahucios o la subida de los precios del mercado del alquiler.

En aquel tiempo yo continuaba viviendo en Granada, pero aún contaba con muchas redes en Madrid, que en estos años era precisamente uno de los epicentros

¹⁶ Todos estos colectivos, que en mayor o menor medida se mantienen tras casi diez años, han protagonizado movilizaciones en contra de la desviación de fondos públicos al tejido financiero, la privatización de la sanidad y la educación, los desahucios o la precarización de ciertos sectores laborales.

de las movilizaciones. La fascinación por lo que parecía una súbita politización de la ciudadanía y el interés por seguir en contacto con todas las amistades que aún mantenía en la ciudad, me llevaron a visitar Madrid en muchas ocasiones durante 2015 y 2016. En aquellos viajes tuve la oportunidad de acercarme a algunas iniciativas que defendían la recuperación de inmuebles en desuso o visiblemente amenazados por la especulación urbanística. Sus objetivos respondían a la necesidad de generar espacios autogestionados por redes vecinales, lugares que pudieran funcionar como punto de encuentro y ejercicio de derechos negados en ese contexto posterior a la recesión económica. La vinculación de este tipo de objetivos con el ejercicio del derecho a la ciudad me resultó bastante evidente en aquel momento, pero lo que más llamó mi atención fue que uno de estos colectivos incluía en su discurso los cuidados y el apoyo mutuo. Esta propuesta enseguida despertó mi curiosidad, pues consideré que al enfatizar la dimensión política que subyace al acto de reivindicar ciudades aptas para incluir el cuidado, mi investigación podría poner en entredicho las visiones más ortodoxas del derecho a la ciudad o aquellas que sitúan su vulneración priorizando las cuestiones económicas y derivadas de la clase social¹⁷ (Harvey 2008; Lefebvre 1969). Desde estos presupuestos me planteé la posibilidad de iniciar mi trabajo de campo explorando aquel colectivo y sus políticas, pues el hechizo del activismo y su discurso subversivo me cautivaron hasta el punto de hacerme obviar los constantes viajes de ida y vuelta que tendría que realizar entre Granada y Madrid.

Los recuerdos que conservo de mi llegada al campo, ese rito de paso que a muchas antropólogas se nos hace tan deseado y prometedor, me obligan a reflexionar sobre cómo en mi caso estuvo marcado por la fascinación y la inseguridad casi a partes iguales. El activismo por el derecho a la ciudad y los movimientos sociales en los que se articulaba me llenaba de curiosidad. Supongo que había una especie de admiración hacia las personas que les daban vida, carismáticas, capaces y organizadas, sujetos que como por arte de magia concretaban esas ideas sobre la “justicia espacial” (Soja 2014) que hasta ahora solo conocía por escrito. La denominada “militancia” enseguida se me antojó como una manera de estar en la ciudad desde la plena conciencia, una práctica de la que aprender y sobre la que enfocar mi mirada. Recuerdo claramente la ilusión que sentía por conocer a quienes integraban estos movimientos sobre los que previamente había leído, investigado y curioseado hasta la saciedad. Percibía el hecho de “ser activista” como una especie de “plus” que hacía más interesantes a mis posibles “informantes”, pues de manera automática les atribuía un mayor bagaje en el pensamiento crítico y un conocimiento mucho más desarrollado sobre la realidad de sus ciudades. Cuando tomé la decisión de gestionar mi acceso a este contexto aún

¹⁷ Sobre los ejes que conforman la denominada “injusticia espacial” (Soja 2014) y las vulneraciones del derecho a la ciudad me detendré en el segundo apartado del capítulo seis.

no me había parado a reflexionar sobre la enorme cantidad de prejuicios que se escondían detrás de este pensamiento, pues como apunta Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), cometí el error de examinar la lucha social a partir de una categorización previa y descontextualizada de sus sujetos. De manera apresurada e impulsiva me anticipé en la acción de nombrar al “sujeto activista” como mi “sujeto político”, un acto entusiasta y confiado, que no tardó en desvanecerse tras un fuerte desencanto.

En cualquier caso, volviendo a mis inicios en el campo, considero que quizá también fue ese encantamiento lo que fue dando paso a mis sentimientos de inseguridad e intrusismo. Con el tiempo he comprendido que esta incomodidad, además de tener mucho que ver con las cautelas propias de quienes perseguimos una etnografía ética y nos guiamos por el deseo de no instrumentalizar las vidas ajenas, revelaba un deseo incontenible de adherirme a una forma de practicar antropología que me fascinaba igual o más que los activismos que estudiaba. Las promesas de la “antropología militante” (Malo 2004) me apartaban de comprender que lo que realmente deseaba era convertirme en una más, un deseo imbuido de mi admiración por las activistas y por mi propio afán de perfeccionismo, artificios que no hacían sino forzarme a encajar a toda costa una etnografía “en”, “desde” y “para” los movimientos sociales. De hecho, en varios de mis textos reflexionaba sobre una especie de sentimiento de inferioridad que me persiguió en estos inicios y que ya manifestaba mi incomodidad por tratar de encorsetarme en un proceso que no había surgido de manera plenamente natural. Desde esta preocupación lo expresaba en mis primeras notas de campo.

“Pensándolo con un poco más de tranquilidad, creo que me he estado sintiendo mal por tener una entrada en el campo marcada por la pretensión de practicar una antropología comprometida y colaborativa. Sin una reflexión y un trabajo personal previo – a veces de autoestima, otras de humildad y de aceptación de los propios límites – no he hecho sino cosificar este posible intercambio y convertirlo en una transacción. Una transacción que en mi mente, a veces tan rígida, quedaba reducida al “yo colaboro”, “tú te dejas entrevistar”. Obviamente, la reciprocidad y el compromiso se han esfumado, lo mire por donde lo mire, ya no existen en ningún sitio. Lo que no parece estar esfumándose es mi malestar, mi manera de afrontar estas contradicciones, que me siguen frenando, que no me dejan avanzar y que me hacen sentir poco honesta o forzada en la interacción durante el trabajo de campo. Y desde estos malestares, desde el temor a decepcionar a las personas o a que compartan su tiempo conmigo sin que vean en ello algo positivo para sí mismas, es desde donde empiezo a hacerme varias preguntas. ¿Podemos todas las antropólogas implicarnos de la misma manera? ¿Hay formas de implicarse más legítimas que otras? ¿Por qué estoy sintiendo que conversar y escribir sobre lo que

encuentro es un compromiso que se queda pequeño? Esta obsesión por encajar en las recetas de la militancia, ¿me está llevando a desprestigiar o a minimizar lo que podría aportar a las personas que se dedican al activismo? En definitiva, ¿por qué me cuesta tanto aceptar que una tesis es un proyecto académico y vital diferente para cada una de nosotras? ¿Por qué me empeño en que el mío está incompleto?

(Fragmento del diario de campo, diciembre de 2016)

Así, fui avanzando a trompicones y entre inseguridades, pero siguiendo mis intuiciones iniciales, que pese a estos malestares me mantenían aún bajo el hechizo de los espacios activistas. Seguía percibiéndolos como nodos de resistencias, saberes y respuestas a mis preguntas sobre cómo se concreta el ejercicio del derecho a la ciudad con la experiencia cotidiana. Dejándome arrastrar por esta seducción inicial, me esforcé en empatizar y comprender la importancia de aquella lucha: recuperar un inmueble propiedad del ayuntamiento que en aquellos momentos se encontraba cerrado y sin ningún uso concreto. El gobierno local se planteaba ceder el edificio a un inversor privado, pero la presión ejercida por este colectivo paralizó dicho proceso. Cuando me entrevisté con algunos de sus miembros su objetivo seguía siendo obtener el derecho a la gestión del inmueble, que vendría acompañado por la organización de actividades culturales con las que satisfacer carencias en el barrio. A pesar de que participé en varias de sus asambleas, nunca llegué a sentirme cómoda en aquel lugar. Más allá del cansancio y los largos viajes, este malestar no tardó en dar paso a la sospecha de que allí no encontraría las respuestas a mis preguntas de investigación, aún un poco borrosas, pero en proceso de definición.

Esas intuiciones fueron concretándose cuando empecé a descubrir que ese eje vertebrador de los cuidados quedaba un poco maltrecho al analizar un poco más de cerca las prácticas y discursos que guiaban las verdaderas políticas del colectivo. Las redes afectivas y de cuidado no siempre sustentaban su promesa de construir ciudad ni barrio, llegando incluso a peligrar por el desgaste y los ritmos que imprimen las dinámicas internas de un movimiento social amplio y organizado de manera asamblearia. Esta intuición se fue concretando al presenciar momentos de la asamblea en los que se debatía abiertamente sobre la necesidad de incorporar los cuidados, el afecto y el respeto a las relaciones cotidianas. Sin embargo, el debate resultaba un tanto infructuoso o carente de interés para sujetos muy concretos, fundamentalmente hombres de mediana edad y con un cierto capital cultural. Su desinterés se unía al silenciamiento sistemático de muchas de sus compañeras, un hecho que me iba mostrando cómo ciertas prácticas discursivas estaban ampliamente atravesadas por divisiones de género, que reducían el tema de los cuidados a una preocupación “de las mujeres”. Estas actitudes, que observé en varias

ocasiones, mostraban claramente la falta de revisión o autocrítica por parte de ciertos militantes, completamente ajenos a sus incómodas conductas y al machismo que con ellas reproducían. Cada vez me resultaba más obvio que ese doble rasero, esa clara incoherencia entre prácticas y discursos, respondía a su instrumentalización del feminismo, que perdía su entidad dentro del propio movimiento, pero se elevaba a conciencia para construir una imagen feminista de cara al exterior.

La incomodidad que me produjo ese machismo cada vez menos velado y un interés no tan claro por la creación de redes de afecto, se vio acrecentada tras una entrevista con una de sus activistas. Tardé un tiempo en elaborar las ideas que surgieron en nuestra conversación, pero sin saberlo, allá por diciembre de 2016, mi encuentro con Elena me dio una clave fundamental para redefinir mi pregunta de investigación. Cuando la llamé por teléfono para encontrarnos en la cafetería de su facultad, con mucha generosidad me hizo un hueco entre la marea de entregas y pruebas académicas que tenía por delante en los próximos meses. Inicié nuestra conversación explicándole que la había llamado porque estaba interesada en entrevistar a activistas por el derecho a la ciudad. En aquel momento se sonrojó ligeramente y me miró con una mezcla de lo que interpreté como sorpresa, timidez y orgullo. *“Nunca nadie me había llamado activista”*, me dijo.

Esta frase fue uno de los detonantes que me transporta hacia nuevos interrogantes y cuestionamientos. La etiqueta de “activista” desde luego no dejaba indiferente a la persona que la recibía en aquel momento, desplegando ciertas disposiciones corporales que probablemente tenían mucho que ver con la legitimación que podría conferir este reconocimiento. A raíz de este comentario y otras observaciones que Elena me compartió sobre conflictos internos con su asamblea, empecé a plantearme cómo quizá “ser activista” constituía un fuerte motor identitario que en algunos casos no provocaba el sonrojo, sino más bien un estatus diferenciado, asentado en el poder y en su posterior falta de modestia y empatía. Gracias al relato de Elena comencé a comprender por qué esta carencia de habilidades sociales insuflaba ese clima tenso y conflictivo que había presenciado en algunos momentos de mi observación participante. Conversar con esta mujer me hizo tomar conciencia de que mi malestar tenía mucho que ver con el suyo, con esa tensión propia de los encuentros con activistas, donde además de una clara endogamia entre personas que compartimos un cierto capital cultural, detecté dinámicas con las que para nada me identifico. Me refiero a lo que en mi opinión responde a un clasismo intelectual y a la cerrazón sobre estrategias de lucha basadas en conocimientos y lenguajes teóricos que resultan inaccesibles para muchas personas. Estas barreras generaban un lugar que en este episodio concreto de mi experiencia etnográfica me situó frente al sobredimensionamiento de un perfil concreto y claramente privilegiado: militantes con edades comprendidas entre los

30 y 45 años, con estudios universitarios y una dilatada trayectoria en los movimientos sociales, profesionales pertenecientes al ámbito académico, de la arquitectura o la comunicación y con un manejo avanzado de tecnologías digitales. Tratando de ser honesta no puedo obviar el hecho de que estos lugares me atraían en su momento porque yo también me identifico con este discurso y reúno muchos de los privilegios que acabo de enumerar. Pero como también anticipé, tampoco sería honesto dejar de nombrar mi sentimiento de rechazo como el inicio de un posicionamiento contra el elitismo que rezuman lugares como este que aquí describo.

Volviendo a mi conversación con Elena, de ella obtuve otros aprendizajes que solo meses después fui capaz de ir reelaborando. Al escuchar sus preocupaciones, cómo me hablaba de su barrio, de su día a día, de su precariedad laboral, económica, de sus deseos o de sus proyectos personales, comprendí algo que desde hacía meses ya sospechaba. Definitivamente no me interesaban las personas que se denominaban “activistas”, sino las historias de mujeres que practicaban el derecho a la ciudad en su vida cotidiana, internándose en diferentes espacios y contextos, pero para las que realmente no era necesario ser etiquetadas con calificativos de ningún tipo, sino más bien, ver reconocidos sus derechos o toda una serie de objetivos muy concretos para mejorar su entorno más próximo. No eran esos activismos la clave, sino voces como la de Elena, voces que permeaban una gran cantidad de espacios posibles, y no era el hecho de ser espacios activistas lo que los hacía interesantes. Era más bien la narración que ellas elaboraban, los relatos imbuidos de emociones que mujeres como ella podrían compartir conmigo y a partir de los cuales me sería posible reconstruir esas narraciones de la ciudad que aglutinaban diferentes luchas en sus espacios cotidianos y ocultos. Escuchando con atención esas voces, también era posible detectar las tensiones y conflictos que ponían en entredicho la presunta horizontalidad de los espacios activistas, assemblearios y creados para el interés común. Esa misma tensión que yo había sentido desde la observación, me venía narrada en primera persona y me hacía desconfiar más que nunca de la posible horizontalidad que se atribuía este colectivo, pero también de la horizontalidad que como etnógrafa podría construir con otras personas si mi objetivo era hacerlo en un espacio tan marcadamente desigual y copado por el ego, el reconocimiento y el prestigio que buscaban varios de sus integrantes.

Abandoné el campo y me desvinculé de él por completo. Inicialmente viví esta situación desde una enorme frustración y atravesé un momento repleto de dudas, llegándome a plantear incluso la posibilidad de abandonar esta investigación. Pero una vez más, el paso del tiempo me dio otras claves para volver sobre mis pasos y encontrar cierto valor etnográfico en eso que inicialmente parecía un fracaso, un material sobre el que indagar para encontrar nuevos matices en todos estos

procesos. Así, frente a esta tensión que tuve que reelaborar de manera pausada para superar el error de atribuirla en exclusiva a mis propias limitaciones o a una ceguera transitoria en mi mirada antropológica, me fui enfrentando a un debate interno que paralizó mi trabajo etnográfico durante casi un año. Durante este frenazo en realidad estaba topando de lleno con algunos interrogantes que posteriormente han sido fundamentales en mi proceso investigador y en mis decisiones acerca de cómo practicar una etnografía feminista. Tales cuestionamientos giran en torno a si es posible producir una investigación comprometida sin revisar a quiénes y por qué consideramos sujetos en nuestros análisis; sin destinar tiempo e interés a generar relaciones de reciprocidad con esas personas o sin repensar cómo gestionar las emociones que surgen de nuestro contacto.

Desde la necesidad de sustentar relaciones recíprocas y cuidadosas durante mi trabajo de campo (Gregorio Gil, Pérez Sanz, y Espinosa Spínola 2020), pero también de cuestionar la sobrerrepresentación del “sujeto activista privilegiado”, realizo un giro que me conduce hacia un lugar completamente distinto. Este cambio de rumbo me llevará hacia una parte de la ciudad en la que no solo imperaban otro tipo de relaciones, realmente horizontales y basadas en el cuidado, sino en el que encontré un sujeto muy concreto y ausente en las luchas activistas que hasta ahora había explorado. Me refiero a “mujeres que encarnan la pobreza urbana” (Gago y Quiroga 2017). Aunque estoy muy lejos de entender la “etnografía feminista” como aquella que se dedica a estudiar a las mujeres (Gregorio 2006), darles un papel central en mi investigación es fruto de una decisión política y meditada, pues además de sufrir discriminación por sus posiciones de género y clase social, mis diversas experiencias de campo me permitieron constatar cómo también sufren una clara invisibilidad en las estrategias reconocidas y politizadas que reivindican el derecho a la ciudad.

2.2. DUDAR: LA COMPLEJIDAD DE REPRESENTAR A LAS MUJERES DEL DISTRITO NORTE DE GRANADA

Tras mi experiencia realizando trabajo de campo en un contexto activista, comprendí la necesidad de acercarme a otras voces y puntos de vista. Este deseo surge además en los cuestionamientos que marcan mi distancia con una práctica investigadora susceptible de contribuir con relaciones injustas. Acepto finalmente que no me interesa indagar un lugar en el que se dan esas contradicciones y, mucho

menos, otorgar visibilidad a quienes con sus prácticas y discursos perpetúan la invisibilidad de sus compañeras o restan valor a sus propios sentidos de lo político, especialmente si tienen que ver con el afecto o el cuidado. Evidentemente, soy consciente de que no existen lugares exentos de contradicciones o lógicas de poder, pero en este caso eran tan manifiestas y explícitas, que no supe ni quise aplicar el pertinente grado de extrañamiento requerido por la mirada antropológica. La firmeza de este giro también me obligó a cuestionarme quiénes serían los sujetos de mi investigación, al tiempo que me acercó a la “otredad” que confiere ser mujer, de mediana edad y con escasos recursos culturales y económicos. Este acercamiento no apareció de forma repentina, sino que más bien comprendí la urgencia de aproximarme a esas “otras” mujeres gracias al contacto con momentos y personas que, desde que intento practicar la etnografía, me conmocionan y me interpelan.

Este nuevo contacto inicia para mí en marzo de 2017. Cada vez más asentada en Granada, atravesaba un momento de reflexión y me sentía un poco más en calma tras la frustración del campo en Madrid, pero aún sin saber cómo sortear la tensión que me producía no avanzar en mi investigación. Sentía además una cierta preocupación por la posibilidad de topar nuevamente con un lugar en el que no pudiera vincularme ni comprometerme. La incapacidad de desdoblarme entre mis inquietudes personales, emocionales y teóricas (Gregorio Gil 2014) no es, por más que se empeñen las epistemologías positivistas, un antojo o una falta de rigor. Pensaba una y otra vez en que mi proyecto investigador, que además me autofinanciaba y surgía de un deseo personal, tendría al menos que ir acorde con ese posicionamiento que adopté desde que comencé a apostar por la investigación como una vía de compromiso. Necesitaba creer en mi contribución o empatizar de algún modo con las personas junto a las que realizara trabajo de campo. Con el tiempo y la debida reflexión este deseo se ha revelado como una cuestión de orden epistémico y no como un mero capricho, pues como bien señala Richelle Schrock (2013), a él subyace mi voluntad de posicionarme en una etnografía feminista y en el sentimiento de la responsabilidad ética hacia las personas con las que trabajo.

Pero sumida en estos debates tampoco lograba avanzar ni desbloquear mi proceso de entrada en el campo. En la resolución de estas dudas también jugaron un papel crucial las redes feministas dispensadas por el grupo de investigación OTRAS, pues sin su apoyo no hubiera sido posible salvar este obstáculo. En una de mis muchas conversaciones con Carmen Gregorio le hablé de este desasosiego y me sugirió compartirlo con otras integrantes del grupo, pues a su juicio estaban desarrollando un trabajo etnográfico, sentido y comprometido, que quizá también podría aproximarse a mis cada vez más definidos deseos de investigar cuidadosamente. Teniendo presente esta invitación, en una de las reuniones que realizamos en el marco del grupo tuve la ocasión de verbalizar esta inquietud. Gracias a su apoyo y comprensión, también María Espinosa y María Dolores del Pino

representan uno de los encuentros que me enredan y sostienen en el proceso investigador. Tras relatarle mis desencantos y mi nuevo estado de parálisis permanente, María me habló de ese proyecto que ya Carmen me había anticipado. Se trataba de un espacio docente que junto a Loles del Pino, su compañera de departamento y también parte del grupo OTRAS, habían iniciado en el Distrito Norte de Granada. Con mucho interés traté de comprender más detalles sobre esta etnografía vinculada a una asignatura que María y Loles impartían en la facultad de Trabajo Social. Mediante esta investigación trataban de desvelar situaciones conflictivas vividas en el barrio, así como las prácticas de resistencia que desplegaban sus habitantes. Estaban especialmente interesadas en explorar cómo las mujeres tejían lazos con otras vecinas y afrontaban conflictos cotidianos enraizados en su barrio. Siendo consciente de las dificultades que atravesaba en aquel momento, María me propuso participar junto a ella y Loles en algunas actividades que se organizaban en el barrio mediante una iniciativa de intervención comunitaria¹⁸. Acepté su invitación con muchísimo entusiasmo, pues aunque no sabía qué me deparaba mi acercamiento a la llamada “Zona Norte”, la tarea que ambas desarrollaban me parecía interesante, casi tanto como la idea de por fin “hacer etnografía en casa” e implicarme en procesos que pudieran incidir en el curso de la que sentía como “mi ciudad”. Por otra parte, y como también nos propone Carmen Gregorio Gil, estaba empezando a comprender que no era necesario hacer un largo viaje para encontrarse con el “otro” y practicar una etnografía feminista, sino que el viaje podía ser mucho más corto y resultar igualmente cuestionador si en el transcurso aplicamos una adecuada predisposición al “extrañamiento” (Gregorio Gil 2014, 302).

Sentir que formaba parte de la ciudad seguramente tenía mucho que ver con el hecho de haber vivido allí durante casi unos seis años, pero a pesar de ello no transité el Distrito Norte hasta la primavera de 2017. Es curioso cómo tantas de las personas que conocí en Granada podíamos pasar años entre sus calles, estudiando, nutriéndonos de muchas de sus bellezas arquitectónicas o de su oferta cultural y de ocio, pero al mismo tiempo, almacenando esos pequeños agujeros negros en nuestros particulares mapas de la ciudad. A pesar de mi desconocimiento, tanto el barrio de Almanjáyar como los otros seis que componen Distrito Norte¹⁹, no me

¹⁸ El Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural (de ahora en adelante ICI) es una iniciativa financiada por una banca privada. Lleva implantado en Distrito Norte desde el año 2010. Su objetivo es desarrollar un modelo de intervención social que pueda mejorar la convivencia ciudadana en barrios con una significativa diversidad cultural. El proyecto trata de involucrar a personal técnico, asociaciones y ciudadanía para articular acciones conjuntas y orientadas a la promoción de la salud, la educación y el desarrollo local.

¹⁹ Desde el año 2011 el barrio de Joaquina Eguaras se traslada al Distrito de Beiro, dejando de pertenecer oficialmente a Distrito Norte, que queda compuesto por Almanjáyar, Campo Verde, Cartuja, Casería de Montijo, La Paz Parque Nueva Granada, y Rey Badis.

resultaban del todo ajenos, pues circulaban a mi alrededor múltiples elementos con los que pude ir atribuyendo un sentido a aquel entorno urbano. La disponibilidad de esos significados tenía mucho que ver con la “leyenda negra” (Carmona 2017) que se ha construido sobre Almanjáyár y que, inevitablemente, condicionó mis primeras aproximaciones a este lugar de la ciudad.

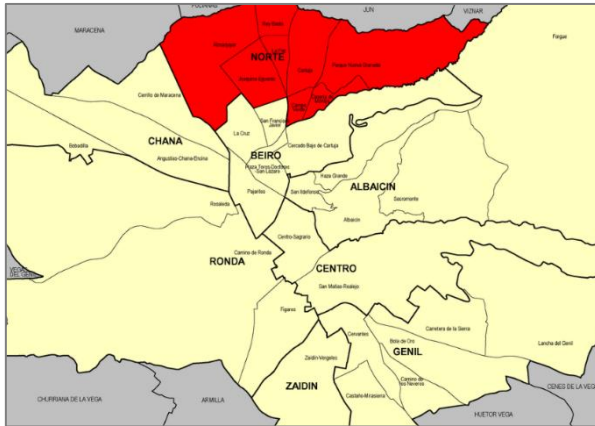


Imagen 2. Mapa de Distrito Norte

Los relatos a partir de los cuales fui componiendo mi particular versión de esta leyenda tuvieron diversas fuentes. La primera de ellas discurría paralelamente a mis amistades en Granada, personas procedentes de otros municipios andaluces u originarias de esta misma ciudad, pero todas solían coincidir en que Almanjáyár era una zona peligrosa. Aquel barrio, ubicado al norte de la urbe y al que casi todo el mundo se refería como el “polígono”, aparecía de vez en cuando en nuestras conversaciones, casi siempre asociado a la marginalidad, los robos o el tráfico de marihuana. Varias personas me recomendaron no adentrarme sola en el barrio. “*Yo ni loca me meto sola al polígono*” y frases similares iban calando de forma inconsciente en mi propia cartografía de la ciudad. Este aprendizaje se reforzaba en mi mente no solo con advertencias, sino con anécdotas mucho más concretas sobre el distrito. Recuerdo historias como las de mi amigo Alberto, que por su trabajo como educador social había visitado los barrios de Distrito Norte en numerosas ocasiones. El relato que él mismo construía sobre aquel entorno se basaba también en advertencias o constataciones sobre la marginalidad del entorno. Recuerdo que me impactó especialmente la tensión que percibía en él mientras evocaba el tránsito por determinadas plazas y callejuelas, pero especialmente el modo en que remarcaba que el centro de servicios sociales, ubicado en la Plaza Rey Badis, tenía un detector de metales en su puerta principal.

Además de estos imaginarios del peligro hubo también otros relatos que alimentaron mis prejuicios sobre sus habitantes y moldearon mis nociones sobre su supuesta “marginalidad”. El mejor ejemplo que recuerdo es el de Carlos, un amigo que había crecido en el Almanjáyár y solía bromear con el hecho de que su aspecto

cuidado y sus modales formales eran muy poco “*poligoneros*”²⁰. Fueron además varias las ocasiones en las que presencié cómo otras personas le miraban con un cierto grado de sorpresa y le hacían notar que “*él no tenía pinta de ser del polígono*”. Las imitaciones que el propio Carlos interpretaba sobre la gente de su barrio, “*sus gitanicos*”, le llevaban a adoptar un marcado acento granadino y a encarnar personajes en espacios y actividades muy concretas, como las de la venta ambulante. El repertorio de frases que Carlos lanzaba simulando encontrarse en un mercado dominical no hacían sino seguir alimentando mis fuertes estereotipos sobre Almanjáyar y sus habitantes.

De este modo, en torno a relaciones de amistad y conversaciones informales fui forjando mi propia idea sobre los barrios de Distrito Norte, una imagen preconcebida y muy próxima a las nociones de peligrosidad y delincuencia. Esas abstractas categorías tomaban forma con los estereotipos que proyectaban un modelo único de habitante: gitano, con escasos recursos económicos y culturales y dedicado a la venta ambulante o al tráfico de marihuana. Desde estas preconiciones se inicia mi andadura en este contexto, que por fortuna y gracias al trabajo etnográfico, seré capaz de describir e interpretar desde una visión bien distinta a lo largo del capítulo siete. Me detendré por ahora en los momentos que conformaron mi llegada al campo y que resultaron relevantes en nuevas redefiniciones para mi pregunta de investigación.

Con este fin, considero importante nombrar mi vinculación al ya descrito Proyecto ICI²¹, en el que colaboré como voluntaria durante casi un año. Desde este marco me acerqué por primera vez a los diferentes barrios de la llamada “*Zona Norte*”, pudiendo conocer su trazado, su cotidianidad o gran parte de su tejido asociativo. La incorporación a este proyecto implica mi participación continuada en varias de las actividades que desarrollaba el equipo de trabajo comunitario, conformado por el personal técnico del ICI y sus diferentes apoyos, generalmente profesionales de la educación y el trabajo social, pero también otras voluntarias que al igual que yo, se encontraban inmersas en diferentes trabajos de investigación o en sus prácticas de fin de grado. En aquellos meses, entre la primavera de 2017 y el otoño de 2018, colaboré activamente en la preparación de las “*Tertulias de Barrio*”, una herramienta participativa pensada para detectar necesidades y basada en la organización de asambleas en puntos clave del espacio público. El objetivo, además de identificar posibles carencias o situaciones de malestar entre la población, era ocupar determinados lugares del barrio y fomentar un clima de convivencia y la reapropiación de dichos espacios. Las tertulias solían plantearse desde un carácter

²⁰ El término “*poligonero*” o “*poligonera*” se utiliza coloquialmente para referirse de manera peyorativa a las personas que habitan en los “*polígonos*” o extrarradios de las ciudades. Denota además vulgaridad, mal gusto y pertenencia a clases socioeconómicas bajas.

²¹ Ver nota 21.

desenfadado y lúdico, tratando de involucrar a la ciudadanía, cargos de la política local y personas integrantes del tejido asociativo propio de cada barrio. Estos espacios fueron sin duda un lugar muy interesante, pues me permitieron observar Distrito Norte desde algunos de mis incipientes interrogantes investigadores. Gracias a las “Tertulias de Barrio” pude por tanto esbozar mis primeras interpretaciones sobre los testimonios de sus habitantes. Comencé a tomar conciencia de los fuertes vínculos que muchas personas habían desarrollado hacia lo que consideraban “su barrio” y las contradicciones que plantea sentirse parte de un área urbana como Distrito Norte.

La primera vez que advertí de forma tangible varias de estas cuestiones fue la tertulia del barrio de Campo Verde. Este encuentro, celebrado en mayo de 2017, lo recuerdo especialmente, pues aunque ya había acudido a algunas reuniones con el equipo del ICI, era la primera vez que me internaba en un lugar que me pondría en contacto con la gente del barrio y sus asociaciones. Aquella tarde me encaminé hacia lo que en el barrio se conoce como “*la placeta*”, un amplio espacio rectangular entre cuatro bloques de edificios ubicados en las inmediaciones de la Avenida de Pulianas. Allí me encontré con varias personas del equipo comunitario y entre todas nos dispusimos a preparar las sillas, el equipo de sonido y la enorme pizarra en la que las voluntarias nos alternábamos para anotar las intervenciones de cada participante. Poco a poco la plaza se fue llenando de gente, que charlando animadamente, fue ocupando las sillas que habíamos dispuesto en círculo. Ana, la por aquel entonces coordinadora del equipo, tomó la palabra para iniciar la actividad y presentar la tertulia como “*un espacio abierto en el que debatir temas que son importantes para el barrio*”. Con una gran expectación abrí mi pequeña libreta de campo y cautivada por un entusiasmo que no sentía desde hacía varios meses, me dispuse a registrar cualquier dato que pudiera revelar cuáles eran esos “temas importantes” para el barrio.



Imagen 3. Tertulia de Barrio en Campo Verde, mayo de 2017. Imagen tomada del perfil de Proceso Comunitario Intercultural Distrito Norte de Granada

Entre mis primeras impresiones registré la sorpresa ante la afluencia de participantes y la presencia masiva de mujeres. Esta escena, que he querido reflejar con la imagen que aquí aparece, presenta fuertes contrastes con las que había observado durante mi trabajo de campo en Madrid. Empiezan a quedar lejos de mi etnografía aquellas asambleas celebradas en espacios cerrados, diáfanos, con un toque de blanco inmaculado y salpicadas por un paisaje humano mayoritariamente joven y masculino. Gracias a una ronda de presentaciones pude constatar que el personal técnico, los cargos políticos o miembros de asociaciones suponían aproximadamente un tercio, mientras que el resto de la tertulia estaba integrada por habitantes del barrio sin ninguna vinculación declarada a entidades o asociaciones. Ya este dato me dio pistas acerca del interés que el devenir del barrio tenía entre sus habitantes. A pesar de que el equipo ICI señaló en varias de nuestras reuniones técnicas la dificultad de incentivar la participación en sus actividades, me resultó interesante que tantas personas “anónimas” se congregaran en este espacio.

Las intervenciones con las reivindicaciones y propuestas no se hicieron esperar. Recuerdo entrar en un ritmo frenético y acelerado de anotaciones y preguntas que se arremolinaban en mi cabeza. Creo que fui presa de ese estado de “ingenuidad” propio de llegar al campo, debiendo afrontar situaciones desconocidas y marcadas por el extrañamiento, por la falta de información o códigos de interpretación. Sin embargo, creo que en estos momentos de extrañamiento nunca perdemos la intuición que nos va direccionando hacia aquello que más nos interesa, los temas que posteriormente marcarán la hoja de ruta en nuestra investigación. En mi caso, esa dirección se concretó en torno a tres demandas que me llamaron poderosamente la atención.

La primera de ellas vino de la mano de Encarna, una mujer que me pareció tener en torno a 75 años y que desde lo que en ese momento interpreté como una enorme inquietud, se refirió a la necesidad de que hubiera más vigilancia en el barrio, pues “*somos gente mayor y tenemos miedo*”, señaló. Acto seguido, otros dos vecinos intervinieron aduciendo la necesidad de “*más apoyos para denunciar*”, pues “*la policía pide datos personales y luego no tenemos modo de saber si esos datos se usan*”. Aunque yo ya sospechaba que se estaba hablando veladamente del conflicto con el cultivo y tráfico de marihuana, pues en ningún momento se menciona esta cuestión explícitamente, me encontraba todavía muy lejos de conocer con mayor profundidad los entresijos de este conflicto y las problemáticas de convivencia que generaba en las comunidades vecinales. Por otra parte, estas constantes alusiones al miedo y a la inseguridad percibida en el barrio venían enunciadas con relación a elementos espaciales, como la falta de alumbrado o el abandono de ciertos lugares. Se mencionó especialmente el estado de la conocida *Parcela 24*, un enorme descampado ubicado a muy pocos metros de donde se estaba desarrollando nuestro encuentro aquella tarde.

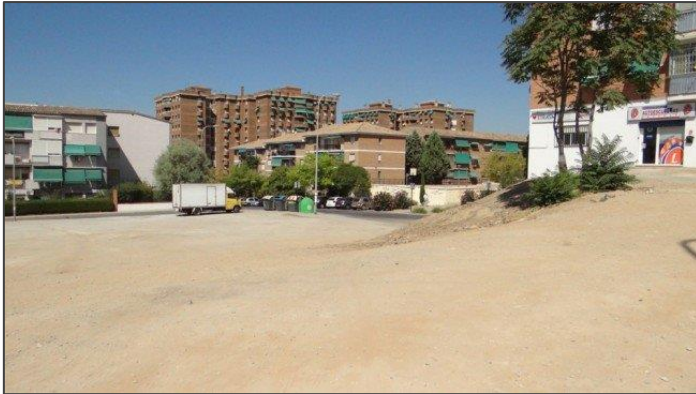


Imagen 4. Parcela 24 de Campo Verde, fotografía tomada del diario Granadamedia²²

Varias personas nombran este espacio como un lugar “abandonado” o en estado de “degrado”. Según las declaraciones de una de las representantes de la política local era propiedad del gobierno central, lo que dificultaba una salida clara a este “*punto negro*” para el barrio²³. En aquel momento me pregunté cuántos otros lugares como la *Parcela 24* habría en Distrito Norte y cuáles eran las implicaciones de convivir y transitar cotidianamente espacios como ese.

Luis, miembro de la asociación vecinal, lanzó otra de las cuestiones que más interrogantes me producirían aquella tarde cuando se refirió a la necesidad de “*abrir el barrio al resto de la ciudad*” y salir del “*aislamiento*”. Apoyaba su demanda en la importancia de que el barrio “*fuera atractivo*”, especialmente para la gente joven, pues le parecía vital que hubiera nuevos habitantes que pudieran impulsar “*la vida de barrio, el comercio y el que la gente quiera estar aquí*”. Me llamó la atención que hiciera referencia a elementos de la vida cotidiana y a esa dimensión tan cercana al sentido común que representa la categoría “*vida de barrio*”. Pero, ¿en qué se concretaba exactamente una “*vida de barrio*” en este contexto? ¿Por qué se demandaba? ¿Se estaba perdiendo? ¿Por qué razón? Por otra parte, ¿era la sensación de aislamiento un sentimiento compartido por otras personas del barrio y del distrito? ¿Qué implicaciones tenía el aislamiento en sus vidas cotidianas? ¿Se conectaba de algún modo con elementos espaciales y dotaciones? ¿De qué manera se explicaban estas personas esa supuesta ruptura entre el barrio y el resto de la ciudad?

Aunque posteriormente he indagado más en estos interrogantes, aquella tarde pude comenzar a imaginar respuestas parciales cuando intervino otra de las

²² Consultada en febrero de 2020 y disponible en:

<http://granadamedia.com/zona-norte-granada-grandes-avenidas-y-calles-tercermundistas/>

²³ En la actualidad la situación de la Parcela 24 sigue sin resolverse, aunque en el mes de enero de 2019 el ayuntamiento de Granada solicitó formalmente al gobierno central la cesión del espacio, de aproximadamente 3.000 metros cuadrados, con la promesa de construir un centro cívico y dar respuesta a una demanda vecinal ya casi histórica.

vecinas allí presentes planteando su preocupación por “*cómo se hablaba de la Zona Norte*”. Esta constatación me ayudó a explicarme un poco mejor por qué la percepción de ruptura o aislamiento podría estar relacionada no solo con cuestiones dotacionales o del trazado físico de la propia ciudad, sino con la existencia de un estigma sobre el distrito que algunos de sus habitantes lamentaban con mucho pesar. “*Nunca nos sacan a nosotros, solo sacan lo peor*”, comentaba airada esta vecina mientras se refería a las noticias que aparecían sobre su barrio en los medios de comunicación. En su discurso hubo otra frase que anoté rápidamente cuando con voz alta y contundente prosiguió afirmando que “*se habla solo de la “Zona Norte” y esto es muy grande, si pasa algo, que digan dónde ha sido exactamente, no que nos engloben a todos, a quienes no hemos tenido nada que ver*”. La primera de mis “dudas” se generó con relación a ese discurso estigmatizador que yo misma había interiorizado sobre los barrios de Distrito Norte antes de transitarlos y que, según las declaraciones de sus habitantes, se reproducía una y otra vez en medios de comunicación. Desde este cuestionamiento, me planteé cuánto habría de verdad en aquella categorización del distrito y sus barrios, cómo esa imagen perpetuaba situaciones de desigualdad y de qué manera mi trabajo etnográfico podría contribuir a agrietar la incómoda etiqueta del estigma. Además, pensando en las palabras de aquella vecina, no pude evitar preguntarme si verdaderamente los medios estaban construyendo ese relato paralelo y frente al que la vecindad parecía oponerse con firmeza.

Por otra parte, como también anticipaba al describir mis primeras impresiones en estas tertulias, la masiva afluencia de mujeres me llevó a preguntarme si su presencia se debía al hecho de que estuvieran insertándose en la historia del distrito desde “papeles de protagonismo” (del Valle 2002). Mi experiencia de observación en contextos similares al que acabo de describir me fue dando nuevas claves sobre este interrogante, de modo que pude ir definiendo un nuevo desafío para mi texto etnográfico, el de buscar el lugar que ocupaban las mujeres en la transformación de sus barrios, así como el reconocimiento de sus aportaciones y demandas. Para mostrar cómo se van concretando estas nuevas “dudas” querría retrotraerme a otra experiencia de observación en el marco de mi colaboración con el equipo del ICI. En este caso, sin embargo, me acerco a otro momento y lugar del distrito²⁴ en marzo de 2018. La organización de las iniciativas del ICI en este contexto discurrió especialmente vinculada a una asociación del barrio en cuestión, siendo muy frecuente el uso de su sede en un gran esfuerzo de coordinación con todos sus miembros. Esta manera de trabajar me dio la oportunidad de conocer con mayor profundidad algunas de las dinámicas que se daban en dicha organización y de constatar el enorme peso que tenía dentro del

²⁴ En este caso prefiero no revelar el nombre del barrio para mantener el anonimato de las personas y actividades que menciono, pues no cuento con su aprobación explícita para nombrarlas.

barrio como espacio clave para definir relaciones con otros representantes de la política local. En resumidas cuentas, comprobé cómo pocas reivindicaciones escapaban al marco de esta plataforma y a la supervisión de las personas que ocupaban en ella posiciones de liderazgo. Como un amargo recuerdo de momentos pasados, reaparece la preocupación al comprobar que las mujeres estaban una vez más en los márgenes de todo este entramado. Ese desplazamiento tenía mucho que ver con las rígidas estructuras que segregaban sexualmente este lugar en el que los hombres mantenían posiciones y comportamientos que les daban una centralidad absoluta. Ostentaban cargos de poder reconocidos dentro de la asociación y copaban con su voz y su discurso la mayor parte de las asambleas, mientras que las mujeres rara vez tomaban la palabra. Me resultó mucho más frecuente encontrarlas fuertemente vinculadas a eso que reconocemos como el “universo de la feminidad”, ocupando espacios y actividades que tenían que ver con los cursos de manualidades o cocina. Pero más allá de estas constataciones, fruto de mis primeras interacciones con este tejido asociativo, quiero detenerme en un momento específico de mi observación en aquel barrio, que coincide precisamente con la propia “tertulia” realizada en marzo de 2018. En aquel momento, y tras un año de observación y participación como voluntaria en el proyecto ICI, ya había comprendido la gran cantidad de prácticas y significados que estas tertulias condensaban con relación a una de mis preguntas de investigación, pues en ellas encontraba datos sobre las reivindicaciones y estrategias que se proponían para mejorar cuestiones de interés común. La conexión con el derecho a la ciudad y su ejercicio era clara. Pero seguía sin dejar de hacerme la misma pregunta una y otra vez: “¿dónde están las mujeres?” A continuación, rescato unas líneas de mi diario de campo en las que plasmo de manera muy concisa esta preocupación.

*“La asamblea me ha resultado un poco desagradable. Noto que, como siempre, intervienen mayoritariamente personas vinculadas a partidos políticos y asociaciones. La ciudadanía anónima sigue en el anonimato, alimentando una espiral de invisibilidad que parece infinita. Dentro de esa ausencia, observo que la de las mujeres es aún mayor, pues casi todas las vecinas, silenciosas y cabizbajas, aguardan las palabras del resto. El único momento protagonizado por ellas ha estado vinculado a pausas o a lo que la propia organización ha decidido nombrar como “interludios”. He observado que el público acoge estos momentos planteados como meras “pausas” con un gran desinterés, pues casi todas las personas han abandonado la sala para charlar o fumar en la puerta. En este momento, no sin cierta amargura, no he podido evitar preguntarme por qué en estos espacios, en teoría diseñados para articular demandas y reivindicaciones sobre el barrio, el cometido principal de las mujeres sigue siendo el de entretener, amenizar o preparar bocadillos”. **Fragmento de mi diario de campo, marzo de 2018.***

El silencio y el desplazamiento de las mujeres a roles y cometidos desprestigiados no hacía sino acrecentar mi malestar y mi sensación de que, una vez más, la rabia volvería a aparecer en mi “puzle” (Jaggar 1989). Aunque con mi trabajo siguiera empeñada en rescatar el lugar de las mujeres en las luchas por el derecho a la ciudad, la realidad cotidiana de los espacios en los que esa batalla parecía articularse, me devolvía una imagen que me lo seguía poniendo muy difícil. A pesar de todo, no quería frustrarme ni rendirme, por lo que aquella misma tarde y en el marco de la tertulia, cuando la organización del ICI me pidió que interviniera para explicar mi trabajo investigador y las aportaciones que con él esperaba realizar al barrio, accedí encantada. Creía firmemente en la utilidad de mi etnografía y a diferencia de otros momentos, en los que me invadían las inseguridades, no tenía ningún problema en compartirla. No obstante, al explicitar cuál era mi tema de investigación y mi interés por el barrio, se dio una situación que desencadena una de mis mayores “dudas”. Traigo una vez más mi voz a partir del diario de campo en el que registré este momento para reflexionar después sobre las claves analíticas que me confiere.

*“En la tertulia de hoy nos encontrábamos las voluntarias, técnicas, ciudadanía y representantes de asociaciones y partidos políticos, casi un centenar de asistentes. La organización me pidió que interviniera para explicar mi trabajo sobre el papel de las mujeres en la mejora de los barrios de “Zona Norte” y cómo espero contribuir al “proceso comunitario”. He sentido un profundo malestar cuando la concejala del partido político Ciudadanos ha tomado la palabra inmediatamente después de mi intervención para explicar que ella y su partido también quieren luchar por “las mujeres” del distrito, pues son uno de los “colectivos más vulnerables” de la zona. Ha continuado deshaciéndose en elogios hacia todas estas mujeres del barrio, pero creo que ni siquiera las conoce, pues acude únicamente a actos organizados por la asociación vecinal y los abandona inmediatamente después de realizarse fotografías que dejen constancia de su paso fugaz. Siento algo similar a la vergüenza ajena cuando escucho sus palabras, pero esa vergüenza enseguida se esfuma y da paso a mi enfado. He tenido que contenerme con mi mirada y mi lenguaje corporal, me indigna comprobar cómo quienes representan a partidos políticos esgrimen discursos “favorables” al bienestar de las mujeres desde una visión tan oportunista, irreal y descontextualizada”. **Fragmento de mi diario de campo, marzo de 2018.***

Como ya me estaba temiendo al observar las dinámicas de invisibilización de las mujeres, la rabia volvería, aunque en este caso lo hizo cuando constaté la enorme

instrumentalización de sus vidas y la profunda incoherencia entre estas declaraciones y el ideario del partido representado por la persona que interviene ²⁵.

Situaciones similares a la que acabo de describir me ayudaron a comprender cómo la victimización de las mujeres se va construyendo mediante discursos enunciados por personas políticamente reconocidas y en lugares destinados a la articulación de las luchas. Sus apreciaciones sesgadas y responsables de dibujar a las mujeres como el “colectivo vulnerable” muy probablemente van calando en el imaginario de diferentes agentes del barrio y, desgraciadamente, en el de las propias mujeres. A medida que avanzaba en mi etnografía y compartía más tiempo y conversaciones con las habitantes del distrito, especialmente con las del barrio de Almanjáyár, comprendí cómo en algunos casos esta victimización alimenta una autopercepción injusta. Precisamente, sobre la base de esta imagen mermada acerca de sí mismas, se originan buena parte de las dificultades que observé en algunas de ellas a la hora de querer expresarse en público, reivindicar sus necesidades, o incluso ser conscientes de que tienen mucho que aportar al barrio y a quienes lo habitan. Mi experiencia durante la observación participante me demostró que habitar esta espacialidad desde la identidad que encarnan las mujeres sujeto de mi investigación se encontraba tensionada por un doble proceso diferenciador. Me refiero a la “invisibilización” y a la “victimización”, dos representaciones irreales que menoscaban sus posibilidades de reivindicar la justicia espacial.

Como he mostrado hasta ahora, el continuo cuestionamiento de los porqués etnográficos me ha obligado en repetidas ocasiones a “dudar” y “girar”. Estas acciones son fruto de mi compromiso por alejarme de prácticas investigadoras que contribuyan con la difusión de imágenes estereotipadas sobre las mujeres o al sostenimiento de espacios activistas que promueven relaciones asimétricas y machistas. Por este motivo, sin perder de vista esta responsabilidad ética y desde mi observación participante en situaciones similares a la descrita, me van surgiendo toda una serie de cuestionamientos. Estas dudas surgen sobre cómo escribir y describir a las mujeres de Distrito Norte alejándome de ese retrato injusto y deformado. ¿Cómo conseguirlo?, me preguntaba una y otra vez. Necesité aplicar nuevamente el verbo “dudar” para afrontar el reto de cuestionar la representación de las oprimidas desde su dimensión de víctimas invisibles (Schrock 2013). Es esta

²⁵ Me refiero al partido político *Ciudadanos*, pues ha deslegitimado rotundamente todas las huelgas generales que el movimiento feminista convoca desde 2017. *Ciudadanos* utiliza como argumento su desacuerdo con la dimensión “anticapitalista” que sustenta dichos paros y la supuesta peligrosidad de un feminismo ideológico. Este intento de generar confusión y prescribir que el feminismo no es político tampoco impide a este partido lanzar una campaña en marzo de 2019 con la que se reapropia abiertamente del término “feminismo liberal”. El concepto, burdamente sustraído de la obra de la activista y escritora Clara Campoamor, se desvirtúa por completo desde su maniobra electoralista para diferenciarse de partidos de extrema derecha, enmarcándose en un decálogo superficial sobre principios feministas que, bien analizados, tan solo son capaces de sostener un discurso profundamente insolidario y clasista.

duda la que me transporta al contexto en el que he desarrollado buena parte de mi etnografía, un lugar en el que las mujeres no están desplazadas, invisibilizadas ni victimizadas, un espacio que ellas gestionan con sus propias normas y que resulta enormemente cuestionador.

2.3. SENTIR: INVESTIGANDO JUNTO A LAS MUJERES DEL GRUPO CUCÚ

En una de mis muchas idas y venidas por la asociación de uno de los barrios de Distrito Norte encontré de manera bastante casual una revista que enseguida me llamó la atención. “*Mujeres con Norte*” era el título que aparecía en la primera página de aquel montón de ejemplares apilados sobre una mesa cercana a la entrada. Enseguida tomé uno de ellos y empecé a hojearlo con interés. En la publicación aparecían varios artículos dedicados a las diferentes asociaciones de mujeres que se mantenían activas en los barrios, con fotografías, entrevistas o crónicas acerca de sus iniciativas. Recuerdo detenerme en uno de esos artículos, que bajo el título “*El camino de vivir el presente*”, describía una red de mujeres emplazada en el barrio de Almanjáyar. La reseña sobre el grupo Cucú presentaba un grupo de mujeres orientado a la escucha y la reflexión para afrontar los problemas que acontecen en la “*vida cotidiana*”. El texto lanzaba una pregunta que me pareció muy interesante: “*¿Qué nos dificulta recrear y disfrutar la cotidianeidad?*”. Rescato a continuación uno de los fragmentos con los que se intenta dar respuesta a este interrogante y a partir del cual quiero ubicar de dónde nace mi interés etnográfico por esta iniciativa.

“Vivimos como si solo lo extraordinario mereciese nuestra atención y cuidado, como si solo ahí encontrásemos felicidad. La vida cotidiana se ha identificado con las tareas domésticas, asignadas en el imaginario social a las mujeres, unas tareas desvalorizadas y, en muchos casos, descalificadas como no productivas. Recrear la vida cotidiana supone pararse, tomarnos tiempos de silencio y hondura para ser y hacernos conscientes de ella, para escuchar sin prisa ni ansiedad el palpitar de la vida de cada persona, de cada acontecimiento, para dar sentido y hacer de ella proyecto. Descubrir lo cotidiano como lugar de felicidad implica adentrarnos y dejarnos conducir por otras definiciones de la realidad, distintas de las que nos “vende” nuestra sociedad de consumo”.

Aunque en el texto no haya conexiones claras entre los propósitos del grupo y la situación del barrio en sí, lo que aparentemente podría alejar este lugar de mis objetivos, detecto enseguida una serie de cuestiones que me parecen muy

interesantes. En primer lugar, la reflexión constante sobre la cotidianeidad como dimensión fundamental de la vida y la experiencia, además de la crítica que enseguida identifiqué como feminista a la desvalorización de lo cotidiano y las tareas consideradas no productivas. Por otra parte, como muestro en el fragmento seleccionado, esta crítica prosigue al defender una realidad alternativa a la que nos ofrecen los contextos capitalistas, propugnando lo que enseguida entiendo como un claro guiño a los cuidados y al apoyo mutuo. A pesar de que no quería dejarme llevar por el entusiasmo, en aquel momento sentí que podría haber dado con una clave, con un espacio interesante y tuve una intuición muy fuerte al sentir un enorme contraste entre este discurso y el que utilizaban para presentarse los colectivos activistas a los que me acerqué en Madrid. A pesar de que estos activismos trataban de esbozar aquel mismo guiño a la politización de los cuidados, lo hacían en un tono que en comparación con la frescura y sencillez de lo que leía en esta ocasión, me parecía ahora demasiado intelectual, forzado y pretencioso.

No quise detenerme en dudas ni titubeos, y a pesar de que mis incursiones en el distrito todavía no me habían dado la oportunidad de acercarme al barrio de Almanjáyár ni a ninguna de sus asociaciones, traté de establecer un vínculo para acceder a aquel interesante lugar. Pasadas unas semanas, ya en enero de 2018, me acerqué hasta la asociación de interés cultural que acogía esta iniciativa²⁶. Recuerdo el enorme bullicio que había en el edificio, donde personas de todas las edades se movían frenéticamente en el interior de un amplio local compartimentado en varias estancias. Al asomarme curiosa por algunas de ellas encontré diferentes grupos de niñas y niños que me parecieron tener entre los ocho y catorce años. Estudiaban, merendaban bocadillos o jugaban, mientras dos mujeres observaban atentas sus actividades o repasaban sus cuadernos de ejercicios. El quicio de una puerta abierta me mostró una escena bien diferente, un grupo de mujeres de aproximadamente 60 años sentadas en torno a una amplia mesa hacían arreglos a diferentes prendas de ropa. En el centro de la sala, una mujer rubia con media melena cortaba un retal de tela mientras un metro de costura pendía de su cuello. Se levantaba con brío una y otra vez para aproximarse a la labor que estaban haciendo las demás, aconsejando cómo fijar los retales con alfileres o indicando cómo hacer el corte más preciso. Me encontré un poco desconcertada y no sabía muy bien a quién dirigirme sin interferir en el ritmo frenético de tantas actividades. En uno de los pasillos me crucé con otra mujer que llevaba un taco de documentos en la mano y avanzaba decidida hacia algún otro lugar. Nuestras miradas se cruzaron, así que aproveché para preguntarle dónde podía encontrar a la persona que coordinaba el grupo Cucú. Muy amable me respondió que preguntara por Lina, apuntando con la mano hacia el fondo del pasillo

²⁶ La Asociación Almanjáyár en Familia (ALFA) surge con el objetivo de potenciar la acción socioeducativa y romper con el estigma que pesa sobre el Almanjáyár. Para ello promueve actividades educativas, culturales y recreativas dirigidas a cualquier persona del barrio, aunque especialmente, a mujeres, infancia y tercera edad.

que quedaba a sus espaldas. Me interné por el camino que me señalaba y en una pequeña salita, sentada tras un ordenador encontré a una mujer de aspecto afable, tendría unos cincuenta años y leía algo concentrada en la pantalla de su ordenador. No sin cierta timidez, mis nudillos golpearon suavemente en la puerta entreabierta y sin alzar mucho la voz se me escapó su nombre en forma de pregunta, “¿Lina?”. Levantó la mirada de aquello que estuviera haciendo y con una sonrisa me invitó a pasar y a ocupar la silla que había al otro lado de su mesa.

Tras tomar asiento me presenté y le expliqué que trabajaba como voluntaria en el proyecto ICI. Asintió con la cabeza y con lo que percibí como una cierta curiosidad, parecía aguardar atenta al motivo de mi visita. Le expliqué que además de mis tareas como voluntaria, estaba realizando una investigación para la universidad acerca del papel de las mujeres y su lucha por la mejora de los barrios. Proseguí retrocediendo hasta aquella tarde en la que de manera casual leí acerca del grupo Cucú en la revista *Mujeres con Norte*, compartiendo así mi interés por conocer más acerca del grupo. Se le escapó una sonrisa. Enseguida quiso saber más acerca de mí y del tema de mi trabajo, así que le compartí mis propósitos con la idea de ser honesta desde el principio y no esconder mi interés etnográfico ni los motivos que me habían llevado hasta ella. Me escuchó con atención mientras yo avanzaba en mi relato sobre cómo empecé a investigar en Madrid y de qué forma, por circunstancias de la vida y por el deseo de implicarme con más constancia, había decidido volver a la que era mi ciudad y embarcarme en este proyecto con el distrito. Le aclaré además que no solo quería acudir al grupo como mera observadora o realizar entrevistas a las mujeres, sino que me gustaría, en la medida de lo posible, saber cómo contribuir con sus actividades.

Desvaneciendo un breve silencio, Lina tomó la palabra para explicarme que el grupo Cucú era un espacio de acompañamiento en el que trabajan la autoestima, la fortaleza interior y la escucha. Con la misma amabilidad que había demostrado hasta aquel momento, pero con bastante firmeza, reflexionó sobre mis intereses y señaló que “*ellas no trabajan así*”. No les parece oportuno que las personas lleguen a curiosear o a hacer entrevistas, este es un espacio, me dijo, que lleva activo más de diez años, con unas relaciones de confianza e intimidad muy sólidas, tan sólidas, “*que muchas mujeres no aguantan el ritmo, al final terminan dejándolo porque no terminan de entrar en el grupo*”. Prosiguió refiriéndose a que había tres principios fundamentales, “*la confidencialidad, la escucha y el no dar consejos*”. Estas palabras se grabaron a fuego en mi mente y con ellas quizá empieza uno de los dilemas más grandes que he sentido hasta ahora en mi práctica etnográfica. ¿Cómo voy a poder realizar mi trabajo de campo en un espacio en el que por encima de todo prima la confidencialidad? ¿Cómo conjugar mi participación con mi trabajo etnográfico? ¿Es lícito hacer etnografía en un grupo de acompañamiento que funciona sobre el pilar de la confianza y la obligatoriedad de guardar secretos? Me sentí frustrada y atrapada en una encrucijada de la que no sabía cómo salir. Me encantaba la idea de participar, sentía mucha curiosidad, pero al mismo tiempo necesitaba producir

material para mi tesis y no sabía cómo podría hacerlo en este lugar. Quise pedir un espacio de tiempo para reflexionar sobre esto, pero, casi sin darme cuenta, Lina ya me había presentado a varias integrantes del grupo que pasaban por allí en aquel momento. Me quedé anonadada cuando la escuché mencionar que era Paula y que seguramente me incorporaría al grupo durante la próxima semana. Me encontré de pronto envuelta entre situaciones y personas que avanzaban más rápido que mis propios dilemas.

Tras abandonar el espacio y tomarme un momento para repensar aquella conversación y registrarla en mi diario de campo, me daba cuenta de que más allá de mis impresiones y dilemas, lo poco que había sacado en claro de aquel encuentro con el que gestioné mi acceso al campo es que impartiría un taller con motivo del 8 de marzo. Volví a recordar cómo Lina me sugirió esta posibilidad, sospecho que también para liberarse un poco de tanta actividad, aduciendo que ese taller podría servirme para “*entrevistar*” de algún modo a las mujeres y conocer aquello que quisiera saber sobre sus vidas, aunque según ella, lo más adecuado era llevar este asunto con discreción. *¿Cómo?*, pensé yo en aquel momento de nuestra charla. Recuerdo sentirme petrificada. *¿Había que mentir sobre los motivos por los que yo estaba allí?* Creo que Lina fue capaz de adivinar la preocupación en mi rostro, pues se apresuró a aclarar que no se trataba de “*mentir*”, sino simplemente de que yo “*participara como una más*” durante varias semanas y que no desvelara nada del taller, pues sería “*como una especie de sorpresa*” que ellas recibirían con mucho gusto al romper un poco la dinámica habitual y ser “*bonito para ellas*” que otra persona les hablara.

Mi diario de campo sigue almacenando mis impresiones de aquel día y cómo lo que parece un acuerdo, en realidad no reflejaba para nada mis deseos. No estaba cómoda con esa forma de gestionar mi presencia, la sentía un poco impuesta, pero decidí aceptarla porque creía que Lina tenía potestad para tomar aquella decisión y porque no quería arruinar la oportunidad de insertarme en este espacio. No me quedó más remedio que asumir que ella coordinaba el grupo y tenía el poder de abrirme o cerrarme las puertas a él, por lo que admití sus reglas del juego, aunque se me antojaban poco honestas y me suponían una fuente de dilemas. Además del secretismo sobre los motivos “reales” de mi presencia, no estaba nada cómoda con el hecho de tener que impartir un taller sobre empoderamiento o autocuidado un 8 de marzo, pues más allá de mi timidez ante el tipo de situaciones que me sitúan como figura referente y formadora, tampoco conocía la dinámica del grupo. Ello provocó que me asaltaran miles de dudas sobre el interés que podría tener para aquellas mujeres un taller de temática feminista que aún no sabía ni por dónde abordar, pues solo contaba con mi mirada descontextualizada y con la sospecha de que mi intervención sería de dudosa utilidad. Me angustiaba también lo que iba a suceder entre los meses de enero y marzo, ese limbo temporal, ese “mientras tanto” marcado

por el momento en que me incorporaría al grupo y por el día en que Lina me autorizaría a presentarme ante las demás y explicar realmente el motivo que me había llevado hasta ellas.

Sin mucho tiempo para deshacerme entre estas y otras dudas, comencé a asistir a las reuniones la semana siguiente a mi primer encuentro con Lina. Seguía encerrada en mis propios interrogantes, pues me imaginaba llegando a aquel lugar sin saber cómo comportarme, cómo situarme o cómo presentarme ante las demás. Sentía un miedo atroz a que mi presencia incomodara o no fuera bien recibida, pues de la charla con Lina deduje que el Cucú probablemente fuese un espacio en el que se compartía intimidad y relatos no aptos para una extraña. Esta incomodidad, este abuso que sentía que estaba a punto de cometer, se acentuó cuando empecé a comprender dónde había ido a parar realmente.

Recuerdo haber llegado a aquella sala decorada con dibujos infantiles, rodeada de otros espacios polivalentes y asediados por grupos de adolescentes que chillaban estruendosamente. Por suerte Lina me había presentado a algunas de las mujeres la semana anterior, así que cuando aparecieron Elena y Lucía charlando animadamente enseguida me reconocieron, lo cual me liberó de la incomodidad de tener que dar explicaciones en aquel momento. Me notaba tensa, nerviosa y muy expectante, pero traté de disimularlo lo mejor que pude. No tenía ni idea de qué iba a suceder allí. Estas tensiones, que en aquel momento atribuí casi en exclusiva al nerviosismo de entrar en el campo, son mucho más frecuentes de lo que imaginaba, pues varias de las mujeres a las que entrevisté me revelaron haberse sentido así en su primer día. Poco a poco la sala se fue llenando de todas las participantes, las observé disimuladamente mientras notaba que algunas me miraban con curiosidad. Me fijé en que tenían edades muy diferentes, desde Blanca, que ronda los 70 años, hasta Lorena, que mientras se acariciaba un vientre con un avanzado embarazo y me escrutaba con sus enormes ojos azules, no me pareció ser mucho mayor que yo. Pasados unos minutos llegó Lina, lo cual me produjo una cierta sensación de alivio, pues esperaba de ella que me introdujera de alguna manera en el grupo. Nos habíamos sentado en círculo en torno a una amplia mesa que un par de las asistentes no tardaron en abarrotar de pastas, chocolatinas y refrescos. Se respiraba un ambiente tranquilo y distendido, así que, irremediablemente, me sumergí con ellas en aquella atmósfera y conseguí relajarme. Lina les explicó que era Paula, que trabajaba como voluntaria en una asociación del distrito y que habiendo leído sobre el grupo en la revista *Mujeres con Norte*, simplemente quería venir a conocerlas. Algunas de ellas me sonrieron o manifestaron su asombro ante mi interés, pero recuerdo especialmente cómo Lucía, con un tono burlón al que con el tiempo he conseguido acostumbrarme, me señaló con el dedo y me dijo que ya veríamos si me aceptaban. A pesar del tono bromista, esta frase resumía en realidad todos mis temores. Sin detenerse mucho más en mi presencia, iniciamos un taller en el que

privada de cualquier soporte que fuera más allá de mis sentidos, traté de registrar en mi cerebro todo lo que allí sucedía. Pero no era fácil. Si en anteriores ocasiones tuve que aplicar los verbos “girar” y “dudar” para afianzar mi compromiso con la etnografía feminista, en este caso caí sin remedio en el acto de “sentir”. Recuerdo deshacerme poco a poco en la dinámica que giraba en torno a la gestión de algunas emociones como el miedo o la ansiedad. A partir de breves textos que describen las manifestaciones de estos sentimientos, reflexionábamos y tratábamos de ofrecer ejemplos concretos de cómo se plasmaban en nuestra cotidianidad, compartiendo situaciones y momentos en los que es posible identificar tales estados. Recuerdo cómo en aquellas semanas nos embarcamos en relatos y recuerdos que me emocionaron, me conmovieron y me hicieron olvidar mi propósito etnográfico. Traté de no preocuparme en exceso por este olvido, pues me encontraba desbordada por la situación de gestionar todas aquellas emociones que me inundaban al reaccionar desde la empatía y la afectación ante varios de los relatos que escuché y compartí con todas ellas.

Las semanas fueron transcurriendo y cada miércoles por la tarde seguía puntual en mi cita. Sin notas, sin registros y sin nada que dejara constancia de mi paso por aquellas reuniones secretas y confidenciales, solo tengo el testimonio de mi memoria y mis sensaciones. A pesar de sentirme cómoda, integrada y escuchada, mis dilemas no paraban de crecer. Si tantas otras veces he sentido que no quería hacer un trabajo de campo que pudiera instrumentalizar las vidas y discursos de las personas con las que me cruzo, esa sensación se elevó a la máxima potencia en este lugar. Ese temor inicial hoy se revela como el resultado de una sobreexposición a la vulnerabilidad de las otras mujeres, a un nivel de intimidad y confianza que me transporta hasta los secretos mejor guardados de sus vidas, pues para muchas de ellas, este es el único lugar en el que logran compartir confidencias o preocupaciones que nadie más en su entorno conoce.

Una vez más compartí mis dilemas con Carmen Gregorio, que como en tantas ocasiones, vuelve a enredarme y sostenerme hasta que logro encontrar un poco de luz entre tantas dudas. Tomando un café en una fría terraza en aquel febrero de 2018, Carmen me anima a hacer de la necesidad virtud y a aprovechar esa incómoda charla del ocho de marzo en la que ya se espera de mí que haga un discurso empoderador, pues soy una universitaria que estudia temas de género, para precisamente reflexionar sobre cómo construir confianza con las participantes. Estas palabras resuenan en mi cabeza como algo completamente abstracto. Es curioso cómo había pensado acerca de estas dicotomías que la etnografía feminista se propone derribar, entre ellas la de persona y antropóloga (Gregorio Gil 2014), pero llegadas a este punto, a este momento en el que verdaderamente había que hacerlo, no sabía ni por dónde empezar.

Tras darle muchas vueltas, en un intento de vencer todos esos agarrotamientos innecesarios y los propios límites que nos imponemos, me dejo llevar por la situación en la que me encuentro y doy con algo que me puede ayudar. Sé que estoy cómoda allí, por primera vez las tensiones no nacen de cómo me hacen sentir las personas con las que interactúo, sino de ese secretismo un poco impuesto que me impide contar de una vez por todas quién soy y por qué hago lo que hago. Vergüenza, timidez e indecisión marcan mis inicios en este contexto, pero supe que ya era momento de superar estas emociones y que pocas ocasiones tan interesantes como ésta se van a presentar en mi camino investigador. Reflexionando sobre cómo la exposición a la vulnerabilidad de las mujeres me había frenado o me planteaba dilemas que si dejaba sin resolver paralizarían mi trabajo de campo junto a ellas, adopté una estrategia que con el tiempo he situado muy cercana a la propuesta de Ruth Bear (1996) cuando nos describe como “observadoras vulnerables”. Escribí un texto en el que relataba partes significativas sobre mi vida, el lugar en el que nací, mi familia, por qué seguía formándome, de dónde surge mi interés por la vida en los barrios, pero sobre todo, por qué me interesan tanto las mujeres que luchan, se apoyan y se cuidan. Recordando mi experiencia como docente y la importancia de divulgar nuestros interrogantes con un lenguaje sobrio, llano y accesible, me sentí satisfecha de haber escrito algo que empezaba a tener un sentido práctico y me resultaba cada vez más comprensible. Imprimí una docena de copias y las distribuí por la sala, era miércoles, siete de marzo de 2018, ese día en el que todas esperaban que yo hablara de algo que tuviera que ver con las mujeres. Y efectivamente lo hice, pero de las mías, a mi manera, desde los recuerdos más profundos de mi infancia, hasta las situaciones que me habían llevado hasta ellas. Sentí una especie de emoción mientras leía. No quería aturdir con exceso de información, así que resumí en apenas dos páginas toda esta vorágine de recuerdos, pero para haber llegado hasta ellos recuerdo haber practicado un duro ejercicio de introspección que se prolongó varios días. Cuando terminé de leer levanté la mirada y vi que muchas de ellas me miraban emocionadas, estallaron los aplausos. Me sentí un poco acongojada, supe que me estaba poniendo roja, tenía los ojos empañados, pero también se me escapó una media sonrisa tímida.

“Nos has hecho llorar, ya eres nuestra”.

Al escuchar estas palabras supe que había dado un enorme paso. Me sentí bien, tranquila, creyendo que por primera vez había logrado ser honesta y mostrarme tal como soy mientras realizaba trabajo de campo. Sentí, en definitiva, que exponerme desde esa vulnerabilidad que hace que arranque a llorar, me sonroje o les comparta cosas muy personales sobre mi vida, había contribuido a generar confianza entre nosotras. Gracias a esa confianza, que para mí se resume totalmente en la rotunda afirmación que recojo unas líneas más arriba, mis temores sobre un posible rechazo por parte de las mujeres se esfumaron por completo. Se inicia así mi recorrido junto a las integrantes del Cucú, un proceso de activa participación en su

red de apoyo mutuo, que gracias a su enorme generosidad y confianza, se prolongó durante casi dos años. A lo largo de todo este tiempo que permanecí junto a ellas se sucedieron nuestras reuniones semanales y un sinnúmero de intensos momentos en los que tuve la oportunidad de profundizar en cómo construimos nuestra identidad como mujeres, cuáles son las experiencias vitales que nos provocan dolor y sufrimiento, pero también alegría, bienestar y seguridad en nosotras mismas. Fue también una magnífica oportunidad para comprender qué significaba para ellas practicar una escucha activa, poner en juego las capacidades de la asertividad y la empatía o generar prácticas de solidaridad y apoyo mutuo.

El grupo, si bien se inició como un espacio mixto y pensado para reflexionar sobre herramientas educativas y resolución de conflictos intrafamiliares, con el paso de los años deviene un espacio no mixto. En este lugar se trabaja la autoestima y el cuestionamiento de roles de género que merman el bienestar de sus participantes. De esta manera, se va conformando un espacio de encuentro para mujeres, que activo desde hace doce años, congrega semanalmente a todas sus integrantes. No es un espacio cerrado, pero gracias a los consensos que se han establecido entre dinamizadoras y participantes, se solicita un compromiso y una confidencialidad absoluta a quienes se adhieren a este proceso. Las normas que articulan el funcionamiento del grupo requieren un máximo respeto a las aportaciones que el resto de mujeres realiza y la voluntad de aplicar la “empatía” y la “asertividad”, dos recursos que en su imaginario se definen como el “*escuchar sin juzgar*” y “*opinar sin dar consejos*”.

Las dinámicas del taller se articulan en dos ámbitos diferenciados, pero ambos persiguen todos estos objetivos. El primero de ellos lo conforman los “talleres de aprendizaje”, desarrollados cada semana en sesiones de hora y media y en los que la facilitadora propone dinámicas encaminadas a la identificación y expresión de las propias emociones, el cuestionamiento de roles de género y la reparación de la autoestima. El segundo eje lo componen los “talleres creativos”, que si bien se realizan en momentos más puntuales, son sin duda lo que muchas de sus participantes denomina el “*alma del grupo*”. El propio nombre de la red surge a partir del acrónimo de “Cuéntame un Cuento”, una petición que refleja la centralidad de la escritura y la representación teatral. Gracias a estos espacios artísticos, sobre los que profundizaré durante el capítulo nueve de mi análisis etnográfico, muchas de las participantes han logrado desarrollar capacidades para ellas desconocidas, como su escritura creativa. Estas experiencias también van erosionando algunos miedos, como el de hablar en público, una carencia que en algunos casos limitaba las posibilidades de desenvolverse con naturalidad en determinadas relaciones y espacios de poder. Además de estos dos ejes de trabajo, como resultado de un compromiso bien instaurado y fruto de una práctica habitual y plenamente normalizada dentro del grupo, es posible declarar situaciones de “emergencia”.

Cuando alguna de las participantes necesita el espacio y el tiempo para compartir un problema, recibir la escucha de las demás o cualquier tipo de apoyo que la red pueda proporcionarle, las actividades programadas se paralizan hasta que esa persona tenga total o parcialmente resuelta su situación y pueda situarse de nuevo al nivel necesario para seguir adelante con el resto del grupo. En el momento actual son aproximadamente doce las mujeres que mantienen en funcionamiento la red del Cucú. La mayoría forma parte de esta trama desde sus primeros años de andadura, habiendo acumulado una fuente inagotable de experiencias y conocimientos sobre el afecto, la solidaridad o el cuidado. Sus saberes atestiguan de forma impresionante el importante proceso de crecimiento que todas ellas han afrontado dentro de esta red.

Como explicaré en el segundo apartado del capítulo tres, la ética y las normas del grupo me han llevado a no producir absolutamente ningún registro de observación sobre lo que acontece durante las reuniones. Sin embargo, los datos basados en mis propias vivencias y en la intersubjetividad construida junto a las mujeres me permiten extraer algunas impresiones útiles para introducir lo que me supuso enredarme en este lugar. Ser parte del Cucú ha sido una experiencia totalmente novedosa y sorprendente, especialmente porque nunca había participado en una red de apoyo mutuo ni era consciente de los enormes beneficios que podría reportarme. A lo largo de estos dos años accedí a herramientas y situaciones que influyeron en el desarrollo de mi empatía y en mis posibilidades de volver la vista sobre mi propia vida con más fuerza de la que tenía cuando llegué. Esta experiencia sigue alimentando mis aprendizajes feministas y amplía mis posibilidades de cuestionar un proyecto vital individualista, solitario y ajeno a los sentimientos de otras mujeres. El Cucú fue un lugar en el que sin más herramientas que la empatía, la sensibilidad y la buena disposición a escuchar y compartir, pude contribuir al sostenimiento de prácticas que sitúo como feministas. Gracias a esta experiencia me he sentido también más capacitada para ejercitar mi mirada antropológica y comprender la riqueza que entrañan las prácticas solidarias y de cuidado que tanto caracterizan este entramado. A lo largo de los dos años que he pasado en el Cucú he sido capaz de repensar mi acercamiento etnográfico a la práctica del derecho a la ciudad, pero también de interpretar la vida junto a mujeres que siguen creyendo en el valor de la escucha y el respeto hacia los deseos de las demás. Junto a ellas comprendí cómo son capaces de sobreponerse a un mundo frenético y a veces insolidario, pues han asumido una lógica mucho más humana y que sin duda sostiene su enorme capacidad para darle a cada persona el respeto y el apoyo que merece. El afecto recibido por todas ellas, su comprensión y su capacidad de empatía me acercaron a la potencia transformadora que encerraba este lugar, construido desde el anonimato, desde la invisibilidad, pero alimentado y sostenido en el tiempo con una enorme perseverancia, sin prisas, solo con la firme voluntad de apuntalar un espacio reconfortante, ajeno a los conflictos

experimentados en otros puntos de la ciudad, del barrio o de sus vidas. En definitiva, este viaje antropológico y personal que recordaré siempre con un profundo cariño, ha colmado con creces muchas de mis expectativas y me ha permitido construir relaciones que, sin caer en la ingenuidad de tildar de plenamente desinteresadas (Gregorio y Alcázar 2014), sí logro situar en una mayor honestidad y horizontalidad.

Hasta ahora me detuve en presentar los cuestionamientos que me impulsan a girar, dudar y sentir durante el proceso de realización de mi trabajo de campo. Si tales dudas supusieron un cambio de rumbo durante el proceso etnográfico, una vez concluida esta fase de la investigación, aparecen nuevas preguntas. Estos interrogantes, que surgieron al revisar los materiales obtenidos de la etnografía, me ayudarán en el ejercicio de definir mi aproximación al interrogante planteado. Me detendré en presentar brevemente estas que considero mis tres últimas apuestas, pues entiendo que han configurado sustancialmente las herramientas escogidas para interpretar los datos etnográficos conforme a la metodología que propondré en el siguiente capítulo.

La primera de estas tres dudas refleja mi necesidad de repensar la política, las prácticas en las que la reconozco y los lugares en los que la sitúo. Esto que considero mi apuesta por politizar lo cotidiano requerirá una serie de interrogantes que acompañan mi experiencia en Almanjáyar, pero especialmente la reflexión posterior sobre este proceso tras la revisión de una serie de trabajos que anteriormente no había contemplado. Aunque seguí con gran implicación e interés las prácticas desplegadas por estas mujeres, la experiencia de observar y compartir durante prácticamente dos años sus prácticas de resistencia me generó una importante disyuntiva. Este momento, al que me enfrento una vez finalizado el trabajo de campo, se materializa en un impacto desconcertante cuando reviso y transcribo mis datos. Aparece la dificultad de establecer relaciones bien precisas entre el material etnográfico, mis categorías de análisis y el tipo de prácticas de resistencia que me interesaba documentar, aquellas formas de oposición a lo establecido que en su momento nombré a partir de abstracciones como “resignificaciones del espacio” o “reapropiaciones de la ciudad”. Reflexionar con mayor detenimiento acerca de los cuestionamientos que encarnan las protagonistas de mi etnografía, la manera de nombrar sus disconformidades o el relato acerca de su compromiso con la vida en Almanjáyar, supuso confirmar que sus vivencias desbordan con creces las nociones y esquemas conceptuales que había ido estableciendo en torno al concepto de “derecho a la ciudad”. A pesar del esfuerzo que había realizado por estudiar esta noción a partir de diferentes revisiones (Purcell 2002; Molano 2016; Alessandri Carlos 2014; Souza 2010; Delgadillo 2012;

Harvey 2013, 2008), reformulaciones feministas (Fenster 2006, 2005; Buckingham 2011; Pérez Sanz 2013; Rodó de Zárate 2016) o espacios de producción no académicos (Foro Mundial de las Mujeres 2012; I Foro Social Mundial 2012), cuando me enfrenté al momento de analizar el material recogido en estos años, sentí que el aparato teórico que había construido era demasiado pequeño y endeble para encapsular la fuerza creadora y subversiva de las políticas que había observado.

Creo que este desajuste es propio de la rigidez que me llevó a clasificar una lucha antes de comprenderla, un inconveniente que he tratado de resolver enmarcando mi etnografía en una discusión teórica un tanto diferente de la que había imaginado al inicio de esta investigación. En un primer momento consideré que sería interesante abandonar esa fascinación que me evocó el concepto de “derecho a la ciudad” y redirigir mi discusión teórica hacia la noción de ciudadanía. Como apunta Ruth Lister (2012), a pesar de sus controversias, la ciudadanía sigue conformando un debate del que como feministas no deberíamos ausentarnos. Siguiendo esta sugerencia y otras propuestas similares (Sassen 2003; Bosniak 2000; Phillips 1996), me pareció que sería estratégico reformular mi pregunta de investigación y permanecer en los senderos de la ciudadanía. Quizá en este momento, bastante influida por estas propuestas, también la ciudadanía se me antojó como un concepto poderoso para denunciar injusticias y elevarlas a los lenguajes propios de la política formal e institucionalizada.

A pesar del carácter parcial y limitado de mi indagación en el concepto, accedí a varios trabajos que fueron de gran utilidad para interrogarme sobre la vulneración total o parcial de derechos para las mujeres de mi contexto etnográfico. Sin embargo, a medida que avanzaba en estas discusiones teóricas comprendí que quizá tampoco sería del todo riguroso clasificar la lucha observada como una demanda por la “ciudadanía”, especialmente si mi apuesta entrañaba politizar la cotidianidad de estas mujeres. En ninguno de los momentos compartidos con todas ellas detecté que la “ciudadanía” apareciese como una preocupación en sus vidas. Obviamente, no pretendo argumentar que mi distancia con esta categoría analítica responde exclusivamente al hecho de que las mujeres no utilizan esta terminología para nombrar sus luchas. Me refiero más bien a que, a pesar de la flexibilidad que demuestra este concepto para articularse con propuestas feministas y cotidianas²⁷, seguía resultándome forzado discutir el problema en estos términos. Aunque entiendo que parte de nuestra labor investigadora consiste en “traducir” a conceptos teóricos aquellas particularidades que observamos durante la recogida de datos etnográficos, no podía dejar de cuestionarme el hecho de usar una categoría que emana del Estado, un tipo de comunidad que no reviste un particular interés para las protagonistas de mi etnografía. Revisar el concepto de “ciudadanía” me

²⁷ Me detendré en analizar algunas de estas propuestas en el segundo apartado del Capítulo 5.

aportó una visión más compleja del problema y se advertirá su uso en mi revisión teórica. Sin embargo, estudiando mis datos comprendí que sería problemático otorgarle un lugar central, pues gran parte del interés de las políticas cotidianas reside en los propios significados con los que sus protagonistas nombran y reafirman su sentido de “lo político”. Emplear categorías alejadas de sus propios marcos de comprensión quizá supondría reproducir nuevas relaciones de poder, pues podría llevarnos a asumir que sus significados deben ser “politizados” a partir de nuestros propios conceptos. En este sentido, mi distancia con la ciudadanía no responde al lujo de ausentarme del debate (Lister 2012, 81), sino a mi deseo por ocupar otros conceptos que reflejen con mayor rigor los posibles sentidos que estas mujeres construyen sobre la política.

Esta última cuestión ha cobrado fuerza en la formulación de mi pregunta de investigación a la luz de varios trabajos que analizan la “producción de lo común” y las políticas que se despliegan en los esfuerzos cotidianos por reproducir la vida social (Gutiérrez Aguilar 2017; Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016). Algunas de las consideraciones realizadas en estas obras me ayudaron a problematizar mi propia visión de la política y a discutir dónde está situada. La voluntad de cumplir con mi objetivo de politizar las resistencias cotidianas chocaba de lleno con mi incapacidad de encontrar los lenguajes o categorías conceptuales desde las que proceder a tal cometido. Esta limitación quizá tenga mucho que ver con mi enculturación política en un Estado-nación capitalista, algo que ciertamente condiciona mis formas de entender lo político y detectar sus vínculos con aquellos tiempos, lugares y sujetos que no están contenidos en los esquemas hegemónicos del Estado y sus instituciones (Gutiérrez Aguilar 2017). Comprender que “eso” que las mujeres de Almanjáyar practican cotidianamente ya es esencialmente político, supuso abandonar la búsqueda forzada de sus conexiones con los conceptos que, como la “ciudadanía”, tienen legitimidad para el Estado-nación.

Estos cuestionamientos están muy vinculados con la segunda de mis apuestas o justificaciones. Se trata del interés por ofrecer una representación politizada no solo de los espacios y tiempos cotidianos, sino también de los propios sujetos que en ellos participan. Esta inquietud se moldea durante los primeros momentos de mi observación, concretamente cuando tomé conciencia del modo en que ciertos medios de comunicación, cargos políticos o miembros de asociaciones vecinales esgrimen un discurso que contribuye a la “victimización” e “invisibilización” de las mujeres de Distrito Norte. Quebrar esta imagen injusta y estereotipada es sin duda una de mis apuestas investigadoras. Esta intención me llevó a indagar la agencia de estas mujeres y el modo en que su poder se traduce en prácticas de resistencia cotidianamente desarrolladas. También en este caso partía de algunas sospechas, temiéndome que el hecho de que sus resistencias estuvieran vehiculadas por la vida cotidiana podría forzar su carácter invisible o subsumirlas

en lo anecdótico. Explorar y politizar estas prácticas es entonces otra de las metas que ha guiado mi mirada durante toda la etnografía, pues entiendo que además de provocar transformaciones en sus espacios cotidianos, también brindan oportunidades para renegociar, desarticular o politizar sus posiciones como “madres” o “esposas” (Massolo 1998, 1999; Hernández Castillo 2019; Quiroga y Gago 2014).

Por último, este acercamiento a la cotidianidad de las mujeres de Almanjáyay y sus políticas me llevó a detenerme en cómo su hacer converge en redes organizadas y sostenidas en el tiempo. Además del tipo de bienes, recursos y modelos de relación que dichas tramas proporcionan, me interesó apostar por situar estos entramados también como “lugares” que cuestionan la invisibilidad y la alteridad a la que son relegadas las mujeres en otros espacios participativos del barrio. Por ello, mi tercera y última apuesta trata de situar el Grupo Cucú no solo desde su dimensión relacional, sino como un espacio con entidad propia dentro del barrio. Este lugar permite interpretar las prácticas de cuidado como una de las posibles formas de construir un nuevo sentido de “comunidad” articulado con las escalas de lo local y con la creación de “espacios sociales autónomos” (Scott 2004, 148). Como mostraré a partir de mi análisis, es quizá en estos lugares donde se van forjando los discursos ocultos de las subordinadas y sus políticas disidentes.

Por otra parte, pensando en mis primeras experiencias de campo, considero que quizá las propuestas basadas en practicar el cuidado se emulan de manera descontextualizada o superficial en algunos activismos, apropiaciones que posiblemente se deben a la reciente revalorización del feminismo como discurso y práctica política. Desde esta hipótesis he querido acercarme al Cucú como un “lugar” en el que la politización de los cuidados nace realmente de una necesidad y de una experiencia con la ciudad que discurre inextricablemente vinculada al conocimiento sobre el trabajo reproductivo. Sin desmerecer otros espacios que tratan de situar los cuidados como eje central de las relaciones y el modelo de ciudad que querrían construir, me parece importante retrotraernos a quienes han sido socializadas en estos roles del cuidado y parten de un ejercicio centrado en desnaturalizar la culpa o la deslegitimación de sus saberes. De acuerdo con Teresa del Valle (2002), considero que es importante resituar el valor de aquellas “áreas de la vida social” que en muchos casos se han catalogado como “asuntos de las mujeres”. Y es que, a pesar del interés que recientemente están despertando los cuidados en la discusión feminista de la política (Esteban 2017), me preocupa que la ausencia de estas mujeres y los lugares subversivos que con tanto esfuerzo construyen, puedan sustentar escalas de privilegio entre quienes luchan esgrimiendo estas propuestas. Me inquieta, en definitiva, que mujeres como las del Cucú sigan en el anonimato y no tengan el reconocimiento que merecen, pues compartir sus lugares de resistencia me hizo comprender que sus luchas adoptan tal grado de potencia y complejidad

que bien merecerían ser parte del “patrimonio urbano” (Pérez Sanz 2019) o de un barrio en el que muchas desearíamos vivir.

Capítulo 3. ¿CÓMO PRACTICAR UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA?

DESAFÍOS METODOLÓGICOS DE MI OBJETO DE INVESTIGACIÓN

¿Cómo practicar una etnografía feminista? Carmen Gregorio Gil y Ana Alcázar Campos han tratado de responder a este interrogante en varios congresos de antropología²⁸. Su invitación a estos espacios supuso una excelente oportunidad para compartir el estado de mi investigación y seguir repensando mi aproximación metodológica al objeto de estudio. Además de estos encuentros, que en su momento despertaron gran interés y congregaron a un buen número de investigadoras, el grupo OTRAS es el lugar en el que con mayor profundidad y continuidad he logrado seguir reflexionando sobre aquellas cuestiones metodológicas que más me han preocupado durante mi recorrido investigador. OTRAS ha sido un entorno de reflexión, de problematización y de continuos debates, pero en mi caso también ha funcionado durante varios años como punto de encuentro con otras investigadoras. El contacto con todas ellas y el aprendizaje constante sobre sus etnografías me han situado en un lugar, que más allá de las solitarias lecturas o de las intuiciones extraídas con mis primeras aproximaciones al trabajo de campo, me ha permitido forjar mis propias apuestas y sentirme respaldada ante las dudas que se sobrevienen tras el deseo de emprender un análisis posicionado y feminista

Como se desprende del capítulo uno, he dedicado parte de mis reflexiones a materias metodológicas, tratando de mostrar el recorrido en el que varias docentes

²⁸ Ambas investigadoras han presentado diferentes propuestas para crear encuentros y espacios académicos en los que seguir problematizando las posibles maneras de practicar una etnografía feminista. Algunos de estos lugares se han dado cita en recientes ediciones de los Congresos de la Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en red (AIBR), concretamente en los años 2015 (Madrid) y 2016 (Barcelona) o en el Congreso de la Federación Española de Asociaciones de Antropología, celebrado en Valencia en 2017.

me ayudaron a cuestionar las corrientes de corte positivista y a trazar mi propio acercamiento a la epistemología feminista. Sin embargo, esta reflexión previa no resolvió la complejidad de concretar la metodología con la que abordaría el problema planteado, un momento de la investigación que se tornó complejo y prolongado. En la fase anterior a mis primeras incursiones en el campo partía casi de una única certeza: la necesidad de adecuar la metodología y las técnicas empleadas al objeto de estudio. La etnografía, por su especificidad para captar las prácticas cotidianas y los significados que las personas atribuyen a las realidades que nos interpelan como investigadoras, me pareció la aproximación más indicada para responder a mis interrogantes. Sin embargo, privilegiar la mirada etnográfica sobre otras posibles maneras de abordar la realidad social también me ha hecho consciente de las limitaciones de este proceder, quizá menos capacitado para realizar inferencias o constatar la validez de causalidades en grupos de población amplios. A pesar de ello, mi interés por la experiencia cotidiana de las mujeres con el entorno urbano me lleva a pensar que sería infructuoso acercarse a mi pregunta de investigación desde cualquier otra perspectiva metodológica.

Siguiendo la propuesta de Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1983) entenderé la etnografía como un método de investigación que conduce a la etnografía a participar durante un periodo de tiempo relativamente prolongado en la vida de las personas “viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que ha elegido estudiar”. De este modo, el método etnográfico se convierte en una de las “formas más básicas de investigación social” y “guarda una estrecha semejanza con cómo la gente otorga sentido a las cosas de la vida cotidiana” (Ibid, 15).

A pesar de que la metodología etnográfica nos propone una mirada atenta a la subjetividad y a los significados que acompañan las prácticas estudiadas, también despierta suspicacias y no siempre es acogida de buen grado. Adquirí una mayor conciencia sobre este problema cuando defendí el plan de investigación para esta tesis, pues varios miembros del tribunal me recomendaron en repetidas ocasiones elaborar cuestionarios o utilizar algunas herramientas de corte más cuantitativo que facilitarían “mi objetivación”. No me cabe duda de que estas recomendaciones venían dadas por ciertas sospechas ante la falta de rigor que se presupone hacia el compromiso feminista, una toma de partido que, no sin cierta inseguridad, ya traté de defender en aquella ocasión. Sin embargo, en la propuesta de Ruth Behar hallé una clave que me ayudó a comprender que esa inseguridad que yo misma sentía también puede estar presente en las “defensas” que desarrollan los “observadores más profesionales”, estrategias que se denominan “métodos” precisamente porque no hay rutas claras ni sencillas para confrontar la propia subjetividad de quien observa, pero tampoco para reducir la ansiedad que nos suscita el hecho de

ser cómplices con las estructuras de poder o la impotencia frente al sufrimiento de otras personas (Behar 1996, 6). Teniendo presentes estas consideraciones, y como ya argumenté en el primer capítulo de este trabajo, el modo que he aplicado para desvanecer parcialmente algunas de mis inseguridades parte también de disolver esa dicotomía entre el rigor y el compromiso. Con este fin, argumenté cuál sería mi postura teórica frente al principio de objetividad en ciencias sociales (Haraway 1995) y cómo la única manera que he hallado para operar sistemáticamente es precisamente desde este ejercicio de reflexividad que también plantean Hammersley y Atkinson (1983) como rasgo distintivo de la etnografía.

“No hay ninguna forma que nos permita escapar del mundo social para después estudiarlo ni, afortunadamente, ello es siquiera necesario. No podemos evitar el confiar en el conocimiento del «sentido común» ni eludir nuestros efectos sobre los fenómenos sociales que estudiamos. Hay pues tan poca justificación en rechazar el conocimiento del sentido común sobre la base de que éste es irrelevante como en aceptar que es «válido en sus propios términos»: no tenemos una perspectiva conclusiva y estandarizada que permita juzgarlo” (Hammersley y Atkinson 1994, 29).

Así, desde mi particular “sentido común”, que con el tiempo y los “aprendizajes feministas” se ha ido conformando como un “conocimiento situado” (Haraway 1995), me resulta posible explicitar las múltiples maneras que me conectan e involucran en realidades que analizo. El carácter reflexivo de mi investigación parte de interiorizar el valor de la epistemología feminista, y más concretamente, del reconocimiento de las propuestas y dilemas metodológicos que diferentes etnógrafas plantean con relación a su quehacer científico (Stacey 1988; Okely 1992; Gregorio y Alcázar 2014; Gregorio Gil 2006; Rostagnol 2019; Gregorio Gil 2014). Estos trabajos son especialmente representativos para mi objetivo de cuestionar las situaciones de violencia y desigualdad que el sistema de género impone sobre las vidas de las mujeres, pues aunque la reflexividad etnográfica haya sido abordada desde el giro postmoderno en antropología (Gregorio Gil 2006), incorporar la subjetividad de quien investiga no siempre es un ejercicio cuestionador. Como nos propone Carmen Gregorio Gil (2006) al abordar las contribuciones feministas a la disciplina antropológica, son precisamente estas etnógrafas feministas quienes desde los años 30 del siglo pasado han politizado su propia subjetividad al reconectarla con las condiciones de poder que estructuran las desigualdades en el contexto estudiado, rompiendo así con el relativismo descarnado de visiones postmodernas.

Siguiendo entonces dos de los trabajos que más me han inspirado en torno a esta cuestión (Gregorio Gil 2006; Schrock 2013), entenderé la etnografía feminista como aquella que se propone:

- 1) Documentar cómo las experiencias vividas por las personas que componen nuestro contexto etnográfico están atravesadas por el género, la raza, la sexualidad, la clase y otras categorías sociales relevantes en el contexto estudiado (Schrock 2013, 49).
- 2) Resituar en la investigación aquellos aspectos que son social y políticamente relevantes para las personas junto a las que se investiga, anteponiéndolos a las categorías previas con las que se trata de dar cuenta del problema si en el contexto no resultan especialmente transformadoras.
- 3) Explorar las experiencias de opresión que atraviesan las vidas estudiadas, pero desde la capacidad de restituir a las personas oprimidas su capacidad de agencia y de transformación de las injusticias (Schrock 2013, 58).
- 4) Reflexionar sobre el ejercicio de poder que entraña el hecho de escribir y representar a los “otros”, introduciendo una reflexividad feminista que apueste por esclarecer el lugar de la antropóloga en el trabajo de campo y contextualice cómo y con qué objetivos produce sus datos como forma de compromiso ético y político (Gregorio Gil 2006, 31).
- 5) Contribuir a la transformación social oponiéndose a la despolitización de la reflexividad que imprime el giro postmoderno en antropología (Schrock 2013, 58) al enunciar sus teorías desde las condiciones materiales de opresión que se viven en la práctica (Gregorio Gil 2006, 30).
- 6) Reconocer la experiencia etnográfica como “un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de relaciones de poder” (Gregorio Gil 2006, 33).

Los trabajos enmarcados en la etnografía feminista direccionan claramente la aproximación a la realidad objeto de estudio, lo que a la hora de “practicar la etnografía” tendrá importantes consecuencias en el uso de las técnicas, las herramientas interpretativas y el proceso de escritura o representación de las realidades observadas. Sin embargo, de acuerdo con Sandra Harding (1987), conviene no dar por sentado que existen técnicas expresamente feministas. También Alejandra Massolo (2016) reflexiona sobre esta cuestión, y aunque reconoce que la interpretación cualitativa o ciertos métodos, como la entrevista o las historias de vida, podrían adaptarse en mayor medida a nuestros imperativos éticos, nos invita a desplazar el foco del debate hacia otra cuestión. De hecho, ambas autoras coinciden en señalar que el problema es de orden epistémico, por lo que

antes de pensar en técnicas innovadoras, sería fundamental operar una reflexión sobre si el uso que hacemos de nuestras herramientas resulta sistemático y coherente con la ética feminista perseguida en la investigación. Por tanto, resulta crucial no perder de vista que la práctica investigadora, más allá de las herramientas con las que opera, deberá contribuir a la producción de conocimientos que cuestionen el androcentrismo de los textos etnográficos, el carácter unitario de la categoría “mujer” o la desvalorización de saberes y resistencias entrelazadas con las dimensiones cotidianas de la vida (Gregorio 2006). Como también propone la antropóloga María Lagos (2008), son estas premisas las que nos llevarán a incorporar realmente las problematizaciones feministas cuando observemos nuestros datos etnográficos, pero sobre todo, lo que nos permitirá restituir el valor transformador de aquellas prácticas esgrimidas por las mujeres o por otros sujetos no privilegiados en el sistema de género.

En el marco de mi investigación la ética feminista se circunscribe a dos aspectos. El primero de ellos responde a la necesidad de alimentar un proceso de reflexividad y vigilancia constante hacia las posibles relaciones de poder que podrían darse en mi interacción con las mujeres del barrio de Almanjáy, especialmente con las integrantes del grupo Cucú. A pesar de que esta preocupación me acompaña en todo momento, es al llegar a esta red de apoyo mutuo cuando dicha tensión se intensifica, pues el peligro extractivista con respecto a vidas, sentimientos y prácticas deja de proyectarse hacia “los sujetos” como personas abstractas y pasa a ser una torpeza con la que traicionaría a mujeres a las que admiro y con las que he generado sólidas relaciones de afecto.

En segundo lugar, y como trataré de mostrar a continuación, busco una coherencia entre el uso de las técnicas y mi compromiso feminista. Es decir, trato de alejarme de las visiones que presuponen que la labor etnográfica conforma una práctica exenta de afectos y compromisos, situándome en la realidad estudiada desde un ejercicio de empatía y sensibilidad que he tratado de desarrollar lo máximo posible. Esta última cuestión discurre irremediabilmente vinculada a mi interés por producir una etnografía basada en relaciones de reciprocidad y confianza con las mujeres que tan generosamente me han ayudado a construirla. Es además la manera con la que trato de disolver las distancias entre objeto y sujeto o razón y emoción, reconociendo que mis sentimientos y los de las mujeres junto a las que he compartido el trabajo de campo pueden y deben ser objeto de teorizaciones (Gregorio Gil 2014; Okely 1992). Participar y conversar con estas mujeres conforma una práctica investigadora indisoluble del afecto que hemos intercambiado, pero también de mi firme voluntad por contribuir a que sus incansables batallas cotidianas sean consideradas una práctica política sobre la que volver la vista con admiración y reconocimiento.

Desde este imperativo tan cargado de emociones, describiré a continuación cómo he aplicado mis técnicas de recogida y análisis de la información. Siguiendo una vez más a Hammerley y Atkinson y la sencillez con la que plantean que las técnicas no son más que “los refinamientos o los desarrollos de los métodos que se usan en la vida cotidiana” (Hammersley y Atkinson 1994, 29), me detendré a continuación en cómo he tratado de refinar dos prácticas tan ordinarias como “observar” y “conversar”, no solo con el fin de recoger datos, sino también para hacer de la investigación un “lugar” que retroalimenta mi compromiso feminista durante la presencia en el campo y en el proceso de escritura.

3.1. PARTICIPAR DE LOS SECRETOS: “OBSERVACIONES MUDAS”

¿Qué puede haber más complejo para una etnógrafa que observar lo que después no puede analizar? Esta pregunta resonaba una y otra vez en mi cabeza cuando empezó mi andadura en el grupo Cucú. Como señalaba en el segundo capítulo, las normas que rigen el funcionamiento de esta red de apoyo mutuo requieren confidencialidad absoluta sobre todo lo que sucede en su interior. Como también expliqué, fui capaz de gestionar esta situación acatando las normas del grupo y revelando mi interés etnográfico y personal por la red, pero también comprometiéndome a no utilizar aquel espacio para hacer trabajo de campo. Todo ello me invitó a dejarme llevar por la dinámica establecida y olvidar por un prolongado periodo de tiempo mi “personaje de antropóloga”, reemplazándolo con mi disposición a escuchar, apoyar y mostrar mi vulnerabilidad (Gregorio Gil 2014, 312).

Aquel olvido me hizo disfrutar enormemente de mi paso por el Cucú. Casi sin darme cuenta había permanecido un año junto a ellas, colaborando en todas las actividades, compartiendo vivencias, secretos, afecto y un sinfín de momentos que me han ayudado a quebrar muchas de mis inseguridades y a superar situaciones personales un tanto complejas que, precisamente, se solaparon con mi descubrimiento de este lugar. Sin embargo, la inquietud de no estar engrosando mi diario de campo con registros o notas de observación también iba cobrando fuerza. Necesitaba producir datos etnográficos y sentía que a lo largo del año 2018 me había dejado envolver y cuidar por todas las mujeres, me había preocupado por su bienestar y por dispensarles el afecto que ellas también me daban, pero, al mismo

tiempo, tenía la sensación de que mi investigación no estaba avanzando. Con la misma naturalidad con la que me dejé afectar por su calidez cuando con aquella rotundidad me expresaron “*ya eres nuestra*”, a finales de aquel año empecé también a preguntarme cómo articular mis dos mitades durante la experiencia de campo. Pero, ¿era realmente lo que deseaba? ¿Quería volver a mi personaje antropológico? ¿Implicaba una renuncia a ser la Paula que era en aquel lugar?

Desde estos interrogantes surge una nueva preocupación que me lleva a plantearme qué valor adquiriría lo que había hecho hasta entonces en el interior de la red. ¿Acaso no es observación aquello que no queda registrado y anotado? ¿Cuáles son los límites que definen y precisan lo que puede considerarse “observación participante” en un sentido etnográfico, válido y legítimo para producir conocimiento antropológico? Lo que me propongo mostrar es que a pesar de las dificultades y la imposibilidad de generar un diario de campo sobre la red Cucú, sí considero que esta experiencia de participación en la que quedaron involucrados todos mis sentidos, y por supuesto el de la vista, deviene “observación antropológica” en tanto en cuanto me permite reelaborar ciertas tensiones presentes en la práctica etnográfica y que quizá también podrían ser relevantes para la etnografía feminista. Para llegar a estas problematizaciones ha sido fundamental el inspirador trabajo de Ana Alcázar, pues precisamente reflexiona acerca de cómo durante su trabajo etnográfico y “queriendo ser una más”, situándose “ni dentro ni fuera”, logra construir su objeto/sujeto de estudio desde el valor epistemológico de sus emociones y las relaciones afectivas establecidas durante su trabajo de campo (Alcázar Campos 2014). Gracias a sus valiosas aportaciones ha sido más sencillo volver sobre mi propia etnografía y dilucidar que lo que a priori podría parecer un modo un tanto difuso de permanecer en el campo o una práctica investigadora entremezclada con mis relaciones personales, encierra también una serie de potencialidades para mi trabajo etnográfico. Entiendo que mi participación en la red de apoyo mutuo Cucú, si bien puede considerarse una “observación muda” con relación al “texto etnográfico”, pone en funcionamiento otro tipo de recorridos que potencian mi proceso autorreflexivo, pero además amplía mis posibilidades de interpretar los significados de dos de mis principales categorías de análisis: el “cuidado” y el “apoyo mutuo”. Retomando también la propuesta de Atkinson y Hammersely cuando describen la metodología etnográfica como aquella que implica, entre otras cuestiones, participar de “la vida cotidiana de la gente”, me doy cuenta de que en mi caso he acompañado una parte muy concreta de esa cotidianeidad. Quizá también se acerca a la que parece haber encontrado Ana Alcázar (2014) cuando se refiere a la “intimidad”, pues creo que mi etnografía aparece igualmente condicionada por ser parte de esa cotidianeidad más oculta y confidencial, un espectro del que he sido parte, pero del que también he permitido que lo fueran las otras mujeres al compartir con ellas algunos de mis secretos.

Gestionar los dilemas éticos y las dificultades propias de hacer etnografía en un contexto íntimo y secreto me llevaron, como ya he dicho, a renunciar a diarios y registros. Pero esta complejidad también abre posibilidades que me han resultado muy interesantes, pues los que parecen ser los límites de mi contexto etnográfico quedan completamente desdibujados. La primera consecuencia que tuvo esa pérdida de trazo tiene mucho que ver con la posibilidad de trabajar mi disposición al extrañamiento desde un lugar ubicado en el afecto y en la intimidad, rompiendo así con prejuicios sobre la supuesta vulnerabilidad de mis compañeras y gracias a una relación que hizo que todas nosotras fuéramos vulnerables frente a las demás. Ese reconocimiento de nuestras debilidades, temores e inseguridades esconde en realidad un acto de valentía intrínseco al hecho de exponerse ante el resto con tanta honestidad y confianza. Presenciar estas situaciones me acercó con una enorme profundidad a la fortaleza y la agencia con que estas mujeres se sobreponen a los problemas que asedian su cotidianidad, alejadas completamente de ese retrato estereotipado que hallé al observar lo que se dice sobre ellas en otro tipo de espacios mediáticos o asociativos²⁹. Creo entonces que mi presencia continuada en este lugar etnográfico ha facilitado mis posibilidades de cumplir con uno de esos imperativos éticos de la etnografía feminista, el mismo con el que nos comprometemos a retratar a las personas oprimidas desde sus capacidades de transformar y resistir frente a las condiciones estructurales que marcan su desigualdad (Schrock 2013).

En segundo lugar, el hecho de observar la intimidad de las mujeres del Cucú y permitir que ellas observen la mía, inevitablemente ha generado vínculos que se mantuvieron a lo largo de los dos años que permanecí en la red de apoyo, fuertes afectos que, a pesar de los kilómetros que nos separan mientras escribo esta tesis, trato de mantener en la actualidad. Las relaciones basadas en el cuidado y la confianza han supuesto un gran paso en la posibilidad de establecer una cierta reciprocidad, cuestión que me había obsesionado en los inicios del trabajo de campo y que situó en la preocupación de la etnografía feminista por cuestionar la empresa etnográfica propia de objetivos coloniales y extractivistas (Stacey 1988; Gregorio Gil 2006; Schrock 2013).

Sin embargo, a pesar de las relaciones de afecto generadas en el campo y el vuelco que sin duda han supuesto para mi proceso investigador, he tratado de ser cauta y no idealizar este contexto, pues sé que en él se ocultan dinámicas que, en cierto modo, contradicen los principios de solidaridad sobre los que se articula el grupo. Como en tantos otros espacios basados en la construcción de un proyecto colectivo, se producen tensiones y disensos entre sus participantes. También estas dinámicas las observé y las sentí en algunas de nuestras reuniones, aunque a

²⁹ Me refiero concretamente a los retratos estereotipados que invisibilizan y victimizan a las mujeres de Distrito Norte, una serie de representaciones descontextualizadas y superficiales sobre las cuales “dudé” en el segundo capítulo de este trabajo.

diferencia de otros contextos en los que he participado, en este caso constaté que tales conflictos no se enquistan en relaciones de poder o desigualdad que perduren con el tiempo. Más allá de las afinidades que se crean en cualquier grupo o entramado de relaciones, percibí siempre un profundo interés por gestionar situaciones conflictivas desde el respeto y la necesidad de mantener vivo el grupo como lugar en el que sentir seguridad, acompañamiento y no el peso de los juicios de las demás.

Esta última cuestión también me ha obligado a preguntarme en qué medida mi propia presencia o comportamiento ha podido ser detonante de tensiones. Me preocupaba obstaculizar los sentidos de confianza que circulan en la red desde mi posición de “extraña” o “recién llegada”, pero con el tiempo es un temor que también se ha ido disolviendo. Más allá de las iniciales reticencias debidas a la necesidad de “conocerme” y “acostumbrarse” a mi presencia, ninguna de las participantes me manifestó nunca su malestar ni me vi envuelta en situaciones de conflicto. Soy consciente de que esto en ningún caso significa que no se hayan podido sentir incómodas con mi participación y simplemente no manifestarlo o hacerlo de una forma velada, pero entiendo que al haber seguido sus propios mecanismos de regulación y mantener una actitud respetuosa, sí he logrado reducir en buena medida los posibles efectos perversos de mi presencia.

A pesar de que valoro esta posible ausencia de conflictos como algo tremendamente positivo, también me da claves acerca del modo en que, a pesar de mis esfuerzos por disolver esa distancia entre objeto/sujeto, seguramente siempre haya habido en mí un resquicio de la actitud antropológica. Me refiero a esos modos de “estar” en el campo que se concretan en un intento por mantener la neutralidad desde una actitud que irremediablemente termina por situarme en el rol de observadora con un objetivo y una posición diferenciada. Esta cuestión responde también a la necesidad de superar esa suerte de “esquizofrenia” que con tanto acierto nos plantea Carmen Gregorio cuando reflexiona sobre el desdoblamiento entre la antropóloga que se relaciona con “informantes” o la que se “compromete” con las personas (Gregorio Gil 2014, 309). Asumiendo que ese estado esquizofrénico, si bien puede sanarse, nunca termina de desaparecer, he aplicado la estrategia de traducir mi posición diferenciada en una cierta neutralidad frente a algunos de los desencuentros surgidos entre las mujeres. No he hallado modo mejor de mantener mi compromiso e implicación sin traspasar la delgada línea que quizá podría situarme en una zona roja al tomar partido en los conflictos desde una posición ya de por sí diferenciada. En ningún caso quiero ser osada ni presuponer que mi posición se traduzca automáticamente en relaciones de poder, dando por hecho que las mujeres son tan ingenuas de no saber marcar sus propios límites o de doblegar lo que perciben como impuesto. No obstante, este ejercicio de reflexión es necesario, al igual que lo es optar por estrategias que nos parezcan convenientes

para reducir lo máximo posible las “interferencias” de nuestra presencia y las relaciones asimétricas que con ella generamos.

Por otro lado, a pesar del cariño y el apoyo que he intercambiado con todas las participantes del Cucú durante los dos años en que compartimos espacios y confidencias, me encontraba en la obligación de reflexionar sobre cómo independientemente de la ausencia de conflictos explícitos, también ellas habían estado situándose desde la diferencia. Soy consciente de que el extrañamiento también impregnaba la manera en que muchas de las mujeres me colocaban en “otro” lugar diferente al suyo, un hecho que se hacía manifiesto en nuestras conversaciones o en algunas de sus constataciones sobre la intimidad que yo les compartía. En estos momentos aparecen los que quizá podrían ser sus propios demarcadores de nuestras diferencias: mi edad y cómo quizá se vea reforzada por lo que creo que perciben como un aspecto más juvenil, el hecho de que no deseo la maternidad, mi manera de hablar, que subrayan como “ *fina* ” o con un acento “ *que no es el de aquí* ”, estudiar en la universidad o el simple hecho de vivir en Beiro y no en Distrito Norte. Todos estos factores constituyen una serie de marcos, en algunos casos perceptibles a simple vista, en los que han ido sedimentando ciertas barreras que siempre me recordarán cómo la confianza, o incluso la reciprocidad, no necesariamente convierten en realidad la ficción de “ser una más” (Alcázar Campos 2014).

Pero a pesar de esas últimas distancias, que en algunos casos son bastante sintomáticas de cómo mis posiciones sociales se traducen en privilegios dentro de este contexto, sé que por primera vez he logrado navegar entre la intensidad y los dilemas propios del trabajo de campo. Este avance tiene mucho que ver con mi particular manera de observar, vinculada al acto de vaciarse y dejarse afectar por lo observado (Rostagnol 2019). Ser una observadora vulnerable (Behar 1996) lejos de ser tan perjudicial como presumen las voces empiristas, en mi caso ha sido imprescindible para acercarme verdaderamente al sentido de lo que pretendo analizar, ya que etnografiar las prácticas de resistencia basadas en el apoyo mutuo y en la gestión colectiva del cuidado hubiera sido verdaderamente imposible sin situarme como antropóloga que se emociona y siente (Gregorio Gil 2014; Rostagnol 2019). Mi experiencia me ha ayudado a comprender que aquello que en mis inicios parecía una “observación muda”, marcada por la imposibilidad de analizar y contar lo vivido, en realidad era el proceso de aprendizaje de un nuevo lenguaje. Gracias al marco que me han proporcionado los trabajos de la etnografía feminista he logrado revisitar estas observaciones otorgando a la emotividad un lugar central y distintivo en mi aproximación etnográfica. Este proceder me ha ayudado a vislumbrar lo verdaderamente complejo y carente de sentido que sería estudiar las emociones de otras mujeres sin compartir las mías o sin haberles explicado quién soy, por qué me embarco en este proyecto, sin haber dejado que la voz me temblara, sin haber

sentido el calor en mis mejillas, sin haber llorado, sin haber besado, abrazado y acompañado con mi mirada atenta las lágrimas de las demás. La emotividad pasa a ser central en mi etnografía, no como estrategia extractivista de vidas e informaciones, sino como un código desde el que comunicarme, un lenguaje que predomina en mi contexto de análisis y que, como aquellos etnógrafos que aprendían las lenguas nativas, pasa a ser el idioma común en las relaciones que genero durante mi trabajo de campo. De esta manera, la “observación muda” me ha preparado para conversar de manera más certera, dominando ese lenguaje emocional y empático que hará de mis entrevistas una técnica un poco más refinada y capaz de acceder a la subjetividad y a la agencia con que estas mujeres practican la política desde sus tiempos y espacios cotidianos.

3.2. ENTREVISTAR DESDE LA EMPATÍA: “CONVERSACIONES CUIDADOSAS”

“Escuchar” y “preguntar” son dos de las prácticas más relevantes para acceder a la información con la que construir el relato etnográfico (Hammersley y Atkinson 1994). Estos actos cobraron una especial relevancia en mi investigación, pues la imposibilidad de construir un diario de campo con lo observado me hacía percibir la ocasión de conversar con las mujeres en espacios no definidos por el “secreto” como un momento crucial. Sabiendo que el inicio de las entrevistas sería clave para acceder a otro tipo de información, no quise forzar la situación ni apresurar esta fase del trabajo de campo. Por un lado, seguía inmersa en el intenso bienestar que me reportaba compartir cada semana con las mujeres, aprendiendo en cada una de nuestras reuniones, escuchando sus experiencias, tratando de acompañar el sufrimiento y el dolor que manifestaban ante muchos de sus problemas, o incluso dejándome sostener en mis propios malestares. Por otra parte, quería ganar seguridad en mí misma, en nuestra relación, evitando a toda costa la posibilidad de enfrentarme a entrevistas que pudieran resultar incómodas o difíciles de reubicar con la relación que estábamos creando en el interior del grupo. Esta última cuestión me preocupaba especialmente, pues las confidencias que compartíamos cada miércoles me habían hecho partícipe de aspectos muy íntimos de sus vidas, historias y recuerdos que muchas de ellas reconocían no verbalizar en ningún otro lugar. El hecho de que en el grupo lo hicieran con total naturalidad, llegando incluso a buscar pequeños círculos creados antes del taller y en los que me incluían, me parecía un acto de confianza tal, que ya incluso en ese contexto me

costaba gestionar cuando recordaba mi “personaje de antropóloga”(Gregorio Gil 2014). Me sentía tan abrumada y halagada por la generosidad con la que me confiaban sus vidas, que también me asustaba enormemente la posibilidad de crear una situación en la que esa confianza pudiera verse comprometida. No quería traicionarlas de ninguna manera y quizá por ello esperé un año antes de pedirle a una de mis compañeras que nos viéramos fuera del grupo para realizar una entrevista.

El cuidado que apliqué en todo momento para poner en práctica esta técnica tiene mucho que ver con la imposibilidad de desvincularme de la relación de confianza y reciprocidad que ya habíamos ido estableciendo durante los casi doce meses previos en el grupo Cucú. Por este motivo, y a pesar del temor por comenzar a “escuchar” y “preguntar”, considero que finalmente las entrevistas etnográficas fueron espacios interesantes para todas nosotras. Creo que mi manera de refinar el acto de “hablar” ha permitido responder a mis objetivos de investigación, pero no solo a los que se formulan como interrogantes, sino también a aquellos que tienen un carácter de tipo ético y se conectan con mi compromiso por sostener prácticas feministas y entramados “ya en marcha”(Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016) antes de mi llegada al campo.

Partiendo de estas cuestiones no puedo sino mostrarme en completo desacuerdo con visiones que presuponen que la etnografía entrevista con un cierto grado de “cinismo” y fingiendo interés por la vida de sus entrevistadas (Berg 1990). Me desmarco por completo de este tipo de afirmaciones, pues he sentido que mis entrevistas quedaban entrelazadas con un ejercicio de empatía. Para profundizar un poco mejor en mi técnica de entrevista y en las complejidades que ha planteado, propongo a continuación una serie de rasgos o características que permiten vislumbrar el carácter específicamente cuidadoso que adquieren estas conversaciones en mi trabajo etnográfico.

La primera característica que concreta mi forma de conversar a lo largo de la investigación parte precisamente de minar el “cinismo” o cualquier atisbo de tono aséptico. Creo que deshacernos del cinismo no es algo que podamos conseguir por decisión propia, sino más bien como resultado de una relación en la que las vidas que nos comparten quienes dan voz a la etnografía llegan a interesarnos realmente. Lo que trato de argumentar es que no pretendo prescribir una actitud empática para practicar la conversación, pero sí considero que en mi caso ha sido resultado de una relación cultivada con constancia y, además, muy certera para resolver algunos de mis interrogantes. Esta empatía y la necesidad de cuidar los afectos construidos con las mujeres ya se manifiesta en el hecho de no querer apresurar nuestras conversaciones, generando una relación previa que se extiende durante un año y

que me obliga a considerar el valor de realizar una etnografía sin la prisa³⁰ ni la necesidad de obtener material analizable como máxima prioridad. No podría ser de otra manera en un contexto que, como ya señalé en el capítulo dos, se caracteriza por una forma de construir relaciones basadas en la cercanía, el afecto y la voluntad de respetar los deseos y los tiempos de las demás. Es por ello que nuestras entrevistas también han sido espacios para conversar sobre temas que no guardaban relación alguna con mis preguntas de investigación, sino con inquietudes o problemas personales que ya habíamos compartido en otros lugares íntimos y que inevitablemente reaparecen en la conversación. Quizá este tipo de situaciones se dan con una cierta frecuencia cuando la etnografía se practica desde el intento por comprometerse. Este cruce de conversaciones etnográficas y personales probablemente podría parecer anecdótico o fruto de la complicidad que se crea tras un lapso de tiempo asistiendo a la cotidianidad de quienes observamos. Sin embargo, me interesa enfatizar cómo en mi caso, además de la naturalidad con la que se van generando ciertos afectos, subyace también un hacer específico y vinculado a mi interiorización del apoyo mutuo tras un año observando esta práctica y participando de ella. El cuidado y la implicación con los que creo que he manejado mis entrevistas han supuesto la complejidad de alargar los tiempos etnográficos, pero también la contrapartida de que en algunos casos estas conversaciones han podido funcionar como una prolongación de los espacios de cuidado que con tanto acierto estas mujeres han ido construyendo en torno a la red Cucú. En este sentido, considero que el acto de entrevistar o “conversar cuidadosamente” quizá haya facilitado procesos de reciprocidad con algunas de ellas, devoluciones que más allá de concretarse en mi implicación con esta red, se van engarzando también en nuestras entrevistas como lugares de apoyo mutuo ampliamente atravesados por prácticas interiorizadas y ya presentes en el grupo. Me refiero concretamente a los significados de la “empatía” y la “asertividad”, la declaración de “situaciones de emergencia” y, por supuesto, los acuerdos necesarios para redefinir los límites de la “confidencialidad”.

En segundo lugar, reconozco en esta manera de conversar un acto que despliega procesos de revalorización y autoestima para las mujeres, pues la sorpresa o el titubeo inicialmente mostrado ante mi interés, va dando paso a la autoafirmación y al entusiasmo con los que se narran determinadas circunstancias,

³⁰ Con relación a los tiempos etnográficos me siento en la obligación de llamar la atención sobre una cuestión que me resulta enormemente preocupante y que, a mi modo de ver, es un claro ejemplo de cooptación capitalista hacia nuestras prácticas investigadoras. Me refiero a la incipiente corriente que se autodenomina “*quick ethnography*”, “*antropología exprés*” o “*Business Anthropology*” y que propone reconfigurar los tiempos de la “etnografía académica” porque resultan “excesivos” e “incompatibles” con “los tiempos y ritmos de los proyectos de I+D+i” (Colobrants 2014). Agradezco enormemente a Laura Escudero Zabala, compañera y antropóloga también muy sensible a todas estas cuestiones, que compartiera conmigo estas sospechas y me hiciera reflexionar sobre la importancia de poner en tela de juicio lo que ella misma denomina una “etnografía marcadamente neoliberal”.

construyéndose relatos que desprenden orgullo y sentimientos de valía. “¿Realmente esto te interesa?”, “¿No te haré perder el tiempo contándote estas cosas?”, son algunas de las frases que aparecen en determinados puntos de nuestras conversaciones, reticencias que posteriormente daban paso a una charla fluida, despreocupada y que culmina con momentos emocionantes y reconfortantes para todas nosotras. De esta manera, además de que nuestras conversaciones hayan sido espacios de cuidado, también he logrado ver en ellas ciertos matices sobre esa renegociación de posiciones de género que ya remarqué cómo uno de los interrogantes que guían esta investigación. Concretamente, en el curso de varias de nuestras entrevistas he observado un ejercicio de reflexión sobre algunas de sus experiencias, vivencias que en el marco del diálogo establecido han reinterpretado y acompañado de aseveraciones con las que remarcan muchas de sus virtudes, particularmente su fuerza y su capacidad de sobreponerse a las dificultades. Este hecho no se debe en ningún caso a mis hipotéticas habilidades como figura que las fortalece, nada más lejos de la realidad. Responde más bien al tipo de relación generada previamente y al deseo recíproco de hacer de nuestras conversaciones otro de los momentos en los que gracias al trabajo realizado junto al resto del grupo esa autoafirmación se sigue desarrollando. En estas conversaciones he aprendido, me he emocionado y he logrado reconocer, cuestionar o relativizar mis propios sufrimientos. Pero especialmente he percibido que la entrevista etnográfica puede contribuir con nuestros objetivos feministas, pues además de recabar información sobre la agencia de las mujeres, en ocasiones logra nutrir y mantener sus prácticas de afirmación y legitimación.

Conversar desde el cuidado me aportó las ventajas que acabo de señalar, pero también me generó preocupaciones y desafíos. La confianza que las mujeres del Cucú han demostrado hacia mí me resultó un tanto ambivalente cuando se produjo fuera del espacio del grupo, un lugar que sostenía nuestra confianza, o al menos parte de ella, sobre el pacto del secreto. Si con relación a la producción de datos me hallé inmersa en un contexto complejo, también es cierto que me encontraba muy cómoda desde el punto de vista ético, pues no tenía que afrontar dilemas de ningún tipo, simplemente debía limitarme a cumplir las normas establecidas. La situación se tornó un poco más compleja cuando mis encuentros con las mujeres empezaron a producirse al margen de este acuerdo. Por más que recalcar la presencia de una grabadora o mi intención de utilizar sus testimonios como datos para mi tesis, me preocupaba cómo en más de una ocasión compartían cuestiones que previamente habían catalogado como secretas. Esta cuestión me asustaba, no tanto por la información revelada, que en muchos casos ya conocía, sino porque las confidencias narradas en este “contexto etnográfico” representan para mí el primer atisbo de dilemas hasta el momento inexistentes. Aparece así el temor de no saber gestionar nuestra relación, pues entendía que al estar construida en torno a interacciones que

no me situaban como etnógrafa, la confianza hasta ahora forjada debería ser reubicada de acuerdo con mi nuevo “personaje”.

Esta preocupación se incrementó en algunos momentos muy puntuales, escenas que representan los momentos de mayor complejidad en todo mi trabajo de campo. Sucedió que se produjo lo que interpreté como una superposición de relaciones, escenarios y figuras, pues en dos de las conversaciones me atribuyeron papeles muy próximos a los de otras mujeres que acompañan sus vidas en calidad de profesionales de la intervención social. Intuyo que esta equiparación pudo producirse porque quizá algunos de los demarcadores que las mujeres usan para situarme, y a los que ya me referí al reflexionar sobre la técnica de la observación, se aproximan también a ciertos rasgos que comparto con estas profesionales, pues tenemos edades similares y vinculación con el ámbito universitario o con proyectos sociales desarrollados en el distrito. En cualquier caso, esta superposición con otros “personajes” ajenos al de “etnógrafa”, me resultó verdaderamente compleja, pues no solo la verbalizaron abiertamente, sino que en algunos casos implicó una nueva revelación de secretos que afirmaban haber compartido únicamente con su terapeuta.

He gestionado estas dificultades de diferentes maneras, aunque siempre teniendo muy presentes las relaciones previas y las prácticas que conforman los significados de “cuidado” y “apoyo mutuo” que se dan en la red Cucú. En aquellos momentos en los que percibía una escalada de la tensión o un momento muy cargado de emotividad señalaba la grabadora con mi mirada. En algunos casos me pidieron que la apagara y no volvíamos a encenderla. La conversación podía continuar el tiempo que fuera necesario, pero sin la finalidad de recoger información, un objetivo que nunca traté de retomar a no ser que la persona con la que conversaba me lo recordara. Hubo otras situaciones en las que si a pesar de la emotividad generada mi entrevistada no me solicitaba detener la grabación, continuábamos con nuestra charla, pues ante todo prima un código de “emergencia” o los tiempos y espacios necesarios para expresarse y recomponerse. Sin embargo, frente a estas situaciones que considero delicadas o que me dieron acceso a información bastante sensible desde el punto de vista ético, apliqué un criterio de filtrado en el momento de transcribir mis materiales y ante tres revelaciones concretas.

En primer lugar, deseché todos los testimonios sobre cuestiones que habían sido compartidas en el grupo y de manera confidencial. Este filtrado no ha comportado dilemas especialmente significativos, pues no dista mucho del cuidado y la atención que ponemos en nuestra cotidianidad cuando alguien nos confía algo que considera secreto. Por otra parte, muchas de estas informaciones no resultan especialmente relevantes para mis preguntas de investigación o no contienen información a la que

no haya podido acceder mediante otras narrativas que no plantean dilemas de este tipo.

En segundo lugar, obvié aquellos relatos en los que las mujeres afirmaban estar contando algo por primera vez y recalcando que lo hacían desde un acto de confianza hacia mí. En este caso respetaba su deseo de no interrumpir la grabación, pero es material que posteriormente no he incorporado. Esta decisión ha sido quizá la más compleja. En cierta manera me recuerda al dilema que nos comparte Judith Stacey (1988) sobre su manejo de las confidencias y cómo no incurrir en una paradoja con respecto a sus principios feministas, refiriéndose a la traición que supone revelar secretos, por un lado, o a conservar en la oscuridad hechos que podrían arrojar luz sobre sus interrogantes feministas, por otro. Hiciera lo que hiciera, plantea esta autora, estaría incurriendo en una contradicción, con lo cual, solo se siente capaz de desarrollar una investigación “parcialmente feminista”. En mi caso, comparto este sentimiento al tener que tomar decisiones sobre qué narrativas desechar y cuáles no, dando por hecho que lo que se comparte en el grupo es secreto y no deja de serlo porque ellas me lo cuenten en otro contexto. Esta decisión conlleva un ejercicio de poder por mi parte, pues implica decidir por las demás o quizá restarles su capacidad de agencia, de autogestión de sus propias confidencias y de elaboración de su propio relato. Sin embargo, y partiendo de que toda etnografía es un “ejercicio de ficción” que la etnógrafa construye, este criterio de filtrado de la información es la única manera que he encontrado de sobreponerme a la enorme responsabilidad que implicaba para mí tener acceso a información sensible, muy personal y cuyo análisis me resultaba éticamente dudoso. En tercer lugar, y dado que el acceso a este tipo de informaciones sensibles fue bastante más frecuente de lo que podría haber imaginado, decidí que a pesar de haber conversado acercándome en mayor medida a la técnica de la “historia de vida”, sería necesario reestructurar el material recopilado para preservar el anonimato de las mujeres. Con este fin, he ocultado sus voces no solo entre los pseudónimos, sino que también he desdoblado en diferentes nombres el mismo relato, de modo que la identidad de las mujeres quede absolutamente protegida.

A pesar de estas dificultades que acabo de describir, las cautelas adoptadas sirvieron para disolver progresivamente las preocupaciones y dilemas que se manifestaron al inicio de las entrevistas. Sin embargo, lo que realmente me ayudó a relajarme ante todas estas cuestiones fue el hecho de comprender que también ellas reconocían y valoraban mi prudencia, así como mis garantías para mantener su anonimato, algo que, por otra parte, no parecía ser tan crucial para todas ellas. “*Lo que yo te cuente puedes ponerlo todo, a mí me da igual*”, fue una frase que se repitió en varias ocasiones. También el propio discurrir de las entrevistas, lo divertidas y emocionantes que resultaron muchas de ellas o la comodidad que supuso realizarlas en sus propios hogares y lugares favoritos del barrio, generó un cúmulo de condiciones favorables para disolver mi propia tensión. Comprendí entonces que la

confianza que ellas depositaban en mí quedaba basada en una relación relativamente prolongada y no era tan fácil minarla solo porque tuviéramos una grabadora en la sala. Mi tendencia a fragmentarme entre “persona” y “antropóloga” durante el acto de “conversar” se fue revelando una construcción fundada sobre mis reflexiones metodológicas, un esquema teórico y asentado en la tendencia a parcelar la fluidez de las relaciones distinguiendo entre “escenas cotidianas” y “momentos etnográficos”. Esta división dejó de tener sentido no solo por la fuerza de sus afectos, sino porque logré interiorizar que mi etnografía versa sobre la cotidianidad y es en la cotidianidad donde se construye.

Interiorizar lo ordinario y la naturalidad de sus relaciones como tiempos y lugares etnográficamente legítimos tuvo consecuencias concretas sobre mi modo de usar la técnica de la entrevista. Dejándome llevar por esta fluidez opté por desistir de un guion cerrado de preguntas o temáticas, una cuestión que no ha implicado renunciar a una estructura, un cierto orden que en todo momento estuvo presente en estas “conversaciones reflexivas” (Hammersley y Atkinson 1994). En estas charlas he tratado de indagar en los marcos y estructuras a partir de los cuales las mujeres del grupo Cucú componen sus relatos sobre la llegada al barrio de Almanjáyar, pues muchas de ellas residen en él desde que se construyó a principios de los años 80. De este modo, íbamos reconstruyendo las memorias que las acompañaban desde su infancia hasta el momento actual, conversando acerca de los lugares en los que habían vivido, los recuerdos que conservaban del entorno, de sus tiempos de ocio, de sus ámbitos laborales y de sus relaciones afectivas o con sus familiares, para aproximarnos hasta su llegada al grupo Cucú y los significados que tenía para ellas ser parte de este proyecto.

Esta manera de conversar, sin más pretextos o demandas que mi interés por su propia vida, tuvo ciertas ventajas específicamente vinculadas a la recogida de datos etnográficos. En primer lugar, me permitió acercarme con mucha más profundidad a ciertos matices y subjetividades que resulta complejo adivinar con preguntas estructuradas. Me refiero sobre todo a las emociones que evocan determinados espacios del entorno urbano, imposibles de captar con preguntas específicas o inevitablemente simplificadas si tratamos de llegar a ellas con interrogantes del tipo: “¿qué lugares te avergüenzan?, ¿qué espacios te hacen sentir miedo?, ¿en qué puntos de la ciudad te sientes aislada?”. Por el contrario, escuchar atentamente las anécdotas ancladas en lo cotidiano y su recuerdo permite ir desvelando ciertas emociones que enriquecen los significados más personales sobre los entornos habitados.

A la hora de reestructurar la información recogida he procedido reagrupándola en las temáticas con las que inicialmente diseñé mi guion de entrevista y que responden a las siguientes cuestiones:

- a) Llegar al barrio. Agrupé en esta temática los recuerdos sobre cómo se produce esa llegada, las experiencias en viviendas provisionales y previas a la construcción del barrio de Almanjáyar, las impresiones sobre el entorno y la posible retrospectiva o comparativa con el lugar de residencia anterior.
- b) Vivir el barrio. En este caso reuní todas las cuestiones relativas a la vida cotidiana, la descripción de la vivienda, de los entornos transitados, las actividades realizadas y las compañías frecuentadas.
- c) Percibir el entorno espacial. Es el eje temático que articula todas aquellas cuestiones que tenían que ver con cómo las mujeres se sienten en el barrio de Almanjáyar, qué aspectos resaltan como positivos, placenteros y a qué lugares específicos los asocian. Nos detuvimos además en aquellas dimensiones que para ellas son conflictivas, aglutinando todas las descripciones con las que relatan su particular visión de los problemas cotidianos que han vivido en el barrio, aunque también en otros puntos de la ciudad de Granada.
- d) Los cambios o transformaciones que ellas encuentran en su entorno espacial más próximo, un ejercicio que no se ha dado en todas las entrevistas, pero que con frecuencia emerge de manera espontánea y se basa en una comparación entre el momento presente y el momento de la llegada al barrio.
- e) La experiencia del grupo Cucú es la categoría en la que he agrupado los relatos sobre el porqué se da un acercamiento a la red de apoyo mutuo, qué primeras impresiones se manejan acerca de ella, cómo se han sentido participando en este proyecto, qué aprendizajes han extraído, qué significados otorgan a este lugar, cómo describen su relación con el resto de las participantes y en qué medida perciben cambios o transformaciones en su vida a raíz de esta incursión en el Cucú.
- f) Otros espacios participativos del barrio. En este caso aglutiné temáticas relativas al uso del tiempo libre y la participación en otros programas, asociaciones o iniciativas que tienen lugar en el barrio, estén o no directamente articulados con el grupo Cucú. Los relatos hablan del tipo de actividades desarrolladas, los significados que revisten para ellas y la prospectiva futura con la que valoran estas actividades
- g) Futuro del barrio. Aquí reuní los deseos, expectativas y necesidades de cambio o continuidad que las mujeres han identificado con respecto a Almanjáyar y/o Distrito Norte.

Estas entrevistas fueron realizadas con siete de las participantes del grupo Cucú entre los meses de enero y octubre de 2019. Dichos registros, que supusieron casi unas treinta horas de grabaciones, se produjeron en diferentes puntos del barrio de Almanjáyar. Los salones de sus casas, sus cafeterías preferidas, sedes asociativas o la Avenida Joaquina Eguaras y otras calles del barrio por las que paseamos juntas, componen las localizaciones en las que tuvieron lugar todas estas

conversaciones. A las voces y testimonios recogidos junto a las integrantes del Cucú se suman los de otros encuentros que desarrollé con un grupo de mujeres habitantes del barrio y de otras localizaciones del distrito³¹. Todas ellas están relacionadas entre sí por vínculos de amistad o parentesco, aunque pertenecen a generaciones diferentes. Establecí mi contacto con ellas gracias a Marta, una mujer muy activa en el movimiento vecinal de su barrio y a la que conocí durante mi periodo como voluntaria en el proyecto ICI. Consciente de mi interés por el lugar de las mujeres en la lucha por los barrios de Distrito Norte, Marta me invitó a casa de su suegra en repetidas ocasiones y en el contexto de reuniones informales. Así pude compartir varias tardes charlando con todas ellas, lo que me dio claves muy importantes sobre las visiones del barrio y sus transformaciones, pues todas nacieron o vivieron en él desde su juventud. El hecho de que pertenecieran a generaciones diferentes y que conversáramos todas a la vez dio lugar a momentos muy interesantes en términos de confrontación e intercambio de opiniones. Estos registros, que se produjeron entre diciembre de 2017 y febrero de 2018, se dieron de forma paralela a mi incorporación al grupo Cucú, ayudándome a obtener un primer material con el que situarme de manera más certera ante algunos de los conflictos encarnados desde la cotidianidad. Tales testimonios me permitieron además triangular la información recogida en las “Tertulias de Barrio” y el resto de las actividades del proyecto ICI, en las que participé como voluntaria a lo largo de 2017, al mismo tiempo que me aportaban un marco más sólido para conversar posteriormente con las mujeres del grupo Cucú.

A lo largo de este capítulo he presentado mi objeto de investigación y sus desafíos metodológicos, que se corresponden con algunos de los dilemas éticos planteados por la etnografía feminista. Desde la voluntad por mantener prácticas investigadoras acordes con el compromiso de producir un conocimiento posicionado y feminista, pero también alejándome de lugares etnográficos en los que no me fue posible establecer relaciones de reciprocidad y cuidado, he planteado los dilemas propios de investigar junto a las mujeres del grupo Cucú. Estas dudas se concretan con las dificultades de realizar una etnografía en el lugar que representa una red de apoyo mutuo y sus acuerdos sobre la confidencialidad y el secreto, mecanismos de regulación que supondrán desafíos importantes para la producción y recogida de datos etnográficos.

³¹ No mencionaré el nombre del barrio en el que residen para preservar totalmente su anonimato, pues nuestros encuentros fueron menos prolongados y no tengo su consentimiento explícito para nombrar cualquier detalle que pudiera dar pistas de cuál es su lugar de residencia.

Tras explicitar cómo he logrado “refinar” dos actos tan ordinarios como “observar” y “conversar” con el fin de adecuar las técnicas a mis compromisos éticos y a las dificultades propias de mi contexto etnográfico, pude concluir acerca del interés que ha supuesto en mi práctica investigadora el uso “cuidadoso” de la observación y la entrevista. Gracias a estas reflexiones y al intento de no apresurar los tiempos requeridos para afianzar un trabajo etnográfico basado en el cuidado y en relaciones de apoyo mutuo, mostré el modo con el que he tratado de asegurar una cierta coherencia entre el uso de las técnicas y los fines feministas de la investigación. En este sentido, ofrecí algunas líneas para clarificar por qué la entrevista se convierte en un “lugar” en el que se prolongan dinámicas propias de “entramados” ya en marcha o, más concretamente, que permiten seguir practicando el apoyo mutuo y sostener ciertos procesos de legitimación. Es posible que el “lugar” conformado con la entrevista se sume a los espacios cotidianos y reapropiados en los que estas mujeres renegocian sus posiciones de género.

El uso de estas técnicas me ha permitido recoger y analizar una serie de datos etnográficos que serán interpretados a la luz de las herramientas propuestas en los siguientes tres capítulos. Sin embargo, antes de abordar estas problematizaciones teóricas, y a modo de recapitulación, sintetizo a continuación el material etnográfico, las fases que articulan su recogida y las que han sido mis unidades de análisis.

El material con el que realizaré mi análisis fue recopilado mediante observación participante y entrevistas en profundidad. La observación tuvo dos fases bien diferenciadas. La primera de ellas es la que desarrollé en el marco de mi voluntariado en el proyecto ICI en los años 2017 y 2018. Las unidades de observación que escogí coinciden con las sedes de dos asociaciones vecinales, diferentes localizaciones de Almanjáyar y otros cuatro barrios del distrito. Dichas observaciones se produjeron en los momentos en los que se desarrollaban actividades de intervención o dinamización sociocultural, concretamente las ya mencionadas “Tertulias de Barrio” o el programa “Verano Abierto”.

La segunda fase de mi observación, iniciada en enero de 2018, coincide con mi incorporación a la red de apoyo mutuo Grupo Cucú, que será la unidad de observación principal en el resto de mi etnografía. Esta fase del trabajo de campo, que concluye en octubre de 2019, no ha quedado registrada en mi diario de campo, pero ha conformado un marco desde el que he obtenido experiencias que aportan un mayor nivel de complejidad a mi interpretación del material posteriormente recogido con las entrevistas.

A la observación participante se unen las entrevistas en profundidad con siete participantes del grupo Cucú. Estas entrevistas fueron de tal complejidad que en algunos casos fue preciso llegar a encontrarnos hasta en cinco momentos

diferentes. Como ya señalé, las conversaciones fueron completamente abiertas y sin preguntas estructuradas, a pesar de que la información recabada se articuló posteriormente para el análisis siguiendo un orden muy similar al guion de temáticas que explicité en el segundo apartado de este capítulo. Estas voces se suman a las del grupo de vecinas de Almanjáyar y otros barrios del distrito, con las que me reuní en cuatro ocasiones para conversar sobre las temáticas que planteo en el guion inicial de entrevista y que en ese caso sí apliqué de manera más pautada.

[del Estado-nación a las políticas cotidianas]

**herramientas para enmarcar la
política en sus tiempos y
espacios cotidianos**

Capítulo 4. CONSTRUIR LA COMUNIDAD HEGEMÓNICA

LA ARQUITECTURA POLÍTICA DEL ESTADO- NACIÓN

La socióloga holandesa Saskia Sassen señala que el Estado-nación es quizá la arquitectura política más compleja que hayan diseñado los seres humanos (Sassen 2007). Dar cuenta de su naturaleza desde una visión con pretensiones generalizadoras produciría una explicación incompleta y con muchos riesgos de caer en el eurocentrismo. Quizá por ello, parte de la literatura sobre la cuestión se ha esforzado en abordar la naturaleza de comunidades políticas ajenas al contexto de la modernidad occidental (Mumford 2012; Soja 2008) y desde las particularidades que adoptan al articularse con tradiciones políticas que difieren del liberalismo o del republicanismo cívico (Yacobucci 1997; Schavelzon 2012).

Sin embargo, a sabiendas de la trampa que esconde la asunción de que todo lo que se ha dicho y escrito sobre comunidades políticas tiene que ver con la modernidad europea, en esta aproximación me propongo abordar algunos de los trabajos que sitúan la emergencia de la comunidad política y sus mecanismos de pertenencia desde la forma específica que adoptan en este contexto: el Estado-nación y el modelo de ciudadanía liberal. Siguiendo las aportaciones del sociólogo británico David Held en su obra *La democracia y el orden global*, dos son los motivos que parecen justificar esta visión parcial y limitada del fenómeno político que aquí se aborda. El primero nos lleva a considerar que la historia europea está particularmente vinculada a la formación del Estado moderno y viceversa, con lo cual, este escenario podría ser un lugar relevante para analizar dicha arquitectura. Por otra parte, sostiene Held, la centralización del poder es un rasgo típico del sistema de estados europeo, una característica propia de este tiempo y contexto, que ha ejercido una gran influencia en el mapa geopolítico contemporáneo, pero que

además ha orientado muchos de sus posteriores debates académicos (*Ibid.* 1997, 53-54).

Más allá de la inevitable parcialidad que entraña centrarse exclusivamente en el contexto europeo, otro de los obstáculos señalados a la hora de estudiar la aparición y las características del Estado-nación nos lo apunta Saskia Sassen en su obra *Territorio, autoridad y derechos*. La autora se refiere al error frecuente que conduce a enclaustrar esta forma de comunidad como un artefacto exclusivo del pensamiento político moderno, obviando que muchas de sus particularidades son incomprensibles al margen de los ensamblajes que se producen entre capacidades, puntos de inflexión y lógicas organizadoras de órdenes sociopolíticos ya establecidos (Sassen 2007). En otras palabras, aislar el origen del Estado-nación de las particularidades del orden feudal o señalar su prácticamente total desintegración en un supuesto orden post-nacional, puede resultar problemático para comprender toda su complejidad y el hecho de que responde a procesos graduales y sostenidos en el tiempo. Implica, en definitiva, obviar que dado que pocos ordenamientos como el Estado-nación han permitido un grado tan elevado de institucionalización y formalización de prácticas políticas, sociales y económicas, resulta cuanto menos precipitado augurar su incipiente fracaso (Sassen 2007, 2002; Bosniak 2000).

Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, a continuación trataré de plantear una aproximación a esta compleja arquitectura. Para ello, trazaré un recorrido que inicia desde el terreno sobre el que se erige el Estado-nación, un espacio allanado por la centralización del poder y la teorización de la soberanía en la filosofía contractual. En un segundo momento, intentaré definir la naturaleza de su estructura y los tres ejes que la componen: el poder político, económico y técnico. En tercer lugar, me aproximaré a sus acabados, los rasgos distintivos que según los mencionados trabajos permiten hablar de una arquitectura específicamente moderna o fundada sobre un posible resurgir de la comunidad en su sentido político. Todos estos significados de los que se reviste la comunidad representada por el Estado moderno estarán ampliamente vinculados al dispositivo con el que concede el reconocimiento y la pertenencia a sus miembros: la ciudadanía.

4.1. CONCENTRACIÓN DEL PODER Y TEORIZACIÓN DE LA SOBERANÍA: EL TERRENO PARA EL INCIPIENTE ESTADO MODERNO

Con el fin de comprender las condiciones que hicieron posible la configuración de la comunidad en la modalidad específica de Estado-nación conviene remontarse al sistema de poder fragmentado, local y personalizado que dominaba el territorio europeo entre los siglos IIX y XVII (Held 1997). Se trata del orden feudal, un régimen político que, en la mayor parte de los casos, quedó caracterizado por la presencia de poderes múltiples, en conflicto permanente e implantados irregularmente en un territorio destinado a la actividad agraria. Estos poderes fragmentados tuvieron que afrontar el desafío que supuso la progresiva acumulación del excedente en incipientes aglomeraciones urbanas. Es el momento en que comienzan a desarrollarse centenares de ciudades con una actividad económica y una estructura social cada vez más diferenciada y compleja, lo cual requiere de sistemas de gobierno específicos e independientes. No obstante, como señala Held, estas florecientes ciudades nunca tuvieron la capacidad de delimitar “pautas de gobierno” o una “identidad política”, pues en los tiempos del Sacro Imperio Romano Germánico, las constricciones de la Iglesia Católica, sumadas a la complejidad de los gobiernos feudales, no dejaban cabida a un pensamiento político desvinculado del poder de origen divino o de la autoridad papal (Ibid, 56).

Será necesario esperar hasta 1517, año en que se inicia el movimiento de la Reforma Protestante y su cuestionamiento a la autoridad católica, para comenzar a vislumbrar un nuevo contexto que permita el desarrollo de otras formas de identidad política. La reforma luterana y su erosión a la cohesión del Sacro Imperio Romano Germánico marcaron indudablemente el curso de la política europea, pues propiciaron el surgimiento de las monarquías absolutas en Francia, Inglaterra, Holanda, Rusia o España entre los siglos XV y XVIII. Por primera vez en la historia de este territorio se consolida una nueva pauta de gobierno basada en la centralización y verticalización del poder. Esto implica que la autoridad pasa a estar personificada en un monarca soberano con capacidad absoluta para gobernar áreas territoriales unificadas. En este contexto comienzan a consolidarse fuerzas armadas de carácter permanente y un incipiente sistema burocrático que, en palabras del historiador y sociólogo Lewis Mumford, actúan como herramientas coercitivas y económicas:

“Bajo la organización despótica no podía hacerse nada dentro de la municipalidad sin contar con un permiso especial; y hacer y deshacer normas se convirtió en una fuente de ingresos para el príncipe. La recaudación de impuestos, la imposición de multas, la

promulgación de leyes y reglamentos, así como la entrega de pasaportes, eran grano para el molino burocrático” (Mumford 2012, 593).

La necesidad de regular un número cada vez mayor de actividades de naturaleza administrativa marca la integración vertical del poder político, lo cual requiere además la legitimación de la monarquía y la construcción de alianzas con ciertos grupos sociales, como por ejemplo la nobleza. Todos estos fenómenos fortalecerán los nuevos regímenes políticos y la constitución de un “sistema de Estados” que Held sitúa a partir de seis procesos: 1) creciente coincidencia entre los límites territoriales y los de un gobierno uniforme; 2) implantación de un orden jurídico común; 3) centralización del poder administrativo; 4) extensión de los controles fiscales; 5) desarrollo de cuerpos y relaciones diplomáticas interestatales; 6) consolidación de un ejército permanente (Held 1997, 58).

Aunque en estas monarquías absolutas el origen del poder sigue siendo de carácter divino, el ya mencionado movimiento de la Reforma que impulsa Martín Lutero, supondrá un claro desafío a los conceptos teocráticos que gobernaron los territorios europeos medievales. Este cuestionamiento al orden divino se une a las luchas entre facciones religiosas, lo que propicia la aparición de un terreno político diferenciado de la autoridad papal y de las confesiones religiosas, “un contexto que estimula al pensamiento político de la época a liberarse de ataduras teológicas y a encarar su objeto de estudio -el poder y el Estado- a partir de un espíritu racionalista” (Patiño 1999, 37). Empiezan así a gestarse las condiciones para teorizar acerca de un orden político impersonal y en el que los seres humanos no deben rendir cuentas a dioses, emperadores o monarcas, “un nuevo terreno discursivo, que materializa nociones de soberanía, independencia, representación y legitimidad que transformaron radicalmente las concepciones del derecho, la comunidad y la política” (Held 1997, 60).

Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau serán algunos de los pensadores más destacados en la configuración de este nuevo discurso sobre el que se asienta la idea del Estado moderno. Sus contribuciones se enmarcan en la denominada *teoría del contractualismo*, que retoma el debate sobre la soberanía o la naturaleza del gobierno y las posibilidades y condiciones para el ejercicio legítimo del poder político. Partiendo de las conceptualizaciones sobre soberanía ya elaboradas por Jean Bodin o Nicolás Maquiavelo (cit. en Held 1997, 62) todos ellos concuerdan en que dentro de la comunidad política debe existir una autoridad central capaz de ejercer un poder reconocido como legítimo por dicha comunidad. Los discursos sobre la soberanía supondrán un punto de inflexión con respecto al orden político anterior, pues la legitimidad del poder ya no se concibe como resultado exclusivo de atributos divinos o personales, sino desde su vinculación con el orden o el consenso bajo una estructura racional normativa con carácter universal

(Cardona 2008). De este modo, los teóricos del contractualismo tratarán de responder a cuál es el origen de dicho poder, dónde debe residir y cuáles son los límites apropiados para su aplicación.

En su obra *Leviatán* Thomas Hobbes postula que cuando los seres humanos toman conciencia de que el “estado natural” es despiadado y peligroso, adhieren a un pacto con sus semejantes, un acuerdo mediante el que renuncian a su derecho de autogobierno y acuerdan cumplir ciertas normas que garanticen la paz y la seguridad a largo plazo. “En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa. La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman Contrato” (Hobbes 2005, 109)³². La adhesión a este contrato será voluntaria y racional si hay motivos suficientes para pensar que el resto de los individuos hará lo propio, creándose así una relación de autoridad fundada en la soberanía transferida a un cuerpo único de poder: el Estado civil.

Si con Thomas Hobbes se establecen los fundamentos del Estado y el derecho público, en *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, John Locke ofrece algunos argumentos acerca de la importancia de proteger a los individuos y garantizar la esfera del derecho privado. Temiendo los excesos absolutistas que pueden desprenderse de la teoría de Hobbes, Locke matiza notablemente la propuesta del contrato social aduciendo al carácter racional que debería guiar el ejercicio del poder. De este modo, aboga por un Estado de Derecho que, además de garantizar la paz aplicando la coerción, pueda proporcionar justicia e igualdad política a sus miembros (Cardona 2008, 138). Las instituciones del gobierno solo serán eficaces en la garantía de una vida mejor si logran promover los derechos de los individuos y sus propios objetivos, que son especialmente el trabajo y la propiedad privada. A pesar de que la autoridad política haya quedado transferida al gobierno de manera voluntaria, los sujetos conservan la capacidad de revisar su actuación y destituirlo. El ejercicio del poder nunca deberá aplicarse de manera despótica o arbitraria, sino que deberá basarse en “los dictados de la serena razón y la conciencia” (Locke 2014, 38)³³ pues las reglas del gobierno, su soberanía y su legitimidad reposan sobre esa voluntad consensuada propia de un poder garante del bienestar, la seguridad y los derechos.

³² La referencia bibliográfica se refiere a la obra *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica civil*, cuya publicación original en inglés data del año 1651. En este trabajo se ha utilizado la quinta reimpression en lengua castellana editada por el Fondo de Cultura Económica en la ciudad de Buenos Aires.

³³ La referencia bibliográfica se refiere a la obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, cuya publicación original se produjo de forma anónima, en inglés y en el año 1689. En este trabajo se ha utilizado la primera reimpression de la editorial Alianza en Madrid.

Sin embargo, apunta David Held (1997), John Locke no llega a resolver las tensiones que podrían surgir entre la soberanía del pueblo y del gobierno, pues no profundiza sobre dónde deberían situarse los límites de esa transferencia o en qué momento el pueblo estaría legitimado para revertir el proceso de haber delegado la soberanía en el Estado. Con respecto a esta cuestión, Jean Jacques Rousseau escribe en *El Contrato Social* que la soberanía emana del pueblo y en el pueblo deberá permanecer, pues como principio inalienable, indivisible y absoluto, queda siempre representado por la voluntad general. Por tanto, prosigue el autor, “el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que ellos se comprometen todos bajo las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece por igual a todos los ciudadanos”(Rousseau 2003, 64)³⁴. Este acuerdo tácito resulta beneficioso porque emana del cuerpo político y reposa sobre la noción de “bien común”, que se eleva sobre las voluntades individuales, y dota de sentido al contrato.

“Para que el pacto social no sea una fórmula inútil, encierra tácitamente este compromiso que por sí solo puede dar fuerza a los demás: que quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan solo que se le obligará a ser libre; pues esa es la condición que, entregando cada ciudadano a la patria, lo protege de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que vuelve legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin esto, serían absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos”(Rousseau 2003, 50-51).

La naturaleza de este bien común, que solo puede ser establecida en base al diálogo y la participación en la esfera pública, se establece como única y universal, dotando de sentido al orden civil que Rousseau presenta en el *Contrato Social*. Este estado civil respondería a una asociación que defiende y protege las fuerzas comunes y a cada una de las personas que a él se asocian, pues en esa unión a título individual se sitúa la posibilidad de permanecer libre, en tanto en cuanto se obedece a una voluntad general y colectivamente descubierta (Rousseau 2003, 46). Se observa además cómo según el planteamiento contractual la “dependencia personal” se presenta como una condición perniciosa, que no solo lastra la libertad individual, sino que deslegitima los compromisos cívicos y responsables de articular “el juego de la máquina política”.

³⁴ La referencia bibliográfica se refiere a la obra *El Contrato Social o principios de derecho político*, cuya publicación original en francés se remonta al año 1762. En este trabajo se ha utilizado la versión en lengua castellana publicada en 2003 por la editorial La Página en la ciudad de Buenos Aires.

El discurso sobre la soberanía, que acaba de ser presentado a través de una breve aproximación a las teorías contractualistas, conforma una de las bases para la rearticulación de la comunidad en una forma concreta: el Estado moderno racional e impersonal. Estos debates, unidos a los procesos de centralización del poder, consolidan la supremacía del Estado frente a otras colectividades y miembros del cuerpo social, situándolo como interlocutor privilegiado para dirimir el sistema de gobierno más adecuado en la distribución equitativa de recursos escasos. No obstante, conviene incidir en la importancia que también adopta el Estado como base organizacional sobre la que se movilizan gobernantes y gobernados de cara a proteger un territorio delimitado. Ello implica la progresiva aparición de un concepto de “comunidad política” que en lugar de asociarse a modalidades específicas de resolución del conflicto o gestión de recursos, se construye también en base a fronteras territoriales fijas (Held 1997, 70). Me detendré en esta cuestión al abordar el concepto de nación y sus implicaciones para la conversión del impersonal Estado moderno en una “comunidad imaginada” (Anderson 1983). Por ahora, y antes de introducir este debate, se hace necesario exponer tres factores que apoyándose sobre el terreno dispuesto por la concentración del poder y la teorización de la soberanía, edifican la comunidad siguiendo una inequívoca estructura que caracteriza al Estado-nación.

4.2. LA GUERRA, EL CAPITALISMO Y LA TÉCNICA: LA ESTRUCTURA PARA EL ESTADO

En su obra *La Ciudad en la Historia*, el sociólogo e historiador Lewis Mumford apunta lo siguiente:

“En el desarrollo del Estado moderno, el capitalismo, la técnica y la guerra desempeñan un papel decisivo; pero resulta imposible asignarle un papel previo a ninguno de los tres factores. Cada uno se desarrolló por presiones internas y en respuesta a un medio común; y el Estado se desarrolló conjuntamente con ellos” (Mumford 2012, 597)

De acuerdo con esta afirmación, la visión que aquí propongo parte de asumir la conexión entre estos tres fenómenos, por lo que evitaré en todo momento

establecer relaciones de causalidad entre ellos. No obstante, con el objetivo de trazar una estructura analítica que facilite su comprensión, los presentaré momentáneamente por separado y vinculados con los tres ejes que sostienen al Estado-nación: el poder político, económico y burocrático.

El poder político es aquel que según el sociólogo italiano Gianfranco Poggi podemos considerar como “una superioridad relativamente pronunciada y estable de la capacidad de una de las partes para tener efecto sobre la vulnerabilidad de otra. Está vinculado, esencialmente, con la desigualdad en el control sobre los medios de coerción que permiten a algunos individuos lastimar o matar a otros” (Poggi 2006, 16). Es precisamente esta capacidad privilegiada sobre los medios de coerción lo que, de acuerdo con Max Weber, conforma la naturaleza esencial del Estado moderno. Así lo plantea en *Economía y Sociedad*, obra clásica en la que desarrolla un exhaustivo análisis sobre el Estado y la centralidad que adquiere el monopolio legítimo de la violencia en su aparición y consolidación. En palabras del propio autor:

“Sociológicamente el Estado moderno solo puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física. Por supuesto, la coacción no es en modo alguno el medio normal o único del Estado – nada de esto – pero sí su medio específico. En el pasado las asociaciones más diversas – empezando por la familia – emplearon la coacción física como medio perfectamente normal. Hoy, en cambio, habremos de decir: el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio -el concepto del "territorio" es esencial a la definición- reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima. Porque lo específico de la actualidad es que a las demás asociaciones o personas individuales solo se les concede el derecho de la coacción física en la medida en que el Estado lo permite” (Weber 2002, 1056)³⁵

Esta definición, como tantas de las que aparecen en su obra para concretar la naturaleza de los poderes que centraliza con éxito el Estado, no pretende ser exclusiva o demarcar realidades estancas. Más bien se propone como un “tipo ideal”, una abstracción del Estado moderno que posteriormente deberá examinarse en la complejidad de cada arena política, pues los significados de “violencia”, así como el éxito en su monopolio, pueden variar según cada contexto sociohistórico. En cualquier caso, Weber niega la posibilidad de conceder la calificación de “estatal” a cualquier sistema en el que haya una pluralidad de centros coercitivos (Poggi 2006),

³⁵ La referencia bibliográfica se refiere a la obra *Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, cuya publicación original en alemán es del año 1922. En este trabajo se ha utilizado la segunda reimpresión de la editorial Fondo de Cultura Económica en la Ciudad de México.

por lo que el origen y consolidación del Estado resultan inseparables de la legitimación que le confiere el monopolio de la violencia.

El uso de esa violencia es legítimo porque los incipientes Estados modernos comenzarán a centralizarla y a aplicarla desde un discurso que se justifica en base al afán por proteger a esa colectividad que habita dentro de los límites territoriales. Es precisamente dentro de esos límites donde no hay poder alternativo al que encarna esta arquitectura política. Estos peligros que ponen en riesgo a la comunidad, pero también al propio sistema estatal, pueden originarse en el interior de su territorio y en forma de actos que impliquen una disrupción del orden público o de las normas legales. Pueden también proceder del exterior, es decir, del interés de otros centros de coerción ajenos al Estado por cooptar o subyugar su poder. Invasiones, violaciones del territorio o ataques armados representan una amenaza a la seguridad y la integridad de quienes componen la comunidad territorialmente definida.

Examinando precisamente los modos en que el Estado-nación maneja estas amenazas externas y la presión de otros centros de poder político, algunos trabajos han apuntado a la consolidación de un “sistema de estados” en el territorio europeo entre los siglos XII y XIX. Según Charles Tilly (1990) la cristalización de un poder político en su carácter coercitivo, centralizado y delimitado territorialmente, conforma este marco fuera del cual no es posible comprender la naturaleza del Estado-nación. También Kenneth Waltz (1959) o Gianfranco Poggi (1990) indican que la movilización de recursos para consolidar el dominio intra-territorial y evitar amenazas que alteren el orden público, junto con la capacidad de armarse y declarar la guerra a otros estados, fueron los factores que en mayor medida determinaron la aparición y consolidación del Estado-nación. Por su parte, David Held (1997) examina brevemente el caso del estado inglés en los siglos XVII y XVIII, poniendo el acento en cómo el desarrollo y el mantenimiento de la capacidad coercitiva, militar y armamentística llegaron a ser centrales en su crecimiento y supervivencia.

Por tanto, monopolizar la violencia y contar con cuerpos militares de carácter permanente mediante los que poder aplicarla parecen haber sido condiciones indispensables para garantizar la continuidad del Estado en el contexto de la modernidad europea. Pero este requisito planteaba a su vez la existencia de activos que permitieran financiar la guerra y otras actividades coercitivas, es decir, un monopolio complementario de tipo fiscal. De este modo, es posible trazar conexiones entre las operaciones bélicas, los procesos de extracción económica – cobro de rentas, tributos etc. – y la progresiva formación de cargos ejecutivos y administrativos necesarios para su organización (Held 1997; Poggi 1997). Insistiendo una vez más en que no conviene establecer relaciones de causalidad entre los ejes que estructuran el Estado-nación y aclarando que no se pretende

formular un “determinismo militar” (Mann 1991, 718), la conexión mencionada permite entrever la naturaleza de los dos ejes restantes: el capitalismo y la técnica.

Con respecto al capitalismo es importante precisar que este ordenamiento económico sigue una narrativa propia y no es el cometido de este trabajo reconstruirla, sino más bien considerar brevemente los fragmentos que desde su intersección con la militarización y la burocratización del cuerpo político, resultaron relevantes para la estructuración del Estado-nación. Siguiendo a Saskia Sassen (2007) es posible rescatar tales fragmentos al interrogarse por cómo la noción de unidad que subyace al Estado-nación se relaciona con la construcción de “geografías económicas imperiales” y con la aparición de un nuevo sujeto que se erige “propietario legítimo de los medios de producción”.

Para comprender estas cuestiones conviene situarse frente a una serie de cambios que operan en el territorio europeo durante el siglo XV y que transforman radicalmente un sistema económico hasta aquel momento basado casi por completo en la agricultura. Se trata de ciertas innovaciones en los sistemas y técnicas de cultivo que traen como consecuencia un incremento en el rendimiento de la tierra. Este aumento de la producción favorece la aparición de un excedente que deberá ser comercializado con operaciones a medio y largo plazo (Held 1997). De este modo, se irán originando en el “sistema de estados” que había empezado a fraguarse en el territorio europeo desde el siglo XII una serie de redes económicas que estimulan la competencia por los recursos. Surgen así las “geografías imperiales”, sistemas económicos que fomentan la rivalidad entre potencias europeas y establecen una confluencia entre los objetivos de guerra y los intereses económicos. La “actividad del saqueo” (Sassen 2007) propia de la empresa colonial y militar, ya no solo se justifica en el intento de afianzar el poder político, sino que se orienta también a la búsqueda de recompensas económicas. Esta búsqueda de superioridad económica, que resulta necesaria para sufragar la guerra, legitima al mismo tiempo el poder de los estados absolutistas previos al Estado-nación, el cobro de tributos y todas aquellas actividades que, amparadas en la doctrina del mercantilismo, tuvieron como fin último la maximización de la riqueza y de las arcas del monarca soberano. Dicha política económica, sobre la que se produce la consolidación del Estado moderno, tuvo graves costos sociales que se mantienen en la actualidad. La devastación de civilizaciones no occidentales, el genocidio de pueblos indígenas americanos, el tráfico de personas o la imposición de sistemas de gobierno occidental sobre otras sociedades, son solo algunos ejemplos de cómo las geografías

imperiales europeas consolidan su potencia económica a costa de masacrar y explotar otros lugares del planeta³⁶ (Held 1997; Sassen 2007).

En cualquier caso, parece que estas economías imperiales provocaron la difusión del poder europeo, que mediante empresas comerciales y militares por vía marítima, logra implantarse bajo un sistema global de relaciones comerciales y productivas. David Held (1997) las sitúa como el origen de las “relaciones de mercado capitalistas”, una serie de redes que se expanden velozmente y se convierten en el motor de operaciones económicas globales. No obstante, se trata de entramados que se encuentran también entrelazados con las particularidades políticas que caracterizan a los incipientes Estados-nación en los que se originan (Sassen 2007). Como resultado de esta convergencia entre diferentes escalas territoriales cada uno de los estados que se estaban formando en el territorio europeo sigue su propio proceso en la consolidación de su economía política. Sin embargo, y a pesar de estas particularidades, se producen ciertos acontecimientos históricos que parecen haber impulsado la confluencia de dichas economías hasta originarse un modelo típico de regulación económica en el Estado-nación: el sistema de mercado capitalista (Held 1997).

El primero de estos factores o acontecimientos es la Revolución Industrial, un proceso de transformación económica, tecnológica y social que se inicia en Gran Bretaña durante el siglo XVIII, aunque posteriormente se extenderá a otros territorios europeos y del mundo anglosajón. A partir de este momento se produce un punto de inflexión que altera la producción de bienes, su comercialización y las relaciones laborales propias de la época. Ello a su vez da lugar a un segundo fenómeno que responde a la aparición de un nuevo sujeto en la pugna por el poder económico: la burguesía. Siguiendo a Michael Mann, podemos entender el poder económico como aquel que se deriva de “la satisfacción de las necesidades de subsistencia mediante la organización social de la extracción, la transformación, la distribución y el consumo de los objetos de la naturaleza” (Mann 1991, 45). Quienes sean capaces de monopolizar la producción, el intercambio y el consumo, es decir, las clases dominantes, serán quienes detenten este poder. Si en los estados absolutistas la fuerza económica estaba monopolizada por el monarca, la llegada del capitalismo industrial altera notablemente el mapa de relaciones económicas y define el papel de la burguesía como clase dominante y en ascenso. Pero el enriquecimiento de esta clase privilegiada ni mucho menos logra alterar las desigualdades propias del orden socioeconómico anterior, pues sigue existiendo

³⁶ Lejos de haberse superado, estas formas de esclavitud, explotación y masacre se han renovado y readaptado para asegurar los intereses de las nuevas élites capitalistas. Tal y como plantearé en el Capítulo 5 siguiendo a Silvia Federici (Federici 2020), las jerarquías de raza, clase y género cobran fuerza en la actualidad para devaluar las vidas que serán susceptibles de ser esclavizadas y explotadas en el colonialismo global.

una amplia masa de personas desposeídas, privadas del acceso a los medios de producción y sujetas a un progresivo empeoramiento de sus condiciones de vida. El proletariado representa la otra cara de la moneda en la incipiente sociedad de clases, un sistema jerárquico y desigual que trae consigo nuevos retos para la continuidad y el éxito de un proyecto político centralizado.

Por otra parte, la entrada en la modernidad marca la aparición de nuevas doctrinas económicas, la fisiocracia y el liberalismo, con las que se marcará la separación entre el poder político y económico (Valencia 2011). Esta separación reconceptualiza el papel del Estado en el terreno económico y le atribuye un rasgo distintivo que además favorece la articulación del capitalismo, las relaciones de mercado y una política económica marcada por la minimización de la intervención en dichas relaciones. Adam Smith será el máximo representante de la doctrina liberal aplicada a la economía y el responsable de teorizar las bases del liberalismo capitalista. En *La riqueza de las naciones*³⁷ postuló la importancia de asegurar la libertad económica y un marco que permita la autorregulación de la producción, el trabajo y el comercio, siendo esta la base de una sociedad competitiva y en la que los beneficios quedarían repartidos a todas las clases sociales (Martínez Carreras 1996). No es de extrañar que esta filosofía económica coincida con el ascenso de la burguesía y sus intentos por salvaguardar sus intereses económicos o por competir con el Estado a la hora de detentar el poder económico.

Los gobernantes del cuerpo estatal tomarán conciencia del poder de esta nueva clase social y de que los recursos económicos necesarios para implementar sus políticas ya no solo se encuentran en el marco internacional, en la guerra o en la empresa colonial, sino también dentro de sus límites territoriales (Held 1997). Por este motivo, el nuevo aparato político deberá encaminarse a garantizar el éxito de la economía nacional. Esta nueva exigencia guarda relación con el tercer pilar del Estado-nación, pues para cumplir con este objetivo, tendrá que adecuarse a un carácter racional, basado en la técnica y capacitado para gestionar la diversidad de relaciones de naturaleza política y económica que se están desarrollando en su interior. Efectivamente, la formación de un cuerpo técnico-administrativo al servicio del Estado impulsará su consolidación, no solo por sus ventajas organizativas, sino porque le aporta un tipo añadido de legitimidad: la legal-racional. Remitiéndose al trabajo del sociólogo Max Weber, Gianfranco Poggi (2006) señala que esta autoridad racional queda perfectamente representada en el sistema de organización burocrático, pues es interiorizado por quienes lo implementan y lo acatan como un conjunto de órdenes y principios que responden a procedimientos públicos, previamente definidos y que permiten resultados previsibles cuando son ejecutados

³⁷ El título original de la obra, que fue publicada en 1776, es *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*.

correctamente. Todo ello implica que el sistema de ordenamiento burocrático es el modo más efectivo de garantizar coherencia, uniformidad y continuidad en las políticas estatales. De hecho, y situándolo en palabras del propio Weber, el éxito y la legitimidad del sistema burocrático radican en que el funcionariado ejerce su cargo “sin cólera ni prejuicio” (Weber 2002, 1071), pues pertenece a “un cuerpo de trabajadores intelectuales altamente calificados y capacitados profesionalmente por medio de un prolongado entrenamiento especializado, con un honor de cuerpo altamente desarrollado en interés de la integridad” (Weber 2002, 1068). Por tanto, la legitimidad racional, característica diferencial del Estado moderno, solo es alcanzable mediante un ordenamiento de tipo burocrático, que frente a otros sistemas administrativos, garantiza la máxima eficiencia y obediencia.

Hasta ahora se han presentado los tres ejes que estructuran el Estado-nación y que coinciden con los poderes político-militar, económico y burocrático. La centralización del poder político iniciada con los estados absolutistas y la posterior conformación de un “sistema de estados” legitiman el poder político-militar y el monopolio de la coerción por parte del incipiente Estado-nación. A partir de ese momento, el cuerpo político estatal deberá garantizar su posición en el orden geopolítico europeo y salvaguardar el propio territorio de las amenazas internas y externas. Por otra parte, la continuidad del proyecto político y militar se encuentra condicionada por ciertas transformaciones económicas, iniciadas con la expansión de las relaciones mercantiles y que culminan con la aparición del capitalismo industrial. Las complejidades que entraña la nueva sociedad de clases y la creciente diferenciación económica y social de las comunidades gobernadas por el Estado-nación, requieren un aparato técnico administrativo racional y burocrático cuya naturaleza sea previsible, eficiente y opere desvinculándose de quienes implementan los medios coercitivos.

Estos tres ejes de poder ya permiten vislumbrar la naturaleza de las comunidades políticas que se están fraguando en el territorio europeo del siglo XVIII. Retomando una vez más la propuesta de David Held (1997), el Estado-nación se presenta como una forma específica de gobierno que logra autonomía con respecto al gobernante y a los gobernados, ejerce jurisdicción sobre un territorio definido y monopoliza el uso legítimo de la violencia, obteniendo dicha legitimidad gracias a un grado mínimo de apoyo o lealtad de sus ciudadanos.

Sin embargo, para caracterizar de forma inequívoca esta tipología de comunidad política conviene reparar en los acabados que distinguen al Estado-nación y su arquitectura. Con el fin de comprender dónde radica este último matiz que distingue al cuerpo político estatal es necesario considerar el desafío jurídico y administrativo que plantea la regulación de la vida política desde su confluencia con la recién consolidada economía capitalista. Aparece el reto de solventar los conflictos, desigualdades y la divergencia de intereses inherentes a una sociedad de clases. Los estados modernos afrontan nuevas amenazas y disputas internas que pivotan entre las exigencias de la burguesía, cuya intención es evitar la injerencia estatal en la actividad económica, pero también con las revueltas de la población empobrecida, que clama por sus derechos y amenaza con subvertir la estabilidad del sistema. Todas estas demandas y conflictos obligarán al cuerpo político a relacionarse de forma cada vez más estrecha con la población que habita su territorio, habitantes que, a su vez, van situando al Estado como un interlocutor indispensable para la consecución de sus intereses. Esta última cuestión nos acerca a comprender que la lealtad que los individuos profesan al aparato gubernamental del Estado-nación, a diferencia de lo que sucedía en órdenes políticos anteriores, ya no se define por su calidad de súbditos o por su obediencia a la autoridad divina, sino que adopta sentido en torno a luchas por configurarse como sujetos de derecho y partícipes de la vida política (Held 1997). Comienza así la pugna por formar parte de la comunidad que representa el Estado, una posibilidad que otorga el reconocimiento a través de la "ciudadanía", el artefacto en el que tratarán de incidir gobernantes, clases poderosas y población subalterna según sus expectativas políticas.

4.3. EL RESURGIR DE LA "COMUNIDAD POLÍTICA" Y LA NOCIÓN DE CIUDADANÍA

Analizar los procesos que conforman el carácter político de la ciudadanía y la comunidad en el marco del Estado-nación implica interrogarse sobre el desarrollo de la noción moderna de "soberanía". Como ya se explicitó en el epígrafe anterior, este concepto permea en el pensamiento político desde finales del siglo XVI, especialmente impulsado por las teorías del contractualismo, sus postulados acerca de la naturaleza del poder y los límites de su aplicación. Ante el inminente retroceso que experimenta la legitimidad basada en la autoridad divina o absoluta, los pensadores del *Contrato Social* sostendrán diferentes reflexiones sobre la

legitimación del poder técnico, racional e impersonal y su representación en el incipiente Estado moderno. Este fenómeno, prosiguen, brinda al sujeto la oportunidad de situarse como un ser capaz de razonar, tomar sus propias decisiones y perseguir sus aspiraciones. La atribución de estas cualidades al ser humano marcará un nuevo rumbo para la vida en común, que progresivamente abandonará un carácter exclusivamente religioso e irá adquiriendo los rasgos que distinguen a una “comunidad política”. Las posibilidades de desarrollar un pensamiento político desvinculado de la teocracia preparan un terreno en el que la noción de ciudadanía y el lenguaje de los derechos tendrán un fuerte resurgir, produciéndose una drástica transformación en el panorama político y un impulso democrático muy significativo para las sociedades occidentales del siglo XVIII (Horrach 2009). La comunidad política también se impregna de estos nuevos significados, y a diferencia de su anterior nexo, basado en elementos que apelan al orden de la tradición, la fe o los vínculos de parentesco, comienza a sostenerse en torno a una noción de “bien común” orientada a garantizar el bienestar y la protección de sus miembros. En este sentido, se produce una equiparación entre la comunidad política y el Estado, siendo este último el cuerpo del que emana la única fuente de poder legítimo capacitada para gobernar los asuntos de carácter público.

En este nuevo contexto, inscribirse en la comunidad política y gozar del estatus de ciudadanía planteará diversas pugnas entre los sujetos que optan a dicho reconocimiento, pero supondrá también un enorme desafío para el aparato de gobierno, que tendrá que sentar las bases de su legitimidad aplicando las dosis adecuadas de coerción sobre los sujetos que gobierna. Por otra parte, asegurarse la lealtad de quienes integran la comunidad política plantea la necesidad de responder a sus demandas, lo que provocará una tensión constante frente a la diversidad de expectativas que manifiestan los sujetos cuyas vidas se enmarcan en una sociedad de clases. Frente a esta disparidad de intereses, el Estado-nación tendrá que materializar la igualdad política de todos los sujetos que habitan la comunidad territorialmente definida. Con este fin, empiezan a formularse los discursos que fabrican el estatus de ciudadanía y la búsqueda de este delicado equilibrio entre igualdad jurídica, coerción y derechos del individuo. Como apunta Gianfranco Poggi, este proceso responde a la creciente diferenciación que caracteriza a la estructura social de la época moderna:

“Por lo general, cuantos más (y más humildes) sean los grupos sociales incluidos en la arena política mediante la ampliación del sufragio universal, mayor será la demanda para la intervención del estado en la regulación y gestión de aspectos cada vez más numerosos de la vida económica y social. De este modo, la relación entre el estado y los individuos sujetos al mismo adquiere progresivamente rasgos de ciudadanía” (Poggi 2006, 19).

Sin embargo, antes de precisar cómo esta relación entre el cuerpo político y los sujetos gobernados se entrelaza del modo en que propone Poggi, se hace necesario explicitar que las nociones de “ciudadanía” y “comunidad política” distan mucho de ser una creación exclusiva de la modernidad europea o un automatismo derivado del Estado-nación. De hecho, como ya se planteó al tratar de explicar la configuración del Estado, un error frecuente suele ser aislar históricamente este concepto o sesgar su solapamiento con otros fenómenos de naturaleza política, económica y social. Esta advertencia, que en su momento retomamos de la obra de Saskia Sassen (2007), también ahora resulta pertinente, pues sería impreciso tratar de explicar el sentido moderno de la ciudadanía sin tomar en consideración que muchos de sus rasgos se deben a sus “ensamblajes” con órdenes sociopolíticos anteriores.

El cometido de esta revisión teórica no es ni mucho menos elaborar una reconstrucción histórica del concepto, pero sí parece cuanto menos riguroso insistir en que la centralidad que adoptan la ciudadanía y el lenguaje de los derechos durante la modernidad no responde en absoluto a un arranque de creatividad propio del momento. Este carácter novedoso se explica más bien como resultado del progresivo distanciamiento con respecto a los valores sociopolíticos medievales y a la estructura jerárquica que el catolicismo y el absolutismo impusieron a sus gobiernos. La asunción de que el mundo terrenal es imperfecto y un mero tránsito hacia “el reino de los cielos” no permitió desarrollar nociones de justicia ajenas a la divinidad o teorizar con mayor profundidad acerca del significado político de la vida en común, que tenía un carácter predominantemente religioso (Horrach 2009). Es el contraste con esta situación lo que nos permite hablar de un resurgir del pensamiento democrático y de la politización de la vida social. Es en este momento cuando la noción de ciudadanía y comunidad política reaparecen en su forma moderna y adoptan un papel central en la vida política, al igual que el que ya tuvieron en las culturas clásicas de Grecia y Roma³⁸ (Heater 2007).

Volviendo entonces al contexto en el que la ciudadanía se alinea con el Estado-nación, trataré de plantear los rasgos propiamente políticos que confieren los acabados a esta arquitectura, un aparato que hasta ahora ha quedado definido en torno a la esfera intelectual, económica, geomilitar y burocrática. De acuerdo con la filósofa belga Chantal Mouffe, resulta crucial definir las dimensiones políticas que

³⁸ Parece claro que se ha escrito y teorizado sobre ciudadanía y comunidad política en diferentes momentos de la historia, pues son concepciones centrales para reflexionar en clave política sobre la interdependencia que se produce entre todos los seres que forman parte del medio social (Horrach 2009). La conexión con el pasado y el carácter histórico de la ciudadanía se hace plenamente manifiesta en algunos de sus debates actuales. Quizá un buen ejemplo lo encontramos en la “ciudadanía cosmopolita” que plantea Martha Nussbaum (2005) en respuesta a los desafíos de la era global, una propuesta en la que parece inequívoca la influencia del proyecto de ciudadanía universal (*kosmopolites*) impulsado ya en la antigua Grecia por los pensadores del estoicismo (Heater 2007).

caracterizan al cuerpo estatal “pues es allí donde las relaciones sociales toman forma y se ordenan simbólicamente” (Mouffe 1999). Por tanto, partiré de la consideración de que otro de los factores que define la “comunidad” en el contexto al que nos referimos es su solapamiento con la revitalización de proyectos políticos con intereses emancipatorios. Esta última característica compone un rasgo típico de la historia occidental y resulta incomprensible al margen de las denominadas Revoluciones Liberales, impulsadas por la burguesía entre finales del siglo XVIII y principios del XIX (Martínez Carreras, 1996). Dichas movilizaciones y conflictos cobran una fuerza particular en las denominadas “Revolución Americana” y “Revolución Francesa”, dos episodios que convergen de manera específica con la situación política previa de sus territorios y que muestran experiencias y oportunidades diferenciadas en cada caso.

A continuación, me detendré en estos dos fragmentos de la historia, aunque sin la pretensión de reconstruirlos en toda su complejidad, sino más bien tratando de rescatar algunas de las dimensiones que han resultado relevantes en la composición de la comunidad y en las formas específicas de membresía o ciudadanía que se promulgaron para integrarla. Lo que me interesa recalcar especialmente es que aunque estos dos momentos sugieren una clara confrontación con el orden feudal y abren un horizonte político democratizante, se advertirá que el uso de una retórica basada en principios universalistas e igualitarios no evita que las comunidades políticas que se estaban conformando excluyeran inequívocamente a grupos subalternos y terminaran aplicando una clara jerarquía que favorece a los hombres blancos de la alta burguesía. Esta última cuestión ayudará a situar de forma más precisa la problematización que se desarrolla sobre la noción de comunidad a lo largo del siglo XX, aunque también podría ser útil para comprender cómo muchas de las demandas presentes en los movimientos feministas y antirracistas se explican en parte por su oposición a los principios heredados de la filosofía contractual.

4.3.1. *“NO TAXATION WITHOUT REPRESENTATION”*

La Revolución Americana se produce en la sociedad colonial de Nueva Inglaterra, precisamente cuando los colonos británicos comienzan a cuestionar la autoridad del Parlamento de Westminster y a mostrar su descontento hacia las obligaciones tributarias contraídas con un Estado en el que ni siquiera disponen de representación. La exigencia de formar un gobierno propio genera un movimiento revolucionario que desemboca en la Guerra de la Independencia contra el Imperio Británico. El conflicto bélico, que se desarrolla entre los años 1775 y 1783, culmina

con la emancipación de las trece colonias y con la redacción de un texto constitucional que será ratificado en 1789. Como apunta Derek Heater (2007) la cuestión de la ciudadanía será clave en este conflicto, pues lo que se está discutiendo es el principio de soberanía británico y la necesidad de que resida en las bases sociales que los propios colonos habían conformado en el territorio sujeto a su dominio. Por otra parte, prosigue este autor, sus habitantes ya tenían una cierta conciencia política y habían desarrollado experiencias de ciudadanía, pues contaban con unidades administrativas de carácter autónomo y local cuyo funcionamiento podría ser similar a las ciudades-estado griegas o medievales (Ibid, 137). La realización de servicios a la comunidad o la elección de algunos cargos públicos ilustran formas típicas de participación en los asuntos colectivos, aunque, por supuesto, quedaban reservadas a un reducido grupo de hombres de raza blanca.

Una vez declarada la independencia de las colonias, la conciencia política desarrollada por esta restringida élite queda plasmada en las declaraciones de derechos y constituciones propias de cada estado, textos que toman como referencia el movimiento intelectual de la Ilustración, las ideas del republicanismo de Maquiavelo o la retórica de derechos presente en la obra de John Locke. Como apunta Nilda Garay, el pensamiento de este último autor será empleado para justificar que los “salvajes”, los “indios” y los “negros” se encontraban en un “estado de naturaleza” que denota su ausencia de raciocinio o su capacidad de autogobierno, cuestiones que les incapacitan para participar del contrato social (Garay 2004, 284-85). Por tanto, la formación de los estados se sustenta en una concepción de los derechos naturales restringida a la propiedad y responsable de configurar un “sujeto político” que coincide con el hombre blanco y sostiene sus prejuicios raciales y patriarcales.

En cualquier caso, la vida política de las colonias británicas se estaba reorganizando y ejerciendo un llamamiento a la participación y al compromiso de los colonos blancos propietarios. Todo ello permite constatar cómo se está configurando la comunidad política en torno a la incipiente noción de “ciudadanía”, un ideal que adopta su sentido civil y político en la *Declaración de Independencia* (1776) y en la *Carta de Derechos de los Estados Unidos* (1791) y sus posteriores enmiendas. Sin embargo, se advierten importantes discordancias entre los principios de libertad e independencia vinculados a la revolución con relación a los derechos que posteriormente se hicieron efectivos y extensibles a la población. Siguiendo una vez más el trabajo de Derek Heater (2007) es importante especificar que en la *Carta de Derechos* no aparece contemplada una de las dimensiones básicas de la ciudadanía política, el voto. En los años previos a la independencia cada colonia contaba con su propio texto constitucional, y si bien cada una de ellas marcaba diferentes requisitos para ejercer el sufragio, todas coincidían en vincularlo a la propiedad privada, una condición que en el estado de Virginia cumplía menos de la

mitad de la población masculina no esclava. Otros estados, como Pensilvania, estaban optando por fórmulas ligeramente más inclusivas, ampliando el voto a los hombres no esclavos, mayores de veintiún años y al corriente de sus tributos (Ibid, 140). La contradicción, o más bien, la clara hipocresía que supuso situar la “libertad” del “pueblo americano” en la base del primer artículo de la *Carta de Derechos*, al tiempo que se mantenía la esclavitud o se privaba de la ciudadanía política a cerca de tres cuartas partes de la población, también se manifestó en la Convención Constitucional de 1787. Durante el encuentro, celebrado en Filadelfia y en el que se congregaron diferentes delegados estatales, el político James Madison mostró su preocupación ante la expansión del sufragio y las amenazas que supondría con respecto a sus posiciones de privilegio en el sistema. Es por tanto una clara intención por salvaguardar estos privilegios lo que orienta el argumento con el que propone que los “propietarios de la tierra” serían “los más seguros depositarios de la libertad republicana” (cit. en Laín 2016, 95). La constitución que redactaron los denominados “padres fundadores” de los Estados Unidos nunca llegó a incluir el sufragio federal, manteniéndose los sistemas de sufragio propios de cada estado para los comicios nacionales³⁹.

Pero en este proceso de afirmación de la ciudadanía habrá otras cuestiones que, más allá del voto, entran en contradicción con respecto a los principios de “libertad” y “soberanía popular”. El mantenimiento de la esclavitud y el tráfico de personas; el racismo, la asimilación y el exterminio de la población nativa americana; la subordinación de las mujeres o la inviolabilidad del derecho a la posesión de armas de fuego, suscitaron debates que, pese a su extraordinaria gravedad, fueron ignorados por completo. El hecho de haber obviado estos conflictos responde a la lógica de un sistema jerarquizado en base a la raza y a la superioridad de varones blancos ingleses (Garay 2004). Parece que el objetivo de la revolución en ningún caso fue transformar estas jerarquías, sino afianzarlas para que los blancos pudieran retomar el control de las colonias desde una situación de privilegio en la que la esclavitud se considera una necesidad política e indivisible de la sociedad en ciernes. De hecho, en la redacción del texto constitucional de 1787 se empleó conscientemente el término “*other persons*” para referirse a la población negra, de modo que sus posteriores interpretaciones pudieran avalar que esos “otros” no formaban parte de la ciudadanía ni del poder constituyente (Ibid, 288).

³⁹ A pesar de que la Decimoquinta Enmienda a la Constitución, ratificada el 3 de febrero de 1870, se prohibía expresamente negar el voto a una persona por el color de su piel, varios estados, principalmente del sur, encontraron sus subterfugios para practicar la exclusión racial. Exigiendo tributo de impuestos, pruebas de alfabetización o aplicando violencia e intimidación, se aseguraron de privar del sufragio a las personas negras, un derecho que no quedó protegido hasta la Ley de Derecho al Voto de 1965. El voto de las mujeres tuvo que esperar hasta el 26 de agosto de 1920, fecha en que la aprobación de la Decimonovena Enmienda a la Constitución prohibía la denegación del derecho a voto a ningún ciudadano a causa de su sexo.

Pese a todas estas contradicciones y la desigualdad que siguen sustentando, la emancipación de las trece colonias y la formación de los Estados Unidos de América causó un gran impacto en otros territorios. Fue el caso de Francia, que encontró en la llamada “Revolución Americana” un ejemplo sobre cómo ejecutar algunos de los principios de la filosofía contractual, una inquietud que, aunque desde diferentes trayectorias sociopolíticas, también se estaba experimentando en su territorio.

4.3.2. “LIBERTÉ, EGALITÉ, FRATERNITÉ”

Algunas corrientes historiográficas consideran que la Revolución Francesa no puede tratarse como un fenómeno particular o aislado, sino que más bien conforma el “episodio más importante” de una revolución que sacude todo occidente y con la que se alcanza también a explicar muchos de los acontecimientos que tuvieron lugar al otro lado del Atlántico (Martínez Carreras 1996). Dejando de lado el debate sobre el eurocentrismo que suscitan las afirmaciones de este tipo, parece que la sacudida revolucionaria que recorrió el estado francés de finales del siglo XVIII tuvo consecuencias importantes para el desarrollo de una forma específica de comunidad, ciudadanía y soberanía popular. Dado que son años cargados de acontecimientos complejos y llevaría muchas páginas reconstruirlos de forma exhaustiva, me centraré únicamente en algunas cuestiones que han sido especialmente relevantes en la conformación de una comunidad política que a pesar de las promesas revolucionarias, se demuestra muy limitada en el reconocimiento de sus miembros.

Las causas que originan esta revolución son múltiples, por lo que para exponerlas seguiré una vez más el texto de Martínez Carreras (1996, 69-70) y la clasificación que este autor propone basándose en la revisión historiográfica desarrollada por Jacques Godechot ⁴⁰. En primer lugar, habría que considerar la presencia de una estructura social caracterizada por una burguesía en ascenso y en oposición a los dos estamentos privilegiados, el clero y la nobleza. Los enfrentamientos serán constantes, pues mientras estos últimos luchan por no perder un poder que se está viendo amenazado, la burguesía reclama su posición en las esferas sociales y económicas. Las transformaciones demográficas también jugarán un papel fundamental, ya que el crecimiento de la población propio del siglo XVIII, unido al escaso rendimiento agrícola, provocará un recrudecimiento de las luchas por la tierra, el abastecimiento y el empleo. Este contexto es propicio para

⁴⁰ Historiador experto en la Revolución Francesa

exacerbar la miseria y la desigualdad que afectaron fundamentalmente a las clases populares urbanas y rurales. Los factores de tipo económico, que también inciden en el estallido revolucionario, se concretan en la pérdida de rentabilidad de la agricultura, la incipiente industrialización y la acumulación de riqueza por parte de la burguesía. A estas cuestiones habría que sumar también la nefasta situación financiera de la monarquía francesa, que acumulaba una importante deuda externa y contaba con un sistema fiscal que empezaba a resultar obsoleto e injusto, pues eximía al clero y a la nobleza del pago de impuestos. Se está produciendo además una transformación de tipo intelectual y cultural, el movimiento de la Ilustración, que con su elevación de la razón y el conocimiento científico, comienza a erosionar los valores propios del orden anterior y la legitimidad de la autoridad divina o absoluta. La suma de estos factores sociales, demográficos, económicos y culturales conduce finalmente a una transformación de tipo político, pues las instituciones monárquicas y absolutistas no serán capaces de adaptarse a todos estos cambios ni de aportar soluciones a las crisis que se cernían sobre el territorio francés.

Jean Jacques Rousseau ya había escrito el *Contrato Social*, los acontecimientos de las colonias inglesas servían como ejemplo acerca de las posibilidades del proyecto revolucionario, la miseria y la desigualdad eran insostenibles y cada vez más difíciles de justificar. Se produce así el alzamiento del Tercer Estado y un periodo revolucionario que se extiende desde 1787 hasta 1799 (Soboul 1972, cit. en Martínez Carreras 1996). A pesar de que la toma de La Bastilla⁴¹ o la creación de la Comuna de París son algunos de los elementos más simbólicos de este periodo revolucionario, es importante señalar que previamente ya se estaba fraguando una revolución de tipo jurídico con la que se iniciaban grandes cambios políticos en Francia. Ante la situación de emergencia económica y fiscal que atravesaba el país, el gobierno de Luis XVI se vio obligado a convocar Estados Generales⁴² para buscar propuestas y adoptar medidas con las que aplacar la grave crisis financiera. Como consecuencia de las desavenencias provocadas por las peticiones relativas a los sistemas de votación, que seguían manteniendo el privilegio del clero y la nobleza, los representantes del Tercer Estado se autoproclaman miembros únicos de la Asamblea Nacional, un órgano cuyo objetivo será representar los intereses populares. Dicha asamblea, que la monarquía tratará de disolver en varias ocasiones, recibe importantes muestras de apoyo popular, por lo que termina siendo reconocida e incorpora a miembros de los dos estamentos restantes. La Asamblea Nacional, que se convierte en Asamblea Nacional Constituyente el 9 de julio de ese mismo año, supondrá un hito para la conformación de la ciudadanía, pues muchas

⁴¹ La Bastilla era una fortaleza real situada en las inmediaciones de París y usada como prisión y arsenal. El asalto civil a esta edificación se produjo el 14 de julio de 1789 y representa el comienzo del republicanismo y su triunfo sobre la monarquía.

⁴² Los Estados Generales eran asambleas extraordinarias convocadas por el monarca para dar respuesta a crisis políticas o financieras de extrema gravedad.

de las cuestiones que se abordan en la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁴³ y en la Constitución francesa de 1791 atañen directamente a las libertades civiles y políticas.

Sin embargo, y al igual que en el caso estadounidense, la promulgación de los derechos para el conjunto de la población generó grandes contradicciones. Era difícil justificar la exclusión de las mujeres, las minorías religiosas o raciales cuando esta declaración explicita en su primer artículo que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. La realidad, bien distinta, demostró que las consignas de libertad, igualdad y fraternidad se encontraban ciertamente limitadas a los privilegios de los varones blancos y burgueses. Como explicaré en el capítulo siguiente, varias autoras feministas han explorado a fondo esta cuestión, esforzándose en desvelar el sentido literal que subyace al uso del término “hombres” en declaraciones y constituciones liberales, pues pierden todo rasgo de universalidad cuando han de aplicarse a las mujeres (Cobo 1996; Pateman 1995).

Esta misoginia que impregna el debate sobre la expansión de la ciudadanía se solapa expresamente con la cuestión económica, usándose la propiedad como barrera en sus mecanismos de reconocimiento. Como sugiere Heater (2007) la pregunta de si era o no factible exigir rentas o propiedades para ejercer derechos de naturaleza política marcará la confrontación entre dos de los pensadores políticos más influyentes de la revolución francesa, Abbé Sièyes y Maximilien Robespierre. Este debate se inicia en 1789, cuando Sièyes publica un escrito sobre la naturaleza de la ciudadanía en el que diferenciará los derechos políticos de los civiles, considerándolos propios de ciudadanía activa y pasiva respectivamente. En su planteamiento reconoce que todos los habitantes de un país deberían disfrutar de los derechos pasivos, es decir, los que salvaguardan su integridad física y sus libertades fundamentales. No obstante, los derechos activos no son extensibles al conjunto de la población, afirma, pues dado que no todas las personas contribuyen al sostenimiento económico de las instituciones de carácter público, no deberían tampoco influir en las decisiones que se toman sobre ellas. Claramente, las mujeres quedarán excluidas de la ciudadanía activa, ofreciendo Sièyes un poderoso y “razonable” argumento a la Asamblea Nacional para aplicar esta exclusión en la práctica. Se estipuló además que “un ciudadano activo era aquel que pagaba el equivalente a tres días de trabajo no especializado en concepto de impuestos directos” (Heater 2007, 153). La negación de la ciudadanía por razones económicas terminó de afianzarse con el sistema de elecciones indirectas y con la exigencia del “marco de plata”⁴⁴, un requisito necesario para poder optar a cargos de

⁴³ La declaración fue consultada en el siguiente enlace en noviembre de 2020:

https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf

⁴⁴ El marco de plata es un requisito específico para ser elegido miembro de las cortes francesas y consistía en el pago del “marc d’argent” o el equivalente al salario de cincuenta jornadas laborales.

representación. Frente a lo que considera un sistema que propicia las injusticias, Robespierre trató de democratizar el acceso al voto. Aunque no tuvo éxito ninguno, en varios de sus escritos señala a quienes defienden la concesión de la ciudadanía en base al pago de impuestos como cómplices de un sistema injusto y de destruir el principio de igualdad (Ibid, 155). En uno de sus discursos se referirá específicamente al carácter “anticonstitucional” del sufragio censitario basado en el marco de plata. En su intervención Robespierre critica cómo las clases poderosas tergiversan la noción de “propiedad” restringiéndola a los bienes materiales externos. Se produce así una confusión entre el derecho natural y el derecho a la propiedad, quedando subsumidos en esta segunda dimensión una serie de derechos “inalienables” de los seres humanos, como la capacidad de ser propietarios de sí mismos, libres e iguales y, por tanto, sujetos soberanos (Lain 2016, 250).

Si el sufragio censitario pone en tela de juicio la libertad y la igualdad, al tiempo que restringe la “fraternidad” a los varones propietarios, también la cuestión racial será una fuente de contradicciones para estos ideales. Esta ambivalencia se expresó con toda su crudeza en la colonia francesa de Saint Domingue, pues los principios presentes en la *Declaración de Derechos del Hombre* eran claramente contrarios a la sociedad colonial, sostenida sobre un sangriento sistema de castas y esclavitud. El caso de esta colonia, que tras trece años de oposición y lucha logra la abolición de la esclavitud y la Declaración de Independencia de Haití (1804), demuestra cómo en realidad el proyecto revolucionario francés distaba mucho de ser verdaderamente democrático. Como nos propone Nilda Garay, la declaración de derechos y el constitucionalismo francés reflejan fundamentalmente las demandas del hombre burgués y su oposición a los privilegios de la nobleza o el clero, pero en ningún caso su afán por una sociedad igualitaria. “El clásico liberal burgués de 1789 no era un demócrata, sino un creyente en el constitucionalismo, en un Estado secular con libertades civiles y garantías para la iniciativa privada, gobernado por contribuyentes y propietarios” (Garay 2004, 291).

A pesar de estos vacíos democráticos y la fuerte oposición que ejercen las clases privilegiadas y la monarquía frente a los impulsos igualitarios, la impronta de la legislación revolucionaria se deja notar en la cultura política que desarrolla parte de la sociedad francesa. Como apunta Martínez Carreras, nos encontramos frente a la construcción de una nueva Francia, “en la que se anima la vida política, especialmente en París, con la formación de clubs, el desarrollo de la prensa y la organización de las primeras asociaciones y partidos políticos” (Ibid, 75-76). También Derek Heater subraya esta cuestión al enfatizar el carácter participativo del que quedó imbuida la ciudadanía que se estaba confeccionando en aquellos años:

“Si ciertos aspectos de la ciudadanía pueden identificarse con la manifestación de opiniones sobre asuntos públicos y con la organización ciudadana para

lograr cambios, entonces no hay duda de que los hombres y las mujeres franceses demostraron que sabían usar sus títulos de ciudadano cuando transformaron con empeño los gobiernos municipales de miles de poblaciones” (Heater 2007, 156).

Esta incipiente ciudadanía adquiere una enorme visibilidad desde su capacidad para articular comunidades políticas ancladas al espacio urbano. Un buen ejemplo lo encontramos en ciudades como París, que tras la toma de la Bastilla, se convertirá en el epicentro de protestas y movilizaciones dirigidas a la reforma de los sistemas de administración local. En los meses anteriores a estas revueltas ya reinaba un profundo descontento frente a la injerencia del gobierno central en los asuntos locales y contra la presencia de la oligarquía en las instituciones públicas (Guilhaumou y Lapied 2010). Pero no solo en París se estaba desarrollando esta conciencia política, también en ciudades como Rennes y Grenoble⁴⁵ se originaron importantes movilizaciones contra la nobleza y las administraciones locales, protestas que parecen haber incentivado la posterior aparición de comunidades unidas en torno a reivindicaciones de tipo local. A pesar de que su actividad estuvo muy unida a la violencia, forzaron acontecimientos que favorecieron la democratización de los gobiernos locales y nacionales, pues lograron desplazar a las autoridades del denominado Antiguo Régimen.

Con relación al fortalecimiento del movimiento urbano popular, otro hecho muy relevante es la creación de la Comuna de París. Sin pretensiones de romantizar este acontecimiento ni de oscurecer la violencia aplicada para reprimirlo⁴⁶, es posible situarlo como una experiencia innovadora en aquel momento y sobre la que el pensamiento anarquista y marxista han elaborado numerosas reflexiones. El filósofo Henri Lefebvre, que será revisitado al plantear el debate sobre justicia espacial y derecho a la ciudad, concede a la Comuna de París una importancia sustancial.

“Fue una fiesta, la más grande del siglo y de los tiempos modernos. El análisis más frío descubre allí la impresión y la voluntad de los insurgentes de volverse

⁴⁵ Es especialmente representativa la “Jornada de las Tejas” o los disturbios que se produjeron en la ciudad de Grenoble el 7 de junio de 1788. Como apuntan Guilhaumou y Lapied, las mujeres adoptaron un gran protagonismo en este alzamiento popular, en el que se sucedieron violentas protestas para evitar el exilio de sus parlamentarios. La expulsión de estos cargos públicos, ordenada por el monarca Luis XVI, pretendía evitar la oposición a la promulgación de un decreto ley que asegurase el cobro de tributos, mientras que el clero y la nobleza seguían exentos del pago y pretendían, además, mantener el cobro de sus derechos feudales y señoriales (Guilhaumou y Lapied 2010).

⁴⁶ La denominada “semana sangrienta” puso fin a este gobierno revolucionario cuando el 21 de mayo de 1871 las tropas de Versalles, lideradas por Adolphe Tiers, sitiaron la ciudad y reprimieron duramente la comuna. Algunos trabajos cifran en 20.000 las muertes que se produjeron en aquel enfrentamiento (Rougerie 2010).

los dueños de su vida y de su historia, no solamente en lo que concierne a las decisiones políticas sino al nivel de la cotidianeidad”⁴⁷

La Comuna, cuyo mandato sobre la ciudad se extiende entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871, decretó la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la equiparación de los salarios de obreros y parlamentarios o la disolución del ejército permanente, entregando las armas a las clases populares. Como apuntan algunos trabajos, a pesar de la controversia originada en torno a si este episodio revolucionario constituye o no una etapa en la conquista de los derechos para las mujeres, parece innegable que en este efímero contexto se abren varias oportunidades de cambio (Guilhaumou y Lapied 2010; Rougerie 2010). De hecho, figuras como las de Elizabeth Dimitrieff y Nathalie Lemel⁴⁸ adoptan un rol central en movimientos de protesta y conforman lo que algunas autoras denominan una “genealogía de luchadoras” (D’Atri 2011). Sin embargo, esta “genealogía” también se sustenta gracias a las aportaciones de mujeres anónimas y organizadas en “pequeños colectivos de barrio tan solo conocidos por las huellas dejadas aquí o allá, como llamamientos en la prensa o notas alusivas en los dossiers de los consejos de guerra” (Rougerie 2010, 398). Su papel parece haber sido muy relevante en el marco de estas comisiones de barrio o en la defensa de espacios comunitarios, donde se organizaban para la recogida de alimentos y para atender a las personas heridas en los enfrentamientos contra las fuerzas del orden público.

A pesar del impulso libertario y democratizante que trajo consigo este episodio de la historia francesa, los enfrentamientos sangrientos que se produjeron en torno a la Comuna y la “política del terror jacobino” favorecieron la alianza entre la burguesía conservadora y el ejército. Estos acontecimientos precipitan la caída del periodo revolucionario y la instauración de un gobierno conservador. El movimiento popular quedó totalmente socavado, pues la burguesía logra reestablecer su equilibrio interno con la aparición de “la alta burguesía del dinero”, que se distanciará de la media y baja burguesía, así como de las clases populares (Martínez Carreras 1996, 88). Se produce entonces un claro retroceso de las libertades y de las oportunidades que en aquellos años había brindado la revolución, lo que unido a la instauración de un gobierno conservador, propicia el terreno para

⁴⁷ La cita procede del texto de Henri Lefebvre *La significación de la comuna*, publicado en 1962 y consultado online en noviembre de 2020:

http://www.herbogeminis.com/IMG/pdf/lefebvre_henri_-_la_significacion_de_la_comuna_1962_-2.pdf

⁴⁸ Ambas activistas fueron fundadoras de la Unión de Mujeres para la Defensa de París y los Auxilios a Heridos, una organización creada el 11 de abril de 1871 y basada en comités de barrio cuya presencia estaba fuertemente implantada en todos los distritos de la ciudad. Llegando a ser la “mayor y más eficaz de las organizaciones de la Comuna” (Ross 2016, 28) la unión trataba de responder a las demandas cotidianas suscitadas por los enfrentamientos armados, pero también discutía la reorganización del trabajo de las mujeres y el fin de su desigualdad.

el posterior golpe de estado con el que da comienzo el Consulado liderado por Napoleón Bonaparte.

Al detenerme brevemente en estos dos episodios revolucionarios he querido reflexionar sobre la noción de “ciudadanía” en un momento específico de la historia occidental y cómo, a pesar de los ideales igualitarios que subyacen a su retórica, este dispositivo se configura de manera excluyente. Sin embargo, y aunque por motivos de extensión haya sido de manera un tanto superficial, he querido también aproximarme a algunos trabajos que rescatan la participación de sujetos políticos excluidos en la pugna por la ciudadanía y sus derechos. Es el caso de las mujeres en la formación de una comunidad política de carácter urbano y revolucionario en el París de 1789 (D’Atri 2011; Guilhaumou y Lapied 2010; Rougerie 2010). En estos textos se aportan evidencias para empezar a considerar las experiencias de resistencia protagonizadas por las mujeres, así como para cuestionar sus ausencias en la política hegemónica y los marcos teorizados para su comprensión.

Sin embargo, antes de abordar el lugar político de los “otros” o de todos aquellos sujetos excluidos en base a las categorizaciones descritas, me detendré en problematizar la cuestión de la ciudadanía. Los debates surgidos en torno al constitucionalismo de las revoluciones liberales, sus declaraciones de derechos o las flagrantes injusticias que atraviesan la historia de la actual República de Haití, permiten concluir que ya desde el siglo XVIII, la conformación del sentido político de comunidad se inscribe en una realidad profundamente generizada, clasista y racista. Esta suma de prejuicios y los continuos intentos del sujeto blanco propietario por reforzarlos y mantener sus privilegios, ayudan a esclarecer por qué la noción de ciudadanía se basa en la promesa de inclusión, pero en la práctica crea y recrea un sistema de exclusiones (Garay 2004). Teniendo en cuenta todos estos vacíos que comporta la comunidad representada en el Estado, en el siguiente capítulo me detendré en repasar una serie de aportaciones que ayudan a problematizar el carácter racional, impersonal y cohesionado de esta arquitectura. Partiendo de tales críticas se hará posible situar una reflexión mucho más exhaustiva acerca de la naturaleza androcéntrica y excluyente del Estado moderno y su noción de ciudadanía.

Capítulo 5. PROBLEMATIZAR LA COMUNIDAD

EL CARÁCTER IMAGINADO, EXCLUYENTE Y DESGARRADO DEL ESTADO-NACIÓN

A lo largo de este capítulo pretendo mostrar algunos trabajos que considero relevantes para problematizar la supuesta racionalidad del Estado y sus principios de cohesión. Al presentar la construcción de esta arquitectura y situarla como la forma específica que adopta la comunidad política en la modernidad, me detuve principalmente en los factores socioeconómicos que permiten dotar de densidad histórica a este fenómeno y comprender su estructura. A pesar de que la filosofía contractual teoriza la racionalidad de esta modalidad de gobierno centrado en la técnica burocrática y en su carácter impersonal, las contradicciones inherentes al privilegio del sujeto blanco y propietario mostraron las fallas en sus nociones de justicia y bien común.

Por otra parte, son varias las propuestas que trazan una aproximación a la identidad basada en la supuesta cohesión étnica-cultural para dar continuidad al proyecto de Estado moderno y su forma específica de comunidad, la “nación”(Kedourie 1985; Gellner 1983; Berlin 2019). Parece que los sentidos de cohesión que se construyen a partir de la nación podrían distar mucho de ser racionales o impersonales. Acerca de esta cuestión resulta especialmente significativa la obra *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson, que plantea estudiar los motivos por los cuales esta forma de filiación comunitaria es capaz de activar de manera tan profunda y duradera los sentimientos de pertenencia e identidad. Tratando de sortear la pretensión normativa que subyace a los debates sobre la nación, centrados en el nacionalismo y en sus propensiones fascistas y totalitarias, este autor se ofrece para la tentativa de abordar el fenómeno desde un

“espíritu antropológico” (Anderson 1983, 23). Su enfoque, unido al de Sarah Ahmed (2015), resultará de gran utilidad para deconstruir la idea de nación y explorarla desde el extrañamiento propio de la empresa etnográfica. A continuación me detendré en estas propuestas y en cómo su crítica funciona para despojar de racionalidad a un cuerpo político “imaginado” y capaz de movilizar políticas basadas en los afectos.

5.1. COMUNIDADES IMAGINADAS: DEL CUERPO POLÍTICO RACIONAL A LA POLÍTICA CULTURAL DE LA MEMORIA Y LAS EMOCIONES

Benedict Anderson propone concebir la nación como un despliegue creativo de técnicas que las comunidades ocupan para imaginarse a sí mismas. Dicha creatividad nace de la superposición de procesos históricos y en ningún caso obedece únicamente a los requerimientos del orden capitalista. Es en este punto donde Anderson define su distancia con el planteamiento normativo de Ernest Gellner (1983), pues considera que la “ferocidad” con la que el sociólogo intenta demostrar la invención que subyace a la idea de nación no permite advertir el rasgo verdaderamente distintivo de esta producción humana. “Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con que son imaginadas” (Anderson 1983, 24). La nación, la nacionalidad y el nacionalismo son situados desde su dimensión de creaciones culturales con significados cambiantes y con capacidad de condensar una “legitimidad emocional” de carácter profundo (Anderson 1983, 21).

Su planteamiento también toma distancia con otras propuestas que sitúan la emergencia del Estado-nación focalizándose en su ruptura con el orden anterior, pues implican la construcción de dicotomías que fuerzan la elección entre lo antiguo y lo moderno, lo divino y lo racional, lo familiar y lo impersonal, o incluso entre la “comunidad” o la “sociedad”. Por el contrario, desde su invitación a concebir la nación como una forma más de construir la identidad, al igual que en su momento lo fueron la autoridad absoluta o religiosa, Anderson logra plantear el debate en términos novedosos. Siguiendo su orientación antropológica indaga en las raíces culturales que explican esta nueva modalidad de adscripción a la comunidad, pues aunque reconoce que la identidad nacional recibe el impulso de la economía política

desarrollada durante los siglos XVIII y XIX, también adquiere la fuerza suficiente como para moldear otras relaciones sociales.

Por tanto, a pesar de que el capitalismo haya tenido un papel central en la construcción de la identidad nacional, esta forma de filiación va ganando fuerza como resultado de la conjunción de relaciones sociales, producciones culturales y sus posteriores manifestaciones materiales. El protestantismo y su cuestionamiento hacia la autoridad divina, el ascenso de las lenguas vernáculas o la consolidación de un mayor pluralismo lingüístico ante el retroceso del latín, serán algunos de los factores que explican la “nación” como categoría susceptible de movilizar una identidad común. De hecho, el papel de la lengua y su preminencia como propiedad cultural adquiere una gran complejidad en la obra de este autor. A pesar de que los estados europeos no aplican políticas lingüísticas hasta que no afrontan la aparición de los nacionalismos populares, el hecho de elevar las lenguas vernáculas a la esfera del poder y hacerlas competidoras del latín contribuyó a la decadencia de la comunidad imaginada de la cristiandad (Anderson 1983, 70).

Esta última hipótesis se desarrolla de manera pormenorizada a través del concepto de “capitalismo impreso”, una noción aplicada para dar cuenta del papel que desarrolló la tecnología de la imprenta al aliarse con el sistema productivo capitalista y fabricar un “producto” dirigido a un potencial mercado de lectores monolingües. “Nada servía para “conjuntar” lenguas vernáculas relacionadas más que el capitalismo, el que, dentro de los límites impuestos por las gramáticas y las sintaxis, creaba lenguas impresas mecánicamente reproducidas, capaces de diseminarse por medio del mercado” (Anderson 1983, 72). Desde esta interesante interpretación Anderson plantea cómo el producto del capitalismo en su expresión escrita genera la conciencia protonacional, ya que además de facilitar la comprensión entre usuarios de diferentes variantes de lenguas vernáculas, también permite interiorizar que hay un campo finito de personas afines lingüísticamente. En segundo lugar, el capitalismo impreso da continuidad y fijeza al lenguaje, lo que proporciona la imagen de antigüedad necesaria para el proyecto nacionalista. Por último, esta fijeza que conserva el texto al quedar impreso ralentiza las transformaciones lingüísticas y posibilita creaciones artísticas que potencian una exaltación del sentimiento de comunidad entre quienes las comprenden⁴⁹. “La convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hicieron posible una nueva forma de comunidad imaginada, que

⁴⁹ Estudia concretamente cómo la literatura impulsa la aceptación de lenguas hasta entonces denostadas y proporciona una exaltación del sentimiento de comunidad de quienes las comparten. Esta nueva fuente de cohesión literaria se encuentra además legitimada por la razón y el conocimiento del que quedan revestidas las nuevas lenguas como resultado de su inclusión en los campos e instituciones del saber científicamente legitimado en torno a la gramática y la lexicografía (Anderson 1983, 106-13).

en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna” (Anderson 1983, 75).

No obstante, no son solo los productos del capitalismo impreso aquellas manifestaciones culturales que potencian las capacidades imaginativas de la comunidad. De hecho, el arraigo de la nación se establece en otras creaciones de la cultura cotidiana, en objetos tangibles como el “mapa” y su capacidad para moldear la imagen de la nación colonizadora⁵⁰.

Lo interesante de estos ejemplos es que permiten ubicar el modo en que la nación se imagina a partir de objetos accesibles, cotidianos y fácilmente replicables, dispositivos que imprimen un carácter real y orgánico a la comunidad. Es precisamente esta replicabilidad del modelo nacional lo que facilita su “piratería” (Anderson 1983, 102) o la acomodación de una “identidad nacional” a la variedad de “constelaciones políticas e ideológicas” (Ibid, 21) que generan apegos profundos a la idea de nación. Todos estos procesos perfilan un carácter de realidad susceptible de ser atribuido a la comunidad imaginada, un rasgo que convierte a la “nación” en una de las categorías más importantes a la hora de definir la pertenencia y la comunidad. El carácter cultural y variable de la identidad nacional hace de ella un claro objeto de estudio para la antropología y su indagación acerca de los mecanismos que las comunidades humanas despliegan para unificarse.

Partiendo del carácter sociocultural de la idea de nación, Anderson presenta otra gran aportación al rastrear sus orígenes en diferentes partes del mundo y de la historia. De hecho, propondrá estudiar el nacimiento del nacionalismo en las colonias españolas en América Latina, ofreciendo una alternativa a la visión eurocéntrica de otros estudiosos y una nueva explicación para un fenómeno que no se agota en la creación de comunidades imaginadas mediante la unificación lingüística (Calhoun 2016). Logra así poner de relieve otros factores que descentran la mirada de las revoluciones liberales y dan claves importantes acerca de cómo la identidad nacional no solo se debe a cuestiones relativas a la historia moderna europea, sino que adquiere sus particularidades en la conjunción de factores

⁵⁰ Esta cuestión se desarrolla en profundidad al estudiar la influencia que ejerció el mapa difundido por los colonizadores europeos en el sudeste asiático, dándose una convergencia entre la realidad espacial presentada mediante impresiones cartográficas y el vocabulario adoptado por los líderes políticos tailandeses entre 1900 y 1915. Resultarán igualmente interesantes sus consideraciones acerca del “mapa histórico” o aquel que reproduce la evolución de las conquistas coloniales como un instrumento para su propia legitimación. Estas representaciones cartográficas, en las que cada nación imperial teñía sus dominios de un color diferente, permitieron representar el mundo como un rompecabezas en el que cada territorio podía ser extirpado de su propia geografía y mostrarse como espacio delimitado y vaciado de cualquier otro significado. Tales cartografías irán cristalizando en lo que el autor denomina “mapas logotipo”, pues comienzan a reproducirse de forma masiva en objetos de la vida cotidiana – sellos, láminas o cubiertas en los libros de texto –, logrando reforzar la imaginación nacional (Anderson 1983, 244-45).

políticos desplegados con la empresa colonial en otras partes del mundo (Anderson 1983, 81-96). Todo ello demuestra cómo los recursos creativos que la comunidad emplea para imaginarse quedan considerablemente matizados por las oportunidades y condiciones políticas de cada contexto, huyendo del determinismo económico que explica la nación en base a la configuración específica del capitalismo industrial europeo. A la luz de todas estas reflexiones Benedict Anderson propone la siguiente definición de nación.

“Una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson 1983, 23).

Esta posibilidad que otorga a la nación de perdurar en la “mente de cada uno” nos da claves acerca de otra capacidad creativa que las comunidades ocupan en su acto de construir una imagen de sí mismas: la memoria. Las naciones, apunta el autor, perduran porque se conciben con la “lengua” antes que con la “sangre” (Anderson 1983, 205) y es este carácter permanente y trascendente que tienen ciertos objetos culturales lo que confiere a la comunidad su entidad material e histórica. Con respecto a esta cuestión, podríamos añadir un nuevo matiz, y es que no solo cada nación se imagina de una forma, sino que la misma nación puede ser imaginada de diferentes modos según el momento de su historia (Brubaker 2004, 122). Incluir el eje relacionado con la profundidad del tiempo, con la transformación en la propia memoria que la comunidad construye sobre sí misma, conduce también a evaluar los efectos que entraña evocar las imágenes del pasado. Parece que volver la vista sobre una historia compartida o reflexionar acerca de cómo se alcanza un presente comúnmente imaginado implica juicios y valoraciones. Quizá habría que contemplar que esas diferentes maneras de imaginar lo nacional, pero también de recordarlo, ponen en juego otro recurso creativo: las emociones.

Acerca de las emociones, su dimensión común y la importancia que adquieren en la identidad política del sujeto es particularmente relevante el trabajo de la investigadora feminista Sarah Ahmed (2015). En *La política cultural de las emociones* desarrolla un refinado análisis sobre el papel que cumplen los afectos cuando se trata de garantizar la cohesión en la comunidad. Su aportación ayuda a cuestionar la idea de que la comunidad política en su sentido moderno se aglutina principalmente en torno a principios racionales y tecnificados, mostrando cómo la necesidad de abordar las cuestiones políticas que subyacen a la vida en común siguen imbuidas por las emociones que evoca ser parte de la colectividad. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando la vergüenza adquiere un carácter nacional y circula en torno a objetos que representan a la comunidad en su presente y su pasado. Dicha

emoción se transfiere a sus integrantes mediante su construcción como “sujetos nacionales” y capaces de profesar cierta empatía con el sentir colectivo.

Esta última cuestión se aprecia claramente en el análisis de Ahmed sobre el caso del estado australiano y su manera de gestionar la vergüenza como sentimiento que aparece en la comunidad cuando algunos de sus miembros, concretamente los que habitan la normatividad y el privilegio de la raza blanca, se confrontan con el reciente pasado colonial. La autora analiza específicamente la manera en que la comunidad nacional gestiona el caso de las “Generaciones Robadas”⁵¹, una flagrante violación de los derechos de las personas aborígenes y una de las aplicaciones más crueles de la política racial de las que se tiene constancia en el siglo pasado (Harris 2005). En su análisis plantea cómo la población australiana blanca, una vez que se convierte en “testigo”⁵² de las prácticas racistas y genocidas perpetradas por el gobierno hasta bien entrado el siglo XX, se siente interpelada y elabora un sentimiento de vergüenza que adopta una dimensión colectiva. El carácter negativo de la vergüenza podría obstruir los mecanismos de cohesión, pero en cambio conduce al sujeto a sentirse avergonzado “como australiano” y a cuestionarse o a elaborar argumentos sobre el porqué Australia no estuvo a la altura del ideal nacional. De este modo, la vergüenza sería una forma de reconstruir la identidad justo en el momento en que la nación fracasa en su cometido de movilizar la pertenencia de los sujetos. Esa vergüenza oculta en realidad el “amor” profesado a la nación, a la comunidad, y la decepción que comporta su fracaso en la aplicación de los principios de justicia y bien común que justifican su idoneidad y continuidad (Ahmed 2015, 72).

Por otra parte, la autora problematiza el hecho de que estas emociones colectivas no necesariamente implican un desaprendizaje o el abandono del privilegio racial. La vergüenza nacional juega un doble papel, pues además de movilizar la identificación, permite volver a la narrativa anterior del “ideal nacional” de forma cómoda y relativamente rápida. Este hecho se debe a que la “vergüenza” como sentimiento nacional proporciona al sujeto blanco una vía para la

⁵¹ “Generaciones robadas” o “Niños robados” es el término empleado para referirse a las prácticas de secuestro, desplazamiento forzado o limpieza étnica y racial que operó el gobierno federal y estatal australiano entre 1905 y 1970. Posteriores investigaciones cifran en al menos 10.000 las niñas y niños que fueron secuestrados, separados de sus familias y retenidos ilegalmente o reubicados en familias blancas. Muchos de ellos sufrieron abusos físicos, psicológicos y sexuales, lo que les causó graves secuelas y estrés postraumático.

⁵² En abril de 1997 la comisión australiana de derechos humanos, impulsada por el entonces fiscal general de Australia, Michael Lavarch, publica el informe *Bringing Them Home*. El documento detalla las nefastas consecuencias que las políticas de selección racial aplicadas por el gobierno tuvieron para la población aborígen. Buena parte de las generaciones más jóvenes no tenía constancia de estos hechos o de su magnitud antes de la publicación de dicho informe, que produjo una gran conmoción entre la ciudadanía por la crueldad aplicada y por la cercanía de los hechos. Este documento fue consultado en noviembre de 2020 en: <https://humanrights.gov.au/our-work/bringing-them-home-report-1997>

reconciliación consigo mismo, pues al sentirse parte de una colectividad avergonzada se resitúa también en una posición benevolente y compasiva con el dolor ajeno. En palabras de la autora:

“Quienes son testigos de la injusticia pasada en tanto sienten “vergüenza nacional” se alinean unos con otros como “individuos de buenas intenciones”; si sientes vergüenza, estás “en” la nación, una nación que tiene buenas intenciones. La vergüenza “hace” a la nación que atestigua la injusticia pasada. Pero esta exposición es temporal y se vuelve la base para una narrativa de la recuperación nacional. Al ser testigo de lo que es vergonzoso en el pasado, la nación “puede estar a la altura” de los ideales que aseguran su identidad o ser en el presente. En otras palabras, nuestra vergüenza significa que tenemos buenas intenciones y podemos trabajar para reproducir la nación como un ideal” (Ahmed 2015, 173-74)

Ahmed incorpora además reflexiones acerca de posteriores narraciones colectivas que han surgido en Australia con relación a esta cuestión. Mediante los denominados “*Sorry Days*” y “*Sorry Books*”⁵³ se abren espacios para desarrollar una retórica del arrepentimiento y las condolencias que contribuyen a un “nosotros” ficticio. Se genera así un nuevo elemento de cohesión para una comunidad nacional integrada por personas que se alinean identificando las injusticias del pasado y generando una amplia gama de reclamos políticos para su presente. No obstante, concluirá la autora, estas expresiones de vergüenza no han permitido finalizar la acción de colocarla *para* los otros y ejercer una reconciliación con la parte lesa, sino que más bien han cumplido con su función de mera exhibición *ante* ellos, bloqueando la escucha profunda de su testimonio y volviendo rápidamente hacia la “idealización” de la nación hegemónica australiana⁵⁴.

⁵³ El “*National Sorry Day*” se celebró por primera vez en mayo de 1998. Los “Libros del Perdón” son compilaciones, declaraciones y firmas en las que cualquier persona puede expresar sus arrepentimientos y condolencias con el pueblo aborígen. “También se han creado libros del perdón en Internet, lo que permite que los usuarios incluyan mensajes de manera anónima. Estos libros generan un nosotros que es virtual, fantástico y real, a través de la identificación de las injusticias del pasado y de las maneras en que han estructurado el presente para diferentes personas” (Ahmed 2015, 177).

⁵⁴ Prueba de ello fue la oposición del ex primer ministro John Howard y su gobierno frente a la implementación de las recomendaciones elaboradas por el *Consejo para la Reconciliación Aborígen*. El gobierno se negó además a apoyar una disculpa nacional oficial, tal y como sugería el informe *Bringing them Home*, argumentando que medidas de este tipo podrían generar confusión sobre la responsabilidad de las generaciones actuales en hechos que forman parte del pasado y que son responsabilidad exclusiva de las generaciones precedentes. Con la llegada a la presidencia del laborista Kevin Rudd en 2008, se realizó una ceremonia oficial en la que se pedía perdón a las personas aborígenes en nombre del gobierno australiano por la colonización del siglo XX (Cornthassel y Holder 2008). Sin embargo, se mantuvo la negativa de pagar a las comunidades las compensaciones económicas por los daños causados.

Los trabajos de Benedict Anderson y Sarah Ahmed aportan elementos para problematizar algunos preceptos de la filosofía contractual, como por ejemplo el carácter racional e impersonal que confiere legitimidad al Estado-nación, pero también para detectar contradicciones entre los ideales del liberalismo, sus principios de democracia igualitaria y las políticas abiertamente antidemocráticas que en ocasiones imperan en sus territorios.

Estas aportaciones tendrán varias implicaciones para investigar los modos en que las personas construyen su comunidad política de referencia y participan en ella. Concebir la nación como comunidad imaginada a partir de recursos materiales, simbólicos y emocionales permite avanzar con respecto a los debates normativos centrados en el grado de veracidad que entraña la idea de nación, así como en su propensión a sustentar gobiernos totalitarios. La nación es una creación, una idea específica sobre cómo gestionar políticamente la vida en común. No obstante, es una de suma importancia, pues como apunta Rogers Brubaker, ha dado continuidad al Estado en su forma moderna, un artefacto que sigue componiendo el *locus* del poder en buena parte de las sociedades actuales (Brubaker 2004). Sin embargo, la aportación de Anderson no está reñida con esta visión, pues al desplazar el foco de atención sobre la dimensión normativa es capaz de mostrar la nación como una forma específica de concebir la vida en común, al igual que en su tiempo lo fueron las dinastías o las comunidades religiosas (Calhoun 2016). Es precisamente esta desenzimización de la comunidad que formula Anderson lo que permitirá cuestionar con más fuerza las aberraciones e injusticias que se cometen “en nombre de la nación” (Brubaker 2004), pero también concebir desde su sentido político las alternativas que los sujetos construyen a partir de marcos comunitarios ajenos al del Estado (Gutiérrez Aguilar 2017).

Despojar de racionalidad al Estado-nación permite atender al modo en que otra de las creaciones desplegadas por la comunidad es la de imaginarse como un cuerpo burocrático, técnico e impersonal. La convergencia de estas atribuciones con los preceptos del movimiento ilustrado, el influjo del sistema capitalista y la progresiva erosión de la legitimidad religiosa ayudaron a conformar la cohesión en base a sentidos racionales. Sin embargo, en torno a la nación se movilizan innumerables pasiones y afectos. La “política cultural de las emociones” descrita a partir del trabajo de Sarah Ahmed (2015) ayuda a comprender de manera más refinada algunas de las implicaciones subjetivas de la nación, emociones que a menudo pasan inadvertidas o quedan subsumidas en el superficial y genérico “sentimiento nacional”. Gracias a su indagación en la vergüenza es posible comprender por qué los sentimientos adquieren un carácter colectivo y

absolutamente imprescindible para asegurar la continuidad de la comunidad política o modular la realización del ideal nacional.

Aunque es innegable que la forma del Estado-nación es consustancial al avance democrático, o al menos en términos representativos, las herramientas teóricas que se acaban de presentar pueden servir como punto de partida para problematizar la racionalidad de los principios de justicia y bien común propios del liberalismo político. De hecho, a partir del caso de las “*Generaciones Robadas*” en Australia se ha observado el conflicto entre los principios legitimadores del liberalismo filosófico y las violaciones de los derechos en el interior de sus territorios.

A continuación me detendré en algunas aportaciones que al argumentar la ficción que subyace a las disposiciones políticas objetivas y desapasionadas, han construido una potente crítica sobre las inequidades perpetuadas en estas comunidades racionalmente legitimadas. Con este fin analizaré una forma específica de cierre que opera la comunidad representada en el Estado. Concretamente, me ocuparé de aquella que priva del reconocimiento a parte de sus miembros y niega su condición de “sujetos políticos” mediante la exclusión de la ciudadanía y los beneficios que comporta.

5.2. COMUNIDADES EXCLUYENTES: DE LOS SENTIDOS DE COHESIÓN A LA PÉRDIDA DEL “SUJETO POLÍTICO”

En el texto *Un mundo en común* la filósofa Marina Garcés plantea que la sociedad moderna y su forma específica de comunidad no se originan exactamente con la conciencia despiadada del “estado natural” (Locke 2014). El origen de este acuerdo no será evitar el hecho de morir a *manos* de otros, sino más más bien sortear la condición de *estar en sus manos* (Garcés 2013). En lugar de un acuerdo tácito para mantener el orden social la autora detecta un pacto orientado a superar el miedo que suscita la interdependencia y que por tanto, encuentra en el individualismo su única garantía. El contrato es el resultado de la creciente necesidad por privatizar la existencia, una afirmación de la individualidad que niega la fragilidad consustancial a la vida humana (Butler 2006) y se erige como el principio máximo de la comunidad. Amoldar los relatos sobre justicia y bien común a dicho ideal requiere presiones homogeneizantes y la construcción de un sujeto que encarna el relato

originario desde su racionalidad y su libertad para suscribir el acuerdo que da sentido a la cohesión.

Partiendo de diferentes trabajos que han retomado esta crítica, terminaré de articular la problematización a la comunidad que hunde sus raíces en el Estado-nación y en las filosofías contractuales considerando los mecanismos de exclusión aplicados al fin de afirmar la individualidad de sus miembros. Esta individualidad requiere, en primer lugar, una supresión meditada y pautada de las diferencias y del pluralismo en favor de la reafirmación constante de aquellos valores que sostienen la comunidad en su sentido único (Young 1996). En segundo lugar, hay que considerar que los principios de justicia y bien común aparecen fuertemente vinculados a las relaciones capitalistas en ascenso, por lo que se presentarán varias aportaciones que plantean cómo el Estado no solo no cuestiona este sistema, sino que ha favorecido su continuidad desde unos términos en los que la “desigualdad” y la “exclusión” intrínsecos al capitalismo resulten aceptables.

Normalizar la “desigualdad” y la “exclusión” requiere una comunidad que readapte dispositivos de cierre y apertura para pautar un modelo normativo de sujeto y el grado de diferencia permitido. La ciudadanía es precisamente uno de los dispositivos que con mayor eficacia logra operar esos cierres, al tiempo que define el carácter excluyente de la comunidad como resultado de mecanismos formales o informales de privación de los beneficios que la ciudadanía comporta. El modo en que las personas son partícipes de los derechos y obligaciones de ciudadanía produce a su vez diferentes grados de autorización y/o reconocimiento en la esfera política (Sassen 2003). Es decir, incide directamente en sus oportunidades a la hora de influir sobre las decisiones que atañen a la comunidad y su gestión de los recursos colectivos, pero también sobre su visibilidad y sus posibilidades de definir cuáles son los asuntos que conforman la esfera de lo “público”. A la luz de estas aportaciones se hará más sencillo discernir cómo la comunidad en su sentido moderno se ha ido cerrando en torno a un “sujeto propietario”, “masculino” e “indiferenciado”. Es en este solapamiento de posiciones de privilegio definidas por la evolución política, económica y social de las comunidades contemporáneas donde reside el “sujeto” equiparado al arquetipo de “ciudadano”.

5.2.1. LA CLASE SOCIAL Y EL CIERRE EN TORNO AL “CIUDADANO PROPIETARIO”

“Que el individuo propietario no es un universal temporal, sino una figura social e histórica del mundo moderno burgués destinada a no sostenerse por mucho tiempo, es algo que ya sabía la clase obrera desde mediados del siglo XIX” (Garcés 2013, 35). Partiendo de esta afirmación es posible intuir que otro de los rasgos que ha adquirido la comunidad imaginada a partir del contrato social es el de ser un espacio exento de conflictos. Esta ficción, sostenida sobre un acuerdo tácito llamado a mediar entre los intereses de las partes, queda rota cuando el marxismo y la teoría sobre la lucha de clases logran resituar el antagonismo como parte sustancial de la comunidad. Agrietar el relato del contrato desde esta perspectiva implica desvelar por qué el estado de derecho, ideado para garantizar la paz social y los principios de justicia y bien común a los sujetos políticos reconocidos, ha fracasado en muchos de sus propósitos.

El sociólogo Thomas Humprey Marshall (1997)⁵⁵ se preguntaba precisamente por estas cuestiones, reflexionando concretamente acerca de cómo la obtención de reconocimiento por parte de la comunidad política que representa el Estado-nación podría proporcionar la igualdad de derechos entre sus miembros. Es decir, hasta qué punto las promesas igualitarias del Estado habían logrado socavar las diferencias inherentes a la sociedad de clases y si en tal caso sería posible que la ciudadanía, un supuesto instrumento igualador, coexistiera con el régimen capitalista, que es, por definición, un potente generador de desigualdad.

Para hallar respuesta a estos interrogantes conviene reparar en cómo la propuesta de Marshall establece el vínculo entre ciudadanía, cambio social y el horizonte moral y normativo que persigue la comunidad.

“La ciudadanía es un estatus que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese estatus son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica. No hay principio universal que determine cuáles deben ser estos derechos y deberes, pero las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean una imagen de la ciudadanía ideal en relación con la cual puede medirse el éxito y hacia la cual pueden dirigirse las aspiraciones” (Marshall 1997, 312-13)

⁵⁵ El ensayo *Citizenship, Capitalism and Social Class* fue publicado en 1950. En este trabajo se ha utilizado el texto resultante de la conferencia dictada por Thomas Marshall en Cambridge (1949) y de la cual se origina un año después dicho ensayo. Se cita la traducción del original publicada por la Revista Española de Investigaciones Sociológicas en 1997.

Desde esta lectura sitúa su interés por la ciudadanía como un dispositivo culturalmente creado y en constante desarrollo, con lo cual, la imagen ideal de sujeto ciudadano se irá amoldando progresivamente a ese horizonte político en constante definición. En este sentido, es posible reconocer en la ciudadanía la capacidad de modular cierres y aperturas que determinan el acceso a la comunidad. Las posibilidades de apertura se concretan en el reconocimiento de un número cada vez mayor de sujetos susceptibles de poseer derechos en el marco del Estado-nación. Aunque Marshall advierte que ya existe un cierto sentido de ciudadanía previo al que se establece con la modernidad⁵⁶, concibe que la reglamentación de derechos y obligaciones del sujeto con respecto a su comunidad no son lo suficientemente uniformes como para frenar la desigualdad. Solo en el momento en que dicha comunidad se complejiza y adquiere su forma moderna, el Estado-nación, los derechos que sustentan la base de la igualdad de sus miembros empiezan a diferenciarse y a estructurarse progresivamente como derechos de ciudadanía.

Esta estructuración, propia del pensamiento moderno y de los procesos políticos y económicos que lo acompañan – a los cuales ya me referí en el capítulo 4 – son la base sobre la cual Marshall asigna un recorrido singular a cada uno de los derechos que componen la ciudadanía. Centrándose en el análisis de su propia comunidad política, el estado inglés, elabora una teoría de fases con la que sostendrá que los derechos civiles, políticos y sociales se circunscriben a los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente (Marshall 1997).

La primera etapa marca la consolidación de la ciudadanía civil y se extiende aproximadamente durante todo el siglo XVIII. Se genera un proceso en el que la “costumbre antigua” sobre la vida comúnmente aceptada se transforma y deja de encontrar un reflejo en la visión contemporánea, dando paso a un nuevo periodo en el que la comunidad protege las libertades individuales de sus miembros. En este periodo se asientan una serie de derechos entre los cuales Marshall menciona el *habeas corpus*⁵⁷, la eliminación de la censura en la prensa y una serie de reformas legislativas que configuran el principio de libertad económica individual,

⁵⁶ Como ya aclaré en el capítulo cuatro, la ciudadanía y su aplicación como categoría de reconocimiento por parte de la comunidad hacia sus miembros es una noción presente en contextos muy anteriores al de la modernidad europea (Heater 2007; Horschach 2009).

⁵⁷ El *Habeas Corpus* es una institución jurídica que en el contexto al que alude Thomas Marshall se concibe para evitar las injusticias cometidas por los señores feudales contra sus siervos o personas de clase inferior, pues protege el derecho a la libertad de movimiento y a la integridad personal. Si bien su primera aplicación en Inglaterra ya data del siglo XIV, habrá que esperar a 1679 para que el Parlamento apruebe una ley que supondrá su perfeccionamiento procesal, imponiendo duras sanciones a los jueces o funcionarios que se negaran a su aplicación (Belaunde 1973). A mediados del siglo XX el abogado cofundador de Amnistía Internacional, Luis Kutner, encabezará un potente movimiento por la expansión del derecho de *Habeas Corpus* a nivel mundial, solicitando la implantación de un tribunal internacional que garantizara su aplicación y restringiera las detenciones ilegales y las torturas (Kutner 1967).

protegiendo particularmente el derecho a la propiedad privada y al trabajo⁵⁸. Esta incipiente libertad económica se consolidará progresivamente hasta adquirir el carácter de axioma ya entrado el siglo XX (Marshall 1997, 304-7).

Una vez que los derechos civiles proporcionan una base lo suficientemente sólida y permiten concebir la comunidad como fuente de libertades individuales, comenzarán a surgir los derechos políticos o la posibilidad de “participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de los miembros de tal cuerpo” (Marshall 1997, 302). No obstante, los derechos políticos comportan una dimensión problemática según el autor, pues a pesar de haber quedado establecidos en el siglo XVIII, seguían siendo débiles en cuanto a su distribución. El derecho a voto era un monopolio de grupo y aunque esta situación empieza cuestionarse con la aprobación de la *Reform Act* de 1832⁵⁹, el número de votantes seguía sin superar la quinta parte de la población masculina adulta (Marshall 1997, 307). Por tanto, aunque los derechos civiles ya alcanzan en el siglo XIX un carácter prácticamente universal para la comunidad, Marshall advierte que el sufragio sigue siendo un importante mecanismo de cierre y exclusión, pues representa el privilegio de una clase económica escogida y simplemente está sufriendo una ampliación en sus límites. En cualquier caso, es en este periodo en el que el sociólogo inglés ubica su conformación, pues por primera vez en la historia europea contemporánea, “ningún ciudadano en pleno dominio de sus facultades y respetuoso de la ley era excluido de la adquisición y registro de su voto en razón de su estatus personal” (Marshall 1997, 308)⁶⁰.

Finalmente, aunque los derechos sociales se engarzan en el siglo XX, este autor sitúa su origen en las asociaciones comunitarias implantadas a nivel local durante el siglo XIX. La labor de estas organizaciones se irá complementando progresivamente con la administración que regula la aplicación de las *Poor Law*. Este sistema de ayuda, presente en Inglaterra y Gales, operó como un prototipo de seguridad social implementado con carácter benéfico y cuyo objetivo fue garantizar un mínimo de protección para paliar los efectos de la pobreza extrema. Sin embargo, hasta su abolición definitiva en 1918, las *Poor Law* supusieron un "divorcio" entre los

⁵⁸ El autor menciona especialmente la derogación del *Statute of Artificers*, aprobado en 1513 para regular la actividad laboral y salarial. Esta ley imponía rígidas restricciones en el terreno laboral, pues impedía el acceso de ciertas clases a determinadas profesiones y amparaba reglamentaciones locales que restringían el empleo de una ciudad solo para sus habitantes.

⁵⁹ Ley aprobada para corregir los abusos y desajustes en la elección de representantes parlamentarios. Su aplicación quedaba circunscrita únicamente a Inglaterra y Gales, aprobándose posteriormente reformas de carácter similar en Escocia e Irlanda.

⁶⁰ Habría que puntualizar, siguiendo la revisión histórica que en este ensayo se plantea, que no será hasta 1918, con la aprobación de la “Cuarta Ley de Reforma”, cuando se establezca por vez primera el sufragio para las mujeres, aunque tendrá carácter censitario y solo será otorgado a aquellas mayores de 30 años.

derechos sociales y el reconocimiento como sujeto político de la comunidad, pues el estigma que acompañaba a la beneficencia categorizaba como proscritos a quienes se acogían a ella (Marshall 1997, 310). Será la implantación de la educación elemental pública el mecanismo que comporte un resurgir de esta tipología de derechos, aunque el autor no les atribuye cambios mínimamente significativos hasta bien entrado el siglo XX. Es en este momento cuando la igualdad implícita en el concepto de ciudadanía, a pesar de seguir ciertamente limitada en su contenido, comenzará a erosionar la desigualdad que por definición contiene el sistema de clases (Marshall 1997, 313).

El escenario que dibuja Marshall en este periodo está caracterizado por un sistema impositivo más escalonado y capaz de redistribuir las rentas disponibles y disminuir las diferencias sociales. Esta distancia se desdibuja aún más por el incremento de las rentas monetarias y el aumento del pequeño ahorro entre el proletariado, que reduce sensiblemente sus distancias con la clase propietaria. Paralelamente, el incremento de la producción en masa para abastecer un mercado nacional en ascenso y la expansión del consumo a todas las capas sociales, acerca a las clases menos pudientes a un disfrute material que alentará sus reclamos por el bienestar social y la reducción de la desigualdad (Marshall 1997, 322-33). La ciudadanía en su sentido social se conforma en este punto porque el Estado asume el compromiso para garantizar unas condiciones mínimas de bienestar mediante la prestación de servicios esenciales o una renta monetaria para gastos imprescindibles. Sin embargo, sostiene Marshall, lo realmente importante de los derechos sociales en cuanto a su efecto igualador no es el hecho de que puedan operar como un mecanismo para equilibrar las rentas, sino más bien que permiten lograr un enriquecimiento general de la vida, una cuestión que se traduce en una reducción del "riesgo" y la "inseguridad" capaz de nivelar a las personas en todos los órdenes (Marshall 1997, 328). Parece ser que cuando la educación o la sanidad se expanden desvinculándose de su carácter "benéfico" o prestatario, se convierten en una demanda legítima independientemente de la condición económica, lo que, por otra parte, ataca las bases de la "distinción social" que comporta acceder a servicios sanitarios o educativos diferenciados. Este es el modo en que la condición "pública" de un servicio puede erosionar las desigualdades de clase, pues al eliminar la distinción social en su acceso, convierte el "bienestar" en una norma y en un principio de "justicia social" para la comunidad. Sin embargo, esta configuración de los servicios sociales desafía continuamente al Estado, pues la noción de "bienestar" adquiere un componente cualitativo que podría ser ampliamente subjetivo y desplazar indefinidamente la imagen de "ciudadanía ideal". Podría ser que el Estado nunca llegue a colmar las expectativas políticas y reconocidas como legítimas en la comunidad, dando lugar a un horizonte normativo de obligaciones que el cuerpo estatal contrae con la comunidad en su conjunto. Mantener el equilibrio entre este

compromiso y los intereses individuales será, según este autor, el reto de la democracia.

Por otra parte, Marshall advierte que cuando las políticas que ejecuta el Estado en materia social no están destinadas a un tipo concreto de necesidad, sino que responden a la "planificación total" o al intento de cubrir demandas generales, comenzarán a aparecer las inequidades⁶¹. Por este motivo, la ciudadanía no logra evitar que la comunidad termine por privilegiar el interés del sujeto propietario, pues el objetivo perseguido con estas políticas de planificación total no pasa ni mucho menos por alcanzar una sociedad sin clases, sino una sociedad en la que las diferencias de clase sean cada vez más imperceptibles, pudiendo legitimarse en términos de "justicia social" y logrando que las clases cooperen más activamente en la consecución del "bien común" (Marshall 1997, 331).

En este sentido, concluye Marshall, las desigualdades pueden tolerarse dentro de las sociedades democráticas regidas por relaciones de mercado siempre y cuando proporcionen un incentivo para el cambio y la mejora. De este modo, parece ser que la única fuerza distributiva coherente es el deseo individual de éxito, una suerte de meritocracia que aparece cuando los miembros de la comunidad se sienten satisfechos con la posición que a través de la ciudadanía les ha sido otorgada. Por todo ello, si bien es innegable que la ciudadanía social ha comportado grandes beneficios, también produce un efecto menos visible, pero igualmente importante. "Hay un tipo de igualdad humana básica, asociado con la pertenencia plena a la comunidad, que no es incongruente con una superestructura de desigualdad económica" (Marshall 1997, 339). Justificar la existencia de las desigualdades económicas parece ser más complejo a medida que se desarrolla la ciudadanía, pero la construcción de sus derechos en el marco de un Estado que coexiste con relaciones de mercado, ni mucho menos persigue erradicar las desigualdades que tales mercados implantan.

Aunque Marshall era completamente consciente de que las diferencias de clase no quedaban abolidas por la promulgación de los derechos sociales, enfatizó que la lucha contra la desigualdad estaba adquiriendo una nueva dimensión gracias a políticas que trataban de modificar su estructura y no solo paliar sus

⁶¹ Esta cuestión se advierte si se analiza la educación como posible herramienta igualadora sin obviar el hecho de que está determinada por la estructura del sistema ocupacional y adaptada a producir ciudadanos trabajadores o útiles a las demandas del mercado. Por muy genuino que sea el deseo de las autoridades estatales de satisfacer las aspiraciones que las personas proyectan en sus sistemas educativos, en un servicio de masas suele ser inevitable proceder mediante clasificaciones grupales que terminan por formar o reafirmar las clases sociales. De este modo, a través de la relación entre la educación y la estructura ocupacional, la ciudadanía opera como un instrumento de estratificación social, pues el estatus adquirido mediante la educación diferenciada no deja de estar legitimado por un sistema público y diseñado para darle al ciudadano los derechos que le pertenecen.

manifestaciones de miseria y pobreza. Por otra parte, el rápido desarrollo que siguió la idea de ciudadanía desde finales del siglo XIX y su consiguiente expansión con la ampliación de los derechos sociales propios del siglo XX, provocó según el autor un nuevo efecto integrador. Aparece así un sentimiento renovado de unión y pertenencia a la comunidad, que pasa a ser interiorizada como una “posesión común” a la que la ciudadanía manifiesta su lealtad, pues en ella se siente libre y protegida por los derechos que otorga una *Common Law* (Marshall 1997, 319).

Sin embargo, no conviene olvidar la crítica a cómo la ciudadanía modula la apertura de la comunidad sin revertir la desigualdad inherente a las relaciones capitalistas. De hecho, en el texto de Marshall hallamos elementos muy interesantes para cuestionar no solo las desigualdades que imperan bajo el régimen capitalista y su alianza con los Estados-nación, sino también sobre el desgaste que produce la democracia representativa en el poder de quienes integran la comunidad. Con respecto a la primera cuestión, el autor revisa esta complicidad que se establece entre las clases poderosas y el aparato de gobierno. Establece de manera simple y concisa por qué la ciudadanía no supuso una amenaza para el capitalismo incipiente y cómo el contrato social devino un acuerdo entre “hombres”⁶² igualados por el estatus, pero no necesariamente por el poder. En esta línea, sostuvo que la ciudadanía civil no eliminaba el estatus diferencial que imprimen otras esferas de la vida social y, lo que es más problemático, actuaba propiciando un espejismo de igualdad sobre el que seguir construyendo la desigualdad. La ciudadanía será un apoyo, más que una amenaza, para el orden capitalista mientras se encuentre únicamente fundamentada sobre derechos civiles:

“Los derechos civiles confieren la capacidad legal para luchar por las cosas que uno desearía poseer, pero no garantizan la posesión de ninguna de ellas. Un derecho de propiedad no es un derecho a poseer propiedad, sino un derecho a adquirirla si usted puede, y a protegerla si la tiene. [...] Asimismo, el derecho a la libertad de palabra tiene poca sustancia real si, debido a la falta de educación, usted no tiene nada que merezca la pena decir y carece de medios para hacerse escuchar en caso de que quiera decir algo” (Marshall 1997, 316)

Esta situación también propicia que los derechos civiles actúen como un “mecanismo de incorporación” capaz de desmembrar a los grupos e introducir una cultura política individualista. Aunque es innegable que los derechos civiles elevan el estatus social de la clase trabajadora y generan una conciencia sobre su derecho a la ciudadanía social, es crucial no obviar que esta ciudadanía civil se origina en el

⁶² Utilizo las comillas para resaltar la textualidad del término “hombres”, aunque Marshall probablemente lo utilice con un sentido crítico, pues alude en varios momentos al carácter histórico que reviste la exclusión de las mujeres con respecto a la noción de ciudadanía y sus derechos civiles y políticos.

mismo momento que los valores capitalistas. De este modo, los derechos civiles y su promesa de libertad individual viran de manera importante hacia la posibilidad de trabajar, producir y acumular, lo que termina por promover la despolitización del sujeto. En este contexto, el "sindicalismo" o los "sistemas parlamentarios de democracia representativa" son presentados como organizaciones que promueven una "transferencia" de elementos propios de la esfera política a la esfera civil y, por tanto, responsables de generar "sistemas secundarios de ciudadanía industrial", paralelos o complementarios a los sistemas de ciudadanía política propiamente dicha⁶³. Por tanto, la ciudadanía civil propia de sociedades capitalistas, al quedar vinculada a valores acordes con el sistema de mercado, desactiva los principios de politización de la comunidad. Los sujetos transfieren sus obligaciones políticas a los sistemas representativos y experimentan una tendencia cada vez mayor a vincular su bienestar y sus derechos de ciudadanía social con la posibilidad de cumplir las promesas de la ciudadanía civil, principalmente expresadas en la libertad individual y en el derecho a la propiedad privada.

A pesar de la distancia temporal que nos separa del ensayo *Citizenship, Capitalism and Social Class*, los elementos que Marshall propone en dicha publicación tienen una vigencia nada despreciable. En este ensayo hallamos razones para argumentar cómo esta cesión ante los valores propios del mercado capitalista y la transferencia de obligaciones políticas a los sistemas representativos siguen produciendo un cierre de la comunidad en torno a los sujetos propietarios privilegiados. El Estado-nación parece debilitado en cuanto a su capacidad de involucrar de manera activa al conjunto de su ciudadanía, cada vez más desvinculada de los mecanismos de participación política que no sean estrictamente los propios de la política representativa. Al mismo tiempo, quienes acumulan propiedades o rentas más elevadas parecen perseguir el fin de agrandar la brecha que asegura su privilegio. La distinción social que Marshall encuentra erosionada

⁶³ La despolitización de los miembros de la comunidad se aprecia también según Marshall en cómo tras la aprobación de las *Reform Act* el parlamento deja de representar a las comunidades o núcleos familiares para representar exclusivamente a individuos. El voto es utilizado como la voz del sujeto único y aunque los partidos organicen la acción colectiva, lo hacen desde una escala nacional que deja de tomar en cuenta la organización local, desmembrándola por completo. Esta transferencia se complementa con el desempeño de cargos políticos únicamente por parte de quienes tenían tiempo y recursos para realizar dicha tarea. Su elección, democráticamente garantizada por los votos, no se cuestionaba en otros sentidos, llegándose a desconocer incluso sus promesas electorales. El papel de los miembros elegidos en el cuerpo político queda restringido a la función de unir a sus electores una vez que llegan al poder en lugar de representar un interés político previo.

mediante la expansión de los derechos sociales al conjunto de la comunidad, se refuerza nuevamente con gobiernos neoliberales que privatizan los recursos comunitarios e inducen a la provisión del bienestar desde un consumo diferenciado de los servicios educativos o sanitarios.

La teoría de Marshall ofrece claves muy interesantes para revisar la noción liberal de ciudadanía y su restringida concepción de derechos individuales, pero se ha mostrado menos eficaz fuera de su tiempo y su contexto. A pesar de que se advierte un notable compromiso político por parte del autor, especialmente en su constatación sobre los escasos resultados de la ciudadanía en la eliminación de la desigualdad de clases, su enfoque termina velando el resto de los aspectos del conflicto social. Esta cuestión se hace manifiesta en varios trabajos que apuntan cómo al centrarse exclusivamente en la dimensión económica y de clase, Marshall no logra dar cuenta de otros ejes de violencia y diferenciación (Fraser y Gordon 1992). Este olvido hará que su propuesta pierda capacidad de escrutar experiencias diversas a las de los varones blancos, adultos y heterosexuales, pues la falta de atención a las posiciones de género, raza o sexualidad en el ejercicio de la ciudadanía, supone un bloqueo para la aplicación de su esquema sobre un repertorio más amplio de subjetividades.

En segundo lugar, aparecen las críticas que resaltan el carácter excesivamente funcionalista y teleológico de sus postulados, que ni logran dar cuenta de la profundidad del conflicto social como motor de la historia (Turner 1990), ni permiten encajar las fases de la ciudadanía en comunidades políticas ajenas a las del propio autor. Estas rigideces impiden entender de qué manera los sujetos quedan políticamente vinculados a su comunidad. Para comprender esta vinculación y seguir desarrollando las ideas de pertenencia y membresía, se hace urgente repensar la ciudadanía desde su variabilidad histórica, social y cultural, definida por: 1) el sistema de derechos y su articulación con una tradición legal particular; 2) la pertenencia social y política al Estado-nación, matizada por interpretaciones culturales específicas; y 3) las reivindicaciones que en ella se engloban, ampliamente ligadas a las oportunidades del contexto, las prioridades y los fines que se persigan (Molyneux 2003).

Si se considera la ciudadanía como una noción que sostiene una cultura política inclusiva y garante de derechos, parece importante tener en cuenta todas estas críticas y emplearlas para construir una perspectiva histórica, comparativa y capaz de interrogarse por su desarrollo en contextos diferentes del occidental (Yuval-Davis 2004, 2006, 2011; Benett 2007). Por otra parte, se hace necesario atender a la multiplicidad de posiciones sociales que conforman disposiciones y oportunidades diferenciadas para cada sujeto en cuanto a la participación política y

a la implicación con la comunidad que articula las luchas democratizadoras. Todas estas cuestiones serán presentadas a continuación.

5.2.2. EL GÉNERO EN LA IDENTIFICACIÓN DEL “CIUDADANO INDIFERENCIADO”

Retomar las críticas elaboradas a la propuesta de Marshall permite comprender por qué la ciudadanía opera cierres que trascienden las desigualdades de clase social. Dichas críticas establecen la necesidad de emplear otras herramientas analíticas que posibiliten una mejor comprensión del carácter excluyente de la comunidad impulsada por el Estado-nación. Partiendo del género como una categoría que permite desvelar el poder de la diferencia sexual y su interpretación en contextos específicos, me propongo mostrar algunas aportaciones que han aplicado esta categoría a los análisis sobre la configuración de la comunidad y la ciudadanía en tanto institución con la que se concede el reconocimiento a sus miembros.

Con este objetivo me situaré en uno de los trabajos más significativos en el campo de la crítica feminista con respecto a la configuración patriarcal del poder político, económico y social. Se trata del *Contrato Sexual*, un ensayo en el que la politóloga feminista Carole Pateman (1995)⁶⁴ aborda cuáles han sido los condicionantes que mantienen la posición de subordinación de las mujeres en las sociedades capitalistas actuales. Su obra es un excelente punto de partida para trazar una potente crítica a los vacíos y omisiones que esconden los teóricos clásicos contractualistas y comprender de qué manera el orden civil, social y político que han teorizado sigue estando en la base del sometimiento de las mujeres.

La autora se propone argumentar por qué motivo la diferencia sexual llega a conformarse como una diferencia política sustancial, lo que implica analizar minuciosamente los postulados de la filosofía liberal y su teorización acerca del Estado y el poder legítimo. Estas deficiencias comienzan a ser visibles cuando se elaboran “preguntas específicamente feministas sobre las relaciones contractuales” (Pateman 1995, 7), algo que la crítica normativa evita menospreciando el feminismo, pues de lo contrario, debería enfrentar el hecho de que sus abstracciones

⁶⁴ La obra original *The Sexual Contract* fue publicada en 1988. En este trabajo se ha utilizado primera edición traducida al castellano en la editorial Anthropos.

acerca de lo político se vean socavadas. Sin embargo, desde el momento en que se identifica la relevancia de la diferencia sexual sobre los ámbitos de la política, la economía y la sociedad es posible establecer por qué las teorías contractualistas no pueden ser leídas al margen de dicha diferencia. Lo que nos sugiere Carole Pateman es abrir la censura que durante décadas ha impedido cuestionar el eje sexual del contrato, una dimensión reprimida en el contrato originario, pero sobre la que se sostiene el acuerdo racional de quienes lo suscriben. No se trata de agregar un nuevo capítulo a la ficción, sino más bien, de contar la historia por completo.

Siguiendo estas contribuciones, quizá la primera pregunta específicamente feminista que sería posible plantear a la filosofía contractual es por qué al estar basada en principios de igualdad para los seres humanos excluye a las mujeres de la libertad civil y de la ciudadanía política (Cobo 2002). En respuesta a esta cuestión Pateman apunta a que el relato sobre la comunidad fundada en el Estado resulta incompleto porque se basa únicamente en el "individuo" como un "producto acabado" y continuamente recreado en su "mundo civil". En ningún momento se presta atención a un problema anterior a la génesis de esa sociedad civil, que sería la génesis de los propios individuos que la componen, o lo que Pateman considera la "escena primordial" y siempre ausente del relato de "los padres, los hijos y sus pactos originarios" (Ibid, 300). Cualquier teorización sobre la noción de "comunidad" que no logre desarrollar un profundo cuestionamiento sobre este vacío resultará tan limitada como el acuerdo tácito y su asentamiento sobre la bifurcación entre las esferas de lo público y lo privado. Y es aquí donde radica el principal problema, pues tanto los teóricos del contrato como sus posteriores detractores, no han considerado que la libertad para suscribir ese acuerdo y ser reconocido como sujeto político de la comunidad, dependen en última instancia del silenciamiento y la despolitización de aquello que se ha configurado como privado (Ibid, 301).

Partiendo de esta última cuestión, la autora reflexiona sobre la ambigüedad de este acuerdo para las mujeres, pues aunque están excluidas de la posibilidad de ser ciudadanas de pleno derecho, permanecen sujetas a la comunidad masculina desde la reproducción de las condiciones que garantizan el acuerdo tácito sobre la libertad y la individualidad de los varones. Las discusiones sobre cómo democratizar los pactos en la esfera pública pueden ser infinitas, sugiere Pateman, pero seguirán sin resolver una contradicción inherente y fundamental a su formulación mientras no tengan en cuenta el papel de la diferencia sexual o el modo en que la sociedad civil se funda sobre la sujeción de las mujeres y la capacidad reproductiva de sus cuerpos. (Ibid, 313). El modelo de relación contractual nunca podrá ser una forma igualitaria desde el punto de vista sexual, pues reposa sobre la noción de que quienes lo suscriben son "individuos libres" o propietarios de su propia persona. Esta cualidad, que ha sido persistentemente negada a las mujeres, permite

identificar el contrato sexual ya no solo en el ámbito familiar y anclado al matrimonio, sino también en otros ámbitos de lo social.

“Los contratos de matrimonio y de prostitución, contratos en los que las mujeres son necesariamente una parte, siempre han tenido el hedor de la esclavitud y ofrecen un embarazoso recordatorio de los «brutales orígenes». El recordatorio es dejado de lado como políticamente irrelevante y la analogía con la esclavitud no es tomada en serio” (Ibid, 314)

Tomando en consideración la sujeción de las mujeres desde relaciones contractuales que actualizan las formas de esclavitud a las que históricamente han sido sometidas, parece urgente repensar relaciones alejadas de estos pactos, pues resultan claramente insuficientes para promover los sentidos de libertad o igualdad acoplados en las nociones modernas de ciudadanía. Sin perder de vista la propuesta que lanza Carole Pateman de formular “preguntas específicamente feministas” a las relaciones contractuales, son dos los ejes que podrían articular estos cuestionamientos o interrogantes. El primero de ellos tiene que ver con cómo superar la rígida distinción entre lo público y lo privado, así como la despolitización que mantiene oculta “la escena primordial” en la que se funda la génesis del contrato social. El segundo implica plantear si es posible resituar a las mujeres como sujetos políticos de las comunidades a las que están parcialmente adscritas revisando sus derechos de ciudadanía.

En el marco de estas dos preguntas se ha desarrollado una amplia literatura que propone seguir problematizando el modo en que la interpretación cultural y dualista de la diferencia sexual organiza los asuntos de carácter político y asigna derechos y obligaciones diferenciados a cada sujeto. Gracias a la aplicación de la categoría de género se consolida un campo teórico que realiza aportaciones muy útiles a la hora de interrogarse por el carácter “universal” de la ciudadanía y su capacidad para garantizar la igualdad de derechos y obligaciones, así como para generar una “identidad” o sentimiento de pertenencia a la comunidad política de referencia (Pateman 1995; Yuval-Davis 2004; Young 1996; Mouffe 1996; Fraser y Gordon 1992).

Cuestionar el modelo de comunidad que promueve el contractualismo será el cometido de aquellos trabajos que desmitifican la racionalidad y la libertad del contrato, desvelando además el modo en que se ha erigido una fórmula privilegiada en la regulación de asuntos comúnmente relevantes, como el empleo, las transacciones económicas o el matrimonio. Precisamente de esta última cuestión se ocupan Nancy Fraser y Linda Gordon (1992) con una propuesta basada en reconstruir la genealogía que ha llevado a la oposición entre lo que ellas denominan el “contrato”, como base del individualismo en la sociedad civil, y la “caridad”,

asociada a la dimensión familiar y privada. Su línea de trabajo se basa en clarificar el modo en que esta división ha obstaculizado el desarrollo de la ciudadanía social propuesta por Thomas Marshall. Según las autoras, hay un importante sesgo de género en esta ordenación de la sociedad, pues se establece la esfera familiar como el legado “femenino”, imbuido de intimidad y afecto, frente a un universo “masculino”, que se corresponde con la esfera civil. Esta oposición se traslada además al sistema de relaciones que regula el intercambio de bienes en cada uno de estos ámbitos, quedando la familia dominada por relaciones altruistas, desinteresadas y susceptibles de organizar el intercambio de los afectos; frente a la sociedad civil, en manos de relaciones contractuales, que garantizan el intercambio de equivalentes exactos, monetarizados y entre individuos autónomos y racionales. Esta división será profundamente ideológica y patriarcal, pues consigue que todas las vías legitimadas de intercambio y relación humana terminen subsumidas en el modelo de la relación contractual, en detrimento de otras formas de interacción, como por ejemplo la ayuda interpersonal, que pasan a estar fuera de la teorización social y no comportan derecho ni responsabilidad (Fraser y Gordon 1992, 76). Problematizar estas distinciones supone una de las mayores aportaciones de la crítica feminista a los debates contemporáneos sobre ciudadanía, ya que logra expandir las nociones de lo político a otros terrenos que trascienden la sociedad civil estipulada desde el contrato. En otras palabras, nos sitúa frente a cómo “la construcción de la frontera entre lo público y lo privado es un acto político en sí mismo” (Yuval-Davis 2004, 121), pues las relaciones de poder operan en todos los niveles de una sociedad, tanto en sus instituciones primarias, como en las estructuras pertenecientes a los denominados ámbitos civiles y políticos.

Siguiendo con el argumento que discute la esfera privada como fuente de relaciones altruistas, basadas en los afectos y libres de derecho o responsabilidad, algunos trabajos proponen incorporar las tareas propias de lo privado a la discusión sobre el ámbito público. Dichas propuestas remarcan cómo la división sexual del trabajo en la que se sustenta la dicotomía público/privado olvida injustamente todos los trabajos precarizados, invisibles y asumidos como altruistas, pues sin su existencia no sería posible articular las condiciones necesarias para alcanzar virtudes cívicas, cumplir con las obligaciones dictaminadas por la comunidad política o, simplemente, destinar tiempo y recursos a la participación en las cuestiones públicas (Lister 2012; Yuval-Davis 2004). Por otra parte, asumir que la esfera de lo privado conforma un lugar idílico donde las personas se encuentran libres de constricciones (Turner 1990) responde tan solo a una “visión masculina” y heterocéntrica del mundo (Walby 1994), pues para muchas mujeres este espacio configura el carácter cotidiano de su explotación.

Frente a la ética abstracta, individualista y masculina inscrita en la noción de “justicia”⁶⁵, algunos trabajos empiezan a plantear una alternativa capaz de incorporar las tareas reproductivas y la noción de interdependencia en la conceptualización de lo político (Mouffe 1999). En el marco de estas propuestas es especialmente relevante la aportación de Carol Gilligan (cit. en Bedin 2015) y su “ética del cuidado”, con la que plantea que la noción de justicia y el desarrollo de la moralidad adoptan un carácter específico en el caso de las mujeres. Frente a la imparcialidad que proclama la “ética de la justicia”, esta propuesta se inscribe en las relaciones interpersonales y en la actividad del cuidado⁶⁶. Se rechazan así los juicios abstractos o la idea universal de bien común, pues las demandas, derechos y obligaciones de las personas solo pueden entenderse en un marco de relaciones interdependientes. La necesidad de recibir cuidados es consustancial al ser humano, por lo que resulta crucial incorporar todas las actividades necesarias para garantizar el bienestar a la discusión política y entender que no conforman un tipo de relación que pueda regularse contractualmente o que responda a la libre voluntad de seres independientes y racionales (Fraser y Gordon 1992).

Reconfigurar la ciudadanía teniendo en cuenta una moral alternativa a la del individuo libre y racional también será el objetivo de los trabajos enmarcados en el “pensamiento maternal”. Autoras como Jean Elshtain y Sarah Ruddik (cit. en Lister 2012) más que incorporar las definiciones políticas de las actividades de cuidado, proponen enfatizar los factores diferenciales de virtud ciudadana y participación que caracterizan a las mujeres. Su argumento se basa en la elevación de la identidad femenina como la base de una ciudadanía diferenciada en la que la maternidad y los aprendizajes que de ella se derivan tengan un lugar central en la práctica política. La familia, concebida como un núcleo de organización social de carácter “transcultural”, sería el máximo atributo de común humanidad, por lo que según Elshtain (cit. en Dietz 1994) no puede excluirse de lo público ni de las nociones de bien común. Por otra parte, es en la familia donde el ser humano experimenta las relaciones más nobles de su existencia, creando vínculos que se basan en el amor, el afecto y el apoyo. Por tanto, la práctica de la maternidad confiere unas virtudes y unos aprendizajes que no deben desaprovecharse o enclaustrarse en el ámbito privado, pues conforman la base para una práctica política diferencial, propia de las

⁶⁵ Estas críticas se proyectan fundamentalmente sobre la propuesta del filósofo estadounidense John Rawls y su teoría de la justicia (cit. en Bedin 2015). Revisando los postulados del liberalismo más clásico, Rawls acepta que en una comunidad siempre se darán conflictos en torno al “bien común”, por lo que para solventarlos propone la existencia de un contrato original imaginado. Las personas que lo suscriban serán capaces de desarrollar una acción racional, razonable y comprometida con la “justicia” en sentido amplio. Este compromiso les conduce a ocupar una “posición original” en la que un “velo de ignorancia” eliminará cualquier prejuicio y les permitirá elegir de forma libre los principios de justicia que regirán la comunidad.

⁶⁶ Sobre el cuidado, su definición y los debates que ha suscitado en la teoría feminista me detendré en el siguiente apartado al abordar los desgarros originados por la ficción capitalista de la acumulación.

mujeres y mucho más ética que la que promueve el ideal masculino del egoísmo individualista.

A pesar del potencial de la ciudadanía diferenciada a la hora de cuestionar el individualismo liberal (Molyneux 2003), no pasa inadvertido el peligroso esencialismo que entraña reforzar el vínculo de las mujeres con la maternidad y con una supuesta superioridad moral derivada del desempeño de los tradicionales roles de género. Parece obvio que estas posturas terminan perpetuando un esencialismo que consolida la desigualdad que inicialmente pretende combatir. Además de que no todas las mujeres escogen la maternidad como proyecto vital, algunas autoras muestran una clara sospecha hacia este tipo de discursos y consideran que la política democrática que debe impulsar el proyecto feminista de ciudadanía trasciende con mucho la relación maternofilial. En otras palabras, “ser buena madre no determina la capacidad de ser buena ciudadana” (Vargas 2000,15), pues esas supuestas virtudes maternas no dejan de construirse sobre una relación desigual que las aleja por tanto de ser virtudes políticas (Dietz 1994, 53).

Otras críticas se concentran también en el uso atrofiado y mistificado del concepto de los “cuidados” y el modo en que han provocado “el asentamiento de una comprensión binarista y heteronormativa de la vida y los trabajos, así como los “indeseables compañeros de viaje (sectores religiosos conservadores) que nos han salido al reivindicar la importancia de los cuidados” (Pérez Orozco 2014, 115). También desde la antropología se ha problematizado el eje del cuidado, especialmente cuando se vincula a la maternidad y al universo femenino. Como propone Mari Luz Esteban, en el contexto europeo de finales del siglo XX, los éxitos parciales del feminismo, unidos a la cronificación de enfermedades o a la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo remunerado, avivan el surgimiento de un discurso mediático, científico y político que naturaliza el vínculo materno desde una ideología “hegemónica”, “generizada” y responsable de ocultar “las diferencias de clase y etnia” (Esteban 2011, 61).

Acogiéndose a críticas similares a las que se acaban de exponer y a una noción de igualdad basada en los atributos de humanidad, se elabora una propuesta de ciudadanía cuyo éxito vendría dado al garantizar un conjunto de derechos y obligaciones en los que el género, la raza, la edad u otras diferenciaciones resultaran por completo irrelevantes. Las propuestas que promueven la inclusión de las mujeres en una “ciudadanía neutra” también parten de que las promesas de igualdad no bastan si su acceso al estatus político no se desarrolla desde la corresponsabilidad con las tareas del cuidado. No obstante, consideran que los argumentos ofrecidos por el feminismo de la diferencia, a pesar de cuestionar la dicotomía público/privado o la injusta adscripción de las mujeres al trabajo no remunerado, no son suficientes para poner en entredicho el ideal de “igualdad”. Con

respecto a esta cuestión, Anne Phillips (1996) plantea que el debate feminista sobre ciudadanía no debería centrarse en atacar el concepto de “democracia liberal”, sino en lograr que la igualdad formal que promete pase a ser sustantiva. En un intento por ofrecer una visión depurada del liberalismo que no contribuya a la “autocomplacencia de haber logrado la igualdad” (Ibid, 13), aclara que las bases epistémicas de las feministas que abogan por una ciudadanía inspirada en este principio ético coinciden en su carácter prescriptivo y no descriptivo. Dicho principio promueve el derecho de autodeterminación a cualquier persona, independientemente de sus cualidades particulares o de su adscripción a colectivos diferenciados. Por otra parte, considera que la igualdad sigue siendo realizable en el marco de las democracias liberales, pues son sistemas que han demostrado eficacia a la hora de desplazar las fronteras entre lo privado y lo público, corrigiendo desigualdades derivadas de la economía de mercado o regulando conflictos que competen específicamente a las mujeres, tales como la violencia sexual en el ámbito privado. (Ibid, 7). También Susan Moller Okin (1996) plantea recuperar algunas líneas de la ética de la justicia y un proyecto de ciudadanía en el que el género no resulte relevante. Sin embargo, no niega la existencia de desigualdades motivadas por la distinción público/privado o por la división sexual del trabajo, de modo que se centrará específicamente en reclamar un reparto más igualitario de las responsabilidades en una y otra esfera.

“No importa cuán formalmente iguales sean las mujeres, puesto que mientras sigan teniendo una responsabilidad desproporcionada respecto de las tareas domésticas, la crianza de los hijos/as y el cuidado de las personas enfermas y ancianas, y mientras su trabajo siga siendo algo privado, infravalorado, no remunerado o escasamente remunerado, las mujeres estarán sistemáticamente en una situación de desventaja” (Okin 1996, 146).

Las propuestas de Philips y Okin tratan de revisar la formulación de la ciudadanía que plantea el liberalismo para lograr que la “igualdad” deje de ser un mero formalismo y adquiera un carácter sustantivo también para las mujeres. Por tanto, aunque se alejen explícitamente de los planteamientos que sugieren una ciudadanía basada en la “diferencia”, reconocen la existencia de desigualdades vinculadas a la dicotomía público/privado y a la división sexual del trabajo, códigos e interpretaciones de género que sitúan a las mujeres en una posición diferenciada y marginal para acceder al estatus de ciudadanas. Hasta que esas fallas no sean corregidas no será posible crear una comunidad política donde la igualdad sea un principio universal. No obstante, ambas autoras sostienen que el hecho de constatar la injusticia no es suficiente para desistir del ideal igualitario, pues el reconocimiento de la desigualdad, la voluntad política y una legislación comprometida y eficaz contra el sexismo, podrían revertir la discriminación que excluye a las mujeres de la representación y la participación en la esfera política.

Hasta ahora se han expuesto dos de las líneas principales en los trabajos que aplican la categoría de género al análisis de la ciudadanía. Aunque en ambas se problematiza el ideal abstracto de ciudadano universal y la división entre lo público y lo privado, persisten posturas confrontadas. Este debate, que Carole Pateman nombra como el “dilema Wollstonecraft”⁶⁷, refleja las fricciones entre las nociones de “igualdad” y “diferencia”. Como señala Sheyla Benhabib (cit. en Bedin, 2015) cabría preguntarse si las mujeres conforman un colectivo político portador de principios distintivos que deban reivindicarse en el seno de su comunidad política, o si por el contrario, han de luchar por su igualdad empleando las herramientas e instituciones existentes. Conscientes de esta complejidad, algunas autoras han centrado sus esfuerzos en repensar la ciudadanía desde una visión que trate de superar las posturas enrocadas en este dilema. Por una parte, cuestionan el ideal igualitario, pues consideran que la concesión de la membresía a una comunidad política requiere marcar barreras que siempre serán excluyentes. Por ello, la realización de la igualdad es poco más que un formalismo difícilmente alcanzable mientras el concepto de ciudadanía no se reformule por completo y tenga en cuenta las diferentes posiciones sociales de quienes aspiran a alcanzarla (Mouffe 1996). Por otro lado, es precisamente la necesidad de considerar la diversidad lo que también impulsa un distanciamiento de las posturas que formulan una ciudadanía diferenciada para “las mujeres”. Como se mostrará a continuación, este tercer eje de propuestas, más cercanas a modelos de “ciudadanía pluralista” (Young 1996) o “ciudadanía radical” (Mouffe 1999), ofrece una visión que busca complejizar los mecanismos de diferenciación o descentrar la desigualdad sexogenérica para comprenderla desde su relación con otras dimensiones que restringen las posibilidades de alcanzar y practicar la ciudadanía, tales como la raza, la edad, la clase o la diversidad funcional.

El primero de estos trabajos es el de la filósofa Iris Marion Young (1996), que centra su aportación desde el reconocimiento de las diferencias. Atacando el mito de sujetos homogéneos plantea la diferencia como un carácter intrínseco a los seres humanos, por lo que preservar y representar la diversidad será imprescindible en una sociedad que se presuma realmente democrática. Al igual que en otros trabajos que abordan la ciudadanía con perspectiva feminista, pone en tela de juicio la pretensión universal que emana del Estado moderno y del republicanismo estadounidense, una ficción que no hace sino generalizar la experiencia de los hombres blancos, burgueses y de clase media. En palabras de la autora:

⁶⁷ Carole Pateman (cit. en Somogyi 2016) plantea que si las mujeres luchan por lograr la igualdad en la esfera pública estarían en realidad reclamando una incorporación a la noción universalista de la ciudadanía, lo que supondría una asimilación a los valores masculinos. Por otra parte, reivindicar su inclusión desde la revalorización de sus atributos diferenciales sería contradictorio, pues es precisamente el significado construido en torno a esa diferencia lo que ha sustentado su exclusión.

“Las feministas en particular han analizado cómo el discurso que vincula las personas y ámbitos públicos de carácter cívico con la fraternidad no es meramente metafórico. Fundado por hombres, el Estado moderno y el dominio público de la ciudadanía presentó como valores y normas universales aquellas que habían derivado de la experiencia específicamente masculina: las normas militaristas del honor y la camaradería homoerótica; la competencia respetuosa y el regateo entre agentes independientes; el discurso articulado en el tono carente de emociones de la razón desapasionada” (Young 1996, 102-3).

El pensamiento republicano, como nos plantea Young, entiende que no es el Estado ni su mediación de los conflictos lo que garantiza la libertad y la justicia, sino la participación de cada sujeto en la discusión pública para la búsqueda del bien común. Trascender los intereses privados e individuales será un requisito indispensable para alcanzar esa “razón desapasionada”. Así planteado este ideal político resulta problemático, pues estaría forzando la homogeneización del individuo en favor de un ámbito público unificado y regido por normas universales. Pero, en realidad, garantizar una ciudadanía homogénea requiere aplicar prácticas excluyentes con quienes desde sus condiciones de menor privilegio no pueden adaptarse al ideal hegemónico de “bien común” y acaban siendo “conflictivos” para la estabilidad del sistema. Para ejemplificar esta cuestión Young se remite a cómo los primeros republicanos estadounidenses recurrieron a la asimilación, la deshumanización o el exterminio para contrarrestar la inestabilidad de grupos racializados y minoritarios. Concretamente, en el pensamiento de Thomas Jefferson, considerado “padre fundador” de la nación, identifica un marcado prejuicio contra las mujeres y los hombres no blancos, a los que se atribuye la irracionalidad, las pasiones y la naturaleza, demarcadores de una moral que se opone por completo a las virtudes necesarias para la civilizada república y sus ciudadanos (Young 1996, 104).

En este sentido, conviene apuntar que si ejercer la ciudadanía implica trascender la voluntad individual y aplicar un punto de vista lo más aséptico posible para no dañar los intereses colectivos, se seguiría manteniendo una rígida distinción entre lo público y lo privado. El “bien común” se asume como voluntad abstracta, de interés general y de carácter público, claramente enfrentada y elevada sobre las voluntades individuales o afinidades propias de la esfera privada. Sin embargo, como ya se ha planteado a lo largo del capítulo, esa distinción entre lo público y lo privado, lejos de responder a criterios universales o inocentes, ha sido responsable de sustentar el privilegio político masculino a lo largo de la historia.

Teniendo en cuenta estas limitaciones, la ciudadanía pluralista de Young apuesta por desentrañar el mito que sostiene la visión descarnada del sujeto

político, pues no concibe que las personas puedan afrontar los conflictos de su comunidad sin aplicar una visión mediada por sus propias experiencias e intereses.

“En una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que las personas, en tanto que ciudadanos/as, deberán omitir sus experiencias y afiliaciones particulares para adoptar un punto de vista general solo sirve para reforzar ese privilegio, puesto que las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar ese sector público unificado, marginando o silenciando a todos los grupos restantes” (Young 1996, 106).

Dado que solo los individuos privilegiados pueden practicar la política desde visiones asépticas, la autora plantea una práctica democrática participativa que se aleje de la falsa “humanidad indiferenciada” y acepte que algunos grupos están parcial o totalmente oprimidos⁶⁸. Partiendo de las condiciones de opresión el ejercicio de la ciudadanía universal solo puede garantizarse a través de un sistema de gobierno capacitado para reconocer la pluralidad de los grupos y aplicando mecanismos efectivos para su representación. Se trata concretamente de fomentar la autoorganización del grupo como medida para su fortalecimiento, habilitar cauces institucionales para que puedan expresar sus propias propuestas de políticas sociales y garantizar su derecho a vetar políticas que les competan directamente (Ibid, 111). El objetivo de una ciudadanía pluralista, concluye la autora, “no es proporcionar una compensación especial a los que se aparten de la norma hasta que logren la normalidad, sino desnormalizar la forma en que las instituciones formulan sus reglas, revelando las circunstancias y necesidades plurales que existen, o que deberían existir, en ellas” (Ibid, 127).

Esta propuesta ha despertado un gran interés precisamente en un momento en el que las interconexiones, el aumento de la brecha global y los conflictos armados están intensificando los movimientos de personas a nivel mundial. Fruto de esta creciente movilidad, aumenta también la presencia de “minorías” y “grupos oprimidos” con relación al estatus de ciudadanía – migrantes, refugiados o solicitantes de asilo – nuevas subjetividades que requieren voz y representación (Soysal 1997; Brubaker 1992; Kymlica 1996). Por otra parte, la tipificación de la opresión permite visibilizar las situaciones de injusticia que atraviesan las vidas ya no solo de las minorías racializadas, sino también de las mujeres, las lesbianas, las personas pobres, ancianas, con diversidades funcionales o viviendo en la pobreza.

⁶⁸ Se debe considerar que un grupo está oprimido cuando experimenta una o más de las siguientes situaciones: 1) explotación económica, 2) marginación o exclusión de las principales actividades sociales, 3) falta de poder o sometimiento a una autoridad externa, 4) imperialismo cultural o experiencia grupal invisibilizada o estereotipada en el conjunto de la sociedad y 5) violencia u hostigamiento fruto del odio o miedo al grupo (Young 1996, 111).

Señalar el carácter diverso y persistente de la opresión es sin duda alguna un punto clave para reconfigurar el modelo androcéntrico, heteronormativo e indiferenciado de ciudadanía.

No obstante, la preocupación hacia el peligro esencialista que encierra la democracia de “grupos” será la base de algunas críticas a este planteamiento. Uno de los aportes que quizá haya establecido un mayor diálogo con el modelo de ciudadanía pluralista es el de la filósofa belga Chantal Mouffe (1996). La principal reticencia que plantea esta autora apunta a cómo la visión de grupos diferenciados entraña una reificación que en última instancia converge con la problemática categoría “mujer” y el uso que de ella hacen Carole Pateman y las feministas de la diferencia (Mouffe 1996, 18). Al basar la práctica de la ciudadanía en la existencia de grupos, quizá se asuma una cierta homogeneidad en las expectativas políticas de aquellas personas que pertenecen a dichos colectivos minoritarios. Presuponer intereses o demandas similares a los miembros de un grupo y tratar de volcarlos en políticas de representación efectiva podría promover la intolerancia de manera intragrupal, pues se estarían omitiendo las dinámicas de poder que operan en el seno de cada grupo y la multiplicidad de posiciones que atraviesan a sus miembros. Por todo ello, basar la consecución de su igualdad en estas asunciones quizá podría conducir a una paradójica sobrerrepresentación de las voces más fortalecidas o privilegiadas dentro de dicho grupo ⁶⁹.

Por otra parte, Mouffe considera este modelo insuficiente para una transformación radical de la ciudadanía, pues aunque lo que nombra como “coalición arcoíris” (Ibid, 16) podría favorecer el diálogo y la representación, no es suficiente para alterar las condiciones reales de opresión que atraviesan dichos grupos. La raíz de la crítica reside por tanto en la propia concepción de la política que se desprende de la formulación diferenciada, donde queda reducida a “encontrar caminos para satisfacer las demandas de las diferentes partes de una manera aceptable para todos” (Ibid, 19), pero no llega a proporcionar un nuevo

⁶⁹ Con respecto a esta cuestión cabría interrogarse acerca de cómo algunos grupos minoritarios han reclamado la protección y el respeto de costumbres, valores o tradiciones culturales que, sin embargo, legitiman la violencia contra las mujeres de dichos grupos. Para evitar estas contradicciones Will Kymlica propone diferenciar entre los derechos que promueven los intereses de las minorías de aquellos que permiten imponer restricciones en nombre de autoridades o prácticas tradicionales. En palabras del autor: “Algunas culturas minoritarias discriminan a las niñas en materia educativa y niegan a las mujeres el derecho a votar o a ejercer el poder. Estas medidas no protegen al grupo de las decisiones del conjunto de la sociedad, sino más bien limitan la libertad de los miembros individuales del grupo para revisar las prácticas tradicionales. Y como tales son incoherentes con cualquier sistema de derechos de las minorías que apelen a la libertad individual o a la autonomía personal” (Kymlica 1996, 213). Si bien estos límites son difícilmente aplicables en la práctica y requieren un análisis complejo y exhaustivo para cada caso, la propuesta del autor continúa alimentando el debate y tratando de sortear la trampa del esencialismo y su intolerancia.

marco en el que practicarla y construir una identidad ciudadana radicalmente integradora y renovada. Esta cuestión también preocupa a Anne Phillips cuando advierte que en el caso específico de algunas mujeres “los intereses todavía no están aquí”, pues se requiere un proceso para desarrollar la conciencia de saberse oprimidas, un proceso basado en “la naturaleza contradictoria de la experiencia” y en “la sensación de que las cosas no encajan” (Phillips 1996, 12). Desde esta crítica, Phillips concluye que la democracia no solo debe orientarse a representar los intereses de cada persona, sino también a garantizar espacios que permitan la reconstrucción de la identidad, la conformación de sus intereses y la elaboración de las propias opiniones políticas.

Retomando esta cuestión desde la crítica de Mouffe, la autora reclama la formulación de una “ciudadanía democrática radical” basada en la construcción de una identidad política común, capaz de renovar el juego político y de instaurar relaciones sociales igualitarias (Mouffe 1996, 1999). Este proyecto de política parte no solo de cuestionar el sesgo androcéntrico liberal, sino también de la deconstrucción de la identidad femenina y del sujeto “mujeres”. A pesar de que este ejercicio resulta problemático para el feminismo, la autora sugiere que la ausencia de una identidad femenina no invalida la capacidad de la política para construir formas legítimas de acción común, pues “como resultado de la creación de puntos nodales, pueden tener lugar fijaciones parciales y pueden establecerse formas precarias de identificación alrededor de la categoría “mujeres” que provean la base para una identidad y una lucha feministas” (Ibid, 20). El resultado de estas alianzas inestables y flexibles es proporcionar un marco más amplio en el que el activismo feminista podría contribuir a la política persiguiendo demandas que estén orientadas a cuestionar las múltiples prácticas, discursos o relaciones sociales que construyen la categoría “mujer” como una posición subordinada. El fin último de una verdadera política feminista y de la ciudadanía radical es entonces generar un reconocimiento común, un “nosotras” que iguala a los miembros de la sociedad en torno a una identidad ciudadana que no oscurece las demás, sino que actúa como un llamamiento a la participación política para la defensa de intereses que se conectan con diferentes posiciones de género, raza, clase, edad o sexualidad (Mouffe 1992). La flexibilidad de estas posiciones conforma una subjetividad fluida que, según el momento, puede promover intereses específicos, alianzas cambiantes y fomentar una movilización que se desplaza y discurre en torno a diferentes aspectos de sus opresiones.

En una línea muy similar, la socióloga Nira Yuval-Davis (2004, 1997) plantea la necesidad de superar una noción de ciudadanía basada en las diferencias y en las políticas orientadas a su representación. De hecho, enrocarse en este tipo de debate podría entorpecer los encuentros entre diferentes agentes sociales y la toma de conciencia sobre las propias posiciones de opresión o privilegio. Preocupada por

estos cierres y por la falta de avance en el diálogo político, plantea que para sortear el escollo que impide establecer alianzas y solidaridades, la política debe situar el llamamiento a la participación en cuestiones de interés colectivo como elemento central en las obligaciones ciudadanas. No obstante, esta participación y la consiguiente identidad que proporciona, a diferencia de lo que plantean las políticas de la ciudadanía diferenciada, no debería generar una visión de los sujetos políticos como “representantes” de sus conciudadanos, sino como “defensores” de los derechos que les conciernen (Yuval-Davis 2004, 176). Por lo tanto, la autora pone el énfasis en la lucha más que en la representación, aunque aclara que resulta crucial que en esta práctica de la ciudadanía las personas sean conscientes de la multiplicidad de sus posicionamientos, tanto en sus contextos sociales, como en los encuentros políticos específicos en los que se debaten y defienden sus derechos.

Pensando en esos encuentros políticos específicos, Yuval-Davis estudia las estrategias que han desarrollado algunos movimientos sociales de mujeres en la conformación de espacios para la defensa de sus intereses⁷⁰. Desde estas experiencias prácticas formula su concepto de las “políticas transversales”, una herramienta que se basa en la práctica del “diálogo” y que resulta de gran ayuda para problematizar la agenda feminista una vez que se asume que la realidad social de las mujeres es múltiple y variada (Yuval-Davis 1997, 2004; Stoetzler y Yuval-Davis 2002). Los espacios políticos que analiza se caracterizan precisamente por reunir a mujeres con demandas diferenciadas que surgen no de principios o identidades esencialistas, sino de sus realidades políticas concretas y materiales. En estos espacios se conforma un proceso que discurre en torno a lo que la autora denomina pautas de “enraizamiento” y “cambio”. Tales pautas conforman una práctica que permite a las personas seguir situadas en sus posiciones y valores al tiempo que puedan operar realizando cambios o matizaciones en sus propios puntos de vista (Yuval-Davis 1999). Sin embargo, el diálogo transversal como práctica transformadora de la ciudadanía es una propuesta no exenta de dificultades. Por una parte, el propio sistema político obstruye la creación de espacios y tiempos para que esos diálogos se desarrollen, y por otra, la complejidad del conflicto y la existencia de situaciones irreconciliables entre las colectividades, obligan a plantear el diálogo como práctica parcial e inacabada (Stoetzler y Yuval-Davis 2002). No obstante, este carácter abierto, flexible e incluso precario del diálogo, permite entrever los matices que adquieren las luchas contra la opresión o la injusticia cuando se encuentran atravesadas por diferentes “posiciones”, “identidades” y “valores”. Es por ello que la noción de “política transversal” se basa en la distinción de estas tres últimas categorías, pues asume que las personas que se identifican con una misma colectividad, pueden mantener una relación muy diferente con respecto a otros

⁷⁰ Se detiene en las prácticas de diálogo y confrontación desarrolladas en el interior de dos movimientos sociales integrados por mujeres. Concretamente el *Women Against Fundamentalism* (WAF) en Londres y el Movimiento de Mujeres de Negro en Bolonia y en Turín.

criterios de diferenciación social (género, sexualidad, clase, edad...), al tiempo que personas con similares posiciones sociales podrían tener valores o demandas políticas diametralmente opuestas (Yuval-Davis 1999). Esta última afirmación, que quizá se antoje un tanto obvia, resulta en cambio imprescindible para sortear el ya mencionado peligro de esencializar al “grupo” y definirlo a partir de límites rígidos y homogeneizantes. Como ya se ha planteado anteriormente, la práctica del diálogo transversal se propone como herramienta para activar una de las principales obligaciones de la ciudadanía, el que las personas actúen como defensoras de sus derechos.

Centrar el debate de la ciudadanía en los derechos colectivos y no tanto en la representación de las diferencias podría impulsar políticas susceptibles de mejorar la situación de grupos oprimidos. Para ello, resultaría crucial tomar en cuenta la diferencia social entendida como el resultado de posicionamientos múltiples y cambiantes, pero además, en el plano práctico sería importante impulsar derechos susceptibles de modificarla y plantearlos de modo que no impliquen una reificación de la diferencia que sustenta la opresión⁷¹. El resultado del diálogo puede seguir aportando programas de derechos diferenciales para cada grupo o personas diversamente posicionadas, apunta Yuval-Davis, pero al menos dichos reclamos estarían basados en un grado más profundo de empatía determinado por el reconocimiento de otras posiciones y por un sistema de valores compatible (Yuval-Davis 2004, 132-33). El proyecto político resultante del diálogo transversal contribuiría a construir un nuevo modelo de ciudadanía, que ya no es diferenciada, sino un constructo social de “múltiples capas” definido por los diferentes posicionamientos, valores e identidades del sujeto político (Yuval-Davis 1997, 2006, 2011).

Formular la ciudadanía en este sentido amplía notablemente la reflexión sobre el “sujeto ciudadano”, y al igual que en los trabajos que hasta ahora se han presentado, también el de Yuval-Davis permite ir afinando la mirada y descentrarla del individuo neutro, universal y homogéneo. Sin embargo, su propuesta se distingue porque aborda el reto de *generizar* la ciudadanía (Lister 2012) desde una perspectiva que problematiza los análisis ceñidos exclusivamente al sujeto “mujeres” y a la comparación de su situación política con la de los hombres. Es por ello que su aportación puede ubicarse junto a aquellas cuyo énfasis es teorizar un proyecto feminista e interseccional de ciudadanía (Mouffe 1992, 1996; Lister 2007,

⁷¹ Para ejemplificar esta cuestión es posible remitirse a las demandas de activistas antirracistas en Londres a finales de los años 80, momento en el que concluyen que su situación como colectivo racializado y oprimido no se resolvería con políticas diferenciales. En lugar de ello, creyeron que sería más estratégico exigir políticas económicas y de atención al desempleo, pues solventar ese problema beneficiaría ampliamente a las personas negras sin enunciar una política formalmente dirigida a ellas. Se evitaría, de este modo, construir un discurso sobre el “otro” desempleado y racializado (Wilson 1987, cit. en Yuval-Davis 2004:132).

2012; Cherubini 2011). Todos estos trabajos coinciden en que no es posible limitarse al estudio de la representación política, las obligaciones o los derechos de los que gozan las mujeres como “grupo”, pues del mismo modo que se desvela el falso universalismo de la ciudadanía androcéntrica fabricada por los modelos liberal y republicano, resulta pertinente deconstruir el falso universalismo de la categoría “mujer”. Este cuestionamiento será de gran ayuda para evitar la trampa del ya mencionado “dilema Wollstonecraft”, pues al aplicar el género como un eje de diferenciación binario y ontológico, se corre el riesgo de plantear exclusivamente los intereses de las mujeres poderosas y desplazar del debate a quienes acumulan otra serie de desventajas. Estos trabajos nos invitan a seguir problematizando la ciudadanía en clave feminista, pero nos recuerdan que el sujeto único también es blanco y occidental, con lo cual, siempre es necesario dejar una puerta abierta a miradas que cuestionan el sesgo eurocéntrico o a herramientas que faciliten una discusión de ciudadanías en clave comparativa (Yuval-Davis 1997).

5.3. COMUNIDADES DESGARRADAS: DE LOS SENTIDOS DE COHESIÓN A LAS FICCIONES CAPITALISTAS

Hasta ahora me detuve en argumentar por qué motivo las comunidades que representa el Estado-nación no conforman un cuerpo político racional o cohesionado. Así, los trabajos de Benedict Anderson y Sarah Ahmed fueron de utilidad para desvelar el carácter “imaginado” y “apasionado” de esta compleja “arquitectura”. Pero también los análisis de clase y género han servido para comprender de qué modo la comunidad del Estado-nación se repliega mediante mecanismos que operan un cierre en torno al sujeto varón, blanco y propietario, excluyendo de la ciudadanía y los derechos que comporta a “sujetos no autorizados” o “no reconocidos”(Sassen 2003).

A la ya de por sí excluyente comunidad que comporta el Estado-nación desde su implantación como forma hegemónica de comunidad, se añade la profunda transformación en sus estructuras durante el ascenso del orden global. Parece que la globalización altera sustancialmente las condiciones de posibilidad para gestionar la vida en común. Es precisamente la hipertrofia que adquiere la esfera de lo económico y su resolución en las lógicas del mercado, el origen de un progresivo desmembramiento de la comunidad durante la deriva capitalista, una deformación de la política y los derechos que desvela las fallas en las nociones de “justicia” o “bien

común”. De esta cuestión se han ocupado extensamente la crítica a la globalización y la economía feminista, dos corrientes que cuestionan cómo las relaciones mercantilizadas en el orden neoliberal provocan un desgarramiento en el tejido comunitario que ni el Estado ni sus políticas públicas logran reparar. Todas estas reflexiones serán útiles para esclarecer la tensión manifiesta entre el capital y la vida y el modo en que las ficciones de acumulación, autosuficiencia y excepcionalidad de la política erosionan la “capacidad de forma” (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016) o las posibilidades del sujeto político a la hora de incidir en los asuntos comunes.

5.3.1. ACUMULACIÓN, AUTOSUFICIENCIA Y EXCEPCIONALIDAD: LAS FALACIAS DEL CAPITALISMO GLOBAL Y SU IMPACTO EN LA CIUDADANÍA

Analizar el carácter integrador de la ciudadanía implica estudiar la expansión de sus derechos a todos los seres humanos y si, como afirma Thomas Marshall, este proceso culmina en el siglo XX con la expansión de los derechos sociales. Coincidiendo con el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial la noción de ciudadanía se usó para apuntalar la provisión del “bienestar” en varios estados europeos. Sin embargo, a partir de los años 80 se renueva el interés por este concepto. En este momento surgen líneas de investigación que, al interrogarse por los procesos que transforman el mundo contemporáneo, detectan una complejidad que requiere seguir examinando las condiciones desde las que se está construyendo y teorizando la ciudadanía. Se trata de comprender cómo la progresiva implantación de un orden económico, político y cultural a escala global afecta a los derechos y obligaciones que hasta el momento definían la ciudadanía en el marco del Estado-nación. Las propuestas que analizan el proceso de globalización desde un enfoque crítico resultan muy fructíferas para este debate, pues se centran en las dimensiones económicas, políticas y culturales que progresivamente han enfatizado el papel del mercado como agente regulador de derechos y obligaciones (Zolo 2007; Beck 2008; Bauman 1999; Sassen 2003; García Canclini 1999). Esta visión implica cuestionar un orden civilizatorio que surge como resultado de la doctrina neoliberal, un proyecto que el geógrafo David Harvey define del siguiente modo:

“Una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar humano consiste en no restringir el libre desarrollo

de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional, caracterizado por el derecho de propiedad privada, mercados fuertes y libertad de comercio” (Harvey 2007, 8).

En la obra *Mercado sin ciudadanía*, la socióloga María José Fariñas (2005) lanza una dura crítica contra este proyecto al señalar las “falacias de la globalización neoliberal” y su impacto en el presente y futuro de la política. Con este fin partirá de cuestionar la aparente neutralidad del término globalización para enfatizar su carácter prescriptivo, normativo y fuertemente asentado en el fundamentalismo político neoconservador. Su propósito es desvelar cómo el aumento de los “intercambios mundiales”, el papel de las “nuevas tecnologías” o la “multipolarización del sistema de producción” son procesos históricamente contruidos y responden, no a un hecho natural e inevitable, sino a una doctrina política y económica fabricada para negar las injustas relaciones de dominación y legitimar ciertos intereses clasistas a una escala global.

“La actual globalización es una ideología en sí misma. Se trata de transmitir una ideología paneconomicista y panfinanciera que representa un modelo monocultural al servicio de un grupo o clase particular. Esto permite poner en marcha un nuevo proceso de dominación hegemónica, de aculturación o de colonización a escala planetaria cada vez más intenso. Una ideología que intenta además reemplazar la primacía o la soberanía de los estados nacionales por la soberanía difusa y supraestatal de las nuevas empresas transnacionales y de sus ciegos mecanismos financieros internacionales; y que pretende, finalmente, anular las culturas locales mediante la imposición de una supuesta “cultura global” única, cuya misión es la de homogeneizar social y culturalmente al mundo” (Fariñas Dulce 2005, 37).

También Silvia Federici aborda esta cuestión en varios de sus trabajos (2013, 2020), haciéndose eco del modo en que los procesos de acumulación originaria que señaló Marx en la conformación del sistema capitalista adquieren una fuerza renovada a escala mundial. En este sentido, nos propone asumir la globalización como un proceso de acumulación primitiva que lejos de democratizar la vida, supone un ataque ampliamente orquestado hacia nuestros modos de reproducción más básicos – la tierra, la vivienda y el salario – , logrando “aumentar la fuerza de trabajo global” y reducir drásticamente sus costes (Federici 2013, 2020). Este capitalismo global y su necesidad de acumular mano de obra requieren degradar la vida humana, reconstruir las jerarquías sociales de sexo, edad y raza que faciliten esta devaluación, pero también la aceptación de la miseria global.

“El empobrecimiento ha alcanzado magnitudes nunca vistas en buena parte del planeta y ahora afecta al 70% de su población. Solo en el África subsahariana el número de personas que viven en condiciones de pobreza y hambre y

desnutrición crónicas ha alcanzado la cifra de 239 millones en 2010” (Federici 2020, 52).

Los desequilibrios y las cotas de pobreza alcanzadas a escala planetaria permiten desvelar la primera de las falacias de este “capitalismo global” (Fariñas Dulce 2005), el mito de que la acumulación y el crecimiento comportan fuentes de riqueza. Sin embargo, la esquilación de las vidas y los recursos naturales a escala planetaria no han sido las únicas estrategias puestas en marcha para reactivar los mecanismos de la acumulación primitiva. Algunos de estos trabajos apuntan además a cómo ha sido necesario quebrar el pacto social y muchas de las garantías obtenidas tras siglos de reivindicaciones de las clases trabajadoras (Sennett 2006; Federici 2013; Guadalupe 2014; Fariñas Dulce 2005). La supremacía del mercado se consolida en detrimento de las instituciones clásicas de la política. Esto provoca un progresivo desmantelamiento de los estados de bienestar surgidos en algunas sociedades occidentales tras el periodo de la Segunda Guerra Mundial, pero también la pérdida de potestad del Estado-nación para organizar la ciudadanía social y sus derechos. Como apunta Richard Sennett (2006), el capital está impaciente y ávido de cambios para fomentar la acumulación, con lo cual trata de destruir la estabilidad que apuntalaron los Estados, sindicatos y empresas a gran escala, pues obstaculizan los tiempos fragmentados y veloces del capitalismo global. Pero no se trata solo de agilizar los tiempos, sino también los costes monetarios que implica hacerse cargo colectivamente de las situaciones de vulnerabilidad. De este modo, la ideología neoliberal se despliega para erosionar la noción de justicia social argumentando que la redistribución que operan los mercados responde a las propias capacidades de los individuos y que, por tanto, ya resulta eficaz. “La destrucción de las redes del bienestar y de los derechos de ayuda social estarían a su vez justificados porque liberan la economía política y permiten que se comporte más flexiblemente, como si los parásitos estuvieran tirando de los miembros más dinámicos de la sociedad” (Sennett 2006,146-7). Aparece así el segundo mito o falacia del orden global: la autosuficiencia. Partiendo de presentar la noción de “interdependencia” como una rémora para el conjunto de la sociedad se justifica el repliegue de la responsabilidad social del Estado, cada vez más limitado en sus capacidades de garantizar los derechos sociales promovidos en la segunda mitad del siglo XX por las democracias europeas.

Teniendo en cuenta el modo en que la erosión de las instituciones clásicas de la política podría afectar a la ciudadanía, la literatura existente plantea al menos dos escenarios. Por una parte surgen una serie de trabajos que reflexionan sobre la validez de la ciudadanía como dispositivo de inclusión y representación ahora que los límites del estado moderno están desfigurándose con la aparición de entidades supraestatales, pero también con la intensificación de los flujos migratorios requeridos por la demanda de una fuerza de trabajo global y abaratada. Se habla así

de “ciudadanías flexibles” (Ong 2012), “ciudadanías transnacionales” (Vertovec 1999) o “ciudadanías postnacionales” (Bloemraad, Korteweg, y Yurdakul 2008; Soysal 1997) para describir un nuevo orden político en el que el Estado estaría experimentando un declive como entidad capaz garantizar derechos y obligaciones que hasta ahora comportaba el reconocimiento otorgado mediante la ciudadanía.

En segundo lugar, hallamos otro tipo de análisis que aun siendo conscientes de las transformaciones que trae consigo la globalización, no consideran que haya argumentos suficientes para abandonar la noción de ciudadanía como categoría desde la que escrutar los derechos de los sujetos en el mundo contemporáneo (Bosniak 2000; Sassen 2003, 2002; Brubaker 2004). La argumentación sugerida es que la ciudadanía postnacional puede ser útil para mostrar que las identidades, afinidades y solidaridades se tejen fuera de los límites definidos por la comunidad representada en el Estado-nación, lo que descentra la mirada del Estado como único interlocutor válido para la política. Sin embargo, estas transformaciones no alcanzan a operar modificaciones sustanciales en otras esferas de la ciudadanía, especialmente en la de los derechos, pues requieren un contexto institucional o una comunidad política formal, territorialmente delimitada y con algún grado de autogobierno soberano (Sassen 2002). En otras palabras, quedan serias dudas sobre cómo el desarrollo de estructuras internacionales o retóricas transnacionales de derechos, como la de los “derechos humanos”, puedan realmente transferirse a contextos concretos sin organismos o mecanismos institucionales que garanticen la ejecución de estas demandas. Se advierte así una cuestión problemática en el hecho de declarar que la ciudadanía es transnacional o cosmopolita (Nussbaum 2005), pues sin la debida atención dichas afirmaciones podrían derivar en una sobrevalorización ingenua del grado en que el régimen internacional de derechos humanos protege a los individuos (Bosniak 2000). Por tanto, parece ser que a pesar del desgaste ocasionado en las estructuras clásicas de la política, afirmar el ocaso del estado como interlocutor preferente de derechos y obligaciones podría ser un tanto precipitado o sostener retóricas cosmopolitas fruto de privilegios clasistas⁷².

Una última cuestión a tener en cuenta para comprender los mitos que opera la globalización y su impacto en la noción de ciudadanía requiere abordar el neoliberalismo, no solo como doctrina económica, sino también como una ideología que ha permeado en diversos campos de la vida social, también en el de las ideas, la cultura o el sentido común. Parece que existe una cultura neoliberal que se propaga de forma exitosa (Guadalupe 2014) e impone cercamientos a cualquier asunto de carácter público. Sin embargo, ya no solo se trata de privatizar la gestión pública en

⁷² Sobre esta cuestión son interesantes las consideraciones que realiza Saskia Sassen (2005) con relación a las “élites transnacionales” o nuevas clases privilegiadas en el contexto global, que “viajan por trabajo” y cuyas prácticas no encierran en ningún caso una dimensión cosmopolita, pues se guían exclusivamente por lógicas de acumulación y renta.

favor de los mercados y su autorregulación, sino que también se alude a una privatización de la existencia o a la provisión de un modelo aspiracional que se inmiscuye en la intimidad de nuestras vidas (Illouz 2007). Se consolida un arquetipo de individuo propio de la postmodernidad cuya cotidianeidad responde a la lógica de la “autogestión” en su sentido capitalista (Guadalupe 2014), es decir, a la resolución de sus carencias mediante actos de consumo, que al mismo tiempo favorecen el hedonismo y la autorrealización (Lipovetsky 2002). En este sentido, el futuro de la ciudadanía podría vincularse con lo que algunos trabajos denominan un “mercado global de la ciudadanía” (Fariñas Dulce 2005), un escenario en el que las hasta ahora obligaciones públicas-estatales se transfieren a empresas privadas y nos sitúan frente a un “ciudadano-consumidor”, que adquiere sus derechos como cliente de estas corporaciones. Este sujeto experimenta una “corrosión del carácter” (Sennett 2006) o ciertas dificultades para establecer compromisos o militancias políticas a largo plazo, pues el modelo aspiracional promovido por esta cultura de lo efímero también activa el cliché del desinterés por la política en sus formas clásicas y asimila la noción de poder a su capacidad para consumir. Cualquier emergencia que se presenta en su vida requiere una solución específica, monetarizable e individual, con lo cual deja de concebirse como una cuestión propia de la vida en común. Lo político adquiere entonces un carácter extraordinario y reservado a tiempos, lugares y sujetos específicos, que proyectan una larga sombra de pureza sobre el conjunto de lo social (Garcés 2013). No es difícil advertir que la autosuficiencia podría aliarse con este tercer mito que comporta la comprensión de lo político como una dimensión excepcional y extirpada de la cotidianeidad. Los peligros del individualismo y la pérdida de referentes comunes promovidos por las ficciones de acumulación, autosuficiencia y la despolitización promueven así un ideario insolidario y peligroso.

“El vínculo social surge básicamente de una sensación de dependencia mutua. Todos los dogmas del nuevo orden tratan la dependencia como una condición vergonzosa: el ataque a la rígida jerarquía burocrática tiende a liberar estructuralmente a la gente de la dependencia; y se supone que arriesgarse es estimular la autoafirmación más que someterse a lo que viene dado” (Sennett 2006, 146)

Esta ilusión que comporta el hecho de ser sujetos autosuficientes y eternos buscadores de la autorrealización en la independencia, el riesgo y los actos de consumo resulta funcional al proyecto político, económico y cultural de la globalización. Aunque las cotas de miseria y desigualdad estén reactivando formas de esclavitud que parecían superadas o arrasando con los recursos naturales (Federici 2020), las promesas de independencia y bienestar que sustentan las falacias de la ideología neoliberal ayudan a legitimar estas injusticias y a presentar el proyecto de la globalización como un destino inevitable.

Las nuevas dimensiones del capitalismo y su alcance global comportan una modificación sustancial en el marco político que caracteriza a los estados de bienestar europeos. Los compromisos, derechos y formas de reconocimiento que podría haber garantizado la ciudadanía social (Marshall 1997), parecen verse cada vez más socavados por el desplazamiento del estado y sus responsabilidades en la provisión de bienestar. Sobre la amenaza que el orden global entraña para la ciudadanía y la cohesión de la comunidad se ha ocupado extensamente la economía feminista, que como mostraré a continuación, aporta nuevos argumentos para seguir problematizando las dimensiones de la injusticia y la acumulación orquestadas por el capitalismo.

5.3.2. EL CONFLICTO ENTRE EL CAPITAL Y LA VIDA QUE DESGARRA LO COMÚN

Como apunta Cristina Carrasco (2011) analizar el modo en que cada sociedad resuelve los problemas que conciernen al sostenimiento de la vida humana aporta un cambio de rumbo al pensamiento económico y a sus lógicas más ortodoxas. Esta visión ha sido desarrollada por la economía feminista y permite vislumbrar otros matices en la organización social y sus relaciones de poder, pero también descubrir qué procesos económicos y productivos resultan prioritarios en una sociedad y cuáles quedan invisibilizados y subsumidos en las lógicas mercantiles del capitalismo. Guiadas por este interrogante son varias las autoras que desde las últimas décadas del siglo XX inician un prolífico debate situando la división sexual del trabajo como piedra angular de las relaciones capitalistas de dominación (Comas 1998; Comas d'Argemir 1995; Carrasco 2011; Pérez Orozco 2014; Carrasco, Borderías, y Torns 2011; Picchio 2009; Dalla Costa 1977). Sus aportaciones amplían notablemente la teoría marxista y el planteamiento acerca de la explotación que comporta el trabajo asalariado, pues desvelan el modo en que las lógicas de producción y acumulación se benefician de un trabajo expropiado e invisibilizado, pero que abarata considerablemente los costes de la mano de obra. Se trata de los "trabajos de cuidados"⁷³ o de "la gestión y mantenimiento cotidiano de la vida, la

⁷³ Una definición ampliada de los cuidados y que también propone Dolors Comas englobaría todas aquellas prestaciones que pueden denominarse "ayuda" o "asistencia" y que comprenden "actividades que proporcionan bienestar físico, psíquico y emocional a las personas [...] Se trata de actividades diversas y desiguales, que pueden ejercerse de forma continuada o esporádica, en función del ciclo vital de las personas o de las coyunturas críticas que puedan darse. La ayuda y la asistencia se orientan a resolver, en definitiva, todas aquellas situaciones en que los individuos de forma temporal o permanente, se convierten en personas dependientes" (Comas d'Argemir 1995, 189).

salud y el bienestar de las personas” (Comas 2017). Estas tareas son imprescindibles para garantizar las lógicas de la acumulación, pero están desprestigiadas por su desarrollo en la esfera privada, doméstica y asociada al universo de la feminidad. Esta invisibilidad del cuidado contribuye a la escisión de la economía y su reducción a la mal llamada economía “productiva”, como si las lógicas de la producción fueran independientes de los espacios, tiempos y relaciones que garantizan el cuidado de las personas y la reproducción de la vida (Ezquerro 2012).

Por otra parte, la gratuidad con la que se adquieren estos bienes fuera de los mercados obliga a considerarlos no solo fruto de la expropiación capitalista, sino también como una dimensión que incide notablemente en la estructura de clases. Esta última cuestión se debe a que la fuente de riqueza que comporta el cuidado, si bien no está monetarizada, incide sustancialmente en el nivel de vida de las personas, con lo cual, además de abaratar su coste como fuerza de trabajo, mejora su nivel de vida y modula sus posiciones de clase, que dejan de estar exclusivamente definidas por el estatus que confiere el trabajo asalariado (Pérez Orozco 2014).

A pesar de haber supuesto una problematización de los planteamientos ortodoxos y marxistas, la discusión sobre el trabajo reproductivo y de cuidados también ha suscitado numerosos debates para la crítica feminista, pues hablar en nombre de la lógica del cuidado entraña algunas cuestiones ciertamente problemáticas. La primera de ellas guarda relación con lo que la antropóloga Mari Luz Esteban (2017) denomina un “sobredimensionamiento” del término cuidados, que se resume muy bien en la utilización cada vez más frecuente y despolitizada de esta categoría o en la exhortación construida mediante algunos tópicos que invitan a “poner la vida en el centro”. El uso excesivo y acrítico de estas nociones guarda relación con la fascinación de lo que se percibe como novedoso en el ámbito de la academia, pero también con la asunción de que la forma que adopta la organización social del cuidado es un histórico universal, cuando en realidad el modelo teorizado por las autoras hasta ahora mencionadas se deriva de una forma muy concreta de organización del trabajo en sociedades capitalistas (L. Gil 2011). Por tanto, como sugieren algunas de ellas, es necesario referirse a los cuidados prestando atención a su carácter sociohistórico.

“La organización social de los trabajos de cuidados y el lugar que ocupan en la sociedad actual son producto de un largo proceso histórico que comenzó a gestarse durante la transición al capitalismo liberal. La perspectiva histórica es, por ello, fundamental para la elaboración teórica en las distintas disciplinas sociales porque, en ocasiones, los debates teóricos se asientan sobre visiones excesivamente estáticas de la realidad, o bien atribuyen al presente más inmediato características que tienen sus raíces en un pasado más o menos remoto. En ocasiones sucede, también, que se ignoran los precedentes

históricos de determinadas conceptualizaciones tomándolas por novedosas, cuando estas tienen una historia, aunque poco conocida” (Carrasco, Borderías, y Torns 2011, 15)

El concepto de “organización social del cuidado” que aquí se propone permite desesencializar esta noción y contemplar que los trabajos mediante los que se dispone, así como su asignación a diferentes miembros de la sociedad, son cuestiones que obedecen a criterios políticos específicos de cada contexto (Vega Solís y Martínez Buján 2017). En esta misma línea, y siguiendo una vez más la propuesta de problematizar la centralidad del término cuidados en la teoría feminista actual (Esteban 2017), sería conveniente repensar a qué trabajos específicos nos estamos refiriendo con esta clasificación y quizá contemplar otras definiciones o maneras de nombrarlos. De este modo se evitaría el uso masificado de la categoría “cuidados” o su asociación inequívoca con el universo de lo privado y lo doméstico. Pero, además, permitiría desactivar la visión androcéntrica que presupone que estos trabajos comprenden un reducto de actividades desarrolladas por “mujeres” en los espacios del “hogar”. Por este motivo, resultan muy sugerentes aquellas propuestas que plantean analizar el “cuidado” en otros espacios y tiempos que desdibujan esta distinción y la adscripción de las mujeres a un trabajo oculto y desprestigiado. Desprivatizar y desfamiliarizar lo que comúnmente entendemos por cuidado (Vega Solís, Martínez Buján, y Paredes 2018; Vega Solís 2019) y nombrarlo también desde la “asistencia” (Comas d’Argemir 1995) o el “apoyo mutuo” (Esteban 2017) son estrategias que podrían ampliar los significados que se asocian a este trabajo, los sujetos que lo realizan y las formas de riqueza que reproduce, logrando erosionar ese sentido común que lo invisibiliza y lo desprestigia.

Desvelar que el conflicto capitalista es con todos los trabajos y no solo con aquellos de tipo asalariado es seguramente una de las principales aportaciones de la economía feminista (Pérez Orozco 2014). Sin embargo, en un momento en que los mecanismos de acumulación se han desplegado desde relaciones que comportan violencia a una escala global, son varias las autoras que se interrogan acerca del proceso que ha exacerbado las ficciones de la acumulación o la tensión que comporta el denominado “conflicto capital-vida” (Pérez Orozco 2014; Carrasco 2017). Esta tensión ha sido objeto de reflexión para varias autoras que coinciden en interrogarse acerca de cómo las dimensiones materiales, culturales y relacionales de la vida quedan cada vez más supeditadas a la posición ocupada en el mercado de trabajo asalariado. Pero además de cuestionar la hipertrofia y la centralidad conferida a este tipo de relaciones laborales como eje de organización del ciclo vital, a todos estos trabajos también subyace una crítica acerca de cómo el ideal de bienestar sigue sustentado en diversas formas de explotación profundamente imbricadas con el sistema de género y la división sexual del trabajo (L. Gil 2011; Picchio 2009; Carrasco, Borderías, y Torns 2011; Comas d’Argemir 1995; Comas

2017). Comienza a elaborarse una reflexión sobre el desgarramiento que el capital impone a la vida desde un conflicto entre procesos, el de acumulación capitalista, orientado a incrementar la riqueza monetaria; y el de sostenibilidad de la vida, cuyo fin es una mejor redistribución de la producción y reproducción de mercancías que incluyen, no solo los bienes y servicios generados a través del trabajo remunerado, sino todos aquellos que se engloban en el concepto de "bien-estar"⁷⁴. No obstante, plantear como centro del debate económico el sostenimiento de las vidas y no las ficciones propias de la globalización supone importantes desafíos. Siguiendo a Amaia Pérez Orozco (2014), este cuestionamiento entraña al menos dos grandes interrogantes. En primer lugar, es imprescindible plantearse a qué vidas nos estamos refiriendo y seguidamente cómo se concreta ese ejercicio de sostenerlas. Dado que esta tarea parece hartamente compleja y debería comportar una reflexión colectiva y situada, parece más operativo aportar algunas claves sobre lo que "no" resulta aceptable como modelo de vida sostenible, al menos desde una ética feminista. Partiendo de este presupuesto, la autora plantea repensar una alternativa al modelo hegemónico neoliberal desde las condiciones básicas de la existencia humana, la "vulnerabilidad" y la "eco/inter-dependencia", así como desde dos de los criterios éticos feministas, la "universalidad" y la "singularidad" (Pérez Orozco 2014, 79). Suponiendo que estas condiciones podrían definir los rasgos de una "vida vivible" elabora una crítica acerca de cómo el modelo impuesto por el capitalismo global opera incumpliendo las condiciones de existencia, pues "escinde vida humana y naturaleza, identifica los valores asociados a la masculinidad con lo propiamente humano e impone un delirio de autosuficiencia que identifica bien-estar con consumo mercantil en permanente crecimiento y progreso" (Ibid, 79).

Este proyecto de vida, además de insostenible, resulta difícilmente universalizable, pues promueve una ficción de crecimiento infinito que únicamente puede realizarse a costa de esquilmar recursos y precarizar vidas menos privilegiadas dentro del ordenamiento socioeconómico (Federici 2010, 2020). Es además una ficción que subyuga las diferencias y las invisibiliza, pues asume como modelo hegemónico de vida digna la del sujeto que encarna los privilegios dentro de las comunidades capitalistas del Estado-nación, con lo cual, moldea las estructuras socioeconómicas para favorecer sus intereses, creando también aspiraciones de bienestar próximas a valores de producción, consumo y acumulación. Por otra parte, el uso del término "sostenimiento" no es casual, pues implica superar la falaz dicotomía propuesta por las lógicas capitalistas y su asunción de que la calidad de vida y el bienestar pasan absolutamente por el "crecimiento", equiparando la ausencia de este con el "estancamiento" del sistema

⁷⁴ En estos trabajos no se ofrece una definición cerrada del término "bien-estar" o "buen vivir", sino que más bien se establece la necesidad de articular un movimiento ético y político que permita debatir colectivamente la noción de vida vivible en condiciones de universalidad e igualdad en la diversidad (Pérez Orozco 2014, 79)

productivo. La economía feminista o el ecofeminismo apuntan a que el crecimiento no solo no mejora la vida, sino que desemboca en un “agotamiento” de los recursos planetarios y de las vidas que ocupan puestos inferiores en la jerarquización capitalista (Federici 2010; L. Gil 2011).

Partiendo de que el capitalismo global conduce a una deriva destructiva, parece conveniente reflexionar sobre el papel que adopta el Estado frente a esta insalvable tensión entre el capital y la vida. Dado que la precariedad y la fragilidad de las vidas requiere que estas deban sostenerse desde la interdependencia que las caracteriza (Butler 2006), el cuidado comporta un problema común y debería ser por tanto una cuestión de Estado. Sin embargo, también en este sentido se señala su inoperancia como supuesto agente clave en la mediación de los conflictos que la comunidad debe dirimir entre la reproducción de la vida y las ficciones capitalistas de acumulación y autosuficiencia. A pesar de que en el orden neoliberal se ha quebrado el pacto social que sustentaban los estados de bienestar y su función social (Federici 2020; Fariñas Dulce 2005; Sennett 2006), algunos trabajos señalan que el papel del Estado como agente clave para la organización social del cuidado sigue siendo igualmente relevante, pues no solo no desaparece, sino que muta y se adecúa a los intereses de este nuevo capitalismo global (Pérez Orozco 2014). En este sentido, el Estado sigue operando diferentes estrategias que rearticulan la posible centralidad de los trabajos de cuidados y el grado en que recaen sobre cada uno de los componentes de la triada “estado-mercado-hogares” (Vega Solís y Martínez Buján 2017). Según algunas de las autoras mencionadas, la provisión de los bienes y servicios requeridos para sostener la vida, que además coinciden con derechos sociales supuestamente alcanzados en las democracias europeas del siglo XX (Marshall 1997), podrían haberse visto progresivamente desplazados a los márgenes del sistema público con modelos cada vez más restringidos o deficientes, pero también transferidos a la ciudadanía desde el llamamiento a la “corresponsabilidad”, un eslogan que no hace sino responsabilizar en su mayoría a los sectores feminizados y más empobrecidos de la sociedad (Pérez Orozco 2014; Gago y Quiroga 2017). A estas problemáticas se añade el hecho de que en las políticas públicas que impulsa el Estado para contrarrestar las lógicas de acumulación se observan importantes sesgos de género. Un buen ejemplo es el que representan los sistemas de pensiones y el modo en que sus nociones de “contribución”, “prestación” o “derechos” están absolutamente condicionadas por la división sexual del trabajo, con lo cual, continúan reproduciendo una desigualdad inherente a la invisibilidad del trabajo de cuidados (Pérez Orozco 2014). Estas diferencias parecen insalvables en el marco de la economía capitalista y mantienen un sistema injusto y responsable de promover la depredación de la vida y una estructura sociogénica atravesada por relaciones de poder.

Partiendo del modo en que todas estas cuestiones se han visto exacerbadas a raíz del estallido financiero iniciado en 2008, las críticas feministas también se han esforzado en situar la denominada “crisis de los cuidados” (Pérez Orozco 2006; Ezquerro 2012; L. Gil 2011) como una de las manifestaciones más agudas del conflicto “capital-vida” en la era del neoliberalismo global. Esta crisis adopta diferentes manifestaciones, como las ya mencionadas tendencias a la privatización, desmantelamiento o transferencia del cuidado a la ciudadanía, pero además acentúa las desigualdades derivadas de la reproducción y aprovisionamiento de sus bienes. En este sentido, se han producido numerosas reflexiones en torno a las “cadenas de cuidados” o la vinculación del fenómeno migratorio al mercado global y precarizado del trabajo de cuidados. (Gregorio Gil 2012; González Torralbo 2013).

Parece, por tanto, que algunos de los debates situados en la economía feminista resultan indispensables para problematizar el modo en que el capitalismo global invisibiliza las exigencias de las personas y oculta la interdependencia como característica intrínseca al ser humano. En este sentido, todas las propuestas presentadas podrían considerarse con relación al carácter actual de la ciudadanía y sus derechos, pues permiten desmitificar y desplazar las imposiciones del mercado desde una visión que apuesta por reintegrar las necesidades del cuidado, además del modo en que la sociedad debería organizarse para atenderlas.

A lo largo de este capítulo me detuve en algunos planteamientos que ayudan a cuestionar el carácter cohesionado de la comunidad que el Estado moderno representa. Las cotas de miseria, pobreza y violencia que se han alcanzado a nivel mundial ponen en entredicho la capacidad de esta arquitectura política para garantizar los derechos sociales que en teoría quedaban reconocidos en las democracias europeas de mediados del siglo XX. La ruptura del pacto social alcanzado mediante la conformación de los estados de bienestar se asienta en la doctrina del neoliberalismo, que fabrica un orden político, económico y cultural para legitimar a escala global ciertos intereses de clase y sus contradicciones. Mediante las ficciones de acumulación, autosuficiencia y excepcionalidad de lo político, este nuevo orden ha logrado magnificar las relaciones capitalistas de producción y situarlas como el principal eje regulador de las vidas, inmiscuyéndose en la intimidad, los tiempos y voluntades del sujeto postmoderno. La erosión en las nociones de justicia social y la provisión de un modelo aspiracional basado en el riesgo y el consumo como fuentes de autorrealización promueven una fragmentación que amenaza los supuestos significados de cohesión o bien común. La esquilma de vidas y recursos naturales pasan a ser presentadas como

cuestiones inevitables para realizar el mito del crecimiento, el desarrollo y la acumulación como metas últimas de riqueza, seguridad y bienestar. En toda esa carrera, que alcanza dimensiones globales, se requiere igualmente una fuerza de trabajo abaratada, flexible y parte de un mercado único y global. Para garantizar la sumisión a estas injusticias se hace necesario recrudecer las jerarquías de clase, raza y género que permitan devaluar las vidas de quienes constituirán la mano de obra en este mercado global, pero también para justificar que la miseria, la pobreza o la violencia serán susceptibles de autorregularse en base a la eficacia de los mercados y las capacidades individuales. De este modo, la interdependencia intrínseca al ser humano se presenta como una cuestión vergonzosa y parasitaria que lastra este proyecto de progreso y desarrollo. Por otra parte, la dinámica expansiva de este capitalismo global sigue reforzándose con la división sexual del trabajo y con la visión androcéntrica ya presente en el contrato social. En este sentido, la expropiación del trabajo de cuidados y su ocultación como fuente de riqueza para sostener la vida son una estrategia fundamental con la que seguir abaratando el coste de la fuerza de trabajo y mejorar el nivel de vida de quienes ocupan posiciones de privilegio en las escalas de género, raza y clase.

En este complejo escenario se hace urgente preguntarse acerca del Estado y su capacidad para articular los asuntos de interés común, así como para garantizar los derechos y obligaciones que la ciudadanía comporta. Algunos trabajos mencionados dibujan un escenario en el que el Estado y las instituciones clásicas de la política podrían ir perdiendo fuerza en este marco global y gobernado por los mercados capitalistas y financieros. Además, podrían darse formas de ciudadanía cada vez más restringidas al acto de consumir bienes y servicios en mercados privatizados. El poder y la capacidad de resolver cuestiones inherentes a la fragilidad de la vida quedarán únicamente supeditadas a estas posibilidades de consumo individual. Sin embargo, otras posturas mantienen una visión más cauta con respecto al ocaso del Estado o con la consolidación de una “ciudadanía postnacional” o de “consumo”, pues consideran que el Estado no solo no desaparece en el orden neoliberal, sino que muta y se readapta a sus requerimientos. En este sentido, seguiría desempeñando una función primordial en las políticas de redistribución de la riqueza o en aquellas que definen qué cuestiones son prioritarias para la reproducción de un modelo de vida sostenible, ético y satisfactorio para la ciudadanía que representa. Teniendo en cuenta estas aportaciones sería conveniente seguir escrutando la acción del Estado como agente clave para dirimir los asuntos de interés común, a pesar de lo dudosa que resulte la ciudadanía como dispositivo integrador o los sesgos de género que reproduce en sus insuficientes políticas para la provisión del bienestar.

Lo que también parece relevante a la luz de los mitos o falacias que impone el orden neoliberal es la progresiva despolitización de quienes integran las

comunidades que el Estado representa. Como ya se señaló, esta tendencia a extirpar la política de sus dimensiones cotidianas y del interés común responde a varios procesos. El primero tiene que ver con cómo la esfera económica se escinde de todas las demás y se presenta como asunto prioritario, conformando un modelo aspiracional y un sentido de riqueza y bienestar que nubla otras cuestiones relevantes para la reproducción de una vida acorde con la ética feminista de universalidad y singularidad (Pérez Orozco 2014). En segundo lugar, la progresiva privatización de la existencia promueve una visión según la cual el hacer político y la “comunidad” dejan de ser concebidos desde su capacidad para reproducir la vida humana y gestionar los modos en que una tarea de semejante complejidad ha de organizarse colectivamente. Si la comunidad moderna podría haber perdido su entidad a la sombra de los mercados capitalistas o con la aparición de agentes supraestatales, los significados tradicionalmente otorgados a la comunidad y sus modelos de relación, también han sido denostados y son ahora percibidos como formas anómalas de organización de la vida social, configuraciones exóticas o incluso premodernas (Tzul Tuzl, 2019). Por tanto, la expansión del capitalismo global comporta una pérdida de la “capacidad de forma” que está inscrita en la politicidad del sujeto social, es decir, en la posibilidad de definir junto con el resto de los miembros que componen su colectividad el valor de uso que quieren atribuir a sus propias vidas (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016).

Tomando en cuenta esta nueva condición civilizatoria, se consolida una interesante crítica acerca de cómo el “proceso de modernización de la política” (Ibid, 383), si bien desde la filosofía liberal se presentó como una emancipación de los lazos de la servidumbre feudal, no puede entenderse al margen de los valores capitalistas que producen una escisión entre lo político, lo económico y las comunidades concretas de vida organizada. La desposesión de los medios necesarios para la reproducción de la vida, junto con la excepcionalidad que parece haber adquirido la política en las democracias representativas europeas, plantean la necesidad de escrutar alternativas capaces de gestionar con más acierto la irresoluble tensión entre el capital y la vida. Dicha cuestión implica no solo mirar más allá del Estado, sino contemplar posibles manifestaciones de lo común y sus relaciones que apuesten por la centralidad y la colectivización del cuidado, siempre sin perder de vista los riesgos que puede entrañar el uso indiscriminado o descontextualizado de los “cuidados” en la articulación de un proyecto de ciudadanía feminista.

Capítulo 6. POLÍTICAS COTIDIANAS DE REPRODUCCIÓN DE LO COMÚN

PROPUESTA PARA UN ANÁLISIS DE PRÁCTICAS DE RESISTENCIA EN EL ESPACIO URBANO

En su obra *Común* Christian Laval y Pierre Dardot (2015) se plantean si ante el avance imparable del capitalismo existen todavía fuerzas sociales, modelos alternativos o formas de organización que permitan ir más allá de la deriva que extiende la lógica neoliberal. El progresivo abandono de la democracia, el aumento de la vulnerabilidad social y la crisis ecológica requieren una transformación profunda de la economía y la sociedad. Sin embargo, ambos autores sostienen que resulta totalmente ilusorio seguir esperando que sea el Estado quien proteja eficazmente a la población de los mercados financieros o de la destrucción de recursos naturales, pues la libertad de actuación ante los poderes económicos es cada vez menor. Por este motivo, plantean retomar la noción de lo “común” como principio articulador de una nueva política que actúe como freno ante la deriva del régimen capitalista.

"Lo común es una construcción política, o mejor dicho: una institución de la política en los tiempos de los peligros globales que amenazan a la humanidad [...] Lo común tal como aquí lo entendemos significa ante todo el autogobierno de los seres humanos, de las instituciones y de las reglas que se dan para ordenar sus relaciones mutuas. Da a entender que no hay mundo humano deseable más que el que está explícita y conscientemente basado en el actuar común, fuente de los derechos y de las obligaciones" (Laval y Dardot 2015, 519).

Siendo conscientes de que esta reformulación de la política y sus relaciones debe articularse en lugares concretos, también explicitan que el actuar común quedará

limitado por los contextos en que se desarrolla. En cualquier caso, una política de lo común tendrá como objetivo crear las “instituciones de autogobierno” que permitan actuar de la manera más libre posible en base a los límites y reglas de justicia establecidos por las propias sociedades en que dichas prácticas toman forma. A pesar de ser limitada, la política de lo común adquiere un carácter transversal, es decir, no comprende únicamente las esferas clásicas de la política, como el parlamento o los partidos, sino que se expande a todos aquellos ámbitos en los que los seres humanos actúan colectivamente y atraviesa todas las esferas del espacio social (Laval y Dardot 2015, 520). Este carácter transversal de lo común permite desterrar la idea de que el mercado y el Estado son los únicos sistemas de producción y reproducción posibles, mostrando otras formas organizativas que pueden aportar recursos durables y en cantidades satisfactorias mediante la creación y renovación instituida de reglas de organización común (Ibid, 66). Por otra parte, advertir en lo común una lógica que trasciende diferentes esferas de lo social permite también crear una conexión entre diferentes movimientos de oposición a la lógica neoliberal. De este modo, se hace posible hipotizar el vínculo entre movimientos, luchas y discursos que en las últimas décadas y en diferentes partes del mundo obedecen a la “racionalidad política de lo común” y operan una búsqueda de nuevas formas democráticas (Ibid, 24).

Partiendo de esta propuesta, mi intención es situar aquellas aportaciones teóricas que permitan avanzar en la labor de investigar esa racionalidad que subyace a lo común como proyecto político. Dado que las nociones de “común” y “comunidad” han sido objeto de una extensa problematización que no pretendo abarcar aquí, pero también de usos ambiguos y vaciados de contenido (Caffentzis y Federici 2019), quizá un intento de plantear posibles dimensiones con las que lo común desafía las ficciones de acumulación y autosuficiencia, ayude a centrar este concepto y el modo en que su uso responde a mi pregunta de investigación. Convendría aclarar que estas herramientas con las que quizá es posible avanzar hacia la investigación de lo común no se basan en un único modelo ya en marcha, sino que responden a la necesidad de comprender fragmentos, semillas o islas de un mundo que está por venir (Federici 2020). La observación y teorización de dichos fragmentos permite desnaturalizar que la política deba ejercerse en torno al Estado o los mercados, pero también situar formas de un hacer político ampliamente arraigadas a espacios, tiempos y sujetos que ponen de manifiesto las fallas de la ciudadanía en su provisión de derechos. Las propuestas que repasaré en este capítulo muestran formas más resolutivas de proveer los sentidos de justicia y bien común, con lo cual, podrían conformar una especie de hoja de ruta con la que escrutar prácticas de resistencia. Todos estos trabajos nos acercan a una teorización de lo común cuando es construido por sujetos que no están reconocidos o autorizados por el estatus ciudadano (Sassen 2003), pero ponen en marcha diversas formas de reconstruir la comunidad en tiempos y espacios cotidianos. Estas formas

de tejer la “ciudadanía vivida” (Cherubini 2011; Lister 2007) se nos presentan así como estrategias con las que personas oprimidas se oponen al carácter imaginado, excluyente y desgarrado de la comunidad política representada en el Estado.

Con el fin de abordar estas dimensiones que subyacen a la racionalidad de lo común, me basaré en una serie de trabajos que estudian las posibilidades que abre la “política comunitaria” en la transformación social. Estas aportaciones conforman un corpus teórico muy necesario para rearticular lo productivo y lo reproductivo con el entorno urbano, natural y cotidiano en el que se dan las prácticas orientadas a la reproducción de lo común. Algunas de las propuestas a las que me referiré se han configurado principalmente en las dos últimas décadas y se sustentan en varias aproximaciones etnográficas hacia las luchas “comunitario-populares” desplegadas en Bolivia (Gutiérrez Aguilar 2008; Linsalata 2015), México (Millán 2014; Navarro Trujillo 2016) o Guatemala (Tzul Tzul 2018). Muchas de estas autoras están nutriendo un intenso diálogo en torno a experiencias concretas de gestión comunitaria, que resultan especialmente interesantes para indagar sobre las posibilidades de la política en entornos cotidianos y “más allá” o “contra” las restricciones de los estados modernos capitalistas (Holloway 2011, 2015; Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016). Con sus indagaciones etnográficas muestran cómo las luchas sociales ponen en juego la reapropiación de la riqueza social en su conjunto, es decir, no solo aquella que se reduce al “capital”, sino la que representa riqueza concreta para la colectividad. Todo ello abre posibilidades a nuevas perspectivas críticas en las que los ciclos del capital dejan de ser la clave interpretativa y donde además es posible situar el interés de políticas “no estado-céntricas” (Gutiérrez Aguilar 2015, 2017).

Seguidamente, retomaré también algunas reflexiones que parten de la organización social del cuidado y del lugar que ocupan sus tareas en los ámbitos comunitarios. Al situar el cuidado fuera del mercado y del Estado, pero también en la colectividad de lo común (Vega Solís, Martínez Buján, y Paredes 2018; Vega Solís y Martínez Buján 2017; Vega Solís 2019), es posible repensar la centralidad de los trabajos de cuidado desde una oposición a las ficciones capitalistas de producción y autosuficiencia. Pero además, porque al desfamiliarizar este tipo de trabajos y vincularlos con la praxis política restituyen agencia, reconocimiento y prestigio a las mujeres como sujeto que tradicionalmente los ha desarrollado desde las esferas invisibles y privatizadas de lo doméstico (Gago y Quiroga 2017; Federici 2013; Quiroga y Gago 2014).

Como segundo eje teórico en esta propuesta que pretende anclar la política de lo común a la cotidianidad, propongo situar una serie de herramientas que ayudan a reflexionar también sobre el espacio al que se articulan esos tiempos. Tomando el concepto de “justicia espacial” que nos propone el geógrafo Edward Soja

(2014) parece necesario incorporar el eje espacial a los análisis críticos y desvelar su carácter socialmente producido (Lefebvre 2013; Harvey 1977). Dado que la ciudad ocupa un lugar central en mi investigación, retomaré las herramientas que nos ayudan a concebirla no solo como escenario en el que toma forma la interacción humana, sino como espacio social que refleja los desgarros derivados de políticas de Estado. Las nociones de justicia adquieren una dimensión espacial y es también hacia el espacio habitado donde se proyectan estas reivindicaciones. En este sentido, se hace posible escrutar hasta qué punto la ciudad deja de ser un “espacio de ciudadanía” (Ramírez Kuri 2007; Delgado 2011) y cómo en ella se despliegan prácticas de resistencia o reivindicaciones por el derecho a la ciudad (Lefebvre 1969; Harvey 2003, 2013).

Por último, y desde esa especificidad que adquiere la política de lo común en los “espacios del capital” (Harvey 2007), propondré algunas aportaciones que incorporan la crítica feminista para una mejor comprensión de las contradicciones experimentadas en la ciudad como un “lugar” que produce y reproduce el carácter excluyente de la ciudadanía. Partiendo de la necesidad de aplicar la categoría género al análisis de la producción social del espacio (Mcdowell 2000; Soto 2003; del Valle 1997), presentaré propuestas centradas en las prácticas de resistencia que emergen en el contexto urbano como oposición a la vivencia cotidiana del desgarramiento socioespacial (Massolo 1999, 1998; Pérez Rincón 2016; Quiroga y Gago 2014). En estos trabajos se estudian particularmente estrategias de colectivización del cuidado en contextos urbanos, con lo cual, configuran ejemplos concretos de estas políticas cotidianas de reproducción de lo común que, encarnadas por el sujeto “mujeres”, van tomando forma en la ciudad.

6.1. RETOMAR LO COMÚN DESDE LA REPRODUCCIÓN COTIDIANA DE LA VIDA

Dar cuenta de las herramientas teóricas que permiten investigar la racionalidad que subyace a la política de lo común es el objetivo de este primer apartado. Para ello propondré tres dimensiones que sitúan los principios políticos de lo común desde sus fines, relaciones y tiempos. Reproducir condiciones de vida satisfactorias, vincularse a través de “sentidos prácticos de inclusión” y retomar el control de la política en la cotidianidad serán teorizados como ejes con los que abordar tales políticas. Su racionalidad radica en sus posibilidades de conformar nodos de oposición a las ficciones de acumulación y autosuficiencia, en su capacidad

para reactivar vínculos alternativos a las lógicas de apropiación presentes en las relaciones contractuales (Fraser y Gordon 1992; Pateman 1995) y en el impulso de “formas de hacer” que van más allá de las políticas centradas en el Estado (Gutiérrez Aguilar 2017) o de su confrontación visible, legitimada y considerada excepcionalmente revolucionaria (Scott 2004).

6.1.1. REDEFINIR LOS FINES DE LA POLÍTICA. LA RACIONALIDAD DE LA REPRODUCCIÓN Y LA INTERDEPENDENCIA

En *Repensar lo político, pensar lo común*, Raquel Gutiérrez, Mina Lorena Navarro y Lucia Linsalata (2016) se interrogan sobre la existencia de alternativas satisfactorias para que las agrupaciones humanas puedan cumplir con el cometido fundamental de su existencia: la organización y reproducción social y biológica de la vida. De acuerdo con el título de su texto, lo que nos plantean es una estrategia en la que partiendo de “lo común” se haga posible problematizar el sentido de “lo político”, de modo que podamos incorporar en esta segunda noción significados denostados u olvidados, pero que iluminan vías para la transformación social (Ibid, 378). La base de su crítica es invertir el esquema impuesto por la modernidad capitalista y en el cual la producción, el incremento y la acumulación del capital aparecen como punto de partida y fin último de toda sociedad. También en otro de sus textos algunas de estas autoras nos propondrán pensar “lo comunitario” como una clave interpretativa desde la que indagar una forma menos artificial e injusta para reproducir la vida centrada en su valor de uso.

“Recurrimos a la noción de lo comunitario, que básicamente entendemos como una forma de establecer y organizar las relaciones sociales de cooperación – vínculos y haceres compartidos y coordinados – que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, autodeterminada y autorregulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo” (Gutiérrez y Salazar 2019, 23)

Según esta propuesta “lo comunitario” es un modelo de organizar las relaciones sociales en una agrupación humana específica, “la comunidad”, cuya finalidad última es la reproducción de la vida en su conjunto. “Lo común” responde entonces al conjunto de riquezas materiales y simbólicas comúnmente producidas

para cumplir con la necesidad consustancial a toda “comunidad”, perdurar de una manera lo más satisfactoria posible.

A partir de estos trabajos, que nos ayudan a tener presente cómo “reproducir lo común” es la finalidad que distingue a las comunidades, lo que también nos proponen sus autoras es alterar nuestros marcos de comprensión sobre las relaciones sociales conformadas para tales objetivos: la política y la economía. Si el fin que cohesionaba a la comunidad es producir y reproducir la vida de una manera satisfactoria, y no el de acumular bienes susceptibles de valorizarse según parámetros de mercado, es difícil sostener racionalmente la escisión de la esfera económica y sus relaciones contractuales. Esta errónea concepción de la política responde a la confusión que han generado las relaciones de producción al configurarse como eje regulador de la vida, una ficción que puede deshacerse si se desvela que la centralidad de la economía productivista es solo una apariencia del capitalismo. Cuando se recuerda que economía y política son en realidad relaciones surgidas de un entramado común, no pueden jerarquizarse o fragmentarse, pues ambas están ideadas para gestionar colectivamente las formas en las que la vida debe continuar y los mecanismos más adecuados para lograrlo. Ambas esferas pueden abordarse de forma separada, pero únicamente con fines analíticos o como “momentos distinguibles de la reproducción social” (Gutiérrez y Salazar 2019, 29).

Hasta ahora es posible concluir que la racionalidad de lo común desafía la creencia que eleva la acumulación de capital a ser fuente única de riqueza, pues se opone a la supremacía de la economía productivista y la reubica en lo político desde su sentido más amplio: reproducir la vida generando riqueza material e inmaterial que permite a la comunidad perdurar. Sin embargo, la persistencia del conflicto “capital-vida” y su asunción como destino inevitable invitan a desplegar continuamente esta racionalidad para poner freno a una tensión que no desaparece ni se resuelve. En esa observación de tramas que disponen lo común y sus políticas algunos trabajos han reparado particularmente en la colectivización del cuidado como estrategia de resistencia frente a los desgarros que ocasiona el capitalismo neoliberal. Sin perder de vista las críticas ya recogidas sobre el concepto de “cuidados” y los riesgos que entraña su uso descontextualizado (Esteban 2016), situar la centralidad del trabajo de cuidados en la rearticulación de los fines comunitarios parece una propuesta muy acertada. En la introducción a la obra *Cuidado, Comunidad y Común*, tres de sus autoras nos plantean lo siguiente:

“Analizar el polo comunitario nos permite pensar el potencial que este tiene para construir arreglos que no estén comandados por la privatización social y espacial en la familia nuclear, por la asignación exclusiva e individual a las mujeres, por el recurso a mujeres precarias o por los recursos económicos de cada cual. Apropiarse de la capacidad para cuidar es una forma para valorar la

vida colectiva y encarnada que desplaza el beneficio y la atomización capitalista creando comunidades para las que la atención no es una cuestión menor, sino algo que entrelaza la vida en común” (Vega Solís, Martínez Buján y Paredes 2018, 17).

Parece que situar los vínculos entre la racionalidad común y la disposición colectiva del trabajo de cuidados tienen importantes implicaciones, especialmente a la hora de afrontar la vida como un problema que ha de gestionarse colectivamente (Gutiérrez Aguilar 2017; Vega Solís y Martínez Buján 2017; Federici 2013). La desprivatización del trabajo de cuidados se aborda como una estrategia que rescata de la invisibilidad todas estas tareas, reconoce la riqueza social que comportan y logra que los tiempos y esfuerzos requeridos para distribuir las sean una responsabilidad común. Esta última cuestión será de vital importancia a la hora de abordar un “proyecto feminista de ciudadanía” (Lister 1997), pues como señalan estas autoras, la desvalorización del cuidado entraña el peligro de naturalizar a las mujeres en posiciones subalternas como máximas responsables de su realización y provisión (Gago y Quiroga 2017). Tales asunciones ignoran sistemáticamente las tensiones que tienen lugar en el ámbito de reproducción de la vida y su papel básico como espacio generador de capacidades políticas para la transformación social (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016, 385).

Por otra parte, mientras los cuidados sigan representando “una cuestión menor” su desarrollo no solo no obtendrá la contrapartida del reconocimiento, sino que además estos trabajos seguirán inmersos en una invisibilidad que terminará por reforzar las ficciones individualistas e impedirá desarrollar plenamente los sentidos de cohesión necesarios para avanzar hacia una política de lo común. Prestar atención a formas de organización comunitaria que sitúan el cuidado como fuente de riqueza, podría esclarecer cuál es esa racionalidad de lo común y por qué desafía las ficciones de la autosuficiencia o el modo en que se inmiscuyen en la cotidianidad. El análisis de estas experiencias concretas sin duda contribuye a erosionar la noción del “sujeto neoliberal”, pues normaliza otra imagen bien distinta del cuidado, que además de mostrarse desde su valor de uso, nos acerca hasta la interdependencia y la fragilidad como características intrínsecas a la vida (Butler 2006). Situar la interdependencia como factor de cohesión y no como esa “condición vergonzosa” (Sennett 2006) que se postula desde la cultura neoliberal permite al fin comprender que quizá las relaciones parasitarias son precisamente aquellas que, al estar basadas en ficciones mercantiles, desgarran los tejidos comunitarios y su capacidad de asumir colectivamente el bienestar.

Con las aportaciones hasta ahora recogidas es posible avanzar en una propuesta de análisis que pretende mostrar cómo los sujetos rearticulan el desgarrado operado por el conflicto “capital-vida” mediante políticas de reproducción de lo

común. Los trabajos que plantean abordar específicamente la centralidad del cuidado en estas estrategias permiten además advertir una racionalidad que desafía las nociones de autosuficiencia, pues dichas prácticas requieren repensar la vida desde la coimplicación y la interdependencia. Retomando por un momento la definición de lo común que ofrecen Gutiérrez y Salazar (2019) se advierte otra cuestión fundamental, y es que esta compleja tarea que entraña la política requiere “relaciones sociales de cooperación”, “vínculos” tendentes a “generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión”. Este último aspecto conduce a reflexionar acerca de cómo la producción de lo común adopta también un sentido simbólico o inmaterial, pues incluye todo el tejido de relaciones necesarias para que la comunidad alcance la autodeterminación y la autorregulación que le confieren su continuidad. Nos aproximamos así a la segunda característica o dimensión a observar en las políticas de reproducción de lo común, su dimensión relacional y la politicidad inscrita en dichos vínculos.

6.1.2. CUESTIONAR LOS VÍNCULOS CONTRACTUALES. LOS ENTRAMADOS COMUNITARIOS Y SUS SENTIDOS DE INCLUSIÓN

Siguiendo el trabajo del filósofo ecuatoriano Bolívar Echevarría, Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2016) definen la comunidad como un atributo esencial de la vida humana, una condición indispensable para garantizar la reproducción de la vida misma, pero, al mismo tiempo, flexible y susceptible de variaciones sociohistóricas que conforman un modelo de agrupación no prefijada en una forma social específica. Lo que sí parece una constante es la necesidad de los seres humanos de crear, reinventar, actualizar o ratificar la figura concreta de su sociabilidad comunitaria. Es en esta condición donde nos proponen establecer otra de las nociones que configuran lo político, es decir, “en la capacidad humana de imprimir una forma singular, más o menos estable, a la organización social, dando forma, contenido y significado a las relaciones de interdependencia que aportan al sujeto su dimensión social y que posibilitan la reproducción de su existencia” (Ibid. 2016, 381).

Que lo comunitario no puede entenderse al margen de sus relaciones es consecuencia inequívoca de la “politicidad” inscrita en sus integrantes. La naturaleza política del ser humano le lleva a crear tramas de relaciones que se despliegan para dotar de “forma” a su agrupación y decidir cómo alcanzar los fines dispuestos colectivamente. Con el objetivo de resaltar el componente relacional de

estas políticas Raquel Gutiérrez (2017) nos propone el concepto de “entramados comunitarios”, un tejido creado en estas agrupaciones que logra contener parcialmente el desgarramiento del cuerpo social frente a las ficciones capitalistas. Sin la pretensión de establecer una rigidez conceptual, la autora nos plantea nombrar este tipo de relaciones como aquellos “entramados” que una y otra vez se vuelven particularmente visibles en los momentos más intensos de antagonismo social. A partir de su experiencia etnográfica con diferentes luchas comunitarias destaca algunos rasgos que serían diferenciadores en este tipo de relaciones.

“Quienes se insubordinan y luchan lo hacen con mucha frecuencia desde la generalización de acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana, sobre todo en aquellas relaciones no plenamente subordinadas a las lógicas de valorización del valor” (Ibid, 34)

A la luz de esta definición los “entramados comunitarios” tendrían al menos dos implicaciones. Sobre su enraizamiento en la existencia cotidiana y el modo en que logran quebrar el carácter excepcional de la política, me detendré en el apartado siguiente. Por ahora me interesa retomar la cuestión de cómo estas tramas de lo común se organizan en torno a saberes que discurren de manera independiente a las lógicas capitalistas de apropiación que varias autoras han señalado en las relaciones propiamente contractuales (Fraser y Gordon 1992; Pateman 1995). Dado que los entramados comunitarios se movilizan para proveer la riqueza en su sentido social y concreto, y no desde los significados supeditados a las ficciones de la acumulación, despliegan lógicas relacionales que no pueden estar basadas en la intención de reapropiarse de lo comúnmente reproducido. Esta racionalidad no implica un equilibrio permanente ni la ausencia de conflictos, pero tampoco la búsqueda del beneficio individual como única alternativa. En este sentido, son relaciones que podrían regularse al margen de acuerdos contractuales, pues estas últimas se establecen dando por sentado que la única racionalidad posible es la que comporta la maximización del beneficio y la “tragedia de los comunes”⁷⁵. Asumir que cada individuo trataría de maximizar el beneficio individual buscando la explotación ilimitada de bienes escasos y propiciando así la ruina para el conjunto, responde a

⁷⁵ En la *Tragedia de los Comunes* el ecólogo estadounidense John Garret Hardin (1968) postuló su teoría acerca de la inoperatividad que supondría la gestión comunal de los recursos. Para defender la propiedad privada como el sistema idóneo en la administración del suelo y otros bienes, el autor propone el ejemplo de un pasto comunal empleado por varios ganaderos. El deseo de lucro y maximización del beneficio individual llevaría a cada uno de ellos a aumentar su volumen de ganado, produciendo una sobreexplotación de la tierra y la ruina para todos ellos. Sin embargo, “si el ganado fuera también común, esta metáfora no funcionaría”, con lo cual, “el núcleo principal del problema es la propiedad privada del ganado y el comportamiento individual de maximización de la ganancia, no el carácter de propiedad común del recurso en cuestión” (Harvey 2013, 108)

un profundo desconocimiento sobre los sistemas de gestión comunitaria (Navarro Trujillo 2016).

Frente a esta visión sesgada y gracias a la observación etnográfica de relaciones desplegadas en estos sistemas, varios trabajos advierten la existencia de mecanismos de regulación que garantizan la continuidad de lo común y la posibilidad de tomar decisiones autónomas sobre su mantenimiento (Tzul Tzul 2018; Gutiérrez Aguilar 2008; Millán 2014; Navarro Trujillo 2016)⁷⁶. Estas aportaciones desafían la asunción de “lo comunitario” como caótico, desestructurado e inoperativo, pues ofrecen ejemplos de cómo las relaciones comunitarias se suscriben de forma continua y garantizan la autorregulación y la autodeterminación en la gestión colectiva de los bienes y recursos comúnmente producidos. Aunque los “entramados comunitarios” no se diferencian de otro tipo de relaciones en cuanto al hecho de ser conflictivos, parten de contextos concretos de producción y reproducción de bienes comunes, dimensiones que también encierran conocimientos y experiencia en la regulación de tensiones (Tzul Tzul 2018)

Por otra parte, el dinamismo que caracteriza a estas relaciones y su necesidad de suscribirse continuamente (Linsalata 2015) suaviza las asimetrías que se dan entre sus integrantes, pues tienen menos posibilidades de cristalizar en formas rígidas y susceptibles de enquistarse en relaciones de subordinación. Como apunta Raul Zibechi (2006) las relaciones comunitarias tendrían una mayor tendencia a “dispersar el poder”, un carácter que responde al ejercicio laborioso y continuado de implicación en el entramado y que previene la aparición de fuertes desequilibrios al no delegar la capacidad de decisión de forma exclusiva en una parte reducida de sus miembros.

Esta participación reiterada en las decisiones colectivas genera además “sentidos de inclusión” o “prácticas cotidianas dinámicas, flexibles y susceptibles de modificación o alteración que una colectividad genera y echa a andar en los reiterados ciclos que marca la reproducción social de su vida material y simbólica” (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016, 316). Se advierte así que la voluntad de pertenecer a los entramados comunitarios representa también un desafío a la racionalidad capitalista, que prescribe la dedicación de tiempo y

⁷⁶ Un buen ejemplo lo encontramos en la etnografía de Lucia Linsalata con las comunidades mauseuales en el municipio mexicano de Cuetzalan del Progreso. La autora nos acerca a la lucha comunitaria por la defensa del territorio, la producción común de un ordenamiento territorial participativo y sus consiguientes estrategias de intervención en el espacio urbano (Linsalata 2017). Para profundizar en estas cuestiones véase la obra colectiva *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (Gutiérrez Aguilar 2018), una compilación de trabajos, en su mayoría etnográficos, que desafían los límites de lo comunitario y sus tramas como formas de defender las condiciones materiales y simbólicas por la reproducción de la vida.

recursos casi exclusivamente a aquellas actividades tendentes a la producción y a la acumulación. En este caso, hallaríamos evidencia de una racionalidad alternativa, que implica una reapropiación de la capacidad de forma, compromiso e implicación en actividades centradas en su valor de uso y en la lógica de reproducir y colectivizar lo comúnmente necesario. La noción de lo común circula así sobre significados concretos que proceden de “códigos compartidos” o “heredados” por la comunidad y responden no a aquello que se puede “extraer” o al beneficio susceptible de ser apropiado, sino al “querer ser parte” (Gutiérrez Aguilar 2017). Esta forma de reconocimiento y cohesión contrasta con las fórmulas típicas de la modernidad capitalista, que de acuerdo con los intereses de sus élites, han impuesto un marco de comprensión y participación en los asuntos colectivos ampliamente condicionado por mecanismos rígidos de propiedad e identidad (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016, 406). Es decir, quién tiene derecho a qué ha quedado con frecuencia definido en base a lo que se “es” por las propiedades de las que se dispone, lo cual genera identidades marcadas sobre las que el Estado puede incidir administrando diferencias. A este sentido de propiedad/identidad es al que las autoras contraponen los significados de inclusión que se movilizan en torno al “uso/ser parte”, una identidad basada en el hacer y que se renueva colectiva y cotidianamente. “Ser parte de” no queda garantizado por una “identidad” concreta, sino que forma parte de un proceso que busca ser reafirmado mediante la práctica de coproducción, compartiendo las obligaciones de aquello que se acordó. Esto da derecho a las riquezas generadas colectivamente y es el derecho de “uso” y no la “propiedad” lo que genera la identidad, pertenencia y adhesión (Gutiérrez Aguilar 2017). Este tipo de relaciones se ejemplifican con prácticas colectivas de apoyo mutuo, basadas en figuras de reciprocidad y mecanismos internos de autodeterminación, vínculos que regulan la vida social con éxito al tiempo que se alejan de relaciones contractuales estipuladas entre sujetos racionales, autónomos y autosuficientes.

Todas estas consideraciones permiten cuestionar la ausencia de racionalidad en la reproducción de lo común, la inoperatividad de estas formas de gestión y la “tragedia” que supondrían. Como ya se ha planteado, dicha asunción obedece tan solo a una visión sesgada de la realidad y tendente a privilegiar la titularidad privada de los bienes como mejor alternativa para asegurar el beneficio. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que la racionalidad capitalista tiene una contraparte en el Estado y su representación como interlocutor indispensable en la garantía de bienes colectivos, una creencia que también erosiona el principio de racionalidad de lo común y la capacidad de las comunidades en todo lo que concierne a su autodeterminación (Gutiérrez Aguilar 2017). Los entramados comunitarios suponen un lugar privilegiado desde el que observar relaciones alternativas al contractualismo, pactos renovados cotidianamente y asentados en la implicación y el compromiso político del “querer ser parte”. Son quizá estos vínculos y la

racionalidad que los sustenta una forma de escrutar las manifestaciones de esa “gramática común” que insta a la participación en los asuntos comunes desde necesidades concretas, cuestión de vital importancia para la construcción de un proyecto de ciudadanía feminista y radical (Mouffe 1996).

6.1.3. DESAFIAR LA EXCEPCIONALIDAD DE LA POLÍTICA. EL POTENCIAL EMANCIPADOR DE LA POLÍTICA COTIDIANA

En su obra *Los dominados y el arte de la resistencia* el antropólogo estadounidense James Scott plantea lo siguiente: “Hasta muy recientemente, se ha ignorado mucho de la vida política activa de los grupos subordinados porque se realiza en un nivel que raras veces se reconoce como político” (Scott 2004, 233). Sin embargo, sostiene este autor, si adoptamos una perspectiva histórica relativamente amplia es posible observar que el privilegio político de operar una oposición abierta y reconocida es relativamente reciente y se produce únicamente en aquellos lugares del mundo en que la población tiene estatus de ciudadanía y no de súbdito. Asumir como formas de resistencia política únicamente aquellas que se declaran abiertamente y se articulan con los canales de las democracias liberales occidentales, implica desatender gran parte de lo que es significativo en la vida política. Se trata de lo que el autor denomina la “infrapolítica” o las “formas de resistencia oculta y disfrazada”, aquellas que componen el grueso de la actividad política de las “minorías menos privilegiadas” y de los “pobres marginados” (Ibid, 223). Abordar la política activa y cotidiana de los grupos subordinados es crucial para romper con la idea de que tales grupos carecen de vida política o que esta se reduce a la “excepcionalidad” de los momentos de explosión popular.

Operar una ruptura completa con ese carácter “excepcional” que resta capacidad a nuestros análisis sobre las “políticas ocultas” requiere considerar que dicha excepcionalidad no solo viene dada por los momentos que marcan el antagonismo social, sino por la abstracción que adquiere la política en el marco estatalmente regulado. Ese proceso en el cual “el momento de lo político que se aísla en su pureza delimitando sus tiempos, sus lugares privilegiados y la irreductibilidad de su propia lógica” (Garcés 2013, 39) también revela su carácter extraordinario e inaccesible para los sujetos menos privilegiados de la comunidad. Tomando en cuenta esta crítica, la política de lo común y sus sentidos de racionalidad podrían situarse como un cuestionamiento a esta “pureza”, pues se resisten a concebir la

política únicamente a partir de los cánones de pensamiento propios de la modernidad, que se han presentado desde un lugar abstracto y pretendidamente universal, pero en realidad cercenan la capacidad de forma a los marcos representativos y burocráticos del Estado (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016). Situar la política en sus órdenes cotidianos requiere explorar una racionalidad que cuestiona la vinculación de lo político a estos marcos y procedimientos, pues en muchos casos están pensados para resolver cuestiones que no interpelan a la comunidad. La falta de identificación con la ciudadanía que emana del Estado o la ausencia de interés por ganar visibilidad en la arena política estatalmente delimitada, marcan diferentes sentidos y requerimientos para la movilización política. Estos significados, que se proponen como “horizontes políticos comunitarios” (Gutiérrez Aguilar 2017), responden a cuestiones de un mayor calado como son la defensa o la reapropiación de la riqueza común que mejora y garantiza la cotidianeidad, cuestiones que se alejan de debates estatales y de nociones de justicia restringidas a su sentido “redistributivo”. Los esfuerzos y la racionalidad de estas luchas no pasan por la confrontación o interlocución con el Estado y sus cauces, sino que emanan del interés por la reapropiación de recursos considerados colectivos y que el propio Estado no logra proveer. El carácter emancipatorio de la política se abre así nuevamente, se conecta con el presente y abre nuevos campos para indagar ámbitos de la vida que potencian la transformación social, pero que han quedado oscurecidos a la sombra de la gran política (Garcés 2013).

Por otra parte, la racionalidad intrínseca a reproducir lo común sortea las tensiones propias de querer incorporarse a las luchas establecidas y sus canales clásicos. Como señala Boaventura de Sousa, estas políticas cotidianas, al contrario de los derechos generales y desvinculados de los intereses que presenta la experiencia, “incentivan la autonomía y combaten la dependencia burocrática, personalizan y localizan las competencias interpersonales y colectivas en vez de sujetarlas a patrones abstractos” (De Sousa Santos 2001, 182). También Raquel Gutiérrez (2017) nos plantea que la política cotidiana se opone a la rigidez burocrática con la que el Estado va minando la capacidad de forma y la politicidad inscrita en el hacer. En cambio, cuando la política se reconecta con la experiencia concreta y desde los intereses cotidianamente vivenciados, despliega una creatividad que desordena la rígida ciudadanía y sus dimensiones abstractas. Observar esta racionalidad que parte de lo cotidiano nos acerca entonces al “conjunto de polimorfos aspiraciones y prácticas políticas que habitan incómodamente el cuerpo social”, prácticas de resistencia que, a pesar de estar “ocultas y constreñidas por el orden dominante”, se oponen claramente a quedar contenidas “en formas políticas anteriores”, pues están dirigidas “a erosionar y desbordar sistemáticamente tanto los límites morales y políticos inscritos en el imaginario social como en las relaciones mando/obediencia” (Ibid, 26).

Esta creatividad desplegada en el hacer común y cotidiano desobedece al orden liberal capitalista y su voluntad de canalizar la vida social en la construcción del Estado. Como ya se señaló anteriormente, es en este marco estatalmente regulado donde las lógicas capitalistas se alían con la política hegemónica, pues resulta más sencillo establecer subjetividades rígidas, despolitizadas y susceptibles de administrarse de forma diferenciada. Rechazar la adhesión plena o exclusiva a estas políticas supone un modo de evitar la ficción que presenta al Estado como canal preferente para la política y cuya forma de reconocimiento, la ciudadanía, se acopla preferentemente al sujeto privilegiado del capitalismo (Gutiérrez Aguilar 2017).

Por otra parte, esa abstracción que aísla lo político y lo parcela de su cotidianeidad se asienta en estructuras de género, pues se aleja especialmente de los sujetos vinculados a una cotidianeidad que imprime altas dosis de realismo y practicidad. Se trata de las experiencias, tiempos y relaciones que manejan cotidianamente quienes detentan la responsabilidad del cuidado y el bienestar de los miembros de la comunidad. La racionalidad de quienes reproducen lo comúnmente necesario, se presenta como creativa, enriquecida y mucho más capacitada para rearticular cotidianamente la escisión del hacer político en estos tiempos y espacios abstractos. Algunas autoras se han referido a estas prácticas como “política en femenino” (Federici 2013; Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016), pero lejos de querer practicar un esencialismo, esta nomenclatura se presenta como una propuesta para poder hablar de lo común, “para nombrar y visibilizar lo que desde otras miradas queda oculto, para relanzar la comprensión de la politicidad de procesos cotidianos y extraordinarios de defensa y cuidado de la vida, de las dificultades y fortalezas anidadas en ello”(Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016, 410).

Situarse en la cotidianeidad parece, si no el único modo, seguramente sí el más certero para politizar el trabajo del cuidado y a las personas que reiteradamente lo disponen como asunto central y no como una cuestión menor. Politizar la cotidianeidad y romper con la abstracción es, en definitiva, una propuesta sugerente para sortear la tensión entre lo público y lo privado y el modo en que ha marcado sentidos restrictivos y androcéntricos de nuestra comprensión sobre lo político. La racionalidad que acompaña a esta politicidad cotidiana subvierte el esquema político, pues logra darle la vuelta a la política para resituar las actividades de reproducción de la vida como su mayor impulso (Federici 2013).

Concebir que las resistencias se tejen de forma persistente y no solo en esos momentos explosivos y extraordinarios en que se hacen más visibles requiere cuestionar la propia noción de transformación o cambio social. Como sugieren Gutiérrez y Salazar, sería conveniente abandonar parcialmente la noción de

“transformación total”, que no radical, lo cual implica contemplar que la “revolución” se plasma en “alejamientos sucesivos” o “distensiones recurrentes” (Gutiérrez y Salazar 2019, 45). El anclaje de lo político a la cotidianeidad y sus reiteraciones permite, además, reparar en su potencial emancipador. Más concretamente, comprender la fuerza de la subjetivación política cuando se vivencia día tras día desde la autodeterminación (Montero 2006). Es precisamente el vínculo de la praxis con la cotidianeidad y la percepción de las transformaciones reales y tangibles lo que dota a estas políticas de un intenso potencial transformador, pues la construcción cotidiana de la conciencia es en sí misma subversiva para la comunidad y las personas que en ella se sienten representadas. Parece que esta racionalidad de lo cotidiano abre caminos que superan la noción de la excepcionalidad, centran el potencial emancipador de sus prácticas y operan la ruptura con un modelo de ciudadanía liberal tendente hacia formas abstractas o restringidas al “ciudadano consumidor” (Guadalupe 2014).

Dar cuenta de la profundidad de la transformación que impulsan estos entramados comunitarios es una tarea compleja y obedece a preguntas localizadas en los contextos que analizamos. Dado que la preocupación no es la transformación abstracta de un “orden social”, sino de sus parcialidades concretas, este interrogante deberá indagarse en entornos registrados, localizados y aprendidos. “Las respuestas a estas preguntas no consisten en deducciones lógicas que se desprenden de determinados principios, sino que dependerán de una estrategia teórica que nos permita dar cuenta tanto de los «alcances prácticos» de las luchas cotidianas y desplegadas como de los «horizontes de deseo» (Gutiérrez Aguilar 2017). Parece que la etnografía podría resultar fructífera para aproximarse a esta racionalidad política y el tipo de subjetividades que en torno a ella se construyen.

Por otra parte, con la intención de seguir localizando estas parcialidades concretas que producen la transformación, quizá sería útil preguntarse por las dimensiones sociospaciales a las que quedan anclados los tiempos cotidianos de la política comunitaria. Con este fin, retomo a continuación una serie de aportaciones que ayudan a comprender el modo en que los desgarros que provocan las relaciones capitalistas y las políticas del Estado se concretan de manera muy específica en el espacio habitado cotidianamente. El eje espacial y su análisis crítico terminarán de localizar estos conflictos, pero también las prácticas de resistencia que frente a ellos se articulan. Tales estrategias no podrían leerse en toda su complejidad sin comprender cómo también están demandando el derecho a habitar un lugar acorde con la racionalidad política que subyace a la reproducción de lo común.

6.2. LO COMÚN Y LO URBANO

Como ya planteé en el capítulo cuatro al referirme a los procesos que configuran el Estado-nación, uno de los rasgos que distingue a esta arquitectura política es su carácter territorialmente delimitado. La noción de la comunidad que representa el Estado desplaza así sus sentidos de gestión y resolución de lo común hacia los significados geopolíticos, que definen el mapa de fronteras y componen un sistema de naciones sobre las que el poder se moviliza para defender territorios delimitados. Sin embargo, a la luz del debate presentado en torno a la posición del Estado-nación en la era global, son varios los trabajos que aluden al declive que podría estar experimentando en su capacidad de articular los derechos y obligaciones de ciudadanía.

No obstante, incluso entre aquellas reflexiones que describen un escenario en que el Estado retrocede, parece haber un cierto consenso sobre cómo la noción de ciudadanía en ningún caso queda suspendida en el vacío, sino que podría estar anclándose a nuevas escalas espaciales y propias del orden supraestatal, pero también regional o local (Holston y Appadurai 1996; Ramírez Kuri 2007; Fenster 2006). También resultan interesantes las recientes aportaciones que en torno a la noción de “ciudadanía vivida” (Kallio, Wood, y Häkli 2020; Kallio, Häkli, y Bäcklund 2015; Cherubini 2011) tratan de resituar el ejercicio de la política en sus tiempos y lugares cotidianos. Frente a la pérdida de centralidad del Estado-nación como territorio inequívoco de la comunidad⁷⁷, la ciudad se presenta como un lugar en el que debatir sobre derechos y obligaciones ciudadanas.

Sin embargo, antes de indagar en la ciudad como eje espacial de las políticas cotidianas, se hace necesario justificar que la ciudad es también un “lugar” socialmente producido. Para desarrollar esta aproximación planteo incorporar la “conciencia espacial” que sugiere el geógrafo Edward Soja, una mirada que implica reconocernos como “seres ontológicamente espaciales”, pues “nuestra ocupación primigenia del espacio” nos conduce a que a lo largo de nuestras vidas dediquemos un gran esfuerzo a moldear los espacios en los que vivimos, al igual que estos espacios moldean nuestra existencia (Soja 2014, 11-112). Sin embargo, esta espacialidad de la vida humana es desigual por definición, pues ningún proceso

⁷⁷ Este vínculo entre la ciudad y la ciudadanía no es ni mucho menos una idea novedosa. Como apunta el geógrafo Edward Soja (2014) la conexión de la práctica política y las nociones de justicia con el territorio de la ciudad son ideas fuertemente ancladas a la cultura clásica occidental. También Richard Sennett en su ensayo *Carne y Piedra* nos describe cómo en la Grecia de Pericles, y a pesar de las fuertes desigualdades que caracterizaban a esa sociedad esclavista, la cultura de participación está fuertemente anclada a un territorio en el que la *polis* representa el lugar donde la ciudadanía alcanza la unidad (Sennett 1997, 41).

social tiene lugar de manera uniforme en el espacio. “Vivir en la superficie de la tierra es la fuente existencial del desarrollo desigual, en primera instancia porque nuestro ser está expuesto continuamente a los efectos de la fricción de la distancia” (Ibid, 112). Esta desigualdad no tiene por qué ser siempre relevante desde el punto de vista social, pero parece un rasgo inevitable, pues “ya sea al ocupar un lugar privilegiado frente a la televisión, al hacer la compra, al elegir vivir cerca del trabajo, al encontrar un lugar donde invertir billones de dólares” parece que “la ubicación en el espacio siempre estará ligada a cierto grado de relativa ventaja o desventaja” (Ibid, 114). Si tenemos en cuenta que la tarea de “la práctica espacial teóricamente informada” (Ibid. 93) es sacar a la luz cualquier estructura de privilegio que sostenga estas desigualdades, será necesario aplicar una conciencia espacial crítica “que permite que nos demos cuenta de que las geografías en las que vivimos pueden intensificar y sostener nuestra explotación como trabajadores, pueden apoyar formas opresoras de dominación cultural y política basadas en la raza, el género y la nacionalidad, y agravar toda forma de discriminación e injusticia” (Ibid, 52).

Por tanto, el espacio nunca será neutral, sino que estará atravesado por políticas e ideologías que moldean la relación entre la (in)justicia y el espacio habitado. Dicha relación es precisamente el eje que articula el concepto de “justicia espacial” como una concepción de “justicia social” o las que serían las cualidades de una “sociedad justa”: la “libertad, la igualdad, la democracia o los derechos civiles” (Ibid. 53). El concepto de “justicia espacial” se distingue además porque plantea la realización de estas cualidades desde su dimensión geográfica, lo que se traduce en el acceso y uso equitativo del espacio, sus recursos e infraestructuras. Las “geografías de la desigualdad”, o las relaciones asimétricas que los seres humanos producen con relación al territorio habitado, podrán intensificar los desequilibrios socioespaciales mencionados anteriormente y reforzar las categorías de clase, género o raza que sostienen la injusticia.

Partiendo entonces desde esta conciencia crítica espacial y asumiendo que la relación humana con el territorio nunca quedará exenta de conflictos, la ciudad se presenta como lugar en el que se enquistan las violencias que erosionan lo común. Frente a tales conflictos, plantearé cuáles son las claves teóricas que aporta el concepto de “derecho a la ciudad” para teorizar los sentidos de la “justicia espacial” cuando se reivindica una ciudad acorde con la racionalidad de las políticas cotidianas que reproducen lo común.

6.2.1. LOS CONFLICTOS URBANOS QUE EROSIONAN LO COMÚN

Que la ciudad es un espacio de conflicto se advierte ya al tratar de abordar su definición. Son varios los trabajos que desde las ciencias sociales han establecido la ciudad como objeto de estudio y han dado lugar a la rama “urbana” en sus disciplinas. En estas aproximaciones a lo “urbano” aquellos que se consideran sus autores clásicos han manifestado las dificultades propias de construir un concepto unívoco y preciso sobre la ciudad. Una primera dificultad radica en que en algunos casos los términos “ciudad” y “urbano” se usan indistintamente, lo que ya de por sí comporta cierta confusión e impide comprender a qué nos estamos refiriendo exactamente. En su conocida obra *La cuestión urbana* Manuel Castells plantea lo siguiente:

“El término “urbano” designará una forma particular de ocupación del espacio por una población, o sea, la aglomeración resultante de una fuerte concentración y de una densidad relativamente elevada, que tendría, como correlato previsible, una diferenciación funcional y social cada vez mayor. Pero una vez dicho esto, cuando se quiere utilizar directamente una definición “teórica” en un análisis concreto, empiezan las dificultades: ¿a qué nivel de densidad y dimensión puede considerarse urbana una unidad espacial de población? ¿Cuáles son, en la práctica, los fundamentos teóricos y empíricos de cada uno de los criterios?” (Castells 2014, 17)⁷⁸

La imprecisión de estos conceptos y las abstracciones que encierran no son casuales según este autor, pues reflejan la confusión propia del “mito de la cultura urbana”, una ideología que pretende apuntalar la ficción de desarrollo en una forma de urbanización ilimitada – metrópolis, megaciudad – como un proceso incuestionable de la civilización humana. Para sortear las dificultades propias de definir un concepto ampliamente nublado por cargas ideológicas y que quizá por ello no puede precisarse “buscando definiciones de escuela o criterios de práctica administrativa” (Ibid, 17), su propuesta pasa por reorientar el debate hacia lo que denomina “producción social de formas espaciales”. Simplificando enormemente su complejo análisis sería posible concluir que lo “urbano” representa un tipo específico de organización de estructuras y relaciones sociales, mientras que la “ciudad” es la manifestación material de dichas relaciones.

También el geógrafo británico David Harvey propondrá escrutar la ciudad y lo urbano como fenómenos articulados a tipos específicos de organización social y

⁷⁸ La obra original se publicó en 1972 con el título *La question urbaine*. En este trabajo se cita la cuarta reimpresión en castellano de la editorial Siglo XXI en Ciudad de México.

que por tanto no admiten generalizaciones o definiciones cerradas, aunque sí guardan relación con ciertos ejes susceptibles de ser rastreados en diferentes contextos sociohistóricos ⁷⁹. Resulta de interés el análisis que el autor opera para vincular el tipo específico de relaciones y estructuras sociales que se dan en el capitalismo con la práctica de un “urbanismo” y un tipo de producción espacial específica, “la metrópolis contemporánea”. En su texto *Urbanismo y Desigualdad Social* describe esta producción socioespacial desde su vínculo con las tendencias destructivas de los mercados capitalistas y su falsa noción de autorregulación. La ciudad se teoriza entonces como un producto que refleja las relaciones de poder intrínsecas al capitalismo y compromete la “supervivencia” y la “continuidad” de lo social (Harvey 1977, 277).

Desde una preocupación similar Lewis Mumford propone cuestionar el “mito de megalópolis”, o la perversa deriva en la que un urbanismo ampliamente entrelazado con las ficciones capitalistas de acumulación y crecimiento, produce un espacio retratado como el preludio de la desintegración social.

“Tal vez los que creen que no hay alternativas ante la actual proliferación del tejido metropolitano pasan fácilmente por alto el resultado histórico de semejante concentración de poder urbano: olvidan que esto ha señalado, reiteradamente, la última etapa en el ciclo clásico de la civilización, antes de su desorganización y decadencia completas” (Mumford 2012, 875)

El “mito de la cultura urbana”, la “metrópolis” o “megalópolis” son por tanto las herramientas que estos autores nos ofrecen para desplazar el debate desde la definición de un concepto hasta las relaciones conflictivas que toman forma en la ciudad. Al centrarse en la condición del espacio como un producto social se hace inequívoca su toma de partido y la denuncia sobre la injusticia que subyace a la modernidad capitalista. Junto a estos tres autores se hace imprescindible nombrar también al filósofo Henri Lefebvre, cuyas aportaciones serán abordadas con mayor profundidad al retomar su noción de “derecho a la ciudad” (Lefebvre 1969). Sin embargo, además de este sugerente concepto, Lefebvre también desarrolló una extensa literatura sobre problemáticas urbanas, entre la que destaca la *Producción Social del Espacio Urbano*, un texto en el que culmina su análisis sobre las

⁷⁹ La ciudad según este autor es una forma construida a partir de la movilización, extracción y concentración geográfica de excedente. La actividad que modela estos procesos es el urbanismo y suele tener más facilidad para desarrollarse cuando se dan algunas circunstancias que facilitan la concentración del excedente en un territorio: población numerosa, sedentaria, con elevada densidad, bien comunicada y con recursos técnicos para incrementar su productividad. Aunque existe una relación entre urbanismo y crecimiento económico, lo que realmente promueve este tipo de relación social con el territorio es un modo de integración económica basado en el intercambio de mercado (Harvey 1977, 249-51).

dimensiones dialécticas que producen el espacio en sociedades modernas, industriales y capitalistas.

Partiendo de estos autores y su interés por situar la ciudad como un espacio de conflicto, a continuación me detendré en desarrollar con mayor profundidad aquellas aportaciones que han sentado las bases para definir las injusticias que produce y reproduce el espacio urbano con relación a la clase social, el género o la sexualidad. Para facilitar la lectura de esta revisión teórica propondré una primera aproximación a las “geografías de clase social”, o a aquellos trabajos que toman como principal eje de análisis las desigualdades económicas y las relaciones asimétricas derivadas del capitalismo. Posteriormente me centraré en las “geografías emocionales y feministas”, rescatando algunas de las revisiones que incorporan la subjetividad de la experiencia espacial en el análisis de la desigualdad y el papel del género o la sexualidad como categorías desde las que escrutar esa experiencia diferenciada.

6.2.1.1. GEOGRAFÍAS DE CLASE SOCIAL

Las geografías de la clase social presentan el urbanismo como una actividad inequívocamente vinculada al capitalismo y sus ficciones de acumulación. Como sugiere David Harvey “la urbanización ha desempeñado un papel particularmente activo, junto con los gastos militares, a la hora de absorber el producto excedente que los capitalistas producen perpetuamente en su búsqueda de beneficios” (Harvey 2008, 25). La urbe es por tanto un producto derivado de “revoluciones urbanas” orientadas a canalizar el excedente económico mediante la reinversión de capital. Para dar cuenta de este fenómeno y su dimensión global desde las últimas décadas del siglo XX el autor propondrá los conceptos de “acumulación por desposesión”, “ajuste espacio-temporal” y “destrucción creativa”⁸⁰ (Harvey 2004). Estas tres categorías permiten argumentar cómo la construcción capitalista del espacio urbano se basa en sucesivos ciclos de inversión y expropiación que tratan de equilibrar esos excedentes económicos. La creación de construcciones o espacios urbanos rentables aplaza y desplaza la acumulación de excedente, de modo que “el

⁸⁰ La “acumulación por desposesión” es una revisión del concepto marxista de “acumulación originaria”. Con esta noción se pretende enfatizar la continuidad del despojo capitalista, pues lejos de haberse producido en una fase inicial, se mantiene y perpetúa con el “ajuste espacio-temporal”. Este mecanismo está vinculado a las “geografías capitalistas” y se activa para solventar las contradicciones inherentes al capitalismo: los excedentes de fuerza trabajo y la sobreacumulación de capital o mercancías devaluadas. El capitalismo trata de solventar estas crisis desplazando temporalmente las inversiones de capital hacia proyectos cuya rentabilidad se espera a largo plazo, pero también trasladándolas en el eje espacial con la búsqueda de nuevos lugares susceptibles de mercantilizarse. En ocasiones también se acoge a la inmovilización de capital en construcciones físicas necesarias para que la acumulación y el consumo se produzcan en un mismo espacio-tiempo (parques industriales, aeropuertos, viviendas, hospitales, etc.).

capital resuelve la crisis de sobreacumulación a la que es proclive, creando necesariamente un paisaje físico a su propia imagen y semejanza” (Ibid, 103). Sin embargo, la absorción urbanística del excedente conduce a nuevas formas de acumulación que devalúan el valor de cambio de sus bienes, por lo que este modelo urbanístico requiere de una última fase de “destrucción creativa” con la que se derrumba violentamente la ciudad para construir sobre sus ruinas. Cuando el trazado urbano y sus construcciones ya no son capaces de absorber el excedente o generar rentabilidad, se derriban las áreas “inservibles” aplicando grados variables de violencia y fijándose así nuevos productos urbanos susceptibles de producir beneficio a medio o largo plazo.

El engranaje de la urbanización capitalista y sus ciclos de acumulación, destrucción y reinversión se asientan inevitablemente en las asimetrías que erosionan lo común, pues el “mito de megalópolis” es por definición fuente de conflicto y desigualdad. Esta cuestión, que hasta ahora se ha presentado de manera un tanto abstracta, se advierte de manera más tangible al analizar la consolidación de mercados urbanos que deforman, devalúan y destruyen con violencia bienes indispensables para la reproducción de lo común. Quizá uno de los ejemplos que mejor permite comprender estos procesos es el mercado inmobiliario, sobre el que también reflexiona David Harvey al analizar el caso específico de la ciudad de Bombay. En la cita que recojo a continuación presenta el modo en que el capitalismo desplaza y aplaza la acumulación expropiando violentamente viviendas y suelo urbano a la población más vulnerable.

“En Bombay y sus áreas urbanas aledañas, 6 millones de sus habitantes son considerados oficialmente chabolistas, alojados en su mayor parte en terrenos sin propietario legal, pues los lugares donde viven aparecen en blanco en todos los planos de la ciudad. El intento de convertir Bombay en un centro financiero global capaz de rivalizar con Shanghái ha acelerado el boom de la construcción y el suelo que ocupan los «asentamientos irregulares» ha aumentado increíblemente de valor año tras año. El de Dharavi, uno de los barrios chabolistas más conocidos de Bombay, se estima en torno a los 2 millones de dólares, y la presión para desalojar a sus habitantes - aduciendo razones ambientales y sociales - aumenta día tras día. Los poderes financieros respaldados por el Estado presionan en favor de un desalojo por la fuerza, tomando posesión a veces violentamente de un terreno ocupado desde hace una generación por los chabolistas”(Harvey 2013, 40)

La expropiación violenta de bienes básicos para la reproducción de lo común toma forma también en otras localizaciones. Un caso muy similar lo hallamos en la Ciudad de México y algunas áreas residenciales cuyo origen se inscribe en prácticas de “producción social del hábitat” (Ortiz 2010), una estrategia para solventar la carencia habitacional que experimentó la población más desfavorecida desde los años 80. En algunas de estas colonias o asentamientos informales se ha consolidado

un conflicto que amenaza la reproducción común de los entornos habitados como resultado de la ofensiva de empresarios inmobiliarios y sus intentos de expulsar a la población de terrenos revalorizables por su proximidad con áreas urbanas destinadas a población con rentas más elevadas⁸¹.

Si como sucede en Bombay, Ciudad de México y tantas otras ciudades del mundo, la expropiación responde a la expansión geográfica del capitalismo, esta mercantilización de la vivienda tendrá otras manifestaciones igualmente importantes en la configuración de la injusticia espacial. Se trata de la ficción construida en torno a la seguridad, la autosuficiencia y la riqueza que comporta la tenencia en propiedad. Sobre esta cuestión también reflexiona David Harvey advirtiendo que este mercado inmobiliario se apoya en un espejismo del derecho a la propiedad con el que pacifica la conciencia social, pues promueve ciertos niveles de empleo y la falsa sensación de riqueza o prosperidad para las clases medias (Harvey 2007, 2008). A pesar de que el autor sitúa estos perversos procesos en la reordenación urbana que se produjo en ciudades como París y Nueva York durante la “edad de oro del capitalismo”⁸², de esta contradicción específica en la producción capitalista del espacio también se han ocupado trabajos localizados en el estado español. Entre la amplia literatura que problematiza los conflictos en torno a la vivienda, por la conexión que guardan con mi análisis etnográfico, han resultado de especial interés las aportaciones que sitúan la relación entre la precariedad habitacional, la consolidación de un mercado inmobiliario tendente a la especulación y las políticas públicas de vivienda implementadas por el régimen franquista y sucesivos gobiernos democráticos (Betrán Abadía 2002; López Simón 2018; Egea et al. 2008; Domínguez Clemente, Egea Jiménez, y Nieto Calmaestra 2009; Burbano Trimiño 2020; Relinque Medina 2020). Como plantea Fernando Relinque, también en este caso es posible detectar el apaciguamiento que confiere la ilusión de la propiedad, una ficción que se origina ya desde el tardofranquismo:

“La historia de las políticas de vivienda en España fomentó la compra-venta de la vivienda frente al alquiler, utilizando el mercado inmobiliario como solución

⁸¹ Para evitar esta ofensiva, quienes habitan estos emplazamientos, han puesto en marcha diversas estrategias de asociacionismo o cooperativismo, siendo especialmente significativo el caso de la Cooperativa de vivienda Palo Alto. Como apunta Virginia Negro, “las mujeres de Palo Alto se negaron a renunciar al sueño de una casa propia, y gracias a la participación de otras organizaciones, activistas y movimientos sociales lograron establecerse como una cooperativa para comprar el terreno y levantar construcciones más sólidas y funcionales” (Negro 2016)

⁸² Durante los denominados “30 Gloriosos” o las tres décadas de acumulación de capital correspondientes al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la absorción de excedente se hace crucial. Es en este contexto donde David Harvey sitúa la remodelación de grandes centros urbanos como París o Nueva York (Harvey 2008). Estos megaproyectos urbanísticos, desarrollados por los arquitectos Georges-Eugène Haussmann y Robert Moses respectivamente, ya empezaban a ser fuertemente cuestionados por su carácter desarticulador e impersonal en el momento de su desarrollo. Para profundizar en esta cuestión es especialmente interesante la obra *Muerte y vida de las grandes ciudades* (Jacobs 2011).

y acicate para la creación de empleo y la aceleración económica del país. Eso generó una cultura de la propiedad en la población española que se prolongó hasta nuestros días. La estabilidad normativa que premió la Constitución Española y la escasez de reformas legislativas posteriores en materia de vivienda no hizo sino sostener e, incluso, incrementar esa tendencia de la propiedad” (Relinque Medina 2020, 109)

Estos trabajos son de sustancial importancia para revelar el modo en que la producción capitalista del espacio y la creación de mercados inmobiliarios tendentes a la especulación no podrían producirse sin la connivencia del Estado y sus políticas públicas. Por tanto, el análisis crítico de todas estas cuestiones nos acerca hasta un ejemplo concreto del desgarramiento socioespacial que produce el capitalismo cuando erosiona lo común, localizando esta cuestión en el estado español y en la alianza entre promotores inmobiliarios y representantes del cuerpo público estatal.

Otro eje teórico que resulta de interés para estudiar estos conflictos urbanos es el que aborda las lógicas que definen la distribución de la población en el espacio de la ciudad. Si continuamos utilizando el mercado inmobiliario como hilo conductor de tales conflictos, la vivienda ya no es únicamente producto de especulación, sino también un poderoso filtro de patrones de asentamiento con relación a los ingresos, el patrimonio y las posibilidades de acumulación. Este modo en que el territorio de la ciudad redistribuye las rentas disponibles (Harvey 2007) produce así diferentes formas de “segregación” o el confinamiento de poblaciones específicas a áreas concretas (Leal 2008).

No obstante, como propone Soja, el fenómeno de la segregación debe ser analizado en sus contextos concretos, pues es el resultado más superficial de la “geografía social de clase” y supone un desafío a la democracia en varias ciudades del mundo, ya sean plenamente capitalistas o no (Soja 2014). Este desafío radica en que la segregación no solo refleja la desigualdad económica, sino que al concentrar la pobreza urbana en áreas delimitadas, la producción del espacio al que dichas poblaciones son confinadas refleja la propia desvalorización de la que son objeto. Por tanto, la segregación se encuentra acompañada de una “exclusión” que, entre otras cuestiones, se hace manifiesta con la ausencia de dotaciones urbanas o la desatención por parte de las instituciones públicas hacia estos territorios (Saraví 2008; Leal 2008; Sabatini y Brain 2008). La deficiencia de estos espacios, así como su desconexión persistente con otras áreas urbanas, conforma condiciones cotidianas altamente precarias y en las que la reproducción de lo común tiene que sortear los escollos de no disponer de infraestructuras o un acceso igualitario a bienes y servicios necesarios para esas actividades. De este modo, la segregación urbana se va solapando con la exclusión social y se condensa en entornos cada vez

más fragmentados espacial y simbólicamente con respecto al resto del tejido urbano (Egea et al. 2008; Ziccardi 2001).

De esta última cuestión se ocupan precisamente algunos trabajos que analizan el modo en que la pobreza geográficamente concentrada da lugar a tipos espaciales específicos o a lo que se ha categorizado como “periferias urbanas” (Holston 2009; Wacquant 2007; de Santis Feltran 2010). Con este concepto se busca nombrar una producción socioespacial que “se resiste a una categorización simple y definitiva”, pues está impregnada de “un fuerte componente simbólico en el que las dimensiones políticas y económicas juegan un papel muy relevante” (Díaz Orueta 2012, 42-43). A continuación, y teniendo presente esta carga simbólica que revisten las zonas de la ciudad en las que se solapa la pobreza urbana con la exclusión social, retomo dos aportaciones que plantean aproximaciones interesantes a este tipo de conflictos.

La primera de ellas es la que nos propone el antropólogo francés Lœic Wacquant, que tratando de sortear el peligro de reproducir la carga ideológica y simbólica de la “periferia”, advierte que son “zonas de relegación habitualmente vergonzantes” pero inequívocamente vinculadas a “creaciones de las políticas de Estado en materia de vivienda, trazado urbano y desarrollo regional” (Wacquant 2007, 312). Por tanto, situar las relaciones triangulares entre el Estado, las clases y la ciudad parece el único modo de superar los “efectos del barrio” o de componer una estrategia analítica que logre desplazar esa condición “vergonzante” y no reproducir dinámicas de estigmatización y exclusión sobre sus habitantes. La observación etnográfica será por tanto indispensable para evitar los sesgos de la “periferia” como una categoría prefijada y lograr dar cuenta de las “relaciones y las significaciones vividas que son constitutivas de la ciudadanía marginal en lo cotidiano” (Ibid, 22). En una línea muy similar, también el antropólogo estadounidense James Holston muestra su preocupación acerca de cómo el uso acrítico de esta categoría alimenta la estigmatización y homogeneización de quienes habitan estas zonas marcadas por la injusticia espacial.

“No es solo que estos términos estigmatizan de inmediato a miles de millones de personas que viven en condiciones urbanas deplorables sino, además, que el estigma del “tugurio” deja poco lugar para su dignidad y vitalidad. Este género comprime a las personas dentro de caracterizaciones totalizadoras y de ese modo reductivista reproduce una sobredeterminación de la pobreza urbana que tiene dificultades para reconocer espacios emergentes de invención y agencia” (Holston 2009)

Estas últimas aportaciones resultan de gran interés, pues sitúan el papel del Estado en los conflictos que produce la urbanización capitalista y su responsabilidad en la construcción de áreas urbanas que condensan la pobreza y la desigualdad. Por

otra parte, sugieren la confrontación antropológica con estos fenómenos, pues la etnografía parece la estrategia más adecuada para no reproducir la violencia simbólica que resta dignidad y estigmatiza a “los condenados de la ciudad” (Wacquant 2007).

Cabe añadir que la aproximación etnográfica de Wacquant y Holston a los fenómenos de segregación y exclusión urbana refleja un énfasis en la “subjetividad” o en la experiencia encarnada que comporta habitar la ciudad cotidianamente. Teniendo en cuenta este último aspecto y la utilidad de la etnografía para capturar los significados de la exclusión y el modo en que van mermando el ejercicio cotidiano de la ciudadanía, es posible vislumbrar la necesidad de complementar las aportaciones marxistas con otras orientaciones teóricas. Parece que dar cuenta de las violencias urbanas que erosionan lo común requiere abordar las manifestaciones materiales de la injusticia espacial, pero también ampliar la mirada hasta los sentidos de exclusión y el modo en que son vivenciados cotidianamente. Del mismo modo, se hace urgente repensar otros ejes que condicionan la desigualdad, pues como proponen varias de las autoras sobre las que me detendré a continuación, la clase social no resulta suficiente para explicar todas estas vivencias de la ciudad en tanto producción capitalista y excluyente. Resulta necesario rescatar esas otras geografías de la injusticia espacial que nos remiten no solo a la urbanización de las diferencias de clase, sino a los significados de exclusión que comporta habitar la ciudad desde posiciones de género, raza o sexualidad.

6.2.1.2. GEOGRAFÍAS EMOCIONALES Y FEMINISTAS

Con el fin de completar los posibles vacíos que deja la aproximación materialista al conflicto urbano han sido especialmente relevantes para mi trabajo etnográfico las aportaciones de la geografía y la antropología feminista (Bondi, Davidson, y Smith 2005; Soares da Silva 2017; Lindón 2009, 2012; Soto 2013; del Valle 1997; Mcdowell 2000). Estas propuestas desarrollan una aproximación al conflicto espacial desde conceptos muy útiles para leer la ciudad en clave etnográfica, pero también para incorporar las desigualdades que comportan las estructuras de género o sexualidad en los sentidos y experiencias que vehicula la ciudad. Cuestionar la neutralidad del espacio desde ejes teóricos que amplían la crítica marxista será sin duda una aportación imprescindible para analizar la ciudad.

La primera cuestión que plantea la crítica feminista es que la conflictividad que encierra la ciudad no puede ser leída en toda su complejidad si no se reconoce el modo en que las dicotomías público/privado y productivo/reproductivo se trasladan a los significados que articulan el espacio urbano y sus usos (del Valle 1997; Soto 2009; Mcdowell 2000; Mcdowell y Massey 1984). Tomando en cuenta la artificialidad de estos binarismos, se cuestionan dos aspectos. En primer lugar, se llama la atención sobre el uso acrítico de las categorías “público” y “productivo” a la hora de delimitar el objeto de análisis en las disciplinas urbanas, pues la equiparación de la ciudad con dichos significados termina por reforzar la producción social del espacio que se alinea con los intereses capitalistas y androcéntricos. Es decir, la “ciudad” excluye de sus análisis todos aquellos espacios, tiempos y actividades que han quedado adscritos a las esferas privadas y domésticas, aquellas a las que tradicionalmente están sujetas las mujeres y los trabajos reproductivos. Se observa cómo, una vez más, estas categorizaciones sesgadas, androcéntricas y basadas en la división sexual del trabajo permean también en la configuración del espacio y los marcos críticos teorizados para su comprensión (Soto 2009). Por otra parte, estas distinciones continúan vaciando de interés y conflicto las relaciones sociales que toman forma en esos lugares invisibilizados de la ciudad, como si las relaciones de explotación o los conflictos que articula el espacio urbano tuvieran lugar únicamente en sus espacios más visibles y nombrados como “públicos” (Fenster 2005). Esta asunción impide contemplar cómo en el caso de quienes han quedado tradicionalmente excluidas de la esfera pública se van dando diferentes renegociaciones y pugnas que tienen lugar también en lo “privado” y determinan las posibilidades de acceder y ser parte de la ciudad desde posiciones más igualitarias.

La mirada androcéntrica en la configuración de la ciudad ha sido evidenciada en disciplinas como la arquitectura y el urbanismo (Osorio Plasencia 2016; Cevedio 2003), pero también en la antropología urbana o la geografía (García Ramón 2005; Monk y García Ramón 1987; Soto 2016, 2003). El olvido del género como eje que divide la vinculación a los espacios y sus significados resta fuerza al análisis de crítica marxista y su problematización de la ciudad como un espacio socialmente producido. Este vacío solo podrá solventarse al reconocer que si la ordenación urbana se orienta a absorber procesos de acumulación de excedente es porque también reposa sobre una visión androcéntrica, que al priorizar la rentabilidad económica del entorno construido, en muchos casos oculta e invisibiliza la importancia de adecuar el espacio habitado a las tareas de reproducción. Sobre esta última cuestión se han ocupado ampliamente arquitectas y urbanistas que ya desde mediados de los años 60 y principalmente en el contexto anglosajón, comenzaron a cuestionar la denominada “planificación funcional” de muchas de las ciudades estadounidenses o europeas (Jacobs 2011; Mcdowell y Massey 1984). Ese urbanismo “racional” o que segmenta la ciudad según áreas que responden a sus

usos principales – residenciales, financieros, comerciales – es otra muestra de cómo el desgarramiento que produce el capitalismo en los tejidos necesarios para reproducir lo común adopta una traducción inequívoca en la configuración espacial. Se advierte además la visión privilegiada de quienes diseñan estos tipos socioespaciales desde una experiencia que refleja los tiempos y necesidades de una dedicación exclusiva a actividades productivas o de consumo (Muxí Martínez et al. 2011). En cambio, quienes se dedican a la compleja tarea de reproducir cotidianamente lo común requieren un espacio urbano que responde a una racionalidad bien distinta, la de ser denso, mixto y polifuncional (García 1991; Montoya 2012; Ban Toledo 2004; Jacobs 2011). Son estas características las que hacen del espacio urbano un lugar más justo y orientado a la diversidad de tareas, usos y tiempos requeridos para desarrollar con éxito la reproducción cotidiana de lo común. Por tanto, el urbanismo y la arquitectura feminista pondrán de manifiesto cómo el modelo de planificación funcional responde a intereses que priorizan no solo la rentabilidad, sino la posición privilegiada de sujetos que utilizan y son parte del espacio urbano únicamente desde el repertorio de deseos y tiempos que marca la actividad productiva.

Una tercera aportación que conviene rescatar en los estudios feministas y de género se vincula con la relectura del conflicto espacial desde perspectivas centradas en la experiencia subjetiva con la ciudad. Estos trabajos, principalmente enmarcados en la geografía y la antropología, plantean que el espacio de la ciudad resulta excluyente además de por su morfología, por cómo la experiencia cotidiana de la ciudad queda atravesada por las posiciones de género o sexualidad de sus habitantes. Estas adscripciones permean en la vivencia espacial, pero al mismo tiempo, se ven reafirmadas por la experiencia que comporta habitar determinados lugares y el modo en que asientan las posiciones hegemónicas de género y sexualidad (Valentine 1997). El modo en que las identidades se configuran con relación al espacio habitado ha sido una de las aportaciones fundamentales de la geógrafa feminista Linda McDowell, que en su obra *Género, Identidad y Lugar* plantea lo siguiente:

“La finalidad específica de una geografía feminista consiste en investigar y sacar a la luz la relación que hay entre las divisiones de género y las divisiones espaciales, para descubrir cómo se constituyen mutuamente, y mostrar los problemas ocultos tras su aparente naturalidad”. (McDowell 2000, 27)

Partiendo de este objetivo, propone situar el género desde su carácter flexible, cultural y situado, para comprender cómo la interpretación de la diferencia sexual incide en los procesos de significación y construcción de relaciones con el territorio y con la conformación de los sentidos del “lugar”. Este último concepto surge como una categoría con la que cuestionar la idea geográfica tradicional de un territorio bien definido, proponiendo una noción de espacio poroso, voluble, difuso, pero,

sobre todo, un espacio que adquiere sus significados en base a las relaciones de poder, exclusión y desigualdad que en él se producen. En este sentido, se hace posible situar el modo en que la interpretación y el solapamiento de múltiples posiciones de género, sexualidad o raza⁸³ quedan adscritas a los lugares habitados cotidianamente en diferentes escalas geográficas, como la casa, el barrio, la ciudad o los lugares de trabajo o de ocio (Mcdowell 2000; Duhau y Giglia 2008; Lindón, Aguilar, y Hiernaux 2006). Estas visiones no solo amplían las geografías de la desigualdad hacia otros ejes de diferenciación social, sino que además ensanchan la propia noción de “ciudad” al introducir en ella lugares intermedios entre lo público y lo privado, espacios que desestabilizan un binarismo altamente artificial y androcéntrico (Soto 2009; Fenster 2005).

También desde la preocupación por estudiar el conflicto urbano con relación a los significados y vivencias que conforman sus lugares, Duahu y Giglia (2008) proponen incorporar los conceptos de “experiencia espacial” y “habitar”. Desde esta perspectiva se hace posible diferenciar entre el “habitar” como un significado meramente instrumental y vinculado a la práctica residencial de uno más amplio y simbólico que implica “el conjunto de prácticas y representaciones que hacen posible y articulan la presencia – más o menos estable, efímera o móvil – de los sujetos en el espacio urbano y de allí su relación con otros sujetos” (Duhau y Giglia 2008, 24). Esta distinción será interesante también de cara a comprender el “habitar” como concepto referido a los diferentes grados de integración o exclusión que pueden experimentar los sujetos en el espacio urbano a partir de su conexión con redes de relaciones que proveen sus necesidades cotidianas. De este modo, aunque es posible residir en un lugar, la ausencia de redes que permitan resolver la cotidianidad y lo común, merman las condiciones indispensables para un “habitar” efectivo, especialmente entre sujetos que experimentan el espacio en el marco de lógicas conflictivas o precarias (Duhau y Giglia 2008; Cucó Giner 2004; Forni y Longo 2004).

De todas estas aportaciones se desprende cómo la producción social del espacio no puede desvincularse de representaciones o códigos socialmente compartidos ni de las redes de relaciones que toman forma en la ciudad. Es en esa intersección entre el espacio social, su representación y sus relaciones donde el concepto de “lugar” busca desvelar espacios delimitados que constituyen unidades de sentido para aquellos sujetos que los representan, utilizan y transitan (Mcdowell

⁸³ Sobre la adscripción de las identidades a los lugares habitados resulta interesante el trabajo de la antropóloga France Winddance Twine (1996, cit. en McDowell 2000) sobre su propia experiencia como mujer de origen africano habitante en un barrio estadounidense blanco y de clase media. Desde su socialización como “blanca de piel oscura” Twine concluye sobre la importancia de la zona residencial en la construcción de su propia identidad como “blanca”, una adscripción naturalizada e incuestionada hasta que no habita otros lugares o establece contactos con mujeres conscientes de ser racializadas.

2000). Estas fronteras espaciales que definen el “lugar” también han sido abordadas desde la dimensión sensible de ciertas prácticas o en la espacialización de los sentimientos (Bondi, Davidson, y Smith 2005; Soto y Aguilar 2013; Lindón 2012; Pérez Sanz y Gregorio Gil 2020). La ciudad y los espacios urbanos pueden estudiarse ya no solo como producto de la acción social, sino como una dimensión sociocultural fundamental para entender a los propios sujetos en base a las emociones que tejen con respecto al “lugar” (Soares da Silva 2017). Estas propuestas sitúan toda una serie de emociones conflictivas que toman forma en distintos lugares de la ciudad con relación al solapamiento de divisiones de género, clase o sexualidad.

Algunos ejemplos los hallamos en el sentimiento de “extrañamiento”, una emoción que algunos trabajos sitúan en la exclusión política que resulta de las fracturas provocadas por la privatización capitalista del tejido urbano y la consiguiente pérdida de referentes cotidianos. La ciudad pasa así a percibirse desde fragmentos, retazos y desgarros que responden a la supresión de lugares requeridos para reproducir cotidianamente la vida (Alessandri Carlos 2014). Es la ausencia de estos lugares que “representan las sociabilidades comunitarias o colectivas de las que provenimos y de las que dependemos para reproducir la vida” las que en el ámbito urbano potencian sentimientos de “alienación” y “extrañamiento” (Navarro Trujillo 2015, 104).

El “miedo” es, sin duda, otra de las emociones más exploradas con relación a las estructuras de género y su articulación con la experiencia espacial. Trabajos como los de Teresa del Valle (1999, 2000) han sido reveladores para comprender de qué forma el sistema de género sustenta los imaginarios del miedo de las mujeres en la ciudad. Tales imaginarios se recrean en las biografías individuales y dan lugar a formas generizadas de habitar la urbe. Ya sea por el temor a un mundo percibido como ajeno o por el terror a la violencia sexual en muchos de sus tiempos y espacios, la ciudad se presenta como un “lugar” prohibido para muchas mujeres (Reguillo 2008; María Rodó de Zárate y Estivil i Castany 2016; Soto 2013).

Por último, no conviene olvidar que la ciudad, en tanto espacio negado a las mujeres desde las emociones conflictivas que en él experimentan, adopta además un carácter desigual al configurarse como lugar de violencia para muchas de ellas. Son varios los trabajos que indagan en cómo el espacio urbano sigue siendo peligroso e inseguro por las agresiones simbólicas y materiales que en él sufren las mujeres (Falú 2009; Segovia 2017; Reguillo 2008; Rainero 2004), pero también todos aquellos sujetos que por sus posiciones de género o sexualidad desafían las bases heteropatriarcales del poder que gobierna el uso y acceso privilegiado a determinados espacios urbanos (Valentine 1997; Maria Rodó de Zárate 2016; Silva, Ornat, y Chimin 2017).

6.2.2. SOBRE EL CONCEPTO DE DERECHO A LA CIUDAD

La noción de “derecho a la ciudad” surge en el año 1968. En su obra *Le Droit a la ville* Henri Lefebvre plantea por primera vez este concepto para denunciar cómo el Estado y las fuerzas capitalistas inciden en la producción del espacio desde estrategias que potencian su mercantilización. Esta idea aparece con un ímpetu cuestionador y radical en su época, pues además de formularse en una década convulsa y de levantamientos sociales en el estado francés, coincide con un periodo muy específico de la reordenación urbana posterior a la Segunda Guerra Mundial. Durante la ya mencionada etapa de “Los 30 Gloriosos”⁸⁴ los estados de bienestar keynesianos patrocinaron la reconstrucción de París implementando el urbanismo racional del arquitecto Le Corbusier⁸⁵ (Molano 2016). Desde los supuestos de zonificación funcional y su presunta racionalidad, las políticas de vivienda implementadas en estas décadas ampliaron el parque habitacional en diferentes periferias de la ciudad. Estas políticas lograron resolver parcialmente el problema habitacional de la clase trabajadora, pero también consiguieron profundizar la brecha entre “el mundo obrero francés”, protegido por las políticas de bienestar, y las cohortes de migrantes en trabajos precarizados (Blanc-Chaléard 2012).

Es en este contexto urbano de creciente fragmentación desde donde Henri Lefebvre propone retomar la ciudad como un derecho que se inscribe en la “centralidad renovada” (Lefebvre 1969) o en la rearticulación de la urbe como un lugar para la vida en común. Su propuesta no puede entenderse al margen de su inquietud por denunciar la ideología de clase que subyace al urbanismo funcional, cuyos efectos observa en su propia ciudad y en las periferias que desintegran el tejido urbano. Por otra parte, la aceptación de estos postulados urbanizadores en el que fue su entorno académico⁸⁶ parecen haber acrecentado el compromiso político del autor, pues al explicitar que “la ciencia debe intervenir” (cit. en Bettin 1983, 110)

⁸⁴ Ver nota al pie número 87

⁸⁵ El arquitecto francés Charles-Édouard Jeanneret, más conocido como Le Corbusier, fue uno de los máximos exponentes del urbanismo moderno a inicios del siglo XX. Responsable de la planificación urbana de ciudades como París, Argel, Barcelona o Estocolmo, fue además autor de la Carta de Atenas, un documento en el que redactó los principios que inspiraron el urbanismo moderno. En él defendió la construcción en altura, manzanas abiertas y conectadas por jardines, además de la sectorialización de la ciudad en áreas funcionalmente especializadas (comerciales, financieras, residenciales etc.) (Ruiza, Fernández, y Tamaro 2004).

⁸⁶ Lefebvre expresó una especial preocupación por los postulados defendidos en los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna (CIAM), que mediante documentos como la Carta de Atenas, van sentando las bases para un urbanismo funcionalista y responsable de desmembrar el tejido social como resultado de construir áreas urbanas diferenciadas según sus usos principales (Molano 2016)

reclama un lugar esencial para la investigación social en la lucha por el derecho a la ciudad.

Desde esta creciente preocupación y constatando cómo la conformación de la ciudad resulta funcional a los intereses de las élites capitalistas, Lefebvre postula que en la urbe predomina el “valor de cambio” sobre el “valor de uso”, lo cual altera la experiencia espacial hasta reducirla a una cotidianeidad fragmentada y marcada por sentidos de exclusión. La pérdida del carácter colectivo e integrador de la ciudad afecta primordialmente a la clase trabajadora, que además de la tradicional miseria proletaria experimenta nuevas formas de desigualdad o “miserias del hábitat” (Lefebvre 1969, 166). Este proceso incrementa las desigualdades y los conflictos en la vida urbana, destruyendo las ciudades y estilos de vida propios del orden anterior a la economía de mercados autorregulados. El único modo de superar esta situación de conflicto es devolver a la ciudad esa dimensión de uso común que queda desmembrada por las relaciones que impone el capitalismo y su cotidianeidad organizada mediante la sociedad de consumo. Se trata de lograr que la “centralidad urbana” se transforme dando paso a un nuevo centro destinado a sus “usuarios” y no “a los especuladores, a los promotores capitalistas, a los planes de los técnicos” (Ibid, 151). Será la clase obrera, la facción más desprotegida y debilitada por este desgarramiento socioespacial, la que deba dictar la nueva ordenación de la vida urbana:

“Solo el proletariado puede volcar su actividad social y política en la realización de la sociedad urbana [...] para y por quien la ciudad y su propia vida cotidiana en la ciudad se tornan obra, apropiación, valor de uso (y no valor de cambio) sirviéndose de todos los medios de la ciencia, el arte, la técnica, del dominio de la naturaleza material” (Ibid, 168).

La noción de derecho a la ciudad se va definiendo como un ideal prevalentemente utópico, de corte humanista y basado en la necesidad de un sujeto político que luche y reivindique una “vida urbana renovada”. Sin embargo, a pesar de que este derecho se formula como un ideal normativo, también se concreta con la centralidad que la vida cotidiana adopta en el pensamiento de este autor. Como señalan algunos trabajos (Molano 2016; Bettin 1982), es quizá este énfasis en las dimensiones de la vida cotidiana y su apuesta por situar la dimensión socioespacial de la expropiación lo que hizo que su aportación no fuera especialmente valorada por la generación de marxistas ortodoxos en la que se inscribe este autor. De hecho, aunque las propuestas de Henri Lefebvre han resurgido con fuerza en los actuales debates sobre justicia espacial, pasaron varios años sin recibir especial interés, pues el materialismo prioriza las explicaciones sociohistóricas y se aleja del enfoque más idealista o centrado en la cotidianeidad que también propuso este autor (Soja 2014).

Uno de los investigadores que en mayor medida ha retomado estas cuestiones a partir de los años 80 es el ya mencionado geógrafo David Harvey. En varios de sus

textos recupera la teoría de Lefebvre acerca de la producción social del espacio (Harvey 2013, 2003, 2008), al tiempo que señala las carencias del pensador francés a la hora de explicitar los mecanismos que concretan esta apropiación capitalista del espacio (Soja 2014). Tal y como ya se planteó al abordar la teoría de David Harvey, el autor trata de solventar estas ausencias y conectar las hipótesis marxistas del conflicto espacial con ejemplos concretos. Mediante su reelaboración de los conceptos de “acumulación por desposesión” y “ajuste espacio-temporal” logra dar cuenta de cómo las ciudades son fruto de la expansión geográfica del capital y el modo en que dejan personas beneficiadas y excluidas. El derecho a la ciudad se plantea como la posibilidad de operar fuerzas que se opongan a estos injustos procesos siendo al menos tres las claves en la relectura que plantea Harvey. La primera de ellas es su énfasis en la ciudad como un escenario para lo que define como la “lucha anticapitalista” o un lugar susceptible de albergar “espacios de esperanza” (Harvey 2013) desde los que quebrar la lógica de la acumulación. La ciudad no es solo un producto de las relaciones capitalistas, sino uno de los campos rentables que el capital necesita para perpetuarse, por tanto, es ese carácter indispensable lo que al mismo tiempo la convierte en un lugar potencialmente subversivo. Una segunda cuestión es que el “derecho a la ciudad” debe concretarse en un control más democrático sobre la producción y uso del excedente canalizado en los procesos de urbanización (Harvey 2013, 46). Sostiene este autor que dichos excedentes no son positivos ni negativos en sí mismos, situando el problema en que su gestión se haya privatizado en lugar de permanecer bajo el control estatal. El mayor asalto del neoliberalismo, concluye, ha sido desviar el control público de este excedente, evitando que revirtiera en el PIB de muchas economías o presionando para que los gobiernos integraran los intereses empresariales y terminaran favoreciendo el control de las élites capitalistas sobre los beneficios de la urbanización. Este fenómeno restringe el “derecho a la ciudad” a quienes detentan privilegios políticos y económicos, lo que les asegura una mayor capacidad para “configurar la ciudad según sus propias necesidades y deseos más íntimos” (Ibid, 47). En tercer lugar, y frente a este complejo escenario, Harvey se declara esperanzado frente a la posibilidad de hallar a lo largo del siglo XXI fuerzas de oposición a estas opciones. Vaticina que la multitud de movimientos sociales y urbanos que demandan asuntos tan dispares como políticas contra el racismo o en favor de la sostenibilidad ambiental podrían converger en el reclamo colectivo por ampliar su gestión del excedente canalizado en la urbanización. El “derecho a la ciudad” es entonces planteado como un nexo de unión entre los movimientos sociales urbanos, al tiempo que como un proyecto por definir, pues supone el derecho a reclamar algo que todavía no existe, “un tipo totalmente diferente de ciudad, alejado del repugnante caos engendrado por el frenético capital urbanizador globalizado” (Ibid, 14).

Es posible concluir que la relectura que Harvey opera de esta noción implica una ampliación del pensamiento más ortodoxo de Lefebvre en cuanto al sujeto que deberá encabezar dichas luchas, pues se reconoce la existencia de múltiples conflictos y no solo los que afectan a la “clase trabajadora”. Sin embargo, su propuesta tampoco concreta específicamente qué es el derecho a la ciudad, que aparece más bien como un eje desde el que teorizar la ciudad como lugar privilegiado para la lucha anticapitalista. Es, en definitiva, una invitación a la acción, una invocación a crear un modelo renovado de vida urbana, pues “el derecho a la ciudad es un significativo vacío, todo depende de quién lo llene y con qué significado” (Ibid, 13).

Quizá con la voluntad de insuflarle contenido y dejándose contagiar por las expectativas que Harvey deposita en los “espacios de esperanza” que construyen los movimientos sociales urbanos (Harvey 2003), el concepto de “derecho a la ciudad” ha pasado a ser un código ampliamente compartido por muchos de ellos. Como apunta Edward Soja (2014), esta noción ha experimentado un fuerte resurgir en el seno de activismos y luchas urbanas, perdiendo cierta entidad su teorización en el ámbito académico. No es mi intención oscurecer las crecientes condiciones de desigualdad que impone el proyecto neoliberal ni la fragmentación con la que marca la experiencia cotidiana de la ciudad, pero parece importante considerar las implicaciones de ubicar las demandas por ciudades más democráticas en torno a la demanda por el “derecho a la ciudad”. De hecho, el propio David Harvey se pregunta:

“¿Por qué no se puede convertir «el derecho a la ciudad» en un eslogan movilizador clave para la lucha anticapitalista? El derecho a la ciudad es un significativo vacío lleno de posibilidades inmanentes pero no trascendentes. Eso no significa que sea irrelevante o políticamente impotente; todo depende de que se dé al significativo un significado inmanente revolucionario o solo reformista” (Harvey 2013, 200).

Es precisamente esta cuestión de situar el derecho a la ciudad como un “eslogan” o consigna lo que ha suscitado un posterior debate que permite plantear al menos dos interrogantes: ¿qué claves nos da la noción de derecho a la ciudad para situar la ciudad como una creación colectiva en la que reproducir la vida de manera común? ¿Son estas claves revolucionarias y transformadoras? En su texto *Excavating Lefebvre*, el geógrafo estadounidense Mark Purcell (2002) se hace eco de todas estas cuestiones y sugiere revisar la fascinación originada en torno a este concepto. Lo que argumenta es que ante la reestructuración política y económica con la que el neoliberalismo amenaza el potencial emancipador de la ciudadanía, el derecho a la ciudad se ha presentado como una vía para retomar el poder desde el marco de lo local. Sin embargo, sostiene este autor, el planteamiento de Lefebvre es mucho más radical de lo que promete la reciente literatura sobre el término. El

derecho a la ciudad es excitante y desconcertante a partes iguales, apunta Purcell, pues ofrece una alternativa radical con la que desafiar las relaciones capitalistas y las formas clásicas de ciudadanía, pero no es fácil comprender qué tipo de relaciones políticas o ciudades deberán producirse con la “revolución urbana” que propuso Lefebvre (Ibid, 100). En este sentido, tratará de problematizar cómo la abstracción con la que este concepto se formula inicialmente conduce a una simplificación o deja vacíos con relación al poder transformador de la ciudadanía. A pesar de que concluye remarcando las potencialidades del derecho a la ciudad para resistir ante el conflicto urbano, subraya que no es más que un concepto, una primera puerta abierta hacia lo que él denomina “*politics of the inhabitant*” (Ibid, 103) o medidas concretas que permitan modificar el proceso de participación en las democracias liberales y los parámetros a partir de los cuales se define la pertenencia política.

Siguiendo con esta preocupación sobre el uso romantizado y vaciado de contenidos que se viene dando del concepto en la actualidad, también el geógrafo Marcelo Lopes de Souza llama la atención sobre el precio tan elevado que podría tener convertir el “derecho a la ciudad” en una moda académica y activista. En palabras del propio autor:

“The slogan “the right to the city” has become fashionable worldwide. Is this a good thing? Certainly not, if we must pay a price as high as the trivialization and corruption of Lefebvre’s concept with the result of this being that the expression possibly becomes useless for critical-radical purposes. Several expressions and concepts have already been more or less “colonised” in recent years and decades. It is high time to try and avoid a similar fate for the “right to the city”” (Souza 2010, 319).

Si Souza denuncia explícitamente una “colonización” del concepto y su desactivación como categoría crítica, otros trabajos reflexionan además sobre cómo esta tendencia se acentúa cuando el derecho a la ciudad pasa a ser cooptado por las arquitecturas políticas del Estado. La geógrafa brasileña Ana Fani Alessandri expresa con enorme preocupación en uno de sus textos cómo la trivialización del derecho a la ciudad ha facilitado su manipulación por parte del aparato estatal y su reducción al poder de consumir determinados bienes y servicios urbanos (Alessandri Carlos 2005). La autora examina con gran escepticismo el Estatuto de la Ciudad aprobado en Brasil en el año 2001, que, entre otras cuestiones, reconoce a los movimientos sociales urbanos como productores de ciudad. Sin embargo, el paso del tiempo ha corroborado que las promesas de este documento solo han servido para romantizar esta demanda por el derecho a la ciudad, pues queda reducida a un restringido repertorio de derechos relacionados con el transporte. Por otra parte, la aprobación de esta legislación específica permitió al Estado camuflar su injerencia

en la producción capitalista del espacio mediante el salvoconducto creado con la fórmula del “desarrollo sustentable”.

“La resolución de los problemas de la ciudad se reduce a la búsqueda de la sustentabilidad, capaz de reestablecer una supuesta armonía que evita la diferencia y propone un modelo de inteligibilidad del mundo que ignora las contradicciones profundas que explican las actuales relaciones sociales en la ciudad. Esta sistematización involucra serios riesgos de simplificación de la realidad, inclusive el de vincular los problemas vividos en las ciudades con el proceso de crecimiento poblacional” (Alessandri Carlos 2005)

Estas sobresimplificaciones deben entenderse como resultado de las escasas concesiones que el Estado está dispuesto a realizar, pues aunque el derecho a la ciudad surja en este contexto como demanda de foros populares, la producción política de la ciudad termina siendo dirigida por un sector público limitado desde su alianza con intereses capitalistas. Por tanto, este análisis llama la atención sobre las contradicciones que entraña el reconocimiento jurídico del derecho a la ciudad por la comunidad representada en el Estado y el peligro de confundir esta cuestión con una conquista, pues tal y como demuestra la experiencia brasileña, este modelo no comportó transformaciones sustanciales en la vida urbana ni trajo consigo una visión integrada, de la ciudad ni de la práctica del “habitar”.

En una línea similar el urbanista mexicano Víctor Manuel Delgadillo plantea las múltiples contradicciones que produjo el reconocimiento del derecho a la ciudad por parte del entonces Gobierno Federal de la Ciudad de México⁸⁷. Su trabajo es un excelente ejemplo sobre cómo la abstracción de esta reivindicación experimenta dificultades para ejecutarse una vez que se trata de localizarla o anclarla a contextos urbanos específicos, particularmente aquellos que como el de la Ciudad de México representan “uno de los laboratorios urbanos más complejos y extraordinarios del planeta: la capital política de uno de los países más neoliberales y más desiguales del mundo, una metrópolis fragmentada en 75 entidades político administrativas diferentes, gobernadas por distintos partidos políticos” (Delgadillo 2012, 118). Con este trabajo el autor concluye que el reconocimiento del derecho a la ciudad en la práctica solo ha servido para configurar una retórica empleada para favorecer los intereses de las instituciones locales, que al tiempo que desarrollan megaproyectos urbanísticos privatizados, siguen sin consultar a la ciudadanía y restringen los espacios para su participación efectiva en las decisiones que atañen a la ciudad.

⁸⁷ La Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la Ciudad fue consultada en febrero de 2021 en: https://hic-al.org/wp-content/uploads/2019/02/CARTA_CIUADAD_2011-muestra.pdf

Teniendo en cuenta las críticas presentadas hasta ahora y el modo en que cuestionan la cooptación de este concepto por gobiernos autodenominados progresistas (Alessandri Carlos 2005), pero también su uso despolitizado por parte de activismos o movimientos sociales (Souza 2010), podría ser importante observar con cautela los significados con los que se está llenando de contenido una categoría que, como apunta David Harvey (2013), puede prestarse a todo. Dado que mi propuesta consiste en recuperar las claves que nos aporta el “derecho a la ciudad” para rearticular cotidianamente lo común en oposición a los sentidos capitalistas y androcéntricos que merman la ciudadanía, trataré de clarificar cómo se concreta esta propuesta en mi etnografía.

No obstante, antes de abordar el análisis etnográfico con el que conecto la categoría de derecho a la ciudad a la cotidianeidad de las mujeres de Almanjáy, propongo rescatar en último lugar una serie de consideraciones que, a mi entender, plantean debates indispensables para analizar lo común y sus políticas evitando posibles sesgos “estado-céntricos”, pero también el peligro de despolitizar ciertos conflictos y resistencias que se tejen en la ciudad. Esta última cuestión comporta una tensión que, como mostraré a continuación, está muy vinculada con el hecho de que lo común y algunos de los sujetos que tradicionalmente lo reproducen, siguen excluidos de la comprensión de lo político.

6.2.3. APROXIMACIONES FEMINISTAS A LAS POLÍTICAS COTIDIANAS DE REPRODUCCIÓN DE LO COMÚN EN LA CIUDAD

La antropóloga María Lagos (2008) sugiere que la investigación feminista ha desarrollado un papel imprescindible para cuestionar las ideas populares y académicas acerca de la política, sus relaciones y los sesgos de género con los que ha sido teorizada. Así, en su texto *Vida cotidiana, ciudadanía y el género de la política*, propone analizar la reproducción social, los aspectos privados de la vida y las formas cotidianas de resistencia, pues ello nos permitirá observar de otro modo los datos etnográficos y rescatar a las mujeres del olvido al que han sido sometidas en la investigación androcéntrica. En una línea muy similar, Saskia Sassen (2003) señala que aunque muchas mujeres puedan disponer de un grado variable de derechos de ciudadanía, el hecho de estar vinculadas a trabajos del cuidado y ser definidas desde su condición de “madres” o “amas de casa”, implica que nunca lleguen a ser reconocidas como sujeto de la política. Dado que las prácticas cotidianas de ciudadanía que estas mujeres desarrollan no encajan ni en las categorías ni en los marcos convencionales, se crea una considerable distancia entre “el mundo reconocido de la política y la experiencia ciudadana, nunca descrita, del ama de casa”, una brecha que solo podrá cubrirse mediante “determinadas estrategias de investigación empírica y de construcción teórica” (Ibid, 125). Con el objetivo de

salvar esa distancia y partiendo de los ejes con los que situé la racionalidad que subyace a las políticas cotidianas de reproducción de lo común, propondré este concepto como herramienta con la que analizar las prácticas de resistencia detectadas a través de mi etnografía. Sin embargo, y dado que esta estrategia empírica ya ha sido desarrollada por varias investigadoras feministas, concluiré esta revisión teórica refiriéndome a algunos de estos trabajos. Sus aportaciones resultan de interés para enmarcar mi propia etnografía en la discusión que plantea la reproducción cotidiana de lo común como una política de resistencia capaz de desestabilizar la mirada androcéntrica en el ejercicio de la política y sus formas de teorizarla.

A pesar de que las prácticas cotidianas de reproducción de lo común y los sujetos que las protagonizan hayan quedado eximidas de conflicto, teorización o interés político, son varias las investigaciones que han situado el protagonismo de las mujeres y su politización de las identidades con las que normalmente aparecen vinculadas a la esfera del cuidado. Un ejemplo lo encontramos en las etnografías que abordan los reclamos y estrategias que las mujeres desarrollaron desde su oposición a la brutalidad que emana del Estado en Nicaragua, México o El Salvador (Stephen 2001; Molyneux 1985; Hernández Castillo 2019). Precisamente en estas investigaciones se genera un interesante debate acerca de si la participación de las mujeres en el levantamiento contra regímenes dictatoriales y fuerzas opresivas puede ser o no una fuente de emancipación y subjetivación política para ellas.

Dos son las posturas que surgen en torno a esta cuestión. La primera la encontramos en el trabajo de Maxine Moynleux (1985), que mediante su análisis sobre la incorporación de las mujeres al Frente Sandinista de Liberación Nacional plantea que no solo no mejorarán su situación, sino que además deberán renunciar a lo que según la autora son sus “intereses estratégicos” de género. La oposición de las mujeres a la dictadura nicaragüense y sus estrategias de colectivización del cuidado en comités de barrio no conllevan, según esta autora, la contrapartida de potenciar su emancipación. Aunque reconoce que se da una politización de sus identidades como “madres” de los “héroes y los mártires” (Molyneux 1985, 229) la adscripción a la maternidad resulta problemática, pues sigue siendo la base de su subordinación. De su trabajo se desprende una consideración más amplia y bastante problemática, y es que esta politización de roles tradicionales se asocia con frecuencia a las mujeres pertenecientes a clases populares, que aparecen retratadas como quienes normalmente se movilizan en torno a cuestiones vinculadas con la reproducción y el bienestar de quienes integran su red cotidiana. Como mostraré a continuación, la posible asociación de esta movilización “despolitizada” a mujeres pobres será cuestionada por otras antropólogas, que nos alertan sobre los peligros clasistas.

Este cuestionamiento se observa claramente en la etnografía que desarrolla la antropóloga Lynn Stephen (1997; 2001) sobre movimientos populares de mujeres en El Salvador y México. Estableciendo un diálogo con Maxine Molyneux considera que su análisis no contribuye a dar cuenta de la complejidad de estrategias y avances que logran las mujeres cuando participan en movimientos sociales de base. Sitúa esta limitación en el uso de perspectivas dicotómicas que contraponen movilizaciones "femeninas" y "feministas" o "intereses prácticos" frente "intereses estratégicos" (Stephen 2001, 55). En cambio, gracias a sus constataciones etnográficas Stephen muestra ejemplos claros de demandas vinculadas a la "supervivencia" o reproducción cotidiana de lo común, reclamos con los que las mujeres consiguen politizar sus identidades y desafiar su subordinación a los hombres.

La investigadora Alejandra Massolo también comparte esta perspectiva, que argumenta al desvelar la agencia que subyace a las estrategias de reproducción de lo común aplicadas por las integrantes del Movimiento Urbano Popular⁸⁸ de la Ciudad de México. Partiendo de la necesidad de contemplar la diversidad y la especificidad que incentivan la participación en movimientos sociales y poniendo en discusión la existencia de una categoría unitaria "mujer" (Massolo 1999, 68), la autora problematiza la tendencia a despolitizar el modo en que estas "otras mujeres" reproducen lo común en la ciudad. El hecho de que la división sexual del trabajo y sus tradicionales roles de género potencien la aparición de demandas vinculadas al cuidado y al bienestar de otras personas, no debería reducir o vaciar de contenido sus aportes, pues a pesar de que la "supervivencia" se considere un "estigma", en realidad es una proclama por la "defensa de la vida, la dignidad, los derechos y la solidaridad" (Massolo 1998, 73). Por otra parte, estas demandas tan ampliamente conectadas con las nociones que las mujeres manejan sobre lo común potenciarán su protagonismo en la "supervivencia familiar", pero también como sujeto político fundamental en "las acciones colectivas destinadas al mejoramiento de las condiciones de vida en el hábitat" (Massolo 1999, 75). Por tanto, concluye esta autora, son las mujeres quienes al organizarse en torno a las necesidades básicas que imprime la vida cotidiana, van además conformando un sujeto político fundamental para adecuar el entorno de la ciudad a la racionalidad de lo común, especialmente durante los momentos de recesión económica y políticas de austeridad (Ibid. 76).

También Verónica Gago y Natalia Quiroga (2017) plantean retomar la acción organizada de mujeres pertenecientes a clases populares como sujeto que llena de

⁸⁸ Según la antropóloga mexicana María Eugenia Oliveira hablar del Movimiento Urbano Popular (MUP) implica referirse a las "acciones colectivas en las que se han involucrado pobladores de distintos países de América Latina en su búsqueda en las ciudades de un terreno donde asentar su vivienda o para construirla o legalizarla" (Olivera Guadarrama 2001, 80).

significado el significante de “derecho a la ciudad”. Concretamente nos proponen que como forma de contestación a la política neoliberal que regula la ordenación urbana de algunas ciudades de Latinoamérica, son precisamente las mujeres de sectores populares urbanos las que crean “espacios”, “tiempos” e “infraestructuras” con capacidad para resolver necesidades y producir bienestar colectivo sin una mediación necesaria del mercado ni del Estado (Ibid, 89). Precisamente ambas autoras nos acercan en otro de sus trabajos a la recesión argentina de 2001 como un momento en el que los cercamientos del capitalismo impactan con especial dureza en los ámbitos de reproducción social, y más concretamente, en los cuerpos y lugares de poder de aquellas mujeres que asumen una economía popular feminizada (Quiroga y Gago 2014). Sin embargo, serán las propias mujeres de clases populares las que en respuesta a esta crisis se movilicen y dispongan sus saberes para seguir reproduciendo la vida en un momento de máximo antagonismo social.

“Muchas de las actividades de cuidado, que estaban en el marco de los hogares y particularmente de las mujeres, fueron llevadas a la resolución colectiva; los comedores comunitarios y las redes de trueque pronto fueron impregnados por las lógicas de la economía doméstica. En este periodo de fuerte crisis en los mercados, las redes populares de abastecimiento impactaron sobre la producción y la reproducción, organizando redes de intercambio y reciprocidad que solventaron la vida de millones de personas” (Ibid, 11)

Además del impacto sustancial en la resolución de la vida como problema común, la desprivatización y colectivización del cuidado que operaron las mujeres argentinas puede situarse como una fuerza que altera el paisaje urbano al crear nuevos “espacios para lo público no estatal” (Ibid, 12) o incorporar a la ciudad lugares resignificados desde lo común y lo comunitario.

Un último ejemplo sobre cómo las mujeres construyen lo común a partir de la colectivización del cuidado lo hallamos en la propuesta de la antropóloga mexicana Rosalva Aída Hernández (2019). En su etnografía junto a las mujeres que integran el movimiento de las “Rastreadoras de El Fuerte”⁸⁹, Hernández nos ofrece interesantes consideraciones sobre la politización y las aportaciones de mujeres que se movilizan para reclamar justicia frente al clima de violencia que azota el estado de Sinaloa. Ante la falta de respuestas por parte del Estado, estas mujeres se han organizado autónomamente para hallar los cuerpos de personas desaparecidas. Esta movilización tendrá importantes implicaciones, pues al dejar de considerar la desaparición forzada o la muerte una cuestión privada, las Rastreadoras van

⁸⁹ Las “Buscadoras de El Fuerte” es un colectivo de mujeres presente en el estado mexicano de Sinaloa desde 2014. En su mayoría madres o esposas de personas desaparecidas en la llamada “guerra contra el narco”, todas protagonizan búsquedas organizadas en las que, equipadas con picos y palas, proceden al desenterramiento de cuerpos en fosas clandestinas. Desde el inicio de su actividad y hasta 2019 habían logrado encontrar 113 cuerpos y restituir 110 a sus familiares (Hernández Castillo 2019).

tejiendo su sentido de lo común en torno a una lucha con la que también reivindican sus propios sentidos de justicia. Estas mujeres “que no creen en el Estado” y que se niegan a reconocer sus instituciones como “depositarias de una justicia terrenal que hasta ahora nunca han conocido” (Ibid, 111) han desarrollado sus reivindicaciones al politizar su identidad como “madres”. Aunque no demanden una agenda específicamente feminista o su impulso movilizador tenga mucho que ver con sus tradicionales roles de género, sería tremendamente injusto descalificar sus luchas. Como apunta Hernández, el verdadero reto que esta cuestión nos plantea como antropólogas feministas es el de politizar su cotidianidad y reconocer las impugnaciones que sostienen frente al orden social hegemónico, concretamente mediante un firme cuestionamiento hacia el Estado y su incapacidad para cumplir “las promesas de justicia y ciudadanía que ofrece en su discurso liberal de derechos” (Ibid, 111). Si en tanto antropólogas feministas y comprometidas no logramos dar cuenta del hacer político y subversivo que encierran luchas de este tipo, concluye Hernández, incurriremos en el acto deshonesto de añadir la “violencia epistémica” (Ibid, 117) como otra de las afrentas que cotidianamente han de encarnar estas mujeres.

En estas últimas páginas me he detenido en presentar aproximaciones feministas a las políticas de reproducción de lo común. Los trabajos revisados muestran ejemplos concretos de cómo las mujeres desempeñan un papel fundamental en la reivindicación del acceso a bienes y recursos que se hallan desigualmente distribuidos en el plano espacial. Algunos de los análisis etnográficos sobre estas luchas desvelan en qué posiciones se reubican las mujeres cuando los cuidados se colectivizan desde la resistencia al empobrecimiento y la exclusión que vivencian cotidianamente en la ciudad (Massolo 1999, 1998). Más concretamente, señalan el modo en que estas movilizaciones por los bienes y servicios urbanos de consumo básico facilitan la participación de las mujeres en asociaciones vecinales y redes de solidaridad comunitaria, espacios en los que demuestran “una clara capacidad de influencia, liderazgo y eficacia política” (Massolo 1998, 78).

Como también proponen estas autoras, es necesario dar visibilidad a estos “entramados comunitarios” (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016) o “telas de araña” (Pérez Orozco 2014) con las que se resuelve la vida si se pretende avanzar hacia ese “mundo común” (Garcés 2013) en el que la sostenibilidad de la vida sea una responsabilidad colectiva. Esta cuestión será fundamental para teorizar formas de comprensión de la política que también reconozcan en la colectivización del cuidado una praxis transformadora, especialmente si la desarrollan sujetos

tradicionalmente despolitizados como son las mujeres que encarnan la pobreza urbana (Gago y Quiroga 2017). Todas estas aportaciones nos invitan a escrutar el valor del que se reviste lo reproductivo cuando aparece situado en “el polo de lo comunitario” (Vega Solís, Martínez Buján, y Paredes 2018). Tal y como he tratado de argumentar, esta estrategia parece útil no solo para enfatizar la racionalidad política que subyace a lo común, sino también para evitar prácticas investigadoras responsables de reproducir sentidos de injusticia y “violencias epistémicas” contra estas “otras mujeres” (Hernández, 2019).

Teniendo en cuenta estas últimas consideraciones y volviendo nuevamente sobre los conceptos propuestos al inicio del capítulo para repensar la “justicia espacial” (Soja 2014), cabría realizar una última matización. Dado que el “derecho a la ciudad” no es ni más ni menos que una concepción revolucionaria de la ciudadanía (Lefebvre 1989) o un “significante” que se presta a múltiples “significados” (Harvey 2013), considero importante concretar cuáles son los sentidos que adopta dicho concepto en mi trabajo etnográfico. Si se parte de la disociación que denuncia el propio Lefebvre entre el “*citoyen*” reconocido por el Estado y la condición del “*citadin*” que habita cotidianamente la urbe, ejercer el “derecho a la ciudad” podría funcionar como una alternativa cotidianamente construida frente a la ciudadanía legitimada por el Estado. De este modo, sería posible emplear este concepto para nombrar y analizar las prácticas que construyen sentidos de pertenencia a una comunidad que se sitúa más allá del Estado (Gutiérrez Aguilar 2017), concretamente en el lugar generado por la ciudad y su habitar cotidiano. Y este es precisamente el modo en que planteo recuperar el “derecho a la ciudad” para mi investigación, ubicándolo como una práctica que reivindica y transforma el espacio urbano al incorporar, colectivizar y desprivatizar el cuidado en los lugares cotidianos de la ciudad. Son estas las prácticas que propondré como capaces de aglutinar la condición citadina y ciudadana que en la modernidad capitalista han quedado fragmentadas. Así, a pesar de que las políticas cotidianas de reproducción de lo común forman parte de esas “infrapolíticas” (Scott 2004) tan frecuentemente denostadas, serán ubicadas en mi etnografía como el hacer político capaz de aunar esta disociación y oponerse al carácter imaginado, excluyente y desgarrado de la ciudadanía promovida por el Estado-nación.

**[políticas cotidianas de
reproducción de lo
común]**

**una etnografía en el barrio de
Almanjáyar (Granada)**

Capítulo 7. “EN AQUELLOS AÑOS TODO ERA PROVISIONAL”

ACERCA DE LA CONFORMACIÓN DEL BARRIO DE ALMANJÁYAR

Durante los meses de enero y febrero del año 1963 un fuerte temporal arreció sobre Granada. Las copiosas lluvias arrasaron parte de la ciudad, cebándose especialmente con las cuevas habitadas ⁹⁰ en diferentes puntos de los barrios de Albayzín y Sacromonte. El desastre fue de tal magnitud que cientos de personas tuvieron que ser evacuadas por el peligro de derrumbamiento de sus inmuebles. A la espera de una solución habitacional muchas de ellas residieron con carácter provisional en barracones, alojamientos prefabricados o edificios de titularidad pública.

A pesar de las casi seis décadas que nos separan de aquel invierno, algunas de las mujeres con las que conversé durante mi trabajo de campo recuerdan perfectamente cómo fueron aquellos meses y los años posteriores. Es el caso de Blanca, con quien tuve ocasión de rememorar todos estos sucesos y el modo en que el desgarró y la pérdida se concretaron en su vida y en la de sus seres queridos. La

⁹⁰ Como apunta Maria Eugenia Urdiales, “la cueva se ha venido utilizando desde los albores de la humanidad por grupos de población que aprovechaban las condiciones del medio natural en el que directamente excavaban su vivienda. La extensión de la cueva como uno de los tipos más característicos de vivienda popular debe conectarse con la facilidad de su construcción, los bajos costes que requiere y la isoterminia que dichas viviendas son capaces de mantener a lo largo del año”(Urdiales 2003). A principios de los años 60 Andalucía era la región con más cuevas habitadas en el conjunto del estado español, y concretamente en la ciudad de Granada, donde en mayor medida proliferaban este tipo de asentamientos populares. Siguiendo una vez más el trabajo de Urdiales (2003), es posible rastrear estos inmuebles en la zona este del casco urbano, en las vertientes de los ríos Beiro, Darro y Genil, donde se conforman los barrios trogloditas de Sacromonte, San Miguel, Barranco de la Zorra, Camino Alto de Huétor Vega y las Cuevas del Beiro. Tras varias décadas de deterioro, en los últimos años se están revalorizando algunas de ellas en el barrio del Sacromonte, siendo utilizadas para uso residencial turístico”.

recomposición de esta fractura fue uno de los recorridos que trazamos juntas durante nuestras entrevistas, siguiendo un hilo conductor que de forma bastante espontánea, nos hizo retroceder en el tiempo y remontarnos hasta el inicio de su propia vida. Al escuchar, transcribir y observar con un mayor detenimiento el denso relato que Blanca elabora partiendo desde su infancia, tuve ocasión de acercarme a los sentimientos de provisionalidad e incertidumbre que marcaron muchos momentos de su vida. Reconponiendo una y otra vez sus memorias hallé además ciertas dimensiones que atestiguan cómo la precariedad habitacional recordada durante su niñez y adolescencia podría vincularse con fenómenos propios del contexto sociohistórico en el que está localizada, concretamente con algunas de las políticas implementadas por el gobierno local durante los años 70. Estas medidas son de vital importancia, pues no solo marcan los patrones de asentamiento de cientos de familias granadinas, sino que se encuentran en la base de la posterior edificación y expansión del barrio de Almanjáyar. Por todo ello, es en estos recuerdos donde encontré un punto de partida con el que comenzar a componer mi propia etnografía, pues esta historia de vida discurre de forma muy paralela al modo en que se origina este enclave urbano y varios de los desgarros socioespaciales vivenciados cotidianamente por muchas de las mujeres que en este punto del mapa granadino han construido y construyen sus vidas.

Con el objetivo de introducir todas estas cuestiones partiré de situarme junto a Blanca, que desde el recuerdo de cómo su vida comienza, permite también acceder a al relato que recompone la historia de esta ciudad.

“Yo nací el día 14 de mayo del 46, por la calle de la cárcel. Detrás de donde está la Calderería, por Cárcel Baja, mi calle se llamaba la calle de la Tiña. Mi madre tenía mucha falta de alimentación y yo nací un poquito pequeña. Nací con muchas...digamos, necesidades, pero eso no me hizo falta para ser yo lo que soy... En mi familia somos seis hermanas, todo chicas. Muy buen padre, muy buena madre. Mi padre se llamaba Alfredo, mi madre se llamaba Cristina. Eran unas excelentes personas. Una gente que no era de su época. Era una infancia muy bonita. Aunque también fue una época de mucho...cómo te diría yo...de mucha pobreza. Mi padre era un hombre trabajador, movía los vientos para que no nos faltara de nada. Era albañil, de primera, pero de los antiguos. Y mi madre, pues su casa, con tanta niña... Y además costurera, se tiraba hasta las tantas de la noche cosiendo. Nuestra casa era una maravilla, teníamos un perro, teníamos marranos... Era una cueva, que la hizo mi padre y todas la hicimos con él. Era justo en el medio del Albayzín. Mi padre compró. Porque se piensa la gente que todo el mundo era okupa de aquella zona. Y no todo el mundo era okupa, mi padre compró ese trozo de terreno para hacer la cueva. Y él hizo la cueva, hizo dos habitaciones a pico. A pico, “pum, pum, pum”. Y con un carro, las que podíamos, íbamos sacando los trozos. Él sacaba también los trozos con nosotras

y los echábamos allí en un sitio donde se podía volcar el carro y no pasaba nada, porque era cerca del Barranco de los Naranjos. Teníamos en la casa un patio muy grande que allí hacíamos nosotros la vida. Allí nos bañábamos con el agua calentica del sol. No teníamos ducha, no teníamos nada, pero en un caldero de estos grandes de loza...no de loza...de aquello... cómo era... ¡de zinc! Era uno de esas de zinc, allí calentaba mi madre el agua, en uno de esos cacharros y cogía y nos iba enjabonando a todas y luego con una jarra nos enjuagaba y luego todas a secarnos como podíamos. En la casa pues no había muchas cosas, la verdad. Teníamos una casa con dos habitaciones de cueva. Luego ya, al final, con el tiempo, mi padre hizo un servicio, pero era un agujero con unos pies puestos así, allí te duchabas y allí ya hacías todas tus cosas. Teníamos una canalización, que la hizo también mi padre para que no se quedaran allí las cosas sucias. Y, en fin...”

A pesar de que “haber nacido un poco pequeñita” no ha sido un obstáculo para alcanzar muchas de sus metas, Blanca señala la “necesidad” y la “pobreza” como condiciones que la acompañan desde su nacimiento. En su relato se van entremezclando múltiples elementos que describen un paisaje urbano muy singular y vivenciado a partir de prácticas de autogestión y sostenimiento de redes familiares para la reproducción de lo comúnmente necesario en la cotidianidad. La “cueva” que el padre de Blanca “excava” hasta acondicionar un lugar en el que arraigar y reproducir sus vidas emerge desde las agradables memorias del “agua calentica”, que, no obstante, también atestiguan la precariedad habitacional y la falta de suministros básicos como características de su primer asentamiento. Los saberes familiares ayudan a paliar estas necesidades, pues con esfuerzo y cooperación, van implementando mejoras en la vivienda, desde el desescombros, hasta la canalización.

En el relato se advierte que esta particular forma de garantizar las condiciones necesarias para vivir satisfactoriamente “en una época de mucha pobreza” podría haber supuesto ciertas tensiones derivadas de la titularidad de los terrenos en los que se ubica su vivienda. Blanca no solo alude a las sospechas y prejuicios que despiertan los asentamientos en las “cuevas”, sino que reitera el hecho de que su padre “compró”. Al reparar en esta puntualización intuyo que quizá responde a su intento por desligar este fragmento de la historia familiar del fenómeno de la “ocupación”, una práctica muy extendida en esta zona de la ciudad (Urdiales 2003) y que, a pesar del estigma o el acoso gubernamental⁹¹ al que han sido sometidos sus

⁹¹ En los años 2013 y 2014 se sucedieron violentos desalojos de algunas de las cuevas habitadas en los cerros de Albayzín y Sacromonte. Concretamente en marzo de 2014 se produjo la expulsión de una veintena de personas de sus viviendas. Representantes del gobierno local pertenecientes al Partido Popular argumentaron que los emplazamientos no eran “viviendas”, no contaban con suministros ni saneamiento y suponían un peligro que había que atajar de inmediato por su estado de “ruina”. Otros actores políticos, partidos de la oposición o la plataforma ciudadana STOP Desahucios Granada, alertaron de los posibles intereses inmobiliarios y especulativos que sustentaban esta decisión, pues los terrenos en que se ubican

habitantes, también es síntoma de las diferentes estrategias operadas frente a una clara vulneración del derecho a la vivienda para centenares de familias granadinas. De hecho, considerando que este primer fragmento de su vida se sitúa a finales de la década de los cincuenta, quizá es posible vincular la situación de precariedad habitacional relatada con los desajustes del capitalismo industrial que se estaba instaurando en el estado español durante el periodo del desarrollismo franquista. La necesidad de un ingente volumen de mano de obra en los centros urbanos, junto con la implantación de un mercado inmobiliario cuyos precios eran inasumibles para quienes contaban con los irrisorios salarios del sector industrial, produjo un considerable déficit de vivienda que algunos trabajos sitúan en más de un millón de inmuebles (Betrán Abadía 2002). Al mismo tiempo, la saturación de un mercado inmobiliario al que la mano de obra industrial no podía acceder, se tradujo en una elevada proporción de viviendas vacías en todo el territorio estatal (Capel, 1975, cit. en Betrán Abadía 2002, 34). Tal y como mostraré más adelante, es precisamente esta paradójica situación de “gente sin casas” y “casas sin gente” la que dirige en buena medida las políticas habitacionales del tardofranquismo, su impulso al sector inmobiliario y la creación de un imaginario sobre la tenencia en propiedad que permita absorber el excedente inmobiliario propio de esta década.

Pero volviendo a las memorias de Blanca, los recuerdos afables de su infancia no tardan en dar paso al momento en que un inesperado suceso interrumpe el arraigo establecido en torno a la vivienda familiar. Se trata de las ya mencionadas inundaciones de 1963.

“Luego a partir de entonces, pues la verdad que nos vino una época mala porque nos tuvimos que ir de la cueva. Se tiró tres meses lloviendo sin parar y se abrió una grieta de cuatro dedos por arriba del todo en la montaña y se filtraba el agua. Al estar así, pues nos tuvimos que ir. Yo era ya un poquito más mayor cuando tuvimos que dejar aquello, la verdad es que fue muy jodido...Lo que pasó es que nos tuvieron que desalojar por el peligro de que nos podíamos quedar debajo de aquel terreno... Entonces nos metieron en un camión con dos o tres vecinos más y unas pocas de nuestras cosas que nos pudimos llevar. Pero nada, es que ni nuestras cosas nos pudimos llevar siquiera. Y... pues nos dijeron que nos iban a realojar”

Como se desprende de sus palabras, la temida lluvia marca un punto de inflexión y da inicio a un periodo vital que supone una clara ruptura con los significados propios de la infancia. El dolor de la pérdida y la desconexión con cualquier trazo de su vida anterior se hacen evidentes cuando Blanca recalca cómo el carácter precipitado del

estos asentamientos son propiedad del ayuntamiento y susceptibles de revalorización turística por su emplazamiento privilegiado frente a la Alhambra (Cortés 2014).

traslado les impidió además recuperar sus objetos personales. El recuerdo en la parte trasera de un camión en compañía de familiares, vecinos y los pocos enseres que logran rescatar, va acompañado por la llegada a uno de los espacios que el consistorio de la ciudad habilitó en enero de 1963 para acoger provisionalmente a las personas damnificadas (Andreo Sánchez 2015, 85). Al malestar por abandonar un lugar que ha revestido de recuerdos tan especiales se suma el extrañamiento y la incertidumbre que provoca la reubicación en un entorno que, como veremos a continuación, se describe como extremadamente precario.

“Y qué pasó, pues que nos metieron ahí en un colegio. Y entonces ahí estuvimos el tiempo ese, pues por lo menos año y medio. Entonces allí nos pusieron unas separaciones de tela, como si fueran unas cortinillas. Eso era lo que nos separaba de los demás. La cama estaba puesta así y luego al lado nuestras cosas personales. Y entonces allí teníamos nuestra hornilla común, unas hornillas que las puso mi padre... Y poco más, la hornilla, un caldero, cuatro cacharros y unos jarrillos de lata. Claro, así estuvimos mientras nos buscaban otra solución”

La ya mencionada precariedad habitacional se encuentra agravada por la insuficiencia de las políticas de realojo, cuya ineficiencia se hace manifiesta cuando lo que parece ser una situación provisional se prolonga durante “*por lo menos un año y medio*”. Tras esta dilatada espera entre cortinillas de tela, ese “*mientras tanto*” encuentra por fin un nuevo emplazamiento. Como se desprende del fragmento de relato que recojo a continuación, la siguiente ubicación sigue sin ser del todo satisfactoria, pero al menos comporta un carácter más alejado de la indefinición y la provisoriedad.

“Entonces hicieron en la Chana unos barracones. De ahí nos llevaron a unos barracones. Muy mal también, pero estaba un poco más acondicionao. Era la Virgencica, que ahí ya sí teníamos cada uno nuestra casa. La Virgencica era donde está ahora mismo el Parque Almunia. Pero bueno, ya no estábamos con las telas puestas, cada uno teníamos dos habitaciones y una pequeñita para poder guisar. Ahí sí teníamos ya dos habitaciones que pusieron las literas para todas, pusimos dos literas y en cada una dormíamos dos. Unas veces dormíamos más juntas, según la que pillaba la cama primero. Luego teníamos un saloncillo, también muy “apañaillo”, y teníamos la cocina y lo que es un váter con la ducha. Pero la ducha sin agua caliente ni na’. Ducha y ya. Eso era prefabricao también, pero ya era de otra manera. Ahí ya estaba yo más grandecilla, me parece que yo ya tenía trece años o catorce. En fin, todo era provisional, en esos años todo era provisional. Cinco o seis años todo en provisional”

Blanca describe sus memorias en la *Virgencica*, una barriada de 916 viviendas construidas entre la carretera de Jaén y las inmediaciones del Cerrillo de Maracena,

un municipio colindante con la ciudad de Granada (Andreo Sánchez 2015). Esta modalidad de vivienda prefabricada, a pesar de ser algo más “*apañaílla*” que el anterior alojamiento en el que tuvieron que instalarse ella y su familia, configura un modelo habitacional altamente precario e impulsado por el entonces Instituto Nacional de Vivienda⁹². La *Virgencica* responde al modelo de vivienda provisional propio de las denominadas Unidades de Absorción Vecinal (UVA)⁹³, fuertemente implantado en Madrid o Barcelona, pero ampliamente replicado en otras ciudades del territorio español. El relato de Blanca y sus descripciones sobre el barracón en el que habitó durante “*cinco o seis años en provisional*” nos sitúan frente a un ejemplo de las políticas aplicadas durante el tardofranquismo para frenar la autoconstrucción o resolver situaciones de carestía y déficit de vivienda (López Simón 2018; Burbano Trimiño 2020). Estas medidas, que varios trabajos han interpretado desde sus consecuencias para la ordenación urbana, no hacen sino concentrar a personas con escasos recursos económicos en zonas específicas de la ciudad, al tiempo que potencian la segregación de tipo residencial (Egea et al. 2008; Betrán Abadía 2002; Jimenez Romera 2014).



Imagen 5 Barriada de la Virgencica. Imagen tomada de la Plataforma Independiente de Estudios Flamencos y Contemporáneos. Disponible en

<http://www.pieflamenco.com/jose-luis-aranguren-luis-labiano-santiago-de-la-fuente-cruz-lopez-muller-miguel-seisdedos-y-antonio->

⁹² El Instituto Nacional de Vivienda (INV) fue un organismo de la dictadura franquista creado en 1939 y suprimido en 1977. En sus primeros años de historia tuvo personalidad jurídica propia, hasta que en sus últimas décadas pasó a depender del Ministerio de Vivienda. Su finalidad era «fomentar la construcción de viviendas protegidas y asegurar su mejor aprovechamiento», por lo que junto a su creación, se aprobó el Régimen de Viviendas Protegidas (López Simón 2018, 181).

⁹³ Los Poblados de Absorción o las Unidades Vecinales de Absorción (UVA) forman parte de los planes desarrollados por el INV para realojar a quienes habitaban viviendas de autoconstrucción en inmuebles “dignos”. Como apunta López Simón “los Poblados de Absorción eran la etapa previa a los Poblados Dirigidos y tenían un carácter provisional, cuyo objetivo era ser un paso intermedio entre la infravivienda y el Poblado Dirigido, sustituir a las chabolas por viviendas muy modestas, donde se utilizó por lo general la fórmula del alquiler” (López Simón 2018, 179)

Los barracones que Blanca menciona en su relato se mantuvieron en pie mucho más tiempo de lo esperado. A pesar de que en aquellos años “*todo era provisional*”, la barriada de la *Virgencica* permaneció habitada hasta casi dos décadas después de que se construyeran aquellas viviendas de forma hexagonal, fabricadas con hormigón y sin ningún tipo de revestimiento. La mala calidad de estos barracones de tan solo 37,5 metros cuadrados, pero en los que llegaron a albergarse familias de hasta catorce miembros, se puso de manifiesto cuando tras los primeros meses empezaron a mostrar carencias graves de aislamiento y habitabilidad (Fernández 2015). Los tejados de aluminio que otorgaron a la *Virgencica* el sobrenombre de “ciudad de plata” (Martínez 2017) siguieron resplandeciendo hasta el 20 de abril de 1982, fecha en que la barriada fue completamente desalojada y derribada. Algunas fuentes señalan que en aquel momento quedaban 165 núcleos de residentes (Andreo Sánchez 2015). Cuando el consistorio granadino finalmente termina con dieciocho años de provisionalidad se produce el realojo de los últimos habitantes de la *Virgencica*. Todas estas personas serán reubicadas en las diferentes viviendas de promoción pública, unidades habitacionales que se fueron construyendo entre los 60 y los 80 para dotar de un asentamiento definitivo a la población damnificada durante las inundaciones.

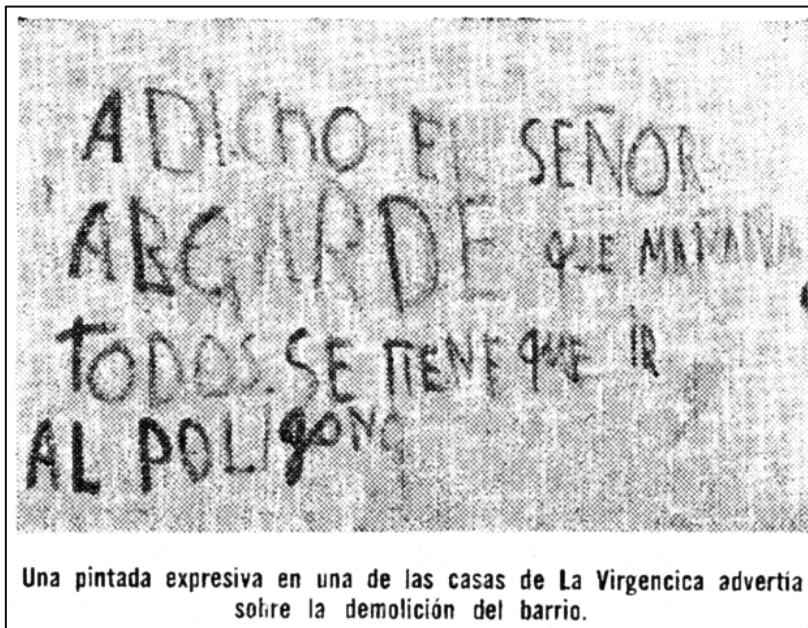


Imagen 6. La imagen corresponde a una noticia publicada en la prensa local en la que se narra la noticia del desalojo de la Virgencica. Ha sido recuperada del artículo publicado por José Antonio Fernández (2015) en el diario digital Granada

Es precisamente en el contexto de estas promociones donde debemos ubicar el origen del barrio de Almanjáyar, cuyas primeras edificaciones, las 1.040 viviendas de Molino Nuevo, datan del año 1981 (Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural 2013). Se inicia así la historia de uno de los seis barrios que componen el actual Distrito Norte de Granada, un área de la ciudad que se urbaniza entre los años 1965 y 1981 con sucesivas promociones de vivienda pública. Estos polígonos

de vivienda edificados por la Empresa Pública de Suelo de Andalucía (EPSA)⁹⁴ dieron lugar a un total de 4.992 inmuebles distribuidos entre los barrios de La Paz (1.052), Cartuja (1.968) y Almanjáyar (2.242) (Ibid, 18).

También Blanca conserva en su memoria algunos momentos que nos trasladan a su particular vivencia del realojo definitivo en estas barriadas de reciente creación. Sin embargo, al rememorar estos momentos no dejan de aparecer contradicciones y nuevos síntomas de incertidumbre y de una provisoriedad que se resiste a desaparecer.

“Nos dieron ya el piso, pero nuestro bloque no fue de los primeros primeros... porque al principio eran muy chiquitillas las casas y nosotros no podíamos venir a una casa tan chica porque éramos seis. Entonces tuvimos que esperar a las que eran un poquito más grandes. Sí, aquí ya nos dieron casa, casa... Tardaron, pero ya cuando nos la dieron mi padre la apañó toda, la dejó preciosa, esto ya en el polígono, aquí, al lao de lo que es ahora el colegio”

Esta nueva dilación en el acceso a la vivienda de carácter definitivo que Blanca nos describe podría vincularse con una de las contradicciones que varios trabajos han detectado en los modelos de vivienda social propios de las décadas de los 60 y 70 (Egea et al. 2008; Betrán Abadía 2002; Apaolaza y Cabello Hidalgo 1993; López Simón 2018). Como apuntan estas investigaciones, las primeras promociones de vivienda pública con las que se originan los barrios de La Paz, Polígono de Cartuja o Almanjáyar fueron planificadas sin tener en cuenta los requerimientos de las unidades de convivencia que habitarían los inmuebles. También Blanca constata esta deficiencia a partir de su experiencia, con la que nos remite a la promoción de un parque habitacional con viviendas cuyo tamaño resulta insuficiente para albergar a su familia.

Aunque en el acceso a la vivienda social tuvieron prioridad personas procedentes de la *Virgencica* o de similares asentamientos “provisionales”, el origen de Distrito Norte es algo más complejo. Muy probablemente quien haya paseado por esta zona de la ciudad habrá reparado en lo que, junto con las placas falangistas⁹⁵,

⁹⁴ La Empresa Pública de Suelo de Andalucía (EPSA) es un órgano especializado creado por el gobierno autonómico de la Junta de Andalucía en 1983 para el desarrollo y ejecución de sus políticas de suelo y vivienda.

⁹⁵ Las Viviendas de Protección Oficial (VPO) construidas por el Instituto Nacional de Vivienda durante la dictadura franquista contaban con una placa en el acceso al inmueble que muestra el emblema falangista del yugo y las flechas y en la que puede leerse “*Edificio construido al amparo del régimen de Viviendas de Protección Oficial*”. Como apunta José Candela Ochotorena, la presencia de este marcaje, que sigue manteniéndose en innumerables edificios de las periferias españolas, responde a las políticas de propaganda impulsadas por la Falange para contrarrestar su falta de logros en materia de vivienda (Candela Ochotorena 2017, 167)

podría considerarse como una imagen icónica de sus edificios. Me refiero a esa tipografía blanca, que aunque se encuentra ya algo desgastada, todavía nos permite leer OSUNA en las medianeras y fachadas de muchos de los bloques que siguen en pie al norte de Granada.

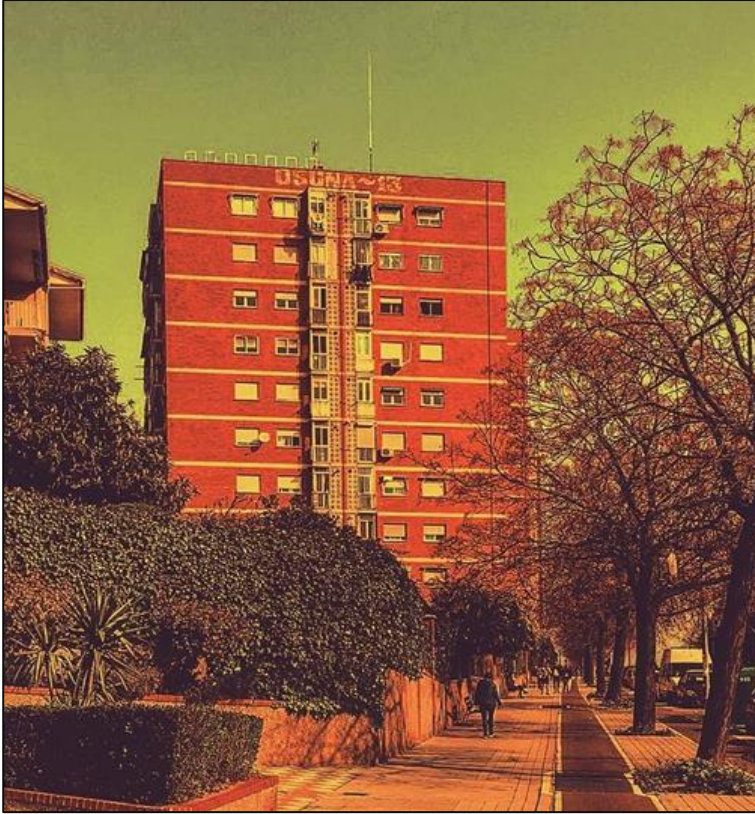


Imagen 7. Inmueble de promoción pública con inversión privada en el barrio de Almanjáyar (Granada). Fotografía realizada y cedida por Paula Martín Godoy en marzo de 2021

La gráfica urbana mostrada en la imagen revela cómo la ciudad de Granada ha sido social y políticamente producida. Esta particular inscripción nos acerca a parte de la historia urbana del estado español, concretamente a la transformación y creación de sus “periferias” como resultado del cambio de rumbo que adopta la política de vivienda en el tardofranquismo (López Simón 2018). Promociones como la de Inmobiliarias Osuna representan el progresivo abandono de la construcción de vivienda social en favor de nuevas políticas capaces de incentivar el acceso masivo a la vivienda. Se trata de las fórmulas privadas en régimen subvencionado o de la apuesta política por financiar con dinero público a promotores inmobiliarios, abaratando así el coste final de la vivienda y transformando la demanda solvente en insolvente (Betrán Abadía 2002).

Pero además de rentabilizar el negocio de la vivienda e incentivar la construcción vertical que da lugar a un paisaje muy característico de áreas urbanas como la que aquí describo, estas políticas tuvieron otro tipo de consecuencias con relación a la vivienda y a la tenencia en propiedad. Esta última cuestión es de especial relevancia para comprender mi contexto etnográfico, porque más allá de la injusticia socioespacial a la que dará lugar la conformación de un mercado

inmobiliario tendente a la especulación, se está fraguando un imaginario social que concibe la vivienda como un bien de inversión hacia el que canalizar el ahorro. Esta noción de “seguridad” que incentivan las políticas franquistas para dar salida a un excedente inmobiliario cada vez mayor, cala en la ciudadanía española desde mediados de los sesenta, creciendo con fuerza el deseo de adquirir una vivienda en propiedad (López Simón 2018; Betrán Abadía 2002; Candela Ochotorena 2017). Nos encontramos con un escenario en el que muchas personas pertenecientes a estratos socioeconómicos medio-bajos pueden, por primera vez, considerar la posibilidad de comprar una casa.

La ambición de disponer de una vivienda también se manifiesta en este contexto y es quizá el sueño del hogar en propiedad lo que impulsó a muchas familias granadinas a interesarse por promociones protegidas o subvencionadas en Distrito Norte. Para abordar esta cuestión me detendré en otro de esos relatos a los que tuve la oportunidad de acercarme durante la realización del trabajo de campo. Se trata del de Susana, una mujer de 56 años que actualmente lleva más de 30 residiendo en Almanjáyar. Aunque nació en el céntrico barrio de San Lázaro y pasó su infancia en el Zaidín, algunos imprevistos surgidos en torno a la vivienda familiar marcarán una serie de cambios importantes en su vida.

“Pues lo que nos pasó fue que cuando vivíamos en el Zaidín estábamos en una casa de alquiler ...A ver, primero nos echaron de allí de San Lázaro, con una mano delante y otra detrás, porque esa casa en la casa que yo nací, pues era de los padres de un amigo de mi padre, entonces nosotros vivimos allí, pero ya cuando nos echaron nos fuimos pal Zaidín. Y allí tuvimos una casa muy bonita. Ya te digo, allí fuimos muy felices, con el colegio, muchos niños, aquello tenía mucha vida. Pues el dueño de la casa del Zaidín nos dice que había dejado su hijo embarazada a la novia y que necesitaba la casa. Entonces nos dieron tres meses para buscar otro alquiler. Qué es lo que pasa, pues que mi padre por entonces empezó a trabajar en los autobuses y ganaba un poquillo más. Pues entonces dijo mi padre: “Buf, ¿y ahora otro alquiler?” No estábamos tampoco muy boyantes y no había mucho por donde buscar. Entonces pues solicitó una casa de protección oficial para comprar, y las que había entonces eran estas, que estaban recién hechas, pero esto estaba en el quinto infierno. Esto era totalmente nuevo”

El cansancio de las mudanzas y la situación de inestabilidad percibida con respecto a la tenencia en alquiler impulsan a la familia de Susana a interesarse por la compra de una casa. Sin embargo, tal y como anticipé con mis interpretaciones, son las condiciones económicamente ventajosas de la vivienda protegida las que van congregando a estas familias con menos recursos económicos en las unidades habitacionales de los recién construidos barrios de Almanjáyar o Polígono de Cartuja. La narrativa de Susana también permite reparar en otra cuestión

importante para comprender la conformación de este incipiente mercado de vivienda protegida con el que se origina el barrio. Se trata de esos sentimientos de incertidumbre e inestabilidad con relación al hogar que también se manifestaron en la vida de Blanca, aunque en su caso de manera mucho más cruenta ante el desarraigo y la pérdida material. El cansancio ante lo “*provisional*” quizá responde al deseo de adoptar nuevas estrategias para enraizar la vida cotidiana a un emplazamiento definitivo. Los significados de hartazgo con los que Susana equipara cada una de las mudanzas familiares con una expulsión, “*nos echaron con una mano delante y otra detrás*”, dan cuenta de cómo la sensación de incertidumbre, también en el caso de esta familia, se resiste a desaparecer. Como ya he señalado en varias ocasiones, las políticas de vivienda propias de estas décadas se encargan de alimentar un imaginario en el que la estabilidad se equipara inequívocamente a la propiedad, con lo cual, otras modalidades de tenencia serán percibidas desde la provisoriedad o incluso como un derroche que no permite canalizar el ahorro a largo plazo. Esta última situación, que es precisamente la que describe Susana, contribuye a alimentar la noción de que la alternativa del alquiler es “insegura” e “inestable”. Dicha visión se conjuga con el incremento de subvenciones estatales para la construcción de vivienda y la concentración de incentivos públicos para su adquisición, conformando finalmente ese mercado de casas baratas destinadas a una amplia masa de población urbana española. La familia de Susana fue una de las muchas que a finales de los años 70 se beneficia de este modelo, tratando de canalizar sus escasos ahorros en cuanto surge la percepción de “*ganar un poquillo más*”. Es posible que la consolidación de esta “cultura de la propiedad” (Candela Ochotorena 2017) permita comprender por qué en apenas diez años el Distrito Norte de Granada intensificó su expansión mediante el crecimiento vertical, congregando a un ingente número de habitantes procedentes de realojos, zonas rurales y otras áreas periféricas de esta misma ciudad ⁹⁶.

Sin embargo, el rápido crecimiento del parque habitacional que configura el Distrito Norte de Granada parece haber dejado mucho que desear con respecto a la incorporación de otras dotaciones necesarias para conformar un tejido urbano denso, compacto y conectado con el resto de la ciudad. Advertí esta cuestión en posteriores conversaciones con Blanca o Susana, pero también al observar la cotidianeidad de Almanjáyar durante la realización de mi trabajo etnográfico. En el transcurso de la observación me resultó inevitable reparar en la ausencia de ciertas condiciones materiales e inmateriales que son tan necesarias para reproducir la vida de forma común, una compleja tarea que excede con creces la tenencia de una vivienda. La relectura de mis datos etnográficos a la luz de algunos trabajos que abordan las políticas urbanísticas aplicadas por el estado español durante las

⁹⁶ Este ritmo de crecimiento y condensación de población se ha mantenido con el curso de los años. De hecho, algunas fuentes señalan que en 2011 el distrito ya contaba con algo más de 43.000 personas censadas (Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural 2013).

últimas cinco décadas, me dieron algunas claves para seguir interrogándome acerca de dichas políticas y sus consecuencias en la creación de este tipo de “periferias” urbanas. Resultaba cada vez más complejo no cuestionarse la supuesta eficiencia de estos planes de vivienda que pretenden basar los sentidos de justicia redistributiva impulsando la tenencia en propiedad. Esta estrategia, que dista mucho de comportar una buena solución para los problemas habitacionales propios del contexto que analizo, lleva además aparejada la capacidad de consolidar nuevas formas de desigualdad y violencia socioespacial en barrios como Almanjáyar. Parece ser que el precio pagado para impulsar el negocio inmobiliario y el enriquecimiento de sus inversores ha sido la construcción apresurada de áreas habitacionales carentes de dotaciones que, si bien no comportan valor alguno para el capital privado o le generan escasa rentabilidad, son un recurso fundamental para quienes habitan cotidianamente estos espacios de la ciudad.

Estas constataciones acerca de la proliferación de áreas urbanas en las que se priorizan los intereses del capital sobre los de quienes las habitan, no se encuentran tan alejadas de las primeras impresiones que algunas vecinas del Distrito Norte tuvieron en el momento de llegar a sus barrios. Es el caso de Susana, que al compartir las que fueron sus primeras sensaciones con relación a Almanjáyar deja constancia de la ausencia de dotaciones, infraestructuras y servicios necesarios para la vida cotidiana.

“Yo me mudé aquí en el año 81. Claro, mi padre la vivienda la solicita en el 80, se la dieron y claro, cuando vinimos a verlo la casa nos encantó, todo nuevo. Pero yo vi la zona y dije, me muero. No teníamos autobuses, no había farmacia, ni la iglesia por supuesto. No teníamos na’ más que las farolas y las casas. La placeta no tenía nada. No había supermercados. Estábamos aquí como si nos hubieran tirado al campo y hala. No había colegios, no había nada. Pues claro, yo lo que es la casa decía, sí, son pisos muy bonitos, pero yo luego pensaba, ¿qué hacemos aquí?”

Precisamente desde la pregunta con la que Susana se cuestiona “¿qué hacemos aquí?” es desde donde querría proponer que nos adentremos en este enclave urbano. Hasta ahora, siguiendo el hilo conductor de las vivencias que Blanca y Susana compartieron conmigo, he tratado de reconstruir la historia de este barrio. Los relatos recogidos atestiguan algunas de las medidas impulsadas durante décadas de políticas públicas de vivienda y nos acercan hacia los procesos que hacen de Distrito Norte un espacio socialmente producido. Si aplicamos algunas categorizaciones que se han desarrollado desde la antropología y la sociología urbana para dar cuenta de esas dimensiones sociales que producen y reproducen el espacio de la ciudad, Almanjáyar podría compartir algunas características con áreas urbanas que han sido denominadas como “suburbios”(Hatzfeld 2007), “slums” (Holston 2009;

Holston y Appadurai 1996) o “periferias” (Wacquant 2007; Díaz Orueta 2012). Si pensáramos en los lenguajes empleados por el discurso hegemónico del Estado también podríamos referirnos a este barrio como una “*zona vulnerable*” o con “*necesidades de transformación social*”⁹⁷. Quienes en cambio se rigen por su sentido común, en muchos casos nutrido por las categorizaciones fabricadas desde los medios de comunicación, suelen hablar de “*barrio marginal*” o directamente lo revisten del más absoluto olvido.

Por mi parte, buscando ser coherente con la mirada etnográfica que he tratado de aplicar para orientarme por las calles de Almanjáyar, intentaré no caer en lo que interpreto como un uso descontextualizado de estas terminologías. Considero que no solo el sentido común es responsable de crear prejuicios o pensamientos estereotipados, sino que también la categorización de lo social que operamos con nuestras investigaciones puede alimentar nociones injustas. Precisamente en su obra *Los condenados de la ciudad*, el sociólogo Löuic Wacquant reflexiona sobre esta cuestión y nos plantea lo siguiente:

“Resulta indispensable la observación etnográfica para correr el velo de los discursos tremendistas acerca de los territorios de perdición urbana que bloquean la investigación en el perímetro sesgado del objeto preconstruido, para luego poder comprender las relaciones y significaciones vividas que son constitutivas de la ciudadanía marginal en lo cotidiano” (Wacquant 2007, 21)

Siguiendo esta inspiradora propuesta, trataré de reflejar lo más fielmente posible esas significaciones que se articulan en las vivencias cotidianas y nos acercan a las diferentes manifestaciones de la desigualdad en este espacio socialmente producido que representa el barrio de Almanjáyar, un lugar que inevitablemente llevó a algunas de sus habitantes a preguntarse: “¿*qué hacemos aquí?*”. Tratando de indagar sobre los porqués de esta pregunta, el siguiente capítulo de esta etnografía repasará las variadas formas de desigualdad que encarnan Blanca, Susana y tantas otras mujeres que habitan el barrio. Rastreando su cotidianeidad se advertirán las manifestaciones de una injusticia espacial originada por un desigual acceso a la vivienda o por la ilusión capitalista que equipara la “seguridad” con la tenencia en propiedad, situaciones que han ido exacerbando la experiencia del desgarramiento socioespacial que varias mujeres encarnan desde su habitar en este lugar de Granada.

⁹⁷ Distrito Norte de Granada ha sido identificado por el gobierno autonómico de la Junta de Andalucía como “Zona Desfavorecida” o “Zonas con Necesidades de Transformación Social” (ZNTS). Según el Decreto-ley 7/2013, de 30 de abril, de medidas extraordinarias y urgentes para la lucha contra la exclusión social en Andalucía estas áreas se corresponden con “aquellos espacios urbanos concretos y físicamente delimitados en cuya población concurren situaciones estructurales de pobreza grave y marginación social”

Capítulo 8. “¿QUÉ HACEMOS AQUÍ?”

HABITAR ALMANJÁYAR DESDE LAS CONTRADICCIONES DEL ESTADO Y LOS MERCADOS

A lo largo de este capítulo me propongo indagar en cómo las condiciones materiales para la reproducción de lo común se encuentran amenazadas ante el reparto desigual de dotaciones y recursos en el espacio urbano de Granada. Estas geografías de la desigualdad sustentan la conformación de Almanjáyar como una “periferia” creada por las ineficientes políticas públicas en materia de vivienda y desarrollo local (Wacquant 2007). Será posible comprender cómo se vinculan estas cuestiones con la experiencia espacialmente localizada de varias de sus habitantes mediante la interpretación etnográfica de los conflictos que encarnan en sus vidas cotidianas. Las posiciones de género, edad o clase social con las que afrontan estos desgarros socioespaciales añadirán nuevos matices a las ya de por sí complejas situaciones detectadas durante mi trabajo etnográfico.

El hilo conductor que articula los conflictos discurre en torno a la dificultad de acceder a un bien básico para la reproducción de lo común: la vivienda. Esta carencia, que se produce en el conjunto del Estado como consecuencia del éxodo rural y del empobrecimiento de la clase trabajadora en el capitalismo industrial, se agrava particularmente en Granada tras las inundaciones de 1963. Las administraciones locales y autonómicas, tratando de solventar esta carencia y amparadas en el marco más amplio que conforma la política del tardofranquismo, implementaron una serie de medidas cuyos resultados convergen en la morfología del barrio de Almanjáyar. Si tenemos en cuenta que las condiciones necesarias para reproducir cotidianamente la vida trascienden notablemente la cuestión de disponer de una vivienda en propiedad (Rodríguez y Sugranyes 2004), se hará posible constatar cómo las políticas públicas que impulsaron la construcción de Almanjáyar han sido totalmente insuficientes. Como trataré de mostrar en los sucesivos apartados de este capítulo, dichas políticas no alcanzan el resultado

esperado, pues en la práctica son fuente de contradicciones que posiblemente puedan interpretarse como resultado de la injusticia espacial (Soja 2014) o como la persistente vulneración del derecho a la ciudad (Lefebvre 1969; Harvey 2008, 2013).

8.1. “*PARECÍAMOS DE LO PEOR*”. LA DECEPCIÓN CON LAS VIVIENDAS PROTEGIDAS

En 2015 Naciones Unidas estableció que el acceso a una vivienda digna es una necesidad humana fundamental (cit. en Defensor del Pueblo 2019). Dicha necesidad ha sido reconocida por múltiples ordenamientos políticos, entre ellos la Constitución española de 1978, que recoge la vivienda como un derecho de toda la ciudadanía. Dado que el mercado inmobiliario en el que se disponen estos bienes conforma un factor limitativo para su acceso, los poderes públicos también han desarrollado diferentes mecanismos para garantizarlo. Entre estas medidas se encuentran las políticas públicas de vivienda, disposiciones pensadas para facilitar el acceso a bienes inmuebles de aquellas personas que se encuentran en situación de desventaja económica y social (Relinque Medina et al. 2018).

Como me propongo mostrar a partir de mi análisis etnográfico, estas políticas no siempre logran resolver el problema habitacional ni garantizar la vivienda como un derecho integral más allá de la posesión de una estructura material. Su inoperancia reside en la contradicción que comporta financiar con fondos públicos la construcción de inmuebles sin acompañar dicha inversión con dotaciones imprescindibles para asegurar la calidad y habitabilidad del parque público de vivienda. Por otra parte, dichos inmuebles se alzan en emplazamientos desmembrados del tejido urbano, con lo cual, generan sentimientos de “exclusión” y “extrañamiento” (Alessandri Carlos 2005) en quienes los habitan. El conflicto de vivienda y ausencia de dotaciones urbanas que han vivenciado muchas de las vecinas de Almanjáyar confirma que una política de vivienda social adecuada dista mucho de los meros mecanismos que financian la construcción con fondos públicos (Rodríguez y Sugranyes 2004). Si tenemos en cuenta que la vivienda es uno de los principales emplazamientos de la cotidianidad, debería ser garantizada como un derecho de ciudadanía que permita no solo morar, sino articular un primer espacio a partir del cual trazar vínculos con el entorno, reforzar lazos comunitarios y

aumentar las posibilidades de promoción y mejora de la calidad de vida (Sánchez y Gutiérrez 2008).

Desgraciadamente mi contexto etnográfico no es inmune a las más de dos décadas de políticas franquistas y al modo en que impulsaron la “cultura de la propiedad” sentando las bases para un mercado destinado al lucro y la especulación con un bien de primera necesidad (Betrán Abadía 2002; Candela Ochotorena 2017). La transformación de la vivienda y del suelo urbano en fetiches de la mercancía tuvo unas consecuencias bien palpables en la cotidianeidad del barrio de Almanjáyar. Para mostrar estas contradicciones y el modo en que acentuaron los desarros socioespaciales propios de una producción espacial moldeada por la especulación inmobiliaria, me referiré seguidamente a varias narrativas recogidas durante mi trabajo de campo. Con ellas trataré de mostrar cómo el intento de construir salvajemente y acumular beneficios con la venta de inmuebles se hace a costa de edificar viviendas de mala calidad y entornos privados de dotaciones imprescindibles para la reproducción y el cuidado. Los testimonios de quienes habitan Almanjáyar desde esta insuficiencia que reflejan la arquitectura de sus viviendas y la falta de dotaciones son también una muestra de la contradicción que comporta la ausencia de un derecho reconocido por el Estado y que debería ser garantizado desde su lógica de “bienestar”.

Para clarificar el modo en que todas estas cuestiones vehiculan el análisis de algunos de mis datos etnográficos me sitúo en primer lugar desde el relato de Elena. Al charlar sobre sus primeros recuerdos de Almanjáyar, donde llega con apenas 20 años y en compañía de sus progenitores y sus tres hermanos mayores, enseguida me remitió a uno de los lugares que con mayor fuerza ha logrado capturar sus memorias, la casa familiar. En sus descripciones sobre cómo percibió este nuevo emplazamiento no tardaron en aparecer las dificultades de habitabilidad que experimentó junto al resto de su familia en aquella vivienda. Sus percepciones del inmueble, que formaba parte de una de las promociones de vivienda subvencionadas por la Junta de Andalucía a una constructora de capital privado, reflejan con absoluta claridad las precariedades propias de un proyecto que probablemente haya priorizado el abaratamiento de costes y la salida al mercado de estos bienes sin considerar unas mínimas condiciones de habitabilidad. Así lo relata ella misma.

“Eran casas que estaban hechas con materiales de bajo costo, porque como iban a ser para gente de protección oficial...Invirtieron poco. En las siguientes lo hicieron mejor, pero en las nuestras las escaleras iban al aire, ibas subiendo por las escaleras y no tenían techo. Hacía un fresquito... Por no decirte cuando llovía, que a nosotros nos llovía a mares. Tú imagínate en invierno, nosotras porque estábamos jóvenes, pero la gente que venía mayor, imagínate, subiendo por las

escaleras y cayéndole agua. Es que se mataban. Lo único que nos tapaba eran unos tejados de chapa, pero tú imagínate, unos tejados de chapa oxidados, lloviéndonos por los lados. Era horrible. Parecíamos de lo peor. Tú imagínate, llevábamos desde el año 81 que nos dieron las casas, y esto, que es en el 89, y ya teníamos regalos por todos los lados. Si es que no tenían más que unos años las casas y ya estaban también los tejados de arriba hechos polvo con las goteras. Con unas ventanas de aquellas antiguas que les entraba el agua, pero bueno, lo de las ventanas, poco a poco y mal que mal, cada uno nos las fuimos poniendo, pero lo de los tejados fue tremendo”

Las palabras de Elena nos sitúan en su particular experiencia como habitante de una vivienda protegida. En su relato se observa el breve ciclo de desgaste y deterioro que sufre la casa en un arco temporal de tan solo ocho años. La ilusión de la tenencia en propiedad empieza a disiparse y a rozar lo efímero cuando esta casa construida con “materiales de bajo costo” comienza a dejar “regalos por todos lados”. A pesar de que ya se advierten estas carencias en deficiencias arquitectónicas más visibles y propias de las zonas comunes de estos bloques, la situación se agrava cuando la inadecuación de los materiales genera diversos problemas de habitabilidad. A los “tejados de chapa oxidados” con los que su lluvia se convertía en “mares” se suma la falta de aislamiento en el interior de las viviendas y las goteras ocasionadas por la escasa calidad de los materiales empleados también en sus tejados. Estas deficiencias, como ya anticipaba, muy probablemente responden al interés inmobiliario por aumentar la rentabilidad de su producto mediante el abaratamiento de costes, pero además se presentan junto a barreras arquitectónicas que dificultan el tránsito entre la vivienda y el exterior. Como señala Elena, las resbaladizas escaleras suponían un inconveniente para personas de avanzada edad, una cuestión que, como mostraré más adelante, con el paso del tiempo y el progresivo envejecimiento de las primeras generaciones que llegaron al barrio, está ocasionando problemas severos en la cotidianeidad de algunas personas.

Por otra parte, se advierte en el relato una asimilación entre la escasa inversión que realizan las constructoras privadas y la población adjudicataria, la “gente de protección oficial”. Este vínculo que traza Elena desde su particular sentido común atestigua cómo sus significados de exclusión se están conformando a través del eje espacial, confirmándose ese sentimiento al manifestar con enorme rotundidad que nosotras, quienes aquí habitamos, “parecíamos lo peor”. La vinculación de la decepción con el hecho de ser “gente de protección oficial” da una idea del poder de los mercados para fijar identidades con relación a los productos que en ellos se consumen, una cuestión que además resulta especialmente injusta cuando el “producto” representa un bien de primera necesidad o debería estar garantizado como derecho de ciudadanía. Quizá podría interpretarse que este malestar que manifiesta Elena a través de su identificación con ser “gente

oficialmente protegida”, hunde sus raíces en los sentidos ambivalentes que comporta pendular entre el “deseo de propiedad” y el “desencanto” marcado por cómo ese deseo y su promesa de seguridad se desvanecen. Esta desintegración alcanza su punto más álgido cuando la experiencia demuestra que la ilusión de ser “propietarios de vivienda” en absoluto borra ciertos sentidos de precariedad o provisoriedad. Tal decepción reaparece una y otra vez, pues la escasa calidad de la vivienda se constata desde la reiteración de la cotidianeidad como algo “horrible”. Las descripciones del hogar podrían interpretarse como resultado de la insatisfacción, pero también fruto de posibles sentimientos de inferioridad vinculados al modo en que estas arquitecturas abaratadas y precarias enquistan las adscripciones de clase en quienes las habitan. Como ya he apuntado en varias ocasiones, estos conflictos podrían relacionarse con el imaginario sobre las bondades de la tenencia en propiedad, tan espolcado por las políticas del estado español desde la década de los 60, y que en cambio encuentra en voces como la de Elena una de sus principales contradicciones. Parece ser que la promesa de la propiedad y su cofinanciación con fondos públicos no solo no resuelve las carencias habitacionales ni garantiza el derecho a una vivienda digna, sino que además, al fomentar la comercialización de productos inmuebles de escasa calidad, el Estado quizá contribuye a la urbanización de barrios y viviendas que acentúan los sentidos de discriminación y actúan como recordatorios de la pobreza. De este modo, los sentidos de la exclusión siguen reforzándose a través del eje espacial y desde una entidad material y simbólica.

Volviendo a la decepción que estos inmuebles suscitan, también Manuela, una de las primeras vecinas de Almanjáyar, acumula recuerdos similares a los de Elena. Así relata las primeras impresiones acerca de la que hace ya más de treinta años fuera su vivienda.

“Es que esos pisos no pueden estar en ningún lao. Tú vas a Madrid o a cualquier otro sitio y esos pisos no los tienen así porque son ilegales. Es que esos pisos son ilegales, porque cuando nosotros nos mudamos ahí ya empezaron a echar cosas negras en las paredes. Entonces vinieron unos ingenieros o lo que fuera y dijeron que los pisos estaban así porque no tenían cámara de aire y que además también los tenían que haber hecho más grandes, que se habían comido parte del terreno que les correspondía. Entonces la única solución que tenían esos pisos era hacerles una cámara por fuera... Pero claro, como tenían que alojar a los vecinos en algún sitio, pues así lo dejaron. Vamos, que eso se quedó así, muerto, les metieron algunas filtraciones por la pared al que quiso, pero ahí se quedó”

De las descripciones de Manuela se desprende una vez más el modo en que las políticas que operan los poderes públicos para garantizar el acceso a una vivienda digna siguen siendo totalmente insuficientes. A su relato sobre la falta de

aislamiento y otras irregularidades en la construcción del inmueble, se añaden nuevas percepciones acerca de la parcialidad de algunas medidas desde lo que parece un modo superficial de aplacar el descontento vecinal y dar una salida apresurada y transitoria a la emergencia habitacional. Quizá es posible interpretar que este testimonio condensa una serie de situaciones con las que muchas de estas mujeres continúan atrapadas en la sensación de incertidumbre que comporta habitar “*en provisional*”, un sentimiento que ni siquiera la tenencia en propiedad lograría disipar. No obstante, lo que me interesa remarcar en esta ocasión es el modo en que probablemente podrían estar repitiéndose los sentimientos de desvalorización y exclusión ya detectados en la narrativa de Elena. Me refiero al modo en que quizá también Manuela está interiorizando los sentidos socioespaciales de la desigualdad al considerar que una situación tan precaria que se solapa con la “*ilegalidad*” no puede tener cabida en “*ningún lao*”. Estas afirmaciones podrían situar Almanjáyar como un “lugar” que cataliza la injusticia, la fragmentación y la exclusión, pero ya no solo como una “periferia” de Granada, sino desde un eje escalar más amplio que se despliega hasta otros “centros” urbanos como Madrid, lugares imaginados desde un amplio contraste y como fuente de comparación que acentúa los sentidos del agravio.

Teniendo en cuenta las vivencias de Elena y Manuela no puedo evitar preguntarme cómo quizá varias de las personas que en aquellos años se acogieron a las políticas de vivienda pública hayan tenido que sortear las contradicciones intrínsecas a su habitar. Me pregunto cómo se las habrán ingeniado para diseñar representaciones alternativas a “*parecer lo peor*”, maneras de reconstruir un “nosotras común” capaces de sobreponerse a la insatisfacción y al malestar de estas vulneraciones del derecho a una vivienda de calidad, a la desilusión que comporta constatar que la “tenencia en propiedad” no cumple con sus expectativas. En definitiva, a rearticular reivindicaciones y resistencias no mediatizadas por los deseos de “seguridad” y “propiedad” con los que las ficciones capitalistas subyugan el ejercicio del poder al “poder de consumir”.

Partiendo de esta última reflexión, reparar nuevamente en la experiencia de Elena me dio algunas claves sobre cuáles pueden haber sido en este particular contexto esas incipientes resistencias a la precariedad habitacional y las decepciones que comporta. Aunque las políticas de oposición a la injusticia socioespacial serán abordadas en el capítulo siguiente, en el caso específico de la precariedad de las viviendas protegidas, la sensación de agravio alcanza tal intensidad, que resulta complejo desmembrar la oposición del desgarró que la origina. Por tanto, reparar también en las prácticas de resistencia vecinal en torno a esta problemática parece estar justificado en este caso, pues nos ayuda a comprender el curso del conflicto y el modo en que se enquistó hasta el presente. Tomando en cuenta estas aclaraciones, propongo volver sobre las palabras de Elena

y rescatar algunas memorias acerca de cómo estas precariedades en las viviendas van dando lugar a un descontento generalizado que promueve posteriores estadios de enfrentamiento entre habitantes del barrio e instituciones locales.

“Desde que llegamos tuvimos problemas. Con las lluvias empezaron todos los tejados a calarse e hicimos una reunión todos los vecinos, diciendo que necesitábamos una solución. En un momento dado la gente dejó de pagar, hubo muchos problemas con la gente de pagar. Porque decían que hasta que no nos arreglaran los tejados no pagábamos. Yo no, yo seguí pagando porque pensé que si no lo pagaba ahí lo iba a tener que pagar luego. Pero sí hubo gente que dejó de pagar el alquiler hasta que las tuviéramos arregladas. Y además también nos tuvimos que volver a coger firmas, que es que nos hemos pasado la vida cogiendo firmas...Pues lo volvimos a hacer para que nos pusieran los tejados de las terrazas. Y nada, nos fuimos en bandá al ayuntamiento, otra vez con una pila de firmas a que nos lo arreglaran. Primero nos fuimos al Ministerio de la Vivienda, luego al Ministerio de Obras Públicas, luego a la oficina de Protección Oficial y luego al Ayuntamiento con un escrito a pedir los tejados”

Elena describe la paulatina articulación de redes vecinales, entramados que cobran vida con esas primeras reuniones y desde la constatación de que las carencias habitacionales son un problema común. Tras identificar la precariedad cotidiana como una cuestión que de algún modo ha de gestionarse, se van consolidando diferentes formas de presión y protesta para obtener mejoras en las viviendas. La resistencia a este agravio vivenciado en la comunidad vecinal que describe Elena se manifiesta en actos concretos que operan desde la rebeldía más absoluta, como el impago del alquiler, o a partir del uso de los canales estatalmente legitimados para canalizar las protestas. Es posible situar estas estrategias como formas específicas de confrontación con políticas que parten desde el Estado, resistencias que atestiguan el modo en que la población de Almanjáyar percibe inmediatamente la inoperancia de los poderes públicos y se opone firmemente contra las injusticias cotidianamente vivenciadas. Por tanto, la injusticia espacial empieza a cobrar entidad en este particular contexto ya desde las memorias de quienes fueron sus primeras habitantes. Mediante sus relatos nos acercan al modo en que vivencian las contradictorias fórmulas que experimentan los poderes públicos para garantizar el acceso a la vivienda delegando su responsabilidad o escorándose hacia los intereses de inversores privados. Como ya anticipaba, estos problemas con las viviendas se fueron enquistando en el tejido social del barrio y según Elena siguen lejos de resolverse.

“Lo que sí hicieron muy bonito, eso sí, fue que nos quitaron esos escalones que teníamos con chapa y nos arreglaron las barandillas. Lo de los tejados también lo conseguimos, aunque empezamos mal y acabamos peor, porque a mí, a día de

hoy, me sigue entrando agua por los laos. Te quiero decir, que aquello nos lo arreglaron medio bien, digo medio, porque la prueba está en que otros ocho o nueve años más tarde, a todos los vecinos el techo se nos ha calado. O sea que aquí han invertido poco en nuestras casillas. Pero sí que es verdad que hemos hecho muchas cosas en unión. Nos hemos puesto juntos para hacer toda clase de cosas”

Las mejoras obtenidas en las viviendas sin duda son fruto de las demandas vecinales y su persistente disconformidad frente al hecho de vivir en “provisional”, avances que contribuyen de algún modo a paliar la sensación de exclusión que parece vivenciarse de un modo intenso y persistente desde los primeros años en el barrio. Sin embargo, la parcialidad de estas mejoras o la conclusión última con la que Elena asevera que “han invertido poco en nuestras casillas”, demuestran la profundidad del desgarramiento que amenaza el tejido socioespacial y el modo en que, al igual que los deficientes arreglos de los tejados, representa heridas que se reabren. Todo ello nos deja constancia de las contradicciones en que habitan algunas de las personas que apostaron por el modelo de propiedad cofinanciado por el Estado y devaluado por los mercados.

8.2. “ME SENTÍA EN EL FIN DEL MUNDO”. EL AISLAMIENTO DE QUIENES HABITAN LA PERIFERIA

La presencia de desgarramientos como los que acabo de interpretar no solo está espacializada en las precarias viviendas con las que muchas mujeres iniciaron su particular recorrido por el barrio. A medida que fui avanzando en mi trabajo etnográfico, pude constatar que estos sentimientos de desconcierto e injusticia iban apareciendo en otras localizaciones de Almanjáyar. El modo en que son descritos y vivenciados esos otros lugares, ya no solo estaba vinculado a adscripciones como la de ser “gente de protección oficial”, sino que empezaba a solaparse con experiencias que revelan cómo este entorno configura la categoría “mujeres”. Para comprender esta cuestión analizaré varias vivencias de la injusticia espacial en las que confluyen posiciones de clase y género. Estas experiencias también quedan matizadas por el momento del ciclo vital en el que se encuentran sus protagonistas, moldeándose sus narrativas con el hecho de ser “joven” y “soltera” o “adulta”, “casada” y “madre”.

Para empezar a mostrar estas cuestiones desde su conexión con mis datos etnográficos volveré una vez más sobre las palabras de Susana y sus primeras impresiones acerca del barrio. Como señalé en la introducción a este capítulo, son precisamente esas sensaciones de extrañamiento las que le hicieron preguntarse “¿qué hacemos aquí?”, un interrogante que nos irá acompañando en esta tentativa de analizar lo que supone encarnar los desgarros del tejido socioespacial cuando se habitan desde Almanjáyar. A lo largo de mis entrevistas con Susana traté de que siguiéramos indagando en aquellos recuerdos a los que va anclada su experiencia del desconcierto, un sentimiento al que como muy pronto veremos, le irán sucediendo otro tipo de emociones. Profundizar en estas cuestiones hizo que nos deslizáramos hasta una etapa anterior a la de su llegada al barrio, concretamente a la década de los años 70. Estos recuerdos son importantes para situarnos en una serie de vivencias que posteriormente operan como su demarcador de contraste y conforman un eje para interpretar sentimientos con los que nos remite al extrañamiento propio de habitar una zona de Granada que refleja tan nítidamente las injusticias reproducidas por el Estado y los mercados.

Inmersas en este momento de su vida pudimos profundizar en los significados y memorias que albergaba sobre otro barrio granadino, el Zaidín⁹⁸, en el que habitó durante su infancia y adolescencia. En la narrativa que recojo a continuación este barrio se describe como un lugar en el que Susana ubica numerosos recuerdos de infancia, memorias entreteljadas en torno a la casa familiar y a un barrio que revive desde la tranquilidad y la placidez.

“Ahí tengo yo recuerdos muy bonitos, todos los recuerdos bonitos me vienen de por allá, del Zaidín. Sí, fue el tiempo me parece a mí que más feliz he sido yo. Claro, la juventud. Me acuerdo de mi casita que era una casa baja, y me acuerdo pues que tenía un patio y yo allí estaba con mis hermanos y con todos. Tuvimos una casa muy bonita. Ya te digo, allí fuimos muy felices, con el colegio, muchos niños, aquello tenía mucha vida. Yo estaba en el Zaidín muy a gusto, teníamos la vida muy bien hecha. Claro, tenía allí las amigas del colegio, dos amigas. Estábamos todo el día juntas. Hacíamos las fiestecillas. Como éramos todas de casas bajitas, todas teníamos patio, entonces era cada sábado en casa de una, no teníamos ni verano ni invierno, no teníamos frío con esas edades, nos hacíamos

⁹⁸ El Zaidín, ubicado al sur de la ciudad, comenzó a construirse a finales de los años 50 sobre la vega granadina, un terreno repleto de campos y cortijos dedicados al cultivo de hortalizas y frutales. El que actualmente es el distrito más poblado de Granada debe parte de su historia a Santa Adela, una barriada popular que conformará las primeras edificaciones del barrio y que a finales de los años 50 también sirvió como alojamiento de emergencia para quienes perdieron sus viviendas en los seísmos que durante 1953 arrasaron múltiples viviendas en Albayzín y Sacromonte.

nuestros “bocadillillos”, nuestras coca colas y poníamos los Beatles a todo gas, porque a mí los Beatles me dislocaban”

La concatenación de significados entre Zaidín, felicidad y juventud cobra sentido a partir del tejido relacional de Susana y queda espacialmente anclada a los puntos de uso común que le ofrece su hogar. Esta vivienda, al igual que las de sus amistades, abre sus acogedores patios para el juego y las relaciones de amistad propias de su infancia, momentos de ocio en los que ya se advierte cómo los tiempos compartidos, siguiendo la norma de *“cada sábado en casa de una”*, se producen en torno a un uso común de lugares reapropiados y alejados de otras propuestas asentadas en espacios privatizados o destinados al consumo. Al proseguir nuestras entrevistas, enseguida reparé en que su sensación de familiaridad y bienestar se expande en esta etapa vital más allá de los patios y la música de los Beatles, reforzándose también a partir de una utilización concreta del entorno urbano, que al igual que la vida que recuerda Susana en aquellos años, se produce de manera más o menos fluida. Esos “usos fluidos” se manifiestan en sus descripciones del espacio urbano desde características como la “cercanía” y la “accesibilidad”.

“Claro, porque los recuerdos digamos que los tienes como idealizados, pero es que, si queríamos ir al centro, pues íbamos andando de día o de noche, a mí no me daba miedo de salir por aquellos barrios. Entonces yo cogía la Avenida Dílar y cuando te querías dar cuenta, estabas ya en Puerta Real, estabas en todo el centro. Estabas en todo el centro. Además, estaba muy bien comunicado, tenía muchos autobuses y mucho de todo, fue luego un cambio grandísimo al venirnos a este barrio”

La reiteración de alcanzar el centro sin dificultad, sin miedo y caminando a pie es una de las primeras evocaciones a las que recurre Susana para transmitirme la felicidad y las facilidades que comportaba para ella habitar en el Zaidín. A pesar de mi esfuerzo por indagar en cómo la densidad del tejido relacional necesario para reproducir la vida se nutre también gracias a las relaciones positivas con los espacios habitados, en este caso no dejé de sorprenderme la facilidad con la que ya desde nuestras primeras conversaciones aparecen estos significados en lugares muy concretos de Granada. Esta manera tan espontánea de nombrar ubicaciones de la ciudad enseguida me ayuda a comprender lo realmente crucial que ha sido en su biografía tener o no la posibilidad de reapropiarse de sus calles. Tal es la importancia de los significados que hacen de Granada un “lugar” accesible, bien comunicado y articulado, que son estos los rasgos que posteriormente funcionan como demarcadores del *“cambio grandísimo”* con el que describe su experiencia al llegar al barrio de Almanjáyar. Retomo una vez más sus propias palabras para abordar la narración de estos hechos y el cambio abrupto que comporta en su vida este traslado.

“Pues mira yo me vine aquí cuando tenía mis 21 o 22 añitos, los primeros cuatro años que pasé fueron muy feos, muy feos. Era como qué hago yo aquí, aquí no hay nada, me sentía en el fin del mundo. No sé... como si se hubieran olvidado del Almanjáyar, como que aquí nos habían echao... Era como que nos habían llevado aquí, al “Almansallá”. Nos veíamos aislados de todo”

El juego de palabras que Susana elabora mezclando los sentidos de “*el más allá*” y “Almanjáyar” nos remite perfectamente al modo en que su inicial desconcierto está completamente entrelazado con la sensación de aislamiento propia de habitar un “lugar” que recuerda como si no formara parte de este mundo. Verse “*aislados de todo*” está en la base de sus particulares vivencias de la exclusión y la segregación urbana, un fenómeno que se hace manifiesto en esta zona de la ciudad cuando mujeres como Susana comienzan a percibir el barrio desde las marcas del abandono y las carencias propias de un entorno escasamente dotado de las infraestructuras para desarrollar las diferentes esferas de la vida cotidiana. Como ya se constató al finalizar el anterior capítulo, también gracias a las memorias de Susana⁹⁹, esa “*nada*” a la que se refiere nuevamente viene evocada por la ausencia de alumbrado, medios de transporte, comercio de proximidad y servicios públicos básicos, especialmente sanitarios y educativos.

Estas emociones de aislamiento y desconcierto que Susana enlaza con aquel lejano 1981 podrían estar muy relacionadas con las circunstancias propias de su ciclo vital, que como ya anticipé al introducir esta parte de mi análisis, dan cuenta de cómo a partir del solapamiento entre posiciones de edad y género se van configurando emociones y vivencias diferenciadas con respecto al barrio y los significados que varias mujeres le atribuyen a su llegada.

“Cuando vinimos para aquí mi vida cambió radicalmente, pero radical. Es que encima yo ya no estudiaba y aquí no había nada, no había ni autobuses. Tú dime ahora, un padre tan asustón que no me deja mucha cuerda, que es muy estricto con los horarios y te encuentras que aquí no hay autobuses ni nada... Pues imagínate. ¿Qué hacía yo ahí en la casa todo el día? Ahí perdida en la casa, entonces, él me llevaba o me traía, si no, pues me alargaba¹⁰⁰ cualquiera, porque cualquiera se iba sola al polígono. Porque había que irse hasta el polígono a coger el autobús, el uno”

Desde la sensación de estar “*perdida en la casa*” lo que quizá Susana esté describiendo es también la pérdida de sus redes en ese momento específico de su

⁹⁹ Se puede revisar nuevamente el fragmento de entrevista que aparece en la página 230 para consultar los aspectos concretos que conforman esa sensación de “nada” o el abandono percibido ante la falta de dotaciones aquí descrita.

¹⁰⁰ Acercaba, acompañaba.

vida, esas amistades que en el Zaidín articulaban sus sentimientos de pertenencia y la posibilidad de vivenciar el barrio y otros puntos de Granada como lugares de relación. Esta privación, que guarda una clara conexión con sus posibilidades de ejercer el derecho a la ciudad y generar vínculos con el entorno habitado, no puede comprenderse al margen de sus posiciones de edad y género, las mismas que en este particular contexto quizá socavan su autonomía y su capacidad de transitar libremente su entorno más cercano. Los límites que experimenta en su cotidianidad podrían verse intensificados por el control paterno, por esa falta de “*cuenda*” que alude a las restricciones que van marcando su distancia con algunos lugares y tiempos de Granada. Comienza así una etapa que para esta mujer representa memorias de aislamiento, una sensación a la que parece contribuir la percepción de desconexión con el resto de la urbe desde su habitar en un entorno escasamente dotado de medios que faciliten la fluidez descrita en su anterior emplazamiento. Por otra parte, ya se advierten referencias a un temor bien asentado en la noción de que “*cualquiera se iba sola al polígono*”, un lugar muy próximo a su vivienda y que, como veremos a continuación, conforma un punto oscuro y no deseado para ella.

Estos miedos que empieza a describir se originan en experiencias tan cotidianas como la del tránsito entre su domicilio y la única parada de autobús urbano con la que contaba Distrito Norte en aquellos años. En el fragmento que presento a continuación se vislumbra cómo se sentía en ese desplazamiento y cuáles son los elementos del paisaje urbano que evocan en ella determinados temores.

“Pues mira, tú sabes, donde está ahora el centro de salud. Esas casitas que hay allí. Pues entonces aquello estaba muy mal. Aquello estaba que no podías entrar allí, la gente se ponía en las calles haciendo fogatas, había mucha pobreza, era muy oscura toda aquella zona también, la gente vivía en la calle. Entonces, entre que has estado siempre muy protegida, entre que no has salido nunca sola... Pues para coger el autobús yo me iba muy temprano. Pero es que, para volver, como hasta aquí no llegaba nada, tenía que coger el que me dejaba ahí arriba, en todo lo alto. Y allí me encontraba yo pues que la mitad de las veces iba mi madre a recogerme. Porque le daba miedo de toda esa zona tan oscura, para que no volviera yo sola. A ella le daba miedo, pero es que a mí también me daba miedo. Entonces claro, el día que mi madre estaba mala y no me podía recoger nadie, ese día yo ya no podía salir”

El miedo aparece de manera explícita en la experiencia de Susana, que revive nítidamente esta emoción al evocar elementos espaciales que responden a sus particulares sentidos de “marginalidad” y “pobreza”, es decir, fuegos improvisados, suciedad o falta de alumbrado. Sus palabras nos acercan al modo en que ciertas dimensiones del entramado urbano devienen sus objetos del miedo a partir de un

aprendizaje espacial fuertemente atravesado por nociones de género. Así lo atestiguan algunas de sus afirmaciones, “*no podías estar allí*”, o descripciones sobre su rutina, como las que aluden al hecho de “*que nunca había salido sola*”. Quizá es posible señalar la existencia de una cartografía generizada sobre el barrio durante la juventud, un esquema con el que vivencia su espacio más próximo y que muy probablemente podría haberse fundado en mandatos acerca de la evitación de lugares y tiempos. La posibilidad de que estos preceptos estén atravesados por dimensiones de género la hallamos en que esa “*protección*” a la que alude quizá se basa en presunciones sobre su susceptibilidad de sufrir violencia sexual. Como apunta la antropóloga Teresa del Valle esta asunción se “*encarna*” desde el “*cronotopos genérico del espacio solitario y oscuro*” (del Valle 1999, 35), un esquema mental que podría haber cobrado fuerza durante la juventud de Susana como dispositivo que dirige su experiencia y uso de este nuevo emplazamiento. También es probable que el arraigo de los patrones de evitación se deba no solo al control paterno, sino también a las prácticas espaciales que recuerda en su madre, pues al tener que “*venir ella a recogerme*” o saber que a ella “*también le daba miedo toda aquella zona*”, parece claro que está expuesta a una reiteración del significado de peligrosidad que carga ciertas calles del “*polígono*”. Sería posible concluir que estos sentidos del miedo podrían haber configurado las prácticas y el habitar de Susana, impregnando su rutina cotidiana hasta determinar la obligatoriedad de caminar siempre acompañada por determinados puntos del distrito.

Antes de analizar nuevas narrativas que muestran cómo se concreta el conflicto de habitar “*el fin del mundo*” desde posiciones de edad y género, querría realizar una puntualización sobre el miedo como significado con el que muchas mujeres describen estas contradicciones. Considero importante incidir en que nuestros análisis etnográficos quizá deberían operar con cautela para no asociar inequívocamente estos temores que suscitan los espacios y tiempos de la ciudad con las manifestaciones de “*pobreza*” y “*marginalidad*” del “*polígono*”, una concatenación que sin el debido cuidado podría dar lugar a interpretaciones superficiales y estereotipadas. Siguiendo la propuesta de Natalia Quiroga y Verónica Gago entiendo que “*el binomio prosperidad y seguridad resta fuerza a la capacidad de discutir la producción del espacio*” (2017, 101). También Lóic Wacquant nos recuerda que estas zonas de la ciudad percibidas como “*polígonos*” o “*periferias*” son ante todo “*creaciones de las políticas de Estado*” (2007, 312) y en este sentido, sus significados de “*marginalidad*” son resultado de planes de desarrollo desigualmente articulados con el territorio. Creo que estas aportaciones son de suma relevancia para estudiar este contexto y poner en relación la inseguridad y el miedo percibidos por las mujeres con la acción y la inacción de las administraciones locales. Lo que trato de argumentar es que la “*oscuridad*”, la “*pobreza*” y la congregación de sujetos que representan el temor para ellas no son una manifestación espontánea, sino más bien el resultado de políticas de vivienda y

ordenación urbana sobre las que vengo reflexionando en diferentes puntos de mi análisis. El resultado de edificar y planificar abaratando costes, escorándose hacia los intereses del mercado inmobiliario o desatendiendo la presencia de dotaciones y conexiones con el resto del tejido urbano, provocan la segregación y la pauperización de algunos puntos de este distrito. Esta es la verdadera razón por la que determinados tiempos y lugares condensan y reproducen esas cuestiones “vergonzantes” a las que nos remite Wacquant, como son la pobreza y los sentidos de marginalidad que se le atribuyen.

Este razonamiento, lejos de ser una abstracción teórica, comporta un argumento que sustenta el sentido crítico de las mujeres que habitan el barrio, pues muchas de ellas son conscientes de que el miedo al entorno urbano está inducido por la injusta y desigual distribución de recursos en el tejido urbano granadino. Es el caso de Lola, que tras casi 30 años habitando en Almanjáyar ha enfrentado en numerosas ocasiones estas inseguridades. Lola procede de un pequeño pueblo de la provincia de Huelva, aunque se trasladó a la capital granadina durante su adolescencia. Tras haber residido en diferentes barrios de esta ciudad, llegó hasta Almanjáyar a mediados de los años 90 en compañía de su marido y su hija. Es una mujer que se describe como una persona enérgica, con un carácter extrovertido y con la necesidad de sostener una cotidianeidad imbuida por las actividades y el contacto con otras personas. Estos rasgos tan propios de su personalidad han hecho de ella una mujer muy conocida en Almanjáyar, donde se desenvuelve con muchísima soltura, pues ha construido un amplio tejido relacional y participa de forma continuada en varias actividades de carácter asociativo. Al mismo tiempo, está acostumbrada a transitar por varios puntos de la ciudad, pues compagina su implicación en la vida comunitaria del barrio con la realización de trabajos remunerados en el sector de los cuidados. En nuestras entrevistas conversamos en varias ocasiones sobre la cotidianeidad de estos desplazamientos que con tanta frecuencia realiza entre Almanjáyar y el resto de Granada. En sus experiencias no tarda en aparecer la constatación de las inseguridades, que como en el caso de tantas mujeres, nos remiten una vez más a ese “cronotopos genérico” (del Valle 1999) que opera en la ciudad oscura.

“Donde hay poca gente, poca luz, entonces sientes inseguridad, en el sentido de que te puede salir cualquiera. Que no es agradable. Pero te estoy hablando que esto en la Zona Norte, en Hipercor o en el centro. Es donde hay poca gente y poca luz, es ahí donde siento esa inseguridad. Verás, inseguridad en el sentido de...eh...que yo voy segura por la calle, que es mi barrio, no voy con miedo, no, yo voy bien. Lo que pasa es que inseguridad en el sentido de que si te encuentras el barrio bastante oscuro y no hay nadie... Pero en mi barrio, da la casualidad de que por “hache o por be”, pues se rompen farolas, se va la luz...Entonces...pues eso, es por el descuido que hay aquí.”

Lola opera con gran claridad el ejercicio de espacializar sus temores, que a diferencia de los de Susana no obedecen a objetos y sujetos del barrio, sino a situaciones que identifica en el “*centro*” y en diferentes puntos de Granada. Sin embargo, dichas situaciones se producen como resultado de una confluencia de circunstancias que no difieren de las que enumeran Susana y tantas otras mujeres. Me refiero a que las palabras de Lola nos transportan nuevamente hasta esos temores “encarnados” e inscritos en estructuras de género con las que nos remite a la soledad en la noche oscura. Es en esta confluencia de circunstancias donde Lola incorpora la amenaza de la violencia sexual, pues es donde “*hay poca gente*” y “*poca luz*” donde ella siente que “*te podría salir cualquiera*”.

Sin embargo, en las palabras de Lola comenzamos a hallar diferentes matizaciones con las que se distancia de una asociación inequívoca entre su entorno cotidiano, la marginalidad y el peligro, algo que difícilmente lograba aquella Susana adolescente y recién llegada al barrio. En este caso nos encontramos con una mujer que quizá por el hecho de encontrarse en un momento más avanzado en su ciclo vital, dispone de mayor autonomía y un repertorio más amplio de experiencias espaciales, con lo cual, encuentra diferentes razonamientos y estrategias para vehicular un discurso crítico y que vincula la peligrosidad percibida con el “descuido” y con la dejación de funciones por parte de las autoridades locales.

Por otra parte, esas visiones críticas de la ciudad que maneja Lola muy probablemente guardan relación no solo con la experiencia que confiere el paso del tiempo, sino también con las posiciones que ocupa dentro de su entramado familiar, en el que asume buena parte de los trabajos de cuidados. Desde su conocimiento acerca de las actividades requeridas para garantizar el bienestar a sus seres queridos Lola también ha desarrollado una particular forma de relacionarse con los lugares que componen su cotidianeidad. Es capaz de detectar en ellos unas carencias específicas que componen sus particulares significados, ya no solo del miedo, sino del conflicto que implica habitar “*el fin del mundo*”. De hecho, como mostraré a continuación, muchas de las carencias que Lola señala en su entorno más próximo, esos vacíos que a veces evocan miedo, comienzan a sedimentar igualmente en significados que atestiguan su particular vivencia de la injusticia espacial. Para comprender esta cuestión recojo las impresiones que Lola maneja sobre uno de los espacios en los que está anclada su cotidianeidad, el “Parque 28 de Febrero”¹⁰¹.

“Ese parque está muerto y mira que es grande. Pues llegando a las seis de la tarde no hay quien cruce ese parque, porque está tan oscuro...estás a oscuras. Te

¹⁰¹ Aunque este parque pertenece administrativamente al barrio de Polígono de Cartuja, su proximidad física con el barrio de Almanjáyar hace que algunas mujeres lo consideren también parte de su entorno cotidiano. El “barrio” en esta ocasión no coincide con los límites oficiales, sino con sus cartografías personales y sus usos cotidianos del espacio.

encuentras a lo mejor el centro del parque sin nadie y la gente sentaíta en los fillos de fuera. Eso en el verano por la noche. Y en el invierno, pues ahí tomando el solecito, pero por fuera, ¿y dentro? Y vamos, no se te ocurra cruzarlo de noche, que es que está oscuro. Entonces aquello es muy triste... Es que es lo más oscuro que hay. Podrían hacer algo ahí, algunas actividades, obras de guiñol para los chiquillos, yo qué sé, poner un quiosquillo, yo qué sé, poner terracitas en el verano, para estar ahí también en el invierno, con el solecito... Que haya actividades, yo qué sé, de patinaje, algo, algo que le dé vida al barrio y a ese parque”

En el fragmento recogido reaparecen los elementos concretos del trazado urbano que infunden temor, una morfología del espacio que se conjuga con la oscuridad y la noche provocando usos del entorno fuertemente pautados. Como describe Lola al referirse a este parque, dichas formas de relacionarse con el espacio se encuentran atravesadas por sentimientos de rechazo que ejercen un efecto de expulsión “a los fillos de fuera” o la reiterada incapacidad de situarse “dentro” o “cruzarlo”. Sin embargo, en esta ocasión, más allá de cómo el miedo altera los usos del espacio y los sentidos de pertenencia, me interesa detenerme sobre el modo en que Lola constata estos efectos centrípetos del parque desde descripciones que lo tildan de “triste” o inerte. Comienzan así a articularse sus demandas espaciales con las actividades que en su particular sentido común conforman lo indispensable para que un variado repertorio de personas pueda satisfacer sus necesidades cotidianas. Lola piensa en “los chiquillos” e imagina el modo en que junto a otros habitantes del barrio podrían apropiarse del parque en torno a numerosas actividades con las que insuflarle “vida”. Esta enumeración de personas, situaciones y dotaciones subyacen a la particular visión que Lola maneja sobre la combinación de usos primarios del espacio y mediante la cual logra desmitificar los significados con los que son diseñados o concebidos a priori. Aunque quizá el “Parque 28 de Febrero” fuese proyectado con la “convicción tranquilizadora” (Jacobs 2011) de estar dotando al barrio de espacios de uso común, la experiencia cotidiana de mujeres como Lola nos demuestra que los espacios de la ciudad no son “nada” por definición, sino que únicamente adquieren su sentido a partir de las interacciones físicas y cotidianas que en ellos se desarrollan. En este caso concreto, aparece un punto del barrio que si bien podría ser un potencial “lugar” de uso común, sigue presentando carencias materiales que lo impiden.



Imagen 8 Parque 28 de Febrero, Polígono de Cartuja (Granada)

Tomando en consideración estos saberes que las mujeres acumulan con respecto a los sentidos reales que adopta para ellas un “lugar” a partir de los usos que pueden darle, aparecen en mi etnografía otras experiencias que también han señalado reiteradas carencias en Almanjáyar. Sin embargo, la narrativa que presentaré a continuación me ayuda a clarificar el modo en que se agudizan estos vacíos cuando se vivencian desde una cotidianeidad mucho más tensionada por las necesidades y responsabilidades que imprimen los trabajos de cuidados. Con este fin, propongo recuperar las vivencias de Gema, que reside en el barrio de Almanjáyar desde hace aproximadamente 40 años. En la siguiente narrativa nos resume con enorme precisión las circunstancias o hitos que ayudan a situar su llegada al barrio y cuáles fueron sus primeras impresiones con relación a lo que esta nueva ubicación podía ofrecerles a ella y su familia.

“Yo tenía 20 años. Me vine aquí con mi niña que tenía 12 meses. Antes vivía con mis padres en La Paz, también un barrio muy castigado. Y yo me he criado allí y ni yo ni mis hermanos hemos salido... Y ya está, pues vinimos tan contentos, solicitamos la vivienda porque también teníamos muchos puntos las personas que no teníamos vivienda, las personas que teníamos un hijo o viviéramos con nuestros padres, o que vivieras en una vivienda que estuviera en malas condiciones, pues entonces...por ser jóvenes, por estar en paro... Todo eso te daba puntos. Pues entonces ya está, nos concedieron la vivienda, yo estaba loquita de contenta, fui arreglando mi casa, mi pisico poquito a poco. Y ya está, contenta con los vecinos, todos éramos muy jovencillos. Y decíamos, pues ya está, en el barrio que tenemos ahora, tenemos nuestra vivienda, pero... ¿qué más tenemos? Nada...no teníamos nada. Teníamos que ir al centro a comprar, porque no teníamos ni una tienda. Y teníamos que ir porque lo que había enfrente eran

cortijos. Y entonces íbamos a la vaquería, para ir a comprar la leche, a la vaquería donde está hoy Kinépolis¹⁰². Toda esa zona era una vaquería, íbamos allí a comprar la leche. Y para lo demás nos teníamos que desplazar a otros barrios diferentes, por ejemplo, qué te digo yo, a Pulianas, que era el pueblo más cercano, a la Colorá, o al barrio más cercano, que era la Cruz¹⁰³. O sea, entre la Cruz y esto no había nada. Nos habían puesto en el culo del mundo y allí apañáros las como podáis”

La historia de Gema en el barrio, al igual que la de tantas otras mujeres, se inicia cuando tramita su solicitud para una vivienda protegida. En sus palabras se advierte la alegría que le produce el acceso a este inmueble y el modo en que la compra de la vivienda marca una nueva etapa en su vida, también identificada por el recuerdo de sus primeras redes vecinales y el sentimiento de cercanía con quienes las componen. Sin embargo, tras la ilusión de la llegada surge también un interrogante que en cierta medida nos remite una vez más a la pregunta que tantas otras mujeres se hicieron, “¿qué hacemos aquí?”. En este caso, “¿qué más tenemos?” son las palabras escogidas para expresar las dudas que a Gema le evoca un entorno en el que no había “nada” y que de nuevo se percibe desde las marcas de la exclusión y el extrañamiento como un lugar ajeno al mundo. En estas circunstancias Gema enumera además cuáles son las prácticas que responden a la necesidad de “apañáros las como podáis”, remitiéndonos a los numerosos desplazamientos que tiene que realizar cotidianamente para asegurar la provisión de bienes materiales necesarios para las tareas reproductivas y de cuidado. Como veremos en el siguiente fragmento de su experiencia, a las incomodidades propias de habitar un entorno escasamente acondicionado para la reproducción cotidiana de lo común, se suman las dificultades propias de lo que probablemente responde a un desigual reparto de las responsabilidades en estas tareas propias del cuidado.

“Sí, luego ya nos pusieron Almanjáyar. Pero ya la zona de Joaquina Eguaras hasta el Alcampo, ahí no había nada, todo eso era vega. Todo eso era vega. Y ya, cuando pusieron el centro comercial, ya le fueron dando un poquito más de vida al barrio. Vas saliendo de ahí, de ser un barrio aislado, ¿vale? Y de ese “ahí os las apañéis como podáis” a agrandar el barrio, agrandar la comunicación...Pero los primeros años, pues nos teníamos que apañar, ahí íbamos, con nuestros niños en los carricoches, que no había los mismos carros buenos que hay ahora, pues con nuestros niños teníamos que ir a todos los lados. Con nuestros niños pequeños. Y

¹⁰² Se refiere al centro comercial Alameda, una superficie construida en las inmediaciones del municipio granadino de Pulianas y muy próximo a Distrito Norte.

¹⁰³ En esta enumeración de lugares se alude a Pulianas, un municipio de 5.000 habitantes situado a 2,5 kilómetros del emplazamiento en el que estábamos realizando esta entrevista, y a la Colorá, una barriada ubicada en las afueras de esa misma localidad. El barrio de la Cruz pertenece administrativamente a la ciudad de Granada, concretamente al distrito de Beiro, colindante con el distrito Norte y a casi 3 kilómetros del lugar en el que realizamos esta entrevista.

para ir a trabajar, teníamos que andar bastante para coger el autobús, porque tampoco venía aquí a nuestro barrio. Teníamos que ir andando hasta el Alcampo para poder coger un autobús. Porque claro, imagínate, yo trabajaba limpiando en el centro, en Martínez Campos, en una bocacalle de Recogidas. Y luego, imagínate, termina de trabajar y vente andando hasta el barrio. O bien apearte en el Polígono de Cartuja o en La Paz. Y luego bajábamos hasta aquí, hasta el barrio del Almanjáyar. Palizas. Este barrio siempre ha estado muy castigado siempre, ha estado muy castigado en el sentido de que nos han tenido abandonados... Ahora ha mejorado mucho, pero también ha mejorado porque los vecinos hemos luchado y nos hemos movido. Y hemos protestao y hemos dicho que no puede ser. Vamos a ver, que somos ciudadanos y pagamos nuestros impuestos como cualquier ciudadano”

Considero que este relato condensa con extraordinaria complejidad la vivencia encarnada de la injusticia espacial desde posiciones de clase, edad y género. Concretamente nos remite a cómo la experiencia de habitar un entorno urbano escasamente dotado de infraestructuras para la reproducción cotidiana de la vida se agrava en el caso de mujeres jóvenes, con personas a su cargo y con una situación socioeconómica de mayor vulnerabilidad, que en su caso específico, empeora como consecuencia de las condiciones que impone el mercado capitalista y su asentamiento sobre la división sexual del trabajo. Mujeres como Gema transportan un relato que da cuenta del modo en que su inserción en el mercado de trabajo remunerado se solapa con su implicación mayoritaria en las tareas de reproducción de sus hogares. Por otra parte, su experiencia responde al desarrollo de empleos inscritos en los cuidados de otras personas, trabajos que en este particular contexto suelen ir asociados a un circuito laboral que podría comportar peores condiciones laborales y que quizá intensifica la precarización de sus tiempos y recursos. Las escenas cotidianas que Gema nos describe repasan el solapamiento de estas contradicciones y sus malabarismos para sortear el conflicto también enraizado en un modelo urbano que opera una expropiación de todo aquello que resulta necesario para la reproducción social. Como consecuencia de esta ordenación territorial próxima a las nociones capitalistas, se dan vivencias que representan el conflicto de habitar una ciudad fragmentada y desprovista de medios de transporte público, comercios de proximidad, infraestructuras y servicios para el cuidado de personas dependientes, pero en la que también se advierte la ausencia de una implantación más equitativa de los espacios considerados “productivos” y susceptibles de condensar actividades remuneradas. La concentración de todos estos lugares y recursos en el “centro” opera un despojo que afecta a su cotidianeidad y aparece interpretado como un “castigo”. Esta situación requiere considerables esfuerzos, auténticas “palizas” cotidianas para sortear las políticas de una ciudad en la que son invisibles los requerimientos del trabajo reproductivo y su papel como un orden esencial para la generación de riqueza y bienestar en la vida

urbana. Tales problemáticas suscitan sentimientos de injusticia que Gema expresa claramente al compararse con la ciudadanía residente en otros puntos de Granada. Las nociones de desventaja que entrelaza con la ordenación de su ciudad representan un desgarró aún mayor desde la contradicción que entraña cumplir con las obligaciones contraídas con la comunidad representada en el Estado. A pesar de que Gema declara que “pagamos nuestros impuestos como cualquier ciudadano”, se siente excluida de los derechos que la ciudadanía comporta por el simple hecho de residir en un “barrio que siempre ha estado muy castigado”.

Aunque con sus últimas palabras Gema nos remite a las mejoras que el barrio ha experimentado gracias a la lucha vecinal, la conciencia de este desgarró y sus consiguientes sentimientos de exclusión y segregación con respecto al resto de la ciudad siguen operando como herida abierta en el presente. Así lo expresa también Lola, que desde su disconformidad con el estado en que se encuentra el ya visitado Parque 28 de Febrero, actualmente sigue componiendo algunos discursos que nos remiten a que quizá la sensación de habitar “el fin del mundo” y la injusticia espacial no han sido del todo desplazadas de su imaginario.

“Entonces cada vez que dices vamos a dar un paseo, pues te tienes que ir fuera del barrio a dar una vuelta. Es que siempre...todo se da en el centro. Es verdad, porque llega el fin de semana y yo no tengo ninguna necesidad de salir de mi barrio, me podría dar un paseo por mi barrio. Pero...es que donde yo vivo...es que no hay nada, no hay nada así con más alegría, de ocio, de tiendas, más bares. A lo mejor hay un bar o dos. Pero ya está. Que no hay terracitas, un parquecito para que los niños jueguen ni na”

En las palabras de Lola, que he querido traer para concluir acerca de cómo las carencias dotacionales siguen siendo una percepción muy enraizada en el presente de algunas mujeres, siguen manifestándose ciertas ausencias y el sentimiento de injusticia al contraponer los sentidos de su barrio con los del “centro”, ese lugar de Granda en el que se da “todo”.

Sin embargo, esta percepción no es ni mucho menos la que sostienen otras vecinas del barrio con las que tuve ocasión de conversar durante mi trabajo etnográfico. De hecho, entre aquellas que residen en Almanjáyár desde la concesión de las primeras promociones de vivienda se producen visiones un tanto diferentes. Estas divergencias se deben muy probablemente a que el haber conocido el barrio desde sus inicios, cuando “todo estaba por hacer”, las ha situado de manera mucho más cruenta frente a posibles conflictos derivados de “habitar en el fin del mundo”. Quizá por este motivo no perciben las marcas del abandono y la exclusión de manera tan exacerbada en el presente. Además, muchas de ellas sienten el orgullo de haber contribuido a la mejora del barrio, por lo que sus estrategias discursivas se centran

mucho más en reiterar las conquistas y los avances que en resaltar los aspectos negativos. Por la especial vinculación que todas estas cuestiones tienen con las políticas cotidianas de resistencia y con la creación de los entramados comunitarios que desarrollan las mujeres, me detendré sobre su análisis en el siguiente capítulo.

Por el momento, me interesa concluir acerca de cómo a pesar de sus diferentes visiones muchos de los desgarros socioespaciales experimentados por las mujeres del barrio se originan en base a las carencias materiales y adquieren buena parte de sus significados con relación a posiciones de género, edad y clase. Esta ausencia de elementos e infraestructuras para la reproducción de la vida cotidiana aparece vivenciada de formas diferentes según el momento del ciclo vital. Así, mujeres más jóvenes como Susana sitúan las manifestaciones de la injusticia espacial en el retraimiento de su movilidad, una práctica que se encuentra mermada por significados condensados en torno al miedo y que se ven reforzados por la morfología del entorno y sus sentidos de “periferia”, pero también por su socialización basada en diferencias de género y por una serie de asunciones sostenidas en el tiempo mediante mecanismos de control familiar, especialmente paterno. A estas restricciones se suma un sentimiento de aislamiento cada vez mayor por la ausencia de infraestructuras para sus momentos de ocio, vacíos que menoscaban su autonomía y van conformando su dependencia de la compañía, casi siempre masculina, para desplazarse o hallar tales recursos que finalmente solo aparecen en puntos del trazado urbano percibidos como lejanos o ajenos a su cotidianeidad.

Por otra parte, mujeres como Lola y Gema, que llegan a Almanjáyar en una etapa más próxima a la vida adulta experimentan las injusticias espaciales desde su responsabilidad con las tareas propias del cuidado. Estas vivencias producen sentimientos de incredulidad y extrañamiento cuando la ilusión inicial por las nuevas viviendas se desvanece y deja paso a la confrontación cotidiana con un entorno percibido desde las marcas del olvido y el aislamiento. Tales sentimientos van dando paso a la impotencia ante la imposibilidad de proveer los recursos necesarios para garantizar el bienestar de sus seres queridos en la cotidianeidad del barrio. Se manifiesta también la rabia como resultado del agravio comparativo con quienes habitan el “centro” y la inexplicable desigualdad que termina vivenciándose como “castigo”, pues queda ubicada en la injusticia que comporta percibirse como sujetos de ciudadanía y responsables de las obligaciones que ello comporta, pero sin acceder a la contrapartida de sus derechos.

Sin embargo, es también en algunos de estos desencantos y sus consiguientes sentimientos de extrañamiento, impotencia o injusticia, donde varias mujeres sitúan los primeros encuentros con los que van forjando esas incipientes redes vecinales tendentes a la cooperación. Este proceso, que mostré parcialmente a partir de la

organización vecinal que relata Elena con relación a la lucha por dignificar sus viviendas, responde a la constatación de que las carencias, tanto en las casas como en el entorno del barrio, son un problema común. Y precisamente ahí, en los encuentros informales, en las conversaciones y en la posterior articulación de acciones colectivas y organizadas para ver cumplidos sus reclamos, brotan los incipientes sentidos de pertenencia, significados que progresivamente convierten el “fin del mundo” en un “lugar”. Me remito una vez más a la voz de Susana, pues sintetiza perfectamente esta cuestión.

“Nuestras viviendas fueron de las primeras, eran las 1.116, una pila de bloques. Todos ocupados, se ocuparon todos. Y ya cuatro años más tarde se hicieron los rojos, los blancos, y ya fue una subida muy grande de gente. Ya lo menos te juntas 10.000 personas. Y al principio los bloques se pusieron ahí como un pegote en medio del campo, que no había nada, pero cuando empezó aquello a llenarse de gente joven, todos con muchas ganas de sacar el barrio adelante, de luchar por él, pues claro, ya subió como la espuma. Ya te digo, en unos años ya conseguimos tener el colegio, conseguimos que llegara aquí el uno, el autobús, que nos pusieran la farmacia, que nos pusieran luces...”

Según este relato parece haberse producido una suerte de equilibrio entre el malestar y la posibilidad de vehicular ciertos sentimientos de pertenencia en torno a un “lugar” que gracias a las “*ganas de sacar el barrio adelante*” y “*de luchar por él*” poco a poco “*subió como la espuma*”. Sin embargo, tal y como mostraré al analizar la siguiente dimensión del desgarró socioespacial en que habitan las mujeres de Almanjáyar, de este frágil equilibrio emerge una posterior contradicción también muy vinculada a la cuestión de la vivienda. Para comprender en qué consiste este nuevo conflicto propongo analizar una serie de tensiones que experimentan varias de las mujeres que llegaron al barrio con sus parejas o progenitores y que, tras varios años residiendo en Almanjáyar y habiendo creado sus propias redes familiares o vecinales, encuentran numerosas dificultades para seguir emplazando en este lugar de la ciudad sus proyectos de vida.

8.3. “ERA ILEGAL, PERO LO HACÍA TODO EL MUNDO”. LA ANGUSTIA POR EL ACCESO A LA VIVIENDA

Hasta ahora me detuve en analizar la relación existente entre la necesidad de acceder a una vivienda y el deseo de dejar atrás los sentimientos de provisoriedad que despiertan anteriores modos de habitar. Las viviendas transitorias y prefabricadas que son concedidas durante políticas de realojo, la inestabilidad que comportan los contratos de arrendamiento, o el simple deseo de canalizar el ahorro, impulsan la compra de vivienda protegida en Distrito Norte. Este hecho, unido al imaginario social alentado por los discursos y políticas de vivienda con los que los poderes públicos favorecen la tenencia en propiedad, fomentan el crecimiento y la concentración poblacional en Distrito Norte. Sin embargo, las contradicciones propias de un ordenamiento urbano trazado desde la falta de planificación y claramente escorado hacia los intereses de inversores privados, dan paso a nuevos sentimientos. Estas emociones nos remiten al modo en que los significados de provisoriedad o precariedad habitacional siguen lejos de desaparecer. El extrañamiento, la sensación de injusticia o el descontento al constatar la mala calidad de los recién adquiridos inmuebles, así como la falta de dotaciones y servicios que desconecta a estos nuevos barrios, provocan un sentimiento de decepción que llevó a varias de estas mujeres a preguntarse “¿qué hacemos aquí?”. Estas dudas se concretan en la cotidianeidad de un habitar que algunas interpretan como un “castigo” propio del “quinto infierno” o del “fin del mundo”. Este “abandono” se va concretando en torno a dinámicas de segregación y exclusión constantemente recordadas por las deficiencias socioespaciales que comporta su entorno cotidiano. A pesar de todo, los incipientes vínculos y redes vecinales, muchas veces surgidos de la constatación común de estas problemáticas y del deseo de mejora, generan sentimientos de pertenencia al barrio. Almanjáyar se configura como un lugar donde el discurrir de la cotidianeidad, el paso de los años y el natural enraizamiento de la vida al espacio habitado, hace que muchas de ellas quieran permanecer en este barrio. Sin embargo, esta cuestión comporta un nuevo conflicto, pues deben superarse varios impedimentos para mantener este arraigo, dificultades nuevamente relacionadas con la vivienda, pero también con situaciones y requerimientos que, a pesar de responder a las biografías individuales, guardan una cierta conexión con desigualdades propias de sus posiciones de género.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, la experiencia sobre la que me interesa reflexionar es la de Rocío, una mujer de 56 años que llegó al barrio de Almanjáyar a principios de los años ochenta. En aquellos momentos era todavía una adolescente

y se trasladó a Distrito Norte junto con el resto de los miembros de su unidad familiar, pues al haber experimentado la tenencia en alquiler desde la sensación de inestabilidad, optaron por canalizar sus ahorros en la compra de una vivienda protegida. Con el paso de los años, Rocío, que siguió viviendo en el barrio, se casó y decidió emprender un proyecto de vida con su pareja. Tener una vivienda diferente a la de su núcleo familiar es para ella una necesidad esencial, aunque tal y como relata a continuación, no será un requerimiento fácil de resolver.

“Claro, después de tantos años de novios, luego ya viene casarse, las pautas de la vida... Con 24 añitos me casé. Pero qué es lo que pasa, que él no tenía ni un duro, y yo, pues menos. Y qué pasa, que lo que tenía, lo tenía que dejar todo para la casa, es lo que había en aquellos años. A lo mejor le quedaba un poco de dinero para su ropa, para salir conmigo, para cuatro cosas. Yo no había trabajado nunca, pues ni un duro. Entonces qué hacemos, qué no hacemos, pues que decidimos solicitar una de estas casas, así yo podía seguir cuidando a mi madre, podía seguir de cuidadora perfectamente, y además era una cosa que se podía hacer”

La tensión que describe Rocío se manifiesta en su indecisión, en ese “*qué hacemos o qué no hacemos*”, hallando una posible solución en la réplica de un modelo que bien conoce por sus progenitores, la compra de una vivienda protegida. Una vez más se intuye cómo ese imaginario de la tenencia en propiedad sigue calando en las diferentes generaciones de familias granadinas, pues quizá el deseo de Rocío responde también a sus nociones sobre la “compra de una vivienda” como una especie de “seguro”. En esta ocasión, sería posible interpretar que la estabilidad y la tranquilidad percibidas en torno a la propiedad también guardan relación con la posibilidad de sortear uno de los múltiples ciclos de recesión, precarización del empleo y aumento de la desigualdad propiciados por el sistema capitalista. Y es que esta narrativa responde a un momento biográfico que se sitúa a inicios de los años noventa, un periodo que precisamente coincide con una fase de contracción económica en la que el desempleo y las malas condiciones laborales aumentaron en el estado español de forma considerable¹⁰⁴. Aunque en este relato las estrecheces económicas se identifican para ambas personas, se distinguen desde el primer momento atribuciones diferenciadas según el género. Si la pareja de Rocío cuenta con pocos recursos como consecuencia de la realización de trabajos mal remunerados y con un salario que debe aportar para el mantenimiento de su propia

¹⁰⁴ Se trata de la recesión que tuvo lugar a principios de los años 90 y motivada principalmente por la subida del precio del petróleo tras la Guerra del Golfo y el estallido de la burbuja inmobiliaria en Japón. Las consecuencias de esta crisis internacional tardaron en llegar a España como consecuencia de las inversiones realizadas por el gobierno socialista para la financiación de eventos multitudinarios, como la Expo de Sevilla o los Juegos Olímpicos de Barcelona celebrados en 1992. Sin embargo, un par de años más tarde se habían producido sucesivas devaluaciones de la peseta, la deuda pública ascendía a 1.6 millones y la tasa de desempleo superó el 24% en 1994.

unidad familiar, la situación que ella describe para sí misma es bien diferente, pues sitúa sus carencias en lo que define como “no haber trabajado nunca”. Esta afirmación hace que se sitúe en un punto de partida desigual y que responde al modo en que su responsabilidad con las tareas del cuidado familiar o los estereotipos de género propios de su contexto, han restringido su posibilidad de acceder al circuito del empleo remunerado.

“Mi hermano el mayor estuvo, se sacó bachiller o BUP o lo que fuera. Luego le salió un buen trabajillo en una fábrica de cosas de química, de productos químicos y to’ eso, y ahí ha estado toda la vida. Y el otro, el más pequeño estudió hasta BUP, pero luego ya le salió trabajar en una carpintería y ya decidió dejar los estudios, que bueno, pero fue decisión de ellos. Y yo, pues no, porque claro, la niña tenía que estar cuidando a la madre. Pues como los tiempos de antes ya sabemos cómo eran, pues mi padre ya me dijo que yo para qué quería seguir estudiando, para qué quería yo seguir estudiando si yo con quedarme cuidando de mi madre pues ya tenía bastante. Pero vamos, que tampoco me arrepiento para nada, porque lo hice todo muy a gusto, pero es decir, que no tuve yo tampoco la oportunidad de decidir lo que a mí me apetecía. Ahora sí me arrepiento yo, en aquellos tiempos no, porque no me daba cuenta, pero ahora sí”

Estos “arrepentimientos” aparecen cuando Rocío toma conciencia de cómo en su entorno familiar recibió un modelo de socialización que a diferencia del de sus hermanos, supuso una privación en la “oportunidad de decidir” sobre su proyecto vital. “Quedarse cuidando de su madre” se define como su principal cometido, una función que a pesar de haber desempeñado “muy a gusto”, también esconde la asunción de no haber trabajado nunca y la posible desvalorización por no haber continuado con sus estudios. Sobre la cuestión de la desvalorización me detendré con mayor profundidad en el capítulo siguiente. Por el momento me interesa reparar en cómo esta experiencia de socialización en el “no poder” (del Valle 2002) se manifiesta en la vida adulta y se solapa con los desgarros vivenciados durante las recesiones económicas. Volviendo nuevamente sobre la primera narrativa, en la que Rocío expresaba su angustia por querer acceder a una vivienda “sin tener un duro”, conviene recapacitar acerca de cómo su experiencia representa el despojo capitalista en las vidas de mujeres que han sido socializadas en posiciones estancas y firmemente sujetas a las tareas de cuidados. Y es que además de sufrir la privación de sus libertades y asumir parcialmente la inferioridad como resultado de un sistema económico que desprestigia su trabajo, también les es totalmente expropiada la riqueza que con él reproducen, pues son mano de obra gratuita para los mercados de la acumulación. Esta injusticia se va interiorizando desde la adolescencia y aunque todas ejercen resistencias para desterrar estas imposiciones, las manifestaciones de su desigualdad condicionan enormemente sus proyectos vitales. Todo ello ayuda a comprender por qué una mujer como Rocío, a pesar de

llevar toda una vida “*cuidando de su madre*”, considera que “*no ha trabajado nunca*” y tampoco “*tiene un duro*”, dos dimensiones enraizadas en el mercado capitalista y que dificultan su acceso a la vivienda en cualquiera de sus modalidades.

Por otra parte, reparando en las motivaciones que inducen a Rocío a considerar la compra de un inmueble protegido como una opción ventajosa, se advierten otros sentidos que atestiguan las estructuras de género desplegadas en su experiencia. Aunque es evidente que en esta decisión confluyen sus condiciones de precariedad económica y el imaginario culturalmente validado sobre la seguridad que proporciona la tenencia en propiedad, no debería pasar inadvertido el hecho de que su elección tiene otras implicaciones. Se trata de una estrategia residencial que puede ser leída con relación a la escasez de tiempo y recursos con los que resolver las necesidades derivadas del cuidado. Emplazar su domicilio en las proximidades del de sus progenitores es la mejor solución para que ella pueda “*seguir de cuidadora perfectamente*”, una función que, a pesar de ser varios miembros en la unidad familiar, concretamente su padre y sus dos hermanos, parece recaer en ella de forma casi exclusiva. De hecho, teniendo en cuenta cómo estas adscripciones a las tareas del cuidado han podido impactar en sus posibilidades de acceder a una vivienda dirigiendo también sus pautas de movilidad residencial, su experiencia muestra nuevas diferencias con respecto a la de sus hermanos varones.

“Claro, mis hermanos se marcharon del barrio en cuanto pudieron. Uno se fue a al centro y otro a Maracena. Y siempre metiéndose con el barrio, y con que yo llevara a mis hijos al colegio aquí en el barrio. Que si por qué les iba a poner un colegio de estos públicos, que si aquí los niños eran marginales, que si aquí no iba a tener el mismo nivel que en otros colegios, que me lo pensara bien, que lo mejor que puedes darle a un hijo es la educación, que estaba cometiendo un error...en fin”

En este relato se advierte una posible relación entre estructuras de género, acceso a la vivienda y capacidad de decisión sobre las pautas de movilidad residencial. Rocío describe cómo sus hermanos abandonan el barrio y adquieren viviendas privadas desde lo que quizá responde a sus posibilidades de ascenso en la escala socioeconómica. Esta opción de movilidad desaparece para las mujeres que como consecuencia de la división sexual del trabajo no han desempeñado empleos remunerados o se sienten en cierto modo bajo la obligación moral de mantener las redes de proximidad que garantizan el cuidado de miembros de la familia. Por tanto, en este caso se detecta cómo las posibilidades de “*imaginarse*” en otros barrios de la ciudad o de adquirir inmuebles en el mercado privado son opciones que no solo obedecen a las posibilidades económicas, sino también a estructuras de género que marcan el acceso al empleo remunerado y la posibilidad de externalizar o delegar los trabajos del cuidado. Por otra parte, lo que parece una “*elección*” que se concreta

en la decisión de Rocío por mantenerse en el barrio, aparece señalada una y otra vez por las figuras de su entorno como “*un error*” cuyas consecuencias se proyectan sobre el futuro de sus hijos. No es difícil imaginar los sentimientos de culpa que quizá podrían suscitar en ella estas aseveraciones y las contradicciones vivenciadas entre su “deseo” de permanencia y la constante confrontación con quienes le recuerdan que habita un lugar “*marginal*”.

Estas vivencias clarifican por qué la biografía de Rocío se inscribe en el barrio como consecuencia de situaciones ampliamente vinculadas con sus posiciones de género. Su relato sigue desarrollándose para abordar el modo en que finalmente ella y su pareja deciden solicitar un inmueble cercano al de su núcleo familiar. Nuestra conversación nos acerca así a este complejo recorrido, un recuerdo plagado de malestares y sentimientos contradictorios con los que describe su proceso de solicitud.

“Pedimos la vivienda y no nos la concedieron, nos quedamos en lista de espera, volvimos a pedirla, nos volvimos a quedar en lista de espera...entonces la compramos ilegalmente. Claro, es ilegal porque son protegidas. Entonces, claro, yo lo veía como un problemazo muy grande, porque no tenías dinero, pero es que tenía que cuidar de mi madre. Nos metimos, fuimos, preguntamos, les dijimos que la habíamos solicitado dos veces, que mi madre estaba enferma, que yo era cuidadora, que mi madre bajarla muy bien, pero que para subir las escaleras ya era otra cosa...la pobrecica las tenía que subir de laílllo y parando veinte veces porque estaba chungu. O sea que era ilegal, pero lo hacía todo el mundo. Si lo hace todo el mundo y no pasa nada, pero yo decía... ¡ay!, ¡yo no podía!”

Como se desprende de este fragmento de entrevista, ante la imposibilidad de optar a la vivienda protegida, Rocío y su pareja adoptan la estrategia de “*comprarla ilegalmente*”. Los sentimientos de culpa se manifiestan inmediatamente tras haber tomado una decisión con la que se percibe estar incurriendo en la más absoluta ilegalidad. El acceso a la vivienda protegida debe efectuarse a través de un procedimiento reglado que, entre otras cuestiones, requiere inscribirse en un registro como demandante y reunir ciertos requisitos socioeconómicos. Sin embargo, las manifestaciones de la “*violencia burocrática*”¹⁰⁵ hicieron del “*traspaso*

¹⁰⁵ Como propone Edgar Strahele la violencia burocrática se manifiesta en un “conjunto de mecanismos o estrategias que, por lo general dentro del marco de la legalidad, aparecen como un parapeto y bloquean las reclamaciones contra los actos de injusticia y de las múltiples expresiones de violencia [...] El convencimiento de que la justicia (y la política) están al servicio de los poderosos conduce a precarizar la paz social, desconocer las instituciones gubernamentales y deriva en estas formas alternativas y espontáneas de protesta” (Strahele 2014, 432). Las dificultades y trabas que muchas de estas mujeres señalaron en sus narrativas para afrontar el complejo proceso de solicitar vivienda y reclamar sus derechos pueden ser leídas como el modo en que esta violencia ejercida por la burocracia se concreta en este contexto y alienta el “traspaso” como una de esas prácticas espontáneas de protesta.

de vivienda” (Relinque Medina et al. 2018) una estrategia tan habitual en Distrito Norte que “era ilegal, pero lo hacía todo el mundo”.

A lo largo de nuestra conversación Rocío sigue narrándome los detalles acerca de cómo obtuvo la que sigue siendo su actual vivienda, una experiencia que arroja algo más de luz sobre la práctica del “traspaso” y el papel que en esta ocasión adoptan frente al conflicto las administraciones públicas del Estado.

“El primer propietario se iba a otro lado, pero seguía a nombre de ellos. Entonces eso a mí no me convencía, yo decía, madre mía, no puedo vivir toda la vida con esto, con lo regomellosa que yo soy. Y yo decía, ay qué hacemos, porque yo siempre he sido muy recta para todo, con mi cabeza siempre he sido muy recta. Entonces fuimos, fue mi padre a la Junta, les explico la situación que había, y que el piso de al lado nuestro nos lo vendían, que sabíamos que eso era ilegal, pero que si había alguna forma de que me concedieran a mí ese piso, porque lo quería a mi nombre y mi marido también. Entonces nos lo hicieron, nos hicieron un papel, pero era un papel también que no tenía mucha validez, porque era un papel con vistas al futuro, que se iban a revisar la casas y que a las personas que habían entrado ilegalmente, se las iba a poner legalmente. Trapicheos, porque hubo trapicheos de vivienda, pero por un tubo. Pero una barbaridad. No te puedes imaginar el trapicheo que había, estaba el nombre del primer inquilino y habían pasado ya tres por la casa. Pero yo no quería eso. Nos enteramos y te digo que sí fue ilegal, porque sí les di dinero, pero nosotros fuimos a un notario, firmamos que yo le había dado esos dineros y que como había solicitado esa casa, se estaba revisando todo, que a mí me podían conceder esa casa. Y al final se llegó a un acuerdo. Me casé en el 88, y ya en el 90 o 91 lo regularicé legalmente. Y ya cambió a nuestro nombre, yo ya pagaba a mi nombre, pues la luz, el agua, todo. Yo tengo mi papel de que el piso es mío, todo bien hecho, porque yo no podía, no sabes los follones tan tremendos que había en esas cosas. Y aquello pues ya está. El primer papel no tenía mucha validez, pero me quedé tranquila porque me dijeron que eso en unos años se regulaba, que en ese momento se les escapaba de las manos”

El “regomello”¹⁰⁶ aparece como una manifestación de los conflictos y emociones encontradas que experimenta Rocío en sus intentos por resolver su situación habitacional. Su disconformidad con una práctica que percibe como ilegal y contraria a la imagen que alberga de sí misma como persona “recta” y honrada, activan nuevas estrategias que buscan asegurar en la medida de lo posible su permanencia en la vivienda y resistirse a la “ilegalidad”, recurriendo incluso a un

¹⁰⁶ Expresión propia de las zonas de Andalucía y Murcia que indica desasosiego o remordimiento de conciencia.

acta notarial para revestir de formalidad el acuerdo que contraviene lo legítimamente establecido. Esta cuestión permite situar cómo a pesar de que la administración pública genera situaciones ambivalentes y percibidas desde la injusticia, también opera un poder articulado en la legitimidad que confiere la supuesta racionalidad burocrática, condicionando estrategias cotidianas tendentes a sortear la angustia de contravenir esas normas racionalmente establecidas. Sin embargo, desde esta experiencia también es posible cuestionar el carácter preciso e impersonal de las administraciones locales. “*Un papel que no tenía ninguna validez*”, “*trapicheos por un tubo*”, “*follones*”, atestiguan cómo la racionalidad del aparato administrativo incurre en sus propias contradicciones cuando la observamos desde las interacciones cotidianas y circunscritas al ámbito de lo local. Esta discrecionalidad en la aplicación de las normas que regulan derechos fundamentales como el de la vivienda, unida a la perversa decisión de posponer al máximo la gestión de un conflicto “*que en ese momento se les escapaba de las manos*”, indican la escasa capacidad que demuestran las administraciones locales y autonómicas en cuanto a la provisión de derechos y obligaciones en esta situación que analizo. Es precisamente esa incapacidad, esa pérdida de “racionalidad” o de criterios unificados, otro de los factores que pude identificar como fuente de posteriores conflictos y desgarros que agudizan la desigualdad socioespacial concentrada en Almanjáyar.

Antes de abordar esta última cuestión, de la que me ocuparé en el sucesivo apartado, es posible concluir algunos elementos a partir de las narrativas hasta ahora presentadas. Con ellas he tratado de analizar en qué sentido la vivienda, un bien fundamental para la reproducción de la vida y constitutivo de un derecho reconocido por los ordenamientos del estado español, se torna conflictivo. Más concretamente, mi intención ha sido mostrar cómo el acceso a la vivienda representa una de las contradicciones en que las posiciones de clase y género incrustan el conflicto capital-vida en biografías como la de Rocío. Su experiencia permite comprender cómo la situación de precariedad económica que dificulta el acceso a una vivienda se agrava cuando la encarna una mujer con responsabilidades en las tareas del cuidado y cuya vida se inscribe en un contexto marcado por fuertes estereotipos de género, los mismos que la han privado de forma persistente de la realización de empleos remunerados. Así, desde la posición de “*no tener un duro*”, la sensación de “*no haber trabajado nunca*” y la obligación de “*seguir siendo cuidadora*”, nos acercamos a importantes contradicciones. Algunos de estos conflictos se ven posteriormente agudizados en torno a sentimientos como la “*angustia*” o el “*regomello*”, que revelan una confrontación con la injusticia socioespacial que comporta la inadecuación entre el parque público de vivienda y la realización efectiva del derecho a la misma. Las vulneraciones de este derecho se producen como resultado de la inadecuación y la escasa calidad de los inmuebles. Además, terminan por agravarse por la discrecionalidad y la desregulación en el acceso a

estos bienes públicos, que el Estado y sus administraciones deberían garantizar como derechos fundamentales de ciudadanía.

Por tanto, siguiendo la propuesta de Rodríguez y Sugranyes (2004), este contexto confirma cómo el hecho de financiar la construcción de vivienda pública no comporta realmente una “política de vivienda”, pues mientras dichas inversiones no vayan acompañadas de una correcta regulación y adecuación de los bienes inmuebles a las necesidades de las personas, no será posible disfrutar de este derecho más allá de los sentidos de propiedad, que como ya se apuntó anteriormente, no necesariamente aseguran el desarrollo y mejora de la calidad de vida.

8.4. “A MÍ NUNCA ME HAN DADO VIVIENDA”. SENTIMIENTOS DE INJUSTICIA FRENTE A LA (DES)REGULACIÓN DE LA VIVIENDA PÚBLICA

Acceder a la vivienda en el barrio representa una estrategia con la que Rocío asegura la provisión de cuidados, un trabajo cuyo valor social no puede obtenerse en el mercado ni al margen de sus redes familiares. Permanecer en el barrio y en un inmueble cercano al de sus seres queridos se describe en su experiencia como una necesidad fundamental. Sin embargo, a mi paso por Almanjáyar tuve ocasión de conocer otros proyectos vitales que requerían viviendas protegidas por motivos bien distintos. Uno de ellos es el de Encarna, una mujer de 40 años, separada y responsable del cuidado de tres menores. Su conflicto con la vivienda, a diferencia del de Rocío, sigue aún en ese carácter provisional y pendiente de resolver. Tras haber sufrido violencia de género en su última relación afectiva, Encarna no tiene más remedio que abandonar la vivienda en la que residía con su expareja y sus tres hijos. La necesidad de continuar reproduciendo su vida desde unas mínimas garantías de bienestar y seguridad, la impulsan a trasladarse al domicilio de su madre. Esta solución, de carácter provisional, le brinda un arreglo con el que trata de recomponer sus vínculos familiares y las condiciones necesarias para desarrollar cotidianamente el trabajo de cuidados.

“Pues nada, pasó eso y me tuve que ir con mi madre. Pero bueno, ahora ahí estamos muy bien. Además, date cuenta que es ahí donde yo me he criado con mis hermanos, los mejores años de mi vida han sido ahí, así que sí, estamos bien”

A pesar de que por el momento Encarna ha encontrado una cotidianeidad más tranquila y en la que se deja envolver por los recuerdos de su infancia, mantiene el firme deseo de encontrar otra vivienda para ella y sus hijos. Sin embargo, al igual que tantas otras mujeres del barrio, se dedica casi en exclusiva a la realización de trabajos de cuidado no remunerados, con lo cual, su acceso a los recursos monetarios está bastante restringido. Esta escasez le impide contemplar la posibilidad de adquirir una vivienda en el mercado libre, siendo el parque protegido su única alternativa. Aunque son ya varios los años que Encarna lleva registrada como demandante de vivienda, comparte con cierta amargura cómo su situación habitacional continúa lejos de resolverse. Día tras día sigue intentando sortear las trabas y dificultades del proceso burocrático, pero en sus palabras se advierte el hartazgo y la disconformidad con las administraciones, cuya actuación califica desde la “dejadez” y la falta de transparencia.

“Sí, que la dejadez también es por la Junta, que la Junta debería haber controlado más. ¿Por qué pienso así? Porque yo me he visto en la situación de no tener vivienda y fui a que me dieran una vivienda, y a mí nunca me han dado vivienda. Y con cinco niños, separada y nunca me han dado vivienda. Y eso que ayudan tanto a las madres maltratadas de la zona, pues que vengan y me lo digan a mí, porque a mí piso no me han dado, así que por eso me tuve que ir con mi madre. Y, de hecho, hace poco fui a reclamar y tengo el número 499, y les he pedido que me den la lista, y a mí no me la dan. A mí no me la dan, la lista, para ver aunque sea cómo va andando, y nada, no la hacen pública”

En este relato se perciben claramente los conflictos con el sistema burocrático, señalándose dos de las principales problemáticas con la gestión de vivienda protegida. Se trata de la falta de transparencia en los sistemas de asignación de estos bienes y las desavenencias o sentimientos de injusticia que provocan los sistemas de baremación estipulados para el acceso a inmuebles de titularidad pública. Tales sentimientos de injusticia y disconformidad están fuertemente entrelazados con las vivencias de Encarna y su exposición a la violencia de género, pero se despliegan con toda su crudeza cuando, tras identificarse como “una madre maltratada de la zona”, contempla con decepción cómo sus expectativas con respecto a la provisión del derecho a la vivienda quedan completamente incumplidas. Este hecho podría estar propiciado por la complejidad del trámite administrativo que regula la concesión de viviendas protegidas en el territorio andaluz, que al no tener en cuenta la “heterogeneidad de carestías” y valorar “un listado de ítems mínimos exigidos por ley” (Relinque Medina et al. 2018, 295),

genera con mucha frecuencia desajustes entre las personas propuestas como demandantes de vivienda y el tipo de perfil estipulado para su adjudicación. Aunque muchas viviendas protegidas permanecen vacías por no darse este ajuste, las personas o unidades de convivencia que no cumplen con los requisitos estipulados, deben reiniciar todo el proceso y enfrentar largas esperas hasta lograr el acceso. Estas complejidades, a las que Encarna se enfrenta desde hace años, no hacen sino incentivar su desconfianza hacia las administraciones locales y autonómicas del Estado. Encarna ha dejado de creer en sus garantías o en su capacidad de implementar los principios de justicia y bien común.

“Y luego a mi madre, por ejemplo, que tenía doce niños, que era familia numerosa, le tenían que haber dado el piso de ella más el otro de al lado que era más pequeño, porque la ley así lo ponía. Y a mi madre solo le dieron el de cuatro habitaciones. Y luego a otras vecinas que no tenían niño ninguno, más que uno o dos, pues les daban también los pisos grandes. O sea que ahí hicieron también lo que les salió de los cojones”

Las contradicciones detectadas en la aplicación de mecanismos de adjudicación de vivienda pública se concretan ya no solo en su propia experiencia como solicitante, sino también en la de su madre. El hecho de que Encarna cuente con su propia genealogía de mujeres perjudicadas por la arbitrariedad en la adjudicación de los inmuebles, nos da una idea de lo instaurado que se encuentra este conflicto en sus vidas y en el propio barrio. Dado que Almanjáyar fue construido y ampliado en buena medida con promociones públicas, quizá también ha inscrito estas desigualdades en muchas otras biografías. De hecho, estas sensaciones siguen afianzándose cuando esta mujer compara su situación con la de otras vecinas del distrito.

“Fíjate tú, la Luisa, que su marido trabajaba en el periódico, ¿qué pinta ella en un piso de protección oficial? Y además grande, ¿qué pintaba en un piso de protección oficial? Y ahora se ha ido y se ha quedado su nieta. Que eso tampoco tendría que haber sido así. Porque si te quedas es porque tienes una carga familiar, un problema...pero una niña que se va a casar... ¿qué problema tiene? Que es que ese piso no es para una persona que se va a casar, es para una persona que tenga necesidad”

En las palabras recogidas se vislumbran claramente los sentimientos de indignación ante una realidad que contraviene los propios significados de justicia. Parece ser que tales significados aparecen fuertemente atravesados por construcciones de género, pues se basan en lo que podría ser una asunción sobre cómo el estatus socioeconómico queda fijado en base a la posición del “cabeza de familia”. Encarna no concibe que “las niñas que se van a casar” tengan problemas de

naturaleza económica, pues pasan a estar provistas material y económicamente por sus maridos. Al identificar claramente esta situación de bonanza en la vida de su vecina, no comprende que pueda ser sujeto de determinadas ayudas públicas para acceder a una vivienda. Ello nos da ciertas pistas sobre la fuerza con la que las estructuras de género y su desigualdad siguen operando en este contexto, en el que a personas como Encarna quizá les resulta difícil imaginarse a sí mismas o a otras mujeres desde una posición definida fuera de los parámetros del matrimonio. Se hace enormemente llamativo cómo estas vivencias afianzan sus propias nociones sobre quién es el sujeto de derechos y ciudadanía, pues su vecina Luisa aparece en su descripción como mera beneficiaria de los derechos que deberían o no corresponderle con relación a la posición socioeconómica de su cónyuge. Se observa cómo el imaginario de ciudadanía masculinizada y excluyente converge en torno al varón propietario y trabajador asalariado. Este referente sigue siendo poderoso en algunos de los significados sobre la política y los sujetos de derecho que las mujeres construyen a partir de su cotidianeidad en este contexto específico. Sin embargo, tampoco es de extrañar que se desplieguen estos imaginarios cuando los mecanismos de regulación y provisión de ayudas se basan en baremos fijados por renta monetaria, un universo del que muchas de ellas están excluidas de antemano por su vinculación al universo desprestigiado, invisibilizado y no monetarizado que componen los trabajos de cuidados que normalmente realizan. En este sentido, es posible interpretar que esta experiencia nos remite a un sesgo de género propio de las políticas públicas impulsadas por el Estado para contrarrestar las lógicas de la acumulación (Pérez Orozco 2014).

Volviendo a las palabras de Encarna, se observan otras contradicciones claramente vinculadas a lo que algunos trabajos han señalado como conflictos en la gestión y control de los parques de vivienda protegida (Relinque Medina et al. 2018; Defensor del Pueblo 2013; Consejo de la Juventud de España 2008). Me estoy refiriendo a la injusticia descrita en el hecho de que un piso protegido sea posteriormente traspasado a otros miembros de su unidad familiar. Estas prácticas podrían responder a la falta de coordinación entre los organismos reguladores y a la ausencia de herramientas con las que evaluar el uso de estos bienes por parte de las personas adjudicatarias. Por otra parte, estas personas actúan desde su falta de recursos e impulsadas por la persistente desigualdad que marca sus vidas, optando por la “subrogación” de este derecho y por el traspaso intrafamiliar de la vivienda¹⁰⁷. Las prácticas que desdibujan los límites entre “cesión” y “propiedad”

¹⁰⁷ Aunque la normativa de vivienda pública en Andalucía estipula que las personas adjudicatarias solo pueden permanecer un máximo de tres meses fuera de una vivienda protegida y que su permanencia en la misma está sujeta a las condiciones socioeconómicas por las que les fue asignada (Relinque Medina et al. 2018), a veces ocurre que quienes se benefician de ellas operan difuminando el límite entre la cesión y la propiedad.

en torno a la vivienda social componen un fenómeno bien conocido por Encarna y del que parece beneficiarse no solo la nieta de su vecina Luisa.

“Y los vecinos se están pasando los pisos, esos pisos de ahí enfrente, lo que te conté el otro día, con quince pisos una familia, que es que esa familia se ha hecho con el bloque entero...y a mí no me lo dieron...”

Estas últimas afirmaciones, junto con el resto de las narrativas hasta ahora presentadas, permiten ir concluyendo acerca de la existencia de una estrategia bien asentada en el barrio de Almanjáyar desde finales de los años ochenta y con la que muchas personas han tratado de solventar la vulneración de su derecho a una vivienda. El traspaso se concreta en diferentes prácticas que desdibujan o desordenan los mecanismos articulados por las administraciones locales para regular el acceso y uso de estos bienes públicos o para incidir en el curso del mercado de vivienda públicamente cofinanciada. Aunque en algunos casos comporta una resolución parcial del conflicto que imprime la privación de la vivienda, en otros tantos supone un impedimento para el acceso a este bien. Como se mostró con el testimonio de Encarna, los desajustes y la desregulación del parque público actúan como barrera para quienes esperan acceder a ella utilizando los cauces legitimados. Son experiencias como la suya las que nos retrotraen a nuevas dimensiones de desigualdad, pues se genera competencia por un bien escaso y cuya provisión por parte del Estado no parece quedar garantizada en el contexto aquí descrito.

Por otra parte, tal y como me propongo mostrar en el siguiente apartado de mi análisis, los sentimientos de injusticia que despierta la privación de este derecho conducen a una nueva dimensión del conflicto. Esta contradicción guarda relación con la práctica del traspaso, pero aparece desde otros significados que se van solapando con la injusticia y sitúan este fenómeno como el origen de una importante fractura en el tejido social del barrio.

8.5. “QUEDÓ NA’ MÁS LA GENTE QUE VENDE DROGAS”. CONFLICTOS QUE AMENAZAN LAS REDES VECINALES

A continuación reflexionaré acerca de cómo el “traspaso de vivienda”, una práctica que atestigua la competencia por este bien escaso y la insuficiencia de las medidas públicas para garantizar este derecho, es fuente de posteriores contradicciones. Estos conflictos son identificados por las mujeres como una clara amenaza con relación a su cotidianeidad y los tejidos relacionales que han ido generando en el barrio. Es en mis conversaciones con Manuela, otra de las vecinas de Almanjáyár, donde quiero empezar a situar ciertas afirmaciones que nos van aproximando a estos nuevos desgarros experimentados con relación a la vivienda.

“Toda la gente que entró al principio era buena gente, ya te he dicho, igual a lo mejor había uno chungo en un bloque. Lo que pasa es que luego esa gente empezó a irse, los pisos a traspasar y a traspasar, y entonces ya se quedaron los chungos. Que eso es lo que no se tendría que haber consentido, el traspaso”

La preocupación expresada muestra otra de las aristas del complejo conflicto que comporta el acceso a la vivienda protegida y configura una dimensión crucial en mi contexto etnográfico. Cuando Manuela se refiere a los “chungos” se abre una nueva dimensión para el análisis, pues el traspaso origina posteriores problemáticas. Se trata de la experiencia de quienes habiendo accedido a un inmueble de titularidad pública, se sienten forzadas a convivir con nuevos habitantes, personas cuyas conductas no siempre se adecúan a su particular visión de lo común y su gestión.

Para seguir profundizando en esta dimensión del conflicto y aproximarnos a ejemplos concretos sobre cuáles son los comportamientos que representan una amenaza para algunas de las mujeres, considero pertinente recuperar la voz de Elena. Conviene puntualizar que su visión se inscribe en las ambivalencias vivenciadas por una mujer que en su momento también optó por la alternativa del traspaso, pero al mismo tiempo, encuentra en esta práctica el origen de fuertes conflictos para la convivencia vecinal.

“Los cambios que yo noto en el barrio...pues que se metió mucha gente ilegal, y al meterse mucha gente ilegal luego vino el problema de la droga. Que se estaban comprando los pisos...al principio no sabíamos para lo que era, pero ya luego lo hemos ido viendo...Primero se los compraban por necesidad, porque la gente no

encontraba otra forma de vivir, otra cosa más barata digamos, y el barrio estaba mejorando mucho. Entonces mucha gente quería venir a vivir aquí. Pero luego han empezado a venderse pisos ya no para vivir...pues se han empezado a vender...pues para lo que se venden”

En la explicación que elabora Elena se advierte una división temporal que parece adecuarse a su propia experiencia. Distingue dos fases bien diferenciadas con respecto al fenómeno del traspaso. La primera, y de la que probablemente se sienta partícipe, coincide con una primera generación de residentes que accedieron de manera informal a las viviendas, pero haciéndolo “*por necesidad*”, porque “*no encontraban otra forma de vivir*”. Sin embargo, destaca un segundo momento en el que una posible venta desregulada de los pisos responde a necesidades bien diferentes. Este hecho ayuda a comprender que quizá el eje discursivo con el que Elena y otras mujeres elaboran sus significados entre lo aceptable y lo inaceptable, comienza a distanciarse del modo en que se accede a las viviendas, para ajustarse a una serie de juicios proyectados sobre los usos otorgados al inmueble una vez que es ocupado. Surge entonces un elemento que podría suponer una amenaza para los sentidos de unidad y los lazos vecinales de Almanjáyar, el “*problema de la droga*”.

Este problema, que Elena describe de forma un tanto velada, es una de las disputas más enraizadas en el barrio y en los sentidos que gobiernan el uso de sus espacios. Se trata de la utilización u ocupación de vivienda pública para el cultivo y venta de marihuana. Como mostraré en posteriores narrativas, varias mujeres sitúan la proliferación de esta actividad como consecuencia de otro de los ciclos recesivos del mercado capitalista¹⁰⁸. El mercado informal desarrollado para la comercialización de esta droga se encuentra totalmente solapado con las problemáticas relativas a la vivienda, pues los espacios escogidos para la siembra, almacenamiento y venta de marihuana, coinciden en muchos casos con los de los inmuebles de titularidad pública. El conflicto se va agravando en una espiral continua, pues suele ser habitual que quienes destinan la vivienda social a fines relacionados con el cultivo traten de expandir la actividad a otros inmuebles del bloque, lo cual facilita el control sobre la producción y su posterior venta y distribución. La progresiva ocupación de varios inmuebles en un único edificio, además de incomodidades de diversa índole para la comunidad vecinal, enseguida dispara situaciones de permanente tensión que alteran la cotidianeidad y la convivencia. Es importante incidir en que esta situación se ve agravada por la

¹⁰⁸ En este caso se aludirá a la recesión financiera que se inició en el año 2008 y cuyas manifestaciones se hicieron patentes en este contexto principalmente en los años 2012 y 2013. Según los datos de la Encuesta de Población Activa, la ciudad de Granada llegó a registrar un 38.9 % de desempleo en el cuarto trimestre del año 2012, muy por encima del 26.0% que mostraba la media para el conjunto del territorio español.

elevada presencia de vivienda pública no habitada, pues las trabas administrativas dificultan o retrasan los procesos de adjudicación.

Como varias mujeres me explicaron, estas plantaciones pueden llegar a reunir cientos de ejemplares. Los interiores desprenden fuertes olores que se intensifican en el momento de la poda y el secado de los cogollos de cannabis, derivando en notables incomodidades para quienes habitan en la puerta contigua. Los grandes volúmenes de marihuana que se comercializan en el barrio y su escaso precio en el mercado, funcionan como reclamo para nutridos grupos de compradores. Se ocasiona un flujo constante de personas que circulan por los espacios comunes de las viviendas, generando una situación que provoca un gran malestar en las mujeres que residen en dichos edificios. Por otra parte, la venta de marihuana produce considerables beneficios económicos, por lo que como sucede en cualquier mercado rentable, suscita una creciente competencia. Este hecho a veces ha derivado en conflictos entre los diferentes grupos que han hecho de este negocio su vía de subsistencia. Aunque no es en absoluto habitual, en ocasiones puntuales se han producido en Almanjáyar y otros barrios de Distrito Norte altercados violentos con armas de fuego.

Dada la magnitud del conflicto, esta cuestión no tardó en aparecer en mis conversaciones con las vecinas del barrio. Sin embargo, en todo momento he intentado desvincularme de la visión promovida por algunos medios de comunicación y el modo en que abordan esta problemática de manera superficial o remarcando la presencia de mafias en los barrios más señalados por el imaginario de marginalidad: Almanjáyar, Polígono de Cartuja y La Paz. Buscando alternativas en una mirada etnográfica y armada con una buena dosis de paciencia, he tratado de indagar en las visiones de algunas de las personas que conviven cotidianamente con este conflicto y los desgarros que origina. La paciencia fue muy necesaria, pues mi experiencia me demostró que no es un tema fácil de abordar. Varias de las personas con quienes conversé evitaban aludir a esta cuestión, rechazando dar sus opiniones o refiriéndose al problema de manera un tanto superficial. Entiendo que esta actitud tiene mucho que ver con que el comercio de marihuana en el barrio, además de ser una herida abierta en la convivencia, es uno de los ejes sobre los que se articula el estigma y sus nociones de marginalidad. Esta cuestión, lógicamente, genera un rechazo en las mujeres, motivo por el cual suelen evitar el tema y adoptan estrategias defensivas, que normalmente consisten en desviar las conversaciones hacia sus particulares visiones sobre las características positivas del barrio. A pesar de todas estas dificultades, los momentos de intimidad y la creación de relaciones de confianza, nos permitieron profundizar en esta cuestión y en los sentidos que adopta para ellas. En esta indagación detecté diferentes formas de posicionarse ante el problema, discursos bien articulados y basados en el origen que le atribuyen o en el grado de distancia con el que han vivenciado las disputas que origina.

Para exponer estas visiones frente al conflicto me referiré en primer lugar al discurso de Eva, habitante de Almanjáyar desde 1982. Su llegada al barrio, como la de tantas otras mujeres, se produjo en compañía de su marido y sus tres hijas, cuando tras solicitar una vivienda protegida, pudieron trasladarse a una de las primeras promociones que se concedieron en el distrito. En una de las tardes que compartimos en el salón de su casa tuvimos la oportunidad de charlar acerca de cómo ha experimentado la convivencia con otras personas que residen en el barrio. Me interesaba que indagáramos en cuáles son los problemas que han podido desestabilizar los sentidos de familiaridad y cercanía que para ella han sido y son tan significativos en su relación cotidiana con el entorno. A continuación recojo una narrativa en la que Eva alude precisamente a estas problemáticas.

“El tema de la luz y los interiores. Si es que no es otra cosa, porque aquí se vive muy bien. Pero que es que interiores hay en muchos sitios, que no es solamente en Almanjáyar. Es que...es un medio de buscarse la vida la gente, vamos a ver, que no es que sea un medio, pero se ha adoptado como un medio para buscarse la vida. Han probado, van bien, no tienen que doblar el espinazo (risas) y tienen un dinero ahí bastante sustancioso...Pues lo han adoptado. Lo han adoptado porque no tienen trabajo. Pero con eso tampoco se ve mucho conflicto. Yo nunca he tenido, jamás, hasta el momento, jamás. No he tenido peleas nunca, ni mi marido tampoco. Ni tampoco se han visto aquí conflictos gordos en el tiempo que llevamos viviendo, entre los vecinos, entre la gente que tenemos alrededor. Tanto que habla la gente. Porque aquí el que se dedica a una cosa o se dedica a la otra...lo sabemos todos. Es conocido. Pero también te digo, que hay un respeto mutuo, de una parte, hacia la otra, que cada uno se gane la vida como quiera, pero sí es cierto que está ese respeto mutuo, de gente que no dan problemas ni escándalos. Yo eso sí lo percibo y lo veo”

En sus palabras enseguida se advierte que quizá no se siente identificada con las visiones que esgrimen una ruptura clara o ciertas disputas por los espacios cotidianos del barrio. Desde diferentes estrategias discursivas, con las que se apresura a recalcar que *“aquí se vive muy bien”* y *“que interiores hay en muchos sitios”*, se percibe un intento por exponer los motivos que relativizan el problema. Sin embargo, también se detecta en sus afirmaciones una dimensión con la que probablemente está categorizando y seleccionando su red de relaciones en base al hecho de conocer quién *“se dedica a una cosa o se dedica a la otra”*. A pesar de ello, su experiencia atestigua que la posible distancia con otras personas que habitan el barrio desde las lógicas que buscan el sustento en la economía informal y de la droga, no necesariamente se traduce en confrontación, sino en una vivencia que nos acerca a sentidos de coexistencia basados en un *“respeto mutuo”*. Quizá sea esta posición más sosegada y serena la que también le permite seguir desarrollando su particular ejercicio de relativizar el conflicto y sus confrontaciones cotidianas, para

poner el foco en dimensiones más amplias, pero igualmente localizadas y cercanas a su propio contexto.

“Estas son las consecuencias de la crisis, todo esto ha venido a consecuencia de la crisis, desde hace ocho años para acá. Porque antes no existía esto. Antes de la crisis no existía esto. A ver, había, porque ha habido negocios de droga aquí siempre, pero esta desbandá que ha habido ahora de interiores, que hay interiores en los pisos, que cogen pisos y les dan una patá pa’ poner dentro un interior, o que lo alquilan pa’ hacer un interior, eso ha sido a raíz de la crisis. Ahora, es que mucha gente se ha visto sin trabajo, mucha gente, de la construcción casi toda. Gente que estaba ganando dos mil o tres mil euros, lo que no ganaba un médico. Y mira, se quedaron paraos tos. Y ahora qué hacen paraos. Buscarse la vida. No está justificado, pero...”

Cuando se refiere a esta “desbandá” y a los pisos a los que les dan una “patá”, Eva trata de exponer las razones que a su entender han intensificado la ocupación ilícita de vivienda protegida para el cultivo de marihuana. Al hacerlo logra articular una explicación que engarza el desgarró de las condiciones socioeconómicas detectadas en su barrio con una de las fases recesivas del ciclo capitalista, la “crisis”, que ha sometido a la población a elevadas tasas de desempleo. Las manifestaciones de este ciclo recesivo y sus desajustes se hacen más palpables precisamente desde “hace ocho años para acá”, cuando en su cotidianeidad comprueba que un buen número de personas encarnan una de las máximas contradicciones que el sistema capitalista impone a las vidas: la destrucción masiva del empleo y la expulsión de la fuerza de trabajo de sus circuitos de producción cuando los mercados dejan de ser rentables. Al desempleo generado por el freno en el negocio inmobiliario le suceden la proliferación de actividades en la economía sumergida, medios para “buscarse la vida”, que si bien en algunos casos se sitúan como estrategias propias de personas “que no quieren doblar el espinazo”, parece ser que en términos generales, y a pesar de que “no está justificado”, Eva no encuentra motivos suficientes para elaborar un discurso acusatorio. Su visión del problema parece distanciarse de una retórica bien implantada en los medios de comunicación y entre parte de la ciudadanía granadina. Se trata de una postura ampliamente difundida que condena estas prácticas y las criminaliza con dureza, atribuyéndolas a una subcultura de marginalidad propia de este contexto y sin considerar la estructura de pobreza y desigualdad que encarnan algunas personas del distrito.

María es otra de las mujeres junto a las que me fue posible ir desgranando cómo el mercado de marihuana impacta en el tejido de relaciones cotidianas propias del barrio. Su voz es la más joven de todas las que me acompañan en el proceso de análisis etnográfico. Nacida a principios de los años 80, podríamos considerar que María pertenece a una segunda generación de habitantes de Almanjáyar. Aunque ha

cambiado de domicilio en dos ocasiones, siempre ha vivido en Almanjáyar, donde actualmente también sus dos hijas crecen y habitan muchos de los lugares que para ella son tan familiares. Al igual que Eva, María maneja su propia visión sobre la proliferación de esta actividad en la última década, aunque en este caso, y a diferencia de las risas que se cuelan en la conversación anterior, se advertirá un tono que transmite un mayor pesimismo y preocupación.

“Luego ha habido una época de crisis muy grande en el barrio. En el barrio ha pegao más fuerte que en otros sitios, el poder adquisitivo bajó muchísimo, había personas que no sabían hacer nada y se acabó la obra y se acabó todo. Pues es un barrio obrero. Yo recuerdo de pequeña que mi padre iba con casi todos los vecinos a la obra, todos albañiles. Todo el mundo iba. Se acabó la obra y ahora qué. Ahora tienes cincuenta años, no hay obra, qué haces en tu vida. No tienes graduado, no tienes formación, no sabes hacer otra cosa. Solo sabes tirar tabiques. Qué haces. Te mueres de hambre. Robas. Qué haces. ¿Ayudas? Yo no sé si con 400 euros vive una familia. Entonces el barrio tuvo unas circunstancias muy duras. Y hay que salir adelante. Y hay personas que no estaban metidas en cosas y se han tenido que meter, porque el hambre mata. Y es muy duro cuando un niño te pide algo y no puedes. Que todos tenemos buenas rachas y malas rachas. Estoy hablando de no tener nada, que no es una mala racha, una mala racha es decir: “¡Uy! Estoy achuchá, pero tengo un plato de lentejas, pero tengo un plato de macarrones”. Pero, ¿y cuando no tengo ni eso? Y entonces este barrio ha estado más abandonado todavía, porque ha estado muy abandonado. Se cortaron las subvenciones, se cortaron las ayudas, se cortó todo. Se cortó todo, no había nada, qué hace la gente, qué futuro les espera a los jóvenes. Entonces es que eso ha hecho mucho daño en el barrio, ha hecho mucho daño porque había personas con principios que se han tenido que echar a la droga. Porque no había por dónde salir, no hay salida”

Al igual que Eva, María repasa en las condiciones de precariedad económica y la dureza con la que se manifiesta el desempleo durante la congelación del mercado inmobiliario en su contexto, un “barrio obrero” y en el que buena parte de sus habitantes realizaban trabajos remunerados en el sector de la construcción. A lo largo de nuestras conversaciones también comprendí que la cuestión de los interiores no se describe desde significados vinculados a conflictos cotidianos de convivencia, pero en cambio, sí representa una manifestación clara del desgarramiento socioeconómico en las condiciones de vida de tantas personas que conoce bien. Al recuerdo de esos vecinos que junto a su padre “se iban a la obra”, se suma la dolorosa imagen de una generación de jóvenes y la preocupación por sus oportunidades y por el “futuro” que les aguarda. Esta inquietud impulsa una denuncia contundente contra las políticas públicas y la insuficiencia de la comunidad que representa el Estado como garante de unas mínimas condiciones de bienestar, una situación que experimenta desde emociones próximas al “abandono”. Estos sentimientos

responden a su constatación sobre cómo las políticas de austeridad económica aplicadas por el estado español tras la recesión de 2008 se articulan con su particular contexto. Así, la desaparición de “subvenciones” o las irrisorias “ayudas de 400 euros”, definen un escenario en el que “se cortó todo”. La vivencia de María nos ayuda a comprender cómo se encarna en este emplazamiento granadino lo que algunos trabajos sitúan como una “hipervisibilidad” del conflicto capital-vida a partir de la crisis financiera mundial iniciada en 2008. Por tanto, en esta experiencia del conflicto se alude a la disminución de la responsabilidad estatal en el proceso de redistribución de la riqueza y en la aplicación de medidas encaminadas a la provisión de recursos necesarios para el sostenimiento de la vida.

Los discursos anteriores perciben la problemática de los interiores desde visiones que articulan el conflicto con las condiciones económicas precarias, la pobreza y el desempleo. En este sentido, ambas mujeres podrían adoptar posturas más comprensivas y flexibles frente a los posibles problemas de convivencia que estas actividades generan en las comunidades vecinales. Este hecho se advierte en sus estrategias discursivas, a partir de las cuales tienden a suavizar la existencia de posibles enfrentamientos vecinales cuando aluden al hecho de que “aquí se vive muy bien”, “no solo hay interiores en Almanjáyar” o cómo en algunos casos se trata solo de “una mala racha”. Por otra parte, ambas operan una suerte de justificación de estas actividades en el marco de la creciente desigualdad económica, aduciendo que son modos de “buscarse la vida” o que “hay que salir adelante”. Sin embargo, en el caso de María se manifiesta una mayor preocupación por cómo esta fractura podría afectar al futuro de una generación de jóvenes que probablemente ya no tengan “salida”. Considero que esta diferencia en sus discursos quizá se deba al hecho de que las biografías de estas dos mujeres están adscritas a diferentes generaciones. María, que nació a principios de los años 80, posiblemente se siente más identificada con esa generación de jóvenes a la que se refiere reiteradamente como la más perjudicada por el estallido económico y el desempleo.

Frente a estas narrativas, que vivencian el conflicto desde razonamientos más articulados con su origen en la situación de precariedad y pobreza, se dan en cambio otras opiniones impregnadas de emociones un tanto virulentas. Se trata de discursos mucho más orientados al modo en que la venta y cultivo de marihuana entorpecen la convivencia cotidiana y generan fuertes incomodidades en las comunidades vecinales. Para abordar estas visiones, traigo una vez más la voz de Blanca, que en una de nuestras conversaciones comparte conmigo un enfrentamiento que tuvo lugar en su bloque. En su relato se percibe claramente la escalada de tensión que puede originarse en torno al cultivo, venta y consumo de marihuana como práctica extendida en el interior de las viviendas.

“Enfrente de mi casa había un piso de estos y tuve que enfrentarme a ellos. A unos chicos que venían y no eran ni siquiera los dueños de la casa. Se venían a fumar con las cachimbas y yo con mi pecho y con mi corazón tocado, pues tenía que poner toallas húmedas por fuera de mi puerta y por dentro, ¿vale? Total, que les toqué a la puerta y me tuve que ir al otro extremo porque me iba a morir de lo que allí había, de la peste, del tufarrón que salía. Entonces ahí las vecinas nos pusimos fuertes, solo venían a fumar, pero es que estábamos ya hartas porque ahí ya habían plantado, pero eso otros vecinos que hubo antes. Ese piso, a día de hoy, seguimos sin saber a nombre de quién está, porque ha ido pasando por gente, por gente, por gente. Y es justo enfrente de mí. Y fíjate si tendría yo necesidad de irme. “Tengo que poder”, pensaba yo. En un momento dado estuvimos pensando en irnos una temporada fuera, a casa de mi hija o lo que fuera. Porque eso yo no lo podía soportar, me asfixiaba, porque además soy asmática también. Esa vida no la podía yo soportar. Ni el resto de los vecinos, estábamos todos igual. Y todos nos pusimos juntos porque dijimos, aquí esto no lo queremos. Y les dijimos que íbamos a llamar a la policía. Que llamaran a la persona que tuviera el piso a su nombre, que se hiciera cargo de lo que ahí había porque íbamos a llamar a la policía. Y al otro día volvieron otra vez y les dije: “¿Qué?, ¿qué pensáis?, ¿que no lo vamos a hacer? Pues nada, vosotros seguid así, porque cualquier día, cuando menos os lo esperéis, cualquier día os tocan a la puerta y vais a ver, vais a ver que os detienen a todos. Porque esto no es de ley”. Se lo dijimos la vecina de arriba, que tenía a sus niños, la de al lao, la de enfrente y yo. Y ya dejaron de venir”

A diferencia de Eva o de María, que se centran en las causas estructurales que determinan la proliferación de “interiores” y remarcan el hecho de no haber tenido nunca peleas o conflictos vecinales, Blanca se detiene de lleno en esta incómoda situación. Desde el hartazgo que sienten ella y sus vecinas, surgen en su relato diferentes momentos de malestar, que vivencia desde la más absoluta proximidad, concretamente desde el mismo rellano de su edificio. Describe así una cotidianeidad imbuida por los fuertes olores a cannabis y la incomodidad que le supone el tránsito de personas que se congregan para cultivar, vender o consumir marihuana en la vivienda, a lo que se suman los inconvenientes de su propio estado de salud. Blanca, a sus 70 años, aqueja diversos problemas cardiovasculares y respiratorios, situaciones de mayor vulnerabilidad y que en su caso específico agravan aún más la convivencia con este tipo de actividades. Ante su creciente incomodidad expone una serie de estrategias adoptadas para contrarrestar el conflicto, desde los improductivos intentos por aislar su vivienda y protegerse de los olores, hasta barajar la posibilidad de abandonar su hogar de forma temporal. Finalmente, se produce una clara confrontación en la que varias mujeres del bloque parecen haber tenido un papel central, pues como la propia Blanca expone, la preocupación de estas mujeres por garantizar el bienestar de las personas a su cargo actúa como un

impulso a la hora de velar por sus propios sentidos de convivencia y defender lo que consideran un uso adecuado de las viviendas y sus espacios comunes.

Experiencias como esta ayudan a comprender que las mujeres que han vivenciado el problema desde una mayor cercanía o en condiciones de mayor vulnerabilidad por su estado de salud, esgrimen, como es natural, discursos mucho más críticos y tendentes a la confrontación. En esta línea, detecté una argumentación muy similar en las conversaciones mantenidas con Rosario, otra de las vecinas del barrio que ha encarnado de manera muy directa estas disputas. Actualmente tiene 65 años y aunque ya no reside en Distrito Norte, ha sido vecina de Almanjáyar durante casi dos décadas. Todavía hoy sigue siendo bastante fácil encontrarla por el barrio, pues se desplaza hasta el “polígono” con mucha frecuencia. Con esta rotundidad expresa cuáles han sido sus vivencias con relación a este conflicto.

“Mira, yo he vivido en el distrito más de quince años. Llego al barrio porque me dieron un piso, pero como en mi bloque se empezó a ir la gente en condiciones y se quedó nada más que la gente que vende drogas, me tuve que ir yo también del bloque. Hoy en día mi bloque lo tiene más que una persona, se ha hecho dueño de todos los pisos y allí tiene un corral de gallos, venden marihuana, venden droga, yo no sé cómo las autoridades lo consienten eso”

Voces como las de Rosario se articulan desde el desánimo, la frustración y un enorme pesimismo. Las heridas causadas por los problemas de convivencia adquieren en su caso tal magnitud que opta por una estrategia de movilidad residencial. A las descripciones de espacios comunes utilizados para la tenencia de animales y actividades vinculadas con la venta de marihuana, se suman las sensaciones de impotencia y desánimo que causan en ella la inacción percibida en las administraciones y los organismos competentes. Esta impotencia se acentúa todavía más cuando tras varios años residiendo fuera del barrio y desde la perspectiva que le concede el paso del tiempo, Rosario se detiene a contemplar su antiguo bloque, advirtiendo un empeoramiento de la situación. Su tono de voz se eleva y el desánimo que detecté al inicio de la conversación va dando paso a la rabia, que acompaña la narración de lo que considera una absoluta dejación de funciones por parte de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado.

“Lo que te digo yo es que en la placeta donde yo vivía, en ese bloque, ahí el número dos, ahí la policía sabe perfectamente que ese bloque lo tiene nada más que un tío. Y queda solo una vecina que la tienen amargada, la mujer del tercero. Y ahí saben todo lo que hay, la vivienda se la han adueñado, de 12 o 14 pisos que hay ahí. ¿Y por qué no hacen nada? Eso es lo que yo no me explico. ¿Por qué no hacen nada? Está un tío sin pagar un duro y con 14 ó 15 viviendas, ¿cómo no hacen

nada? Eso es lo que yo no me explico. Y tú te pones ahí en la puerta y ves entrar a unos, salir a otros...”

Como apunta a lo largo de la conversación, algunas de las personas residentes en su antiguo bloque han ido adquiriendo de manera supuestamente ilícita más viviendas del edificio, “*adueñándose de 12 o 14 pisos*”, una situación a su juicio insostenible y frente a la que otras personas también han optado por cambiar de domicilio. La indignación aumenta cuando describe la amargura de una de sus antiguas vecinas y reitera una y otra vez su incompreensión frente a la falta de acción por parte de las administraciones públicas y las fuerzas de seguridad del Estado. En este momento traté de indagar junto a ella los posibles mecanismos de resolución del conflicto y el papel que las redes vecinales podrían jugar como estrategia de apoyo mutuo, pues como ya mostré en el caso de Blanca, los sentidos de unión con otras mujeres del bloque parecen haber sido una fuente de apoyo para ella. La experiencia de Rosario también en este caso se distancia de las otras narrativas, pues como explica a continuación, el margen de acción y las posibilidades transformadoras que percibe en estas redes son muy reducidos.

“Los vecinos no pueden hacer nada porque están coaccionados. Y la muchacha esta que te digo yo que vive en el bloque que yo vivía, está la pobrecica que no sabe lo que va a hacer. Y ella decía que de su piso no se va, porque es su piso, porque es el piso que le dieron. Si esa mujer ha denunciado ochocientas veces a esos. Todo denunciado. Y no hacen nada. Pero si un policía se mete en un piso y hace un registro, porque le dan una orden judicial, y ha ido y ha visto a 20 personas en el piso que están vendiendo droga. Y ahora llega uno y por debajo de la puerta le dice: “Te doy tanto y nos dejas a todos libres”. Pues el policía dice: “¿Para qué me voy a meter yo ahí? ¿Para que me metan un tiro? ¡Pues que venga el juez y se meta él ahí!”. Es que es así. Es que nosotros no podemos hacer nada, ¡es que te tienes que ir! Y hay mafias y hay de todo que están gastando dinero para callar bocas. Porque no hay derecho que en esas placetas haya esos bloques hechos polvo, con gente de malvivir...”

En este punto de nuestra conversación los sentimientos de desánimo, ira y frustración alcanzan su punto álgido, concretándose en la sensación de pérdida de control. Se describe intensamente la incapacidad para incidir sobre una situación amenazante y que responde a la “*coacción*” derivada de lo que según ella son ya grupos de criminalidad organizada o “*mafias*”. Aunque la vecina a la que se refiere en su narrativa aparece retratada ejecutando acciones de oposición y confrontación, como las reiteradas denuncias, este y otros discursos apuntaron a un sentimiento de temor bastante generalizado en los bloques percibidos como más conflictivos. Ese miedo se describe además como un posible freno a las estrategias de confrontación. De hecho, como ya había imaginado durante mis primeras

incursiones en la observación, el miedo a denunciar se sitúa como una de las máximas manifestaciones de estos enfrentamientos, pues habiéndose agotado todas las vías anteriores, muchas de las personas que dicen experimentar problemas de este tipo ni siquiera se atreven a optar por este que podría ser su último recurso. Se temen las posibles represalias que podrían sufrir si se desvela que han señalado a quienes comercian con marihuana, un miedo que se acrecienta aún más cuando perciben diversas manifestaciones de corrupción entre las fuerzas del orden. La tolerancia hacia estas actividades o la aceptación de sobornos se nombran en varias ocasiones como prácticas habituales.

La conmoción que me supuso recoger este tipo de datos me resultó todo un desafío a la hora de analizar la información y sobrellevar la densidad con la que se manifiestan la frustración y el desánimo, emociones que percibí con toda su crudeza y con las que no pude evitar empatizar de manera profunda. Sin embargo, volviendo una y otra vez sobre estas narrativas, con la pertinente distancia y tratando de aplicar una mirada etnográfica sobre ellas, logré detectar otros matices que me daban pistas acerca de cómo en realidad los conflictos situados en torno a la vivienda protegida y sus usos “inapropiados” estaban enmascarando fracturas más profundas. Utilizo el término “enmascarar” de manera muy consciente y para enfatizar las dificultades que me supuso acercarme a este tipo de relatos, pues si ya con la cuestión de los “interiores” muchas desarrollan estrategias narrativas de evitación, son todavía más esquivas con respecto a la concatenación de sentidos que a veces elaboran entre la venta de droga y una población “no deseada”.

Para comprender mejor esta cuestión me remito una vez más a los testimonios que acabo de presentar gracias a la voz de Rosario. En esta ocasión me interesa resaltar el modo en que contrapone los significados con los que categoriza a “*la gente en condiciones*” como aquella que ha abandonado el barrio, frente a “*la gente que vende droga*” o “*la gente de malvivir*”, representada por los actuales residentes del que fue su edificio. Aunque evidentemente Rosario no aplica este esquema de forma generalizada, en cierto modo, esta categorización gobierna sus sentidos sobre un cambio profundo en el barrio, que como mostraré a continuación, no tarda en adquirir matices que desbordan la cuestión de los interiores.

“Aquí al principio había gente muy trabajadora, gente que iba todos los días a trabajar, también había más trabajo que ahora, entonces la gente se dedicaba más a ir a trabajar, aunque siempre había alguna oveja negra en cada bloque, pero había solo una. Hoy en día, mi prima vive en ese bloque de allí, y eso está todo lleno de plantaciones ilegales, allá entras por la puerta y te encuentras todo lleno de gente fumando porros y es una pena cómo está el barrio, porque es uno de los mejores barrios de Granada”

Rosario describe un progresivo deterioro en la vida comunitaria del barrio, concretamente en los “bloques” y sus comunidades vecinales. Aunque sigue reiterando que este empeoramiento de la vida en común se debe al elemento disruptivo que introducen las actividades de cultivo y venta de marihuana, empiezan a aflorar distancias más profundas. Las “*ovejas negras*” se oponen a los antiguos residentes, la “*gente trabajadora*”, y se sitúan como el origen de la ruptura con el orden anterior, descrito con ciertos sentidos de armonía que nos remiten a lo que pasaba “*aquí al principio*”. Emerge lo que podría ser una visión nostálgica que evoca en el presente su “*pena*” por “*cómo está el barrio*” siendo “*uno de los mejores barrios de Granada*”. Estos sentidos de añoranza también se despiertan en Elena, que al relatarme cómo percibe el barrio actualmente, no puede evitar nombrar la cuestión de los interiores y acto seguido recordar un tiempo anterior en el que recuerda una cotidianeidad más plácida y tranquila.

“Lo que sí veo mucho cambio es que las primeras personas que se vinieron aquí eran todos trabajadores, muchos jóvenes, y casi todos, casi todos, venían o porque estaban embarazadas, o con niños chicos, eran todos matrimonios muy jóvenes. ya te digo, mucha vida, mucha alegría, los vecinos, como nos conocíamos todos tan bonicos, tan jóvenes, todo gente pobre, humilde, pues yo que sé”

Palabras como las que se acaban de presentar podrían ser representativas de un tipo de discurso con el que algunas mujeres idealizan una época anterior. Este periodo despierta en ellas cierta nostalgia por el recuerdo de redes vecinales asociadas a esas primeras generaciones que poblaron el barrio a principios de los años ochenta. Estos residentes aparecen descritos como un grupo más o menos compacto por sus adscripciones de clase: la “*gente trabajadora*”, “*la gente pobre*” o “*la gente humilde*”. Lo particularmente importante es que al referirse a estas características con una cierta nostalgia y situarlas en el pasado, tanto Rosario como Elena están evidenciando un posible malestar con esa pérdida de referentes. Parece ser que quizá señalan una ruptura de la homogeneidad socioeconómica percibida en su entorno cotidiano. Progresivamente van apareciendo sentimientos de incomodidad y extrañamiento frente a las nuevas cohortes de población, pues probablemente no son clasificables dentro de estos sentidos que para ellas representan la unidad.

“Ha cambiado pues...ahora veo, hay como más, hay como más agresividad en los jóvenes, hay como mucha falta de respeto, que antes no lo había. Los hijos de los nuevos estos que han ido viniendo, estoy notando yo como mucha falta de respeto, como que te miran así...no sé, es que no te sé explicar eso. Que ha cambiado esa familiaridad que había los primeros años, esta familiaridad que había que tú decías, esto yo no lo cambio porque somos una familia, sí que te puedo decir que mirando con perspectiva así hacia atrás, eso ya no lo veo. Lo veo

en los que estamos desde el principio juntos, porque somos muchos que llevamos 35 años, si yo me pongo a mirar esa familiaridad y esa cosa, ahora, en los últimos seis u ocho años no lo veo, lo veo nada más con las personas que vinimos desde el principio, pero luego he notado ese cambio un poquito a peor”

Los titubeos de Elena y su incapacidad de “*explicar eso*” atestiguan la incomodidad de nombrar sus recelos, pues muy probablemente ya no solo se vinculan con significados que generan un cierto consenso sobre lo que resulta “inaceptable”, algo que sí es más sencillo explicitar cuando se alude al problema de convivir con personas que se dedican al comercio con marihuana. En un intento de concretar sus malestares opera una atribución de características a estos residentes que representan la ruptura, “*los hijos de los nuevos*”, refiriéndose a una actitud de “*agresividad en los jóvenes*” y sus miradas. Estos rasgos, quizá un tanto estereotipados, podrían ser definitorios de su particular estrategia para marcar distancia con quienes comportan una amenaza para ella, atribuyéndoles su pertenencia a una “subcultura de la pobreza”.

A pesar de que Elena y otras mujeres suelen justificar la presencia de “*los nuevos*” o de “*las ovejas negras*” con el traspaso ilegal de vivienda, como mostraré a continuación, poco a poco dejan entrever cómo son perfectamente conscientes de que la llegada de estos nuevos habitantes no solo tiene que ver con esta práctica, sino con el hecho de que son personas beneficiarias de vivienda social. Y es precisamente en este punto donde la incomodidad se hace manifiesta y nos remite a esa fractura más profunda que ya no puede ser justificada únicamente con relación al conflicto abierto con la droga. Tal y como se refleja en el siguiente testimonio, los titubeos para nombrar el recelo dan paso a un lenguaje mucho más explícito, que yendo más allá de las suspicacias, desvela ya fuertes prejuicios.

“Mira, yo te voy a decir una cosa, yo no soy racista, porque yo racista no soy. Pero yo sí veo que en ese bloque lo que ha hecho la Junta...a eso tenían que darle un meneo, porque vamos a ver, la negra tendiendo los trapos para la calle, la gitana tiene las furgonetas allí todas llenas de mierda, de chatarra, de yo qué sé, y luego lo dejan todo allí tirado, zapatos, lavadoras, todo...Luego llegan los moros, que lo hacen todo pedazos, y luego están los españoles, que como ese lo hace pedazos, pues yo también. Por eso la Junta debería implicarse y una vez que lo haga, pues las cosas cambian, porque bueno, sí que es verdad que tol mundo tiene derecho a una vivienda...”

En afirmaciones de este tipo resulta francamente difícil no advertir cómo las sensaciones de extrañamiento han ido progresivamente consolidándose en prejuicios que señalan con dureza a colectivos bien definidos y se justifican por las disputas generadas en torno a los espacios de uso común. Conviene evidenciar cómo

la constante alusión a los interiores, en algunas ocasiones podría estar enmascarando otro tipo de desgarró en el tejido relacional del barrio. La cuestión de la marihuana podría ser un intento por ocultar el incómodo sentimiento del racismo y la visión estereotipada frente a las nuevas cohortes que van llegando a Almanjáyar con adjudicaciones de vivienda protegida. Sin embargo, en la narrativa que acabo de presentar se describen escenas concretas de dejadez y descuido, por lo que los prejuicios también se basan en experiencias cotidianas de confrontación. Este hecho nos conduce al último de los problemas de convivencia que me interesa analizar, que más allá del uso indiscriminado de vivienda para la plantación y venta de marihuana, nos remite a otros sentidos que las mujeres perciben como amenazantes para su cotidianeidad y sus sentidos de comunidad. En cualquier caso, es difícil ya desligar estos problemas de las categorizaciones que operan distinguiendo entre “antiguos” y “nuevos” residentes, con el consecuente peligro de aquellos casos en los que estas oposiciones adquieren buena parte de su sentido en base a estereotipos y prejuicios racistas.

En las narrativas que recojo a continuación se señala el hecho de que ciertas personas, que normalmente coinciden con los “nuevos” o con quienes habitan en las promociones más recientes de vivienda social, no se comprometen con las obligaciones propias de las comunidades vecinales, como pueden ser la limpieza de zonas de uso común o el pago de cuotas para su mantenimiento. Esta cuestión parece estar muy vinculada a las políticas de vivienda y nuevamente al problema de desregulación que las mujeres perciben. Señalan especialmente aquellos inmuebles que, según ellas, no comportan coste alguno para sus beneficiarios. Así lo explicita Eva en una de nuestras conversaciones.

“Esos bloques de aquí al lado tenían una serie de problemas desde que los dieron, porque no los pusieron al cobro. Cuando han querido poner al cobro las casas pues qué pasa, que la gente ha dicho, “sí claro, si llevamos más de 30 años, por ley estas viviendas son nuestras”. Y creo que hay alguna gente pagando, pero quien paga, paga muy poco. Y de estas de aquí, pues están regular, porque sé que hay alguna gente que no paga y tampoco le pasa na’. Vaya, que ni pagan comunidades, porque quien no está acostumbrado a pagar nada, pues no paga nada. Y echan a perder muchas cosas. Y esa es la pequeña lacra que tenemos también dentro del barrio, porque la tenemos”

Los problemas de convivencia que erosionan las redes vecinales parecen originarse como consecuencia del impago de cuotas de comunidad y porque el uso inadecuado de las zonas comunes produce el deterioro de los inmuebles. Este problema parece estar relacionado con la sensación de “gratuidad” que manejan las personas beneficiarias, que al no pagar por las viviendas que se les conceden, tampoco se responsabilizan de su correcto mantenimiento o incluso muestran

resistencias a la hora de abordar cualquier tipo de gasto que tenga que ver con el inmueble. También María comparte esta visión, recalcando cómo en su comunidad vecinal la mediación del dinero podría resultar fundamental para desarrollar esa responsabilidad y conciencia de lo común.

“Donde yo vivo, como son pisos que ya sí han costado dinero, pues entonces hay una diferencia muy grande. Porque como nos han costado dinero, nosotros sí que nos preocupamos de que esté todo bien, tenemos que pagar comunidad, tenemos que pagar”

A través de estos dos testimonios he querido reflexionar sobre el último de los conflictos detectados en las comunidades vecinales de Almanjáyar y que responde a ambivalencias en las que podrían estar incurriendo algunas de las personas adjudicatarias de vivienda social. Como se desprende de las narrativas de Eva y María, parece ser que se produce una especie de falso espejismo de propiedad de la vivienda social. Dicha ficción alimenta comportamientos, que contravienen la normativa que regula estos inmuebles, se manifiestan en la morosidad o impago de las rentas mensuales en concepto de alquiler por un bien del que se dispone en régimen de “cesión” y no de “propiedad”. Esta situación genera una sensación de agravio en las mujeres que se han acogido al programa de vivienda protegida en sus diferentes promociones o regímenes, pues al comparar su situación y sus esfuerzos por cumplir con las obligaciones derivadas de los pagos y cuotas, encuentran injusto que otras personas se aprovechen de una falsa “gratuidad”. Por otra parte, se produce una situación claramente contradictoria, pues ese sentido de “propiedad” no va asociado a las obligaciones que, según ellas, la propiedad comporta. Así, el espejismo se desvanece en el momento en que se establece la necesidad de responsabilizarse del estado de la vivienda y sus zonas comunes, tanto en tareas de limpieza, como en pago de cuotas para el mantenimiento de esos espacios y bienes de uso común. Nos encontramos de lleno con un problema que varios trabajos han atribuido a la vivienda social (Relinque Medina et al. 2018; Rodríguez y Sugranyes 2004) y a una incompatibilidad que las mujeres perciben como irresoluble en términos de convivencia. Varias de ellas señalan que estos nuevos moradores incurren en un comportamiento doblemente censurable, beneficiarse de derechos que los mecanismos regulatorios de vivienda pública andaluza no les otorgan, al tiempo que se ausentan de las obligaciones que sí les atañen en cuanto personas beneficiarias de estos bienes públicos.

Hasta ahora he mostrado toda una serie de conflictos articulados en torno a las dimensiones materiales del espacio habitado. Estas situaciones son una clara manifestación de los desgarros socioespaciales que las mujeres de Almanjáyar confrontan cotidianamente desde sus particulares posiciones de género, edad y clase social. Las carencias detectadas en sus viviendas o en el entorno del barrio dificultan su cotidianeidad, generando sentimientos como el miedo, el aislamiento o la injusticia. A pesar de ello, y como consecuencia de los vínculos tejidos al constatar que estas dificultades afectan a otras personas del barrio y conforman un problema común, estas mujeres han logrado revestir Almanjáyar de múltiples significados positivos y a los que logran anclar sus sentimientos de pertenencia. Pero como también he querido mostrar, sus sentidos acerca de “ser parte” de un “lugar común” se encuentran en una constante tensión, ya sea por la dificultad que algunas han encontrado para seguir manteniendo su domicilio en el barrio, o por determinados conflictos de convivencia que socavan las redes vecinales y sus sentidos de lo común.

Estos últimos conflictos, que muchas de ellas vinculan al traspaso de vivienda y a la proliferación del tráfico de marihuana en el barrio, suponen al mismo tiempo la base del desgarró que propongo analizar a continuación. Sin embargo, en lugar de centrarme en cómo estas actividades constituyen una amenaza cotidiana para sus sentidos de lo común, me interesa enfatizar el modo en que muchas de las mujeres perciben estos fenómenos como el origen de una grotesca caricatura sobre el barrio, un discurso basado en atribuciones injustas, irreales y descontextualizadas.

8.6. “¿CÓMO SOMOS LAS DEL POLÍGONO?”. LA RABIA FRENTE AL ESTIGMA

En el capítulo dedicado a la construcción de mi objeto de estudio nombré algunos trabajos en los que se señala la existencia de una especie de “leyenda negra” que pesa sobre Almanjáyar (Carmona 2017; Apaolaza y Cabello Hidalgo 1993). A continuación me propongo reflexionar sobre los relatos en los que se configura, pero más allá de valorar su grado de ficción o realidad, me interesa desvelar la manera en que son percibidos por las mujeres junto a las que realicé mi trabajo etnográfico. Mi intención es mostrar cómo al comprender que son objeto de un relato estereotipado,

muchas de ellas describen sensaciones de desconexión y aislamiento con respecto al resto de la ciudad, pero también con la propia noción de ciudadanía y los derechos que comporta. Para comprender estas cuestiones me detendré en los contenidos o significados vehiculados a través de esas atribuciones y en las emociones que les van suscitando. Seguidamente, y tomando en cuenta la propuesta de explorar cuáles son los “puntos de fuga” que las personas desarrollan para escapar a la representación que las convierte en “las condenadas de la ciudad” (Wacquant 2007), trataré de mostrar las estrategias ideadas de manera más o menos consciente frente a lo que muchas perciben como una incómoda “etiqueta”. Susana, que conoce muy bien en qué consisten estas atribuciones, reflexiona en una de nuestras conversaciones sobre cómo se ha sentido en algunas de sus interacciones cotidianas cuando de manera más o menos casual se desvela de dónde procede.

“Y luego claro está, la fama, la etiqueta no nos la quitamos, no hay manera de quitártela. Es que cada vez que vas a algún sitio y te preguntan, ¿de dónde eres?, y dices, “yo vengo de Almanjáyar”, enseguida te responden, “uf, pues está la cosa por allí fea”. Ya directamente, una persona que no te conoce de nada te dice eso, ¿por qué? Yo cuando voy a una tienda y alguien me dice que es de la Chana no se me ocurre preguntarle, “ay, ¿y cómo se vive en la Chana?”, pues no se me ocurre. O en el Zaidín. Pero dices Almanjáyar y es como...esto ya va unido a que hay que decirles algo referente al barrio”

Mediante la descripción de conversaciones informales no tarda en aparecer la impresión de estar siendo situada por un rasgo que deviene el más sobresaliente frente a personas desconocidas: su lugar de residencia. Susana percibe enseguida una especie de reclamo por parte de sus interlocutores cuando se siente en la obligación de “decirles algo referente al barrio”, lo cual podría indicar el despliegue de ciertos celos o alertas entre quienes se relacionan con ella, pero también lo que María Espinosa denomina una “exotización de la conflictividad” (Gregorio Gil, Pérez Sanz, y Espinosa Spínola 2020), una especie de curiosidad morbosa por conocer cómo se vive en Almanjáyar.

Esta conformación del “barrio marginal” como categoría que moviliza significados de peligro y genera curiosidad, podría estar imprimiendo unas determinadas expectativas con relación a las mujeres que habitan en esta zona de Granada. María también es consciente de este aspecto, pues en numerosas ocasiones ha vivenciado escenas en las que percibe cómo se le atribuyen determinados marcajes asociados al “polígono”.

“Cosas así me han pasado muchas. Tipo cuando me han dicho: “tú no pareces poligonera”. Eeeeh...¿perdona? ¿Y cómo somos las del polígono? “No, es que no lo aparentas”. Perdona, ¿cómo somos las del polígono?, tenemos algo...yo qué sé,

vestimos raro...tenemos la cara de otro color, llevamos un sello, una marca como los burros, no sé...

Las palabras de María dejan constancia de cómo se ha sentido cuando otras personas realizan valoraciones explícitas sobre su aspecto, su lenguaje corporal o su habla. Estas dinámicas de verificación sobre su grado de adecuación a un supuesto imaginario sobre la *“poligonera”* implican que se sienta *“marcada”* por el barrio, suscitando sus sentimientos de rabia e incomodidad. Desde lo que podría interpretarse como un malestar creciente y expresado en comentarios irónicos, María se revuelve frente a lo que considera un injusto estereotipo y no puede sino cuestionarse, *“¿cómo somos las del polígono?”*. Con mi análisis trataré precisamente de desvelar cuáles son los significados que van cristalizando en atribuciones y categorizaciones que podrían responder a esa pregunta que formula María. La percepción que muchas comparten acerca de ser situadas como *“mujeres del polígono”* aparece en sus interacciones cotidianas, pero también en prácticas discursivas que, a pesar de producirse en contextos más lejanos, les resultan absolutamente familiares y recurrentes.

En primer lugar abordaré algunas escenas que comportan incomodidades y sentimientos de malestar en las mujeres, pues nos remiten a interacciones en las que identifican conductas abiertamente discriminatorias. La gran cantidad de datos y materiales que he recogido sobre este conflicto me ha llevado a priorizar el análisis de un tipo muy concreto de situaciones, concretamente, aquellas que se producen en sus entornos laborales y dan lugar a momentos marcados por la violencia de relaciones profundamente asimétricas. Rosario y María son dos de las mujeres que mejor nos trasladan a estas problemáticas, pues ambas conocen muy bien estas injustas adscripciones y el amplio repertorio de asunciones que las sostienen. Así lo expresa Rosario al recordar algunos de sus desencuentros en el ámbito laboral.

“Muchas veces pasa que también es por como hablas. Muchas veces tú hablas así porque tienes toda tu razón y la gente enseguida te dice: “¡Anda cómo hablas! ¡Anda que no se nota nada que eres del polígono! No es que seamos del polígono, es que, si yo le he hecho a usted un trabajo, o si por cualquier cosa te tengo que contestar, pues es que te voy a contestar. Y yo mira, es que yo soy así, no porque viva en Almanjáyar, es porque yo he sido así de toda la vida. Pero claro, ya cuando te dicen algo, cuando te viene alguien y contestas un poco mal, enseguida te dicen: “Claro, del polígono, ¡cómo se nota!”. A ver, y que yo también me considero una parte mía del polígono, y muy orgullosa, pero que no hablo como hablo porque sea de Almanjáyar, es porque es mi forma de ser”

Remontándose a sus memorias sobre algunas desavenencias con personas para las que ha realizado trabajos remunerados de cuidados y limpieza del hogar,

Rosario explica con cierto enfado cómo sus demandas enseguida se ven deslegitimadas por “cómo habla”. El malestar se incrementa porque su interlocutor no solo desacredita sus reivindicaciones, sino que al igual que percibía María, reduce su identidad al hecho de “ser del polígono”, una marca que se “nota” y de la que parece ser complicado desprenderse. Mediante atribuciones basadas en un habla y unos dejes que son ridiculizados desde lo que muy probablemente responda a un prejuicio clasista, Rosario se siente menospreciada y deslegitimada en este contexto. Este hecho es especialmente doloroso y conflictivo para ella, pues no solo se está cuestionando su manera de expresarse y el orgullo que para ella representa ser una mujer “contestataria”, sino también su posibilidad de defender sus derechos laborales cuando experimenta abusos por parte de sus empleadores.

La agudización de los conflictos laborales como consecuencia de la deslegitimación sufrida por ser “mujeres del polígono” conforma una cuestión especialmente recurrente. María, al igual que Rosario, ha vivenciado experiencias de este tipo, aunque en su caso los significados que predominan en su categorización como “poligonera” aparecen fuertemente vinculados con la propensión al delito. Así relata María una serie de situaciones que vivenció como trabajadora en una residencia para personas mayores.

“Empecé a trabajar al poquito de hacer la entrevista y el primer día me dice la supervisora: “Con las poligoneras no nos llevamos muy bien porque las poligoneras son mu “peleantas”. Me quedo así y digo, “ya empezamos con las etiquetas, acabo de poner un pie aquí y ya tengo etiqueta”. Tuve que demostrar el triple. Hasta que no pasaron unos meses y me conocieron y me vieron trabajar, no tuve las mismas oportunidades que las demás. Y yo lo notaba, porque yo las habitaciones que veía que eran de más nivel... con cajas fuertes, y joyas y de to’, no me las daban. Pero vamos a ver, si yo voy a trabajar, yo no he venido aquí a robar, ¿no? El que va a robar entra por otra puerta, digo yo”

El relato de María nos remite a uno de los momentos en los que mayor fuerza cobran para ella las incómodas “etiquetas” de “poligonera” y “peleanta”. En sus palabras se advierte un claro malestar frente a un trato vejatorio desplegado de forma inmediata tras conocerse su lugar de residencia. Esta situación, que podría menoscabar sus sentidos de dignidad y confianza en el desempeño de sus responsabilidades, ni mucho menos se detiene en estas iniciales agresiones, sino que termina derivando en un trato abiertamente discriminatorio. De este modo, “notaba” que al haber sido categorizada como “poligonera” se iban aplicando frente a ella una serie de actitudes preventivas o de mayor vigilancia por su supuesta tendencia a cometer hurtos. Esta intuición se ve claramente confirmada cuando observa un trato igualmente discriminatorio por parte de la patronal con una nueva trabajadora procedente del distrito.

“Yo hasta que no pasaron unos meses no tuve acceso a las élites. Tardé meses en poner un pie en una élite. En pisar si quiera el salón de asistidos de una élite. Cuando empezaron a pasar ya los meses fue cuando me di cuenta de por qué no había estado allí en meses. ¿Por qué? Pues porque había dinero. No tuve acceso a la llave hasta pasados meses. Yo decía, pero por qué no tengo yo llave, si estas han entrado después que yo, si esta ha entrado hace un mes. Cuando entró esa chica del barrio, que no éramos amigas, pero sí me conocía, fue cuando ya confirmé mis sospechas y digo, esto es así. No he tenido llave maestra porque no han confiado en mí y no he entrado en esta habitación porque no han confiado en mí”

Sentir que no es digna de ciertas responsabilidades o de la confianza de sus supervisoras comporta un claro conflicto para María, que a través de interacciones tan cotidianas y frecuentes como las que se producen en el puesto de trabajo, se va confrontando con los significados de ser vista como una persona potencialmente conflictiva y con menor integridad moral que sus compañeras. Esta situación también la han vivido muy de cerca mujeres como Manuela, que recuerda injustas categorizaciones en contextos cotidianos y muy similares a los que acabo de presentar. Me refiero específicamente a ambientes vinculados con el empleo remunerado en el circuito de los cuidados y mediante interacciones con personas que ostentaban posiciones de mayor poder, aunque en este caso, y dado que Manuela realiza trabajos de limpieza en un entorno doméstico, esa figura se corresponde con la de la “señora de la casa”. En la narrativa que recojo a continuación, Manuela comparte su malestar cuando tras varios meses trabajando en este hogar, su incómoda “etiqueta” se materializa al percibir cómo de manera un tanto burda la empleadora pone a prueba su honradez.

“Pues mira, yo he trabajado en varias casas, y te voy a contar, mira. Trabajé en una casa del centro muchísimos años, y resulta que, claro, aunque nunca me lo dijeron, desconfiaban porque era de la Zona Norte. Pues en la casa tenían una habitación que era toda de moqueta, y yo la tenía que limpiar. Y te estoy hablando que hace de esto lo menos 20 años. Pues qué casualidad que, a los cinco meses de estar allí trabajando, me encontré yo unos pendientes en la pata de una cama, y eso después de haber pasado ya mil veces la aspiradora por esa moqueta...Estoy segura de que me los puso ella para ver si me los llevaba... Y yo encuentro los pendientes y se los doy, y me dice: “¡Uy! ¡Si eran de mi madre!” Si me hubiera quedado los pendientes, ¿qué crees que hubiera dicho? Pues que qué ladrona. Pero, ¿sabes lo que ella no te va a decir nunca?: “Es que yo quería que Rosario se fuera de vacaciones a cuidar a mi sobrino por el mismo precio”. Eso también es robar, ¿no? Pues eso pasa también con la gente de la Zona Norte. Que se aprovechan de que la mitad son muy incultos y abusan. Y los que no, es que somos muy comunistas. Es que también tenemos una publicidad que vaya tela,

todo pasa en la Zona Norte. Nadie dice las colas que hay a las seis de la mañana en el autobús de toda la gente de Zona Norte que va a fregar a casa de las flojas que viven en el centro y que encima a todas nos engañan. ¡Hombre! ¡Es que como somos de la Zona Norte o nos pagan la mitad de la jornada o nos denuncian porque les hemos robado unos pendientes!”

La rabia de Manuela se manifiesta al comprobar cómo efectivamente se pone en discusión su integridad desde asunciones basadas en su lugar de residencia y con las que se le atribuye inequívocamente una tendencia al robo. Esta categorización, que Manuela basa en la “*desconfianza*” infundida en ese entorno, se vuelve verdaderamente tangible cuando descubre esa especie de trampa con la que se intenta verificar si es o no una “*ladrona*”. A la humillación percibida en estos hechos se suman posteriores sentimientos de discriminación y abuso fundados en nuevas asunciones sobre las “*mujeres de la Zona Norte*”, en este caso relativas a su ignorancia y falta de cultura. Pero lejos de aceptar pasivamente esta ubicación en posiciones de “*ladrona*” o “*inculta*”, Manuela realiza un ejercicio de trasposición con los significados estigmatizantes y denuncia claramente prácticas de explotación laboral, situaciones de injusticia que en su propio imaginario se corresponden de manera mucho más certera con el robo. Estas trasposiciones quizá también obedecen al modo en que Manuela se resiste al clasismo en sus interacciones con mujeres pertenecientes a los estratos más pudientes de la ciudad. El conflicto de clase se acentúa cuando la desconfianza se torna recíproca y se dirige también hacia “*las flojas del centro*”, mujeres que aprovechando sus posiciones de privilegio en estos contextos descritos, despliegan un amplio repertorio de prácticas humillantes, vejatorias y tendentes a la explotación.

Las narrativas de Rosario, María y Manuela muestran lo que supone encarnar el estereotipo de “*poligonera*” en interacciones cotidianas, ubicadas en entornos laborales y atravesadas por sus posiciones de clase y género. En las tres narrativas ha sido posible vislumbrar cómo el contexto del empleo asalariado en los cuidados confronta a estas mujeres con atribuciones basadas en su lugar de residencia. Dichas categorizaciones o “*etiquetas*” son percibidas de forma inequívoca por todas ellas y guardan conexión con reacciones suscitadas en personas que ostentan posiciones de privilegio. Además de las agresiones verbales o los comentarios hirientes, también detectan prácticas con las que se pone a prueba su integridad moral o que incluso comportan un tratamiento abiertamente discriminatorio en sus puestos de trabajo, una mayor vigilancia o la imposibilidad de acceder a determinadas tareas o funciones. La explicación que algunas atribuyen a estos injustos estereotipos recurren al hecho de ser situadas como “*mujeres del polígono*”, una categoría clasista y fundada en su supuesta propensión al delito, su actitud violenta o su falta de modales y cultura. Con relación a esta última atribución hay quienes además llegan a explicarse por qué son susceptibles de numerosos intentos de abuso o explotación

laboral, con lo cual, el conflicto queda exacerbado por una desconfianza mutua y bien asentada en fracturas de clase social.

Ser leídas desde la desconfianza que evoca ser de Almanjáyar es un hecho que algunas de las mujeres confirman cotidianamente, aunque no solo en sus relaciones laborales, sino también a partir de diversas prácticas y discursos que esgrimen agentes externos al barrio. Propongo reparar en otras experiencias que nos acercan a cómo los sentidos de la “desconfianza” no dejan de cristalizar en atribuciones entrelazadas con el entorno urbano, dando lugar a nuevas modalidades de injusticia espacial. Para ello, me sitúo una vez más junto a Susana y sus impresiones con respecto a la ausencia de ciertos servicios en su barrio. Estas carencias se explican precisamente como resultado de la “desconfianza”, una atribución que les es nuevamente confirmada mediante las prácticas de evitación y rechazo que perciben en su entorno.

“Es que lo de la mala fama viene también porque hace unos años salió una noticia de que alguien en taxi no les pagó cuando les pidieron traerle al Almanjáyar y ya con eso decidieron los taxistas que a Almanjáyar no venían. Pero vamos a ver, eso es un niñato, y eso puede pasar en Almanjáyar o en cualquier lado. Porque yo he tenido a mi madre mala y llamábamos a un taxi y el taxi venía sin problemas, incluso de madrugada venía, pero estos últimos años ya la cosa no es igual. En estos últimos años tú pides un taxi y te dicen que por qué no sales a la avenida tal o a la avenida cual. Y entonces si tengo que ir andando hasta el Kinépolis porque usted se fía más, pues mire usted, para ir andando hasta allí yo no voy a pedir un taxi. Sí, sí, es que no entran. Y también nos ha pasado que, eso sí me ha pasado a mí, con una de estas de mensajería, MRW, ¿puede ser? Bueno, puede ser que fuera otra, fue algo que pedimos. Loli se tiene que acordar porque a ella le ha pasado no hace tanto. Hizo su pedido y puso dirección y le dijeron que no, que tenía que ir ella a Atarfe a recogerlo, porque tenían la oficina allí. Y ella dijo: “¿pero qué motivo hay para que no me lo traigan a mi casa?” Y le dijeron: “No, es que nosotros no repartimos en Almanjáyar”. Así tal cual se lo soltaron: “Nosotros no repartimos en Almanjáyar”

La categorización como habitantes de un lugar revestido de peligro y marginalidad surge en diferentes contextos cotidianos. En este caso, y a diferencia de las narrativas que aluden a interacciones en empleos asalariados, las atribuciones no aparecen tan vinculadas a características personales, pero desembocan igualmente en un trato diferenciado y percibido como injusto. La ausencia reiterada de determinados servicios de reparto o de transporte privado aumenta la sensación de desconexión y discriminación con respecto al resto de la ciudad. Este sentimiento difícilmente logra desvincularse de la “mala fama” que las mujeres consideran que se ha construido en torno a su barrio. El malestar generado al habitar un lugar en el

que muchas personas no quieren aventurarse se intensifica en varias de sus narrativas, relatos que denuncian cómo estos comportamientos no solo producen carencias relacionadas con servicios privados, sino que se concretan también en la ausencia de dotaciones públicas. El sentimiento de la discriminación reabre heridas propias de la segregación urbana y es vivenciado por mujeres como María desde el agravio comparativo con otros puntos de Granada.

“Hay familias que inculcan muchos valores a sus hijos y hay otras que pasan de todo. Las que pasan de todo son las que salen siempre en los telediarios, las que suenan, las que todo... Y luego las familias que son en condiciones, pues no suenan. Porque lo que nos pase aquí da igual. La gente de las familias que se va por la mañana en el autobús de las siete de la mañana a trabajar, eso da igual. Que por cierto son los que vienen andando cuando se corta el autobús. No sé si lo sabes, ya cuando se hace de noche si le tiran una pedrá al autobús, ya el autobús deja de pasar por el barrio. El N6 en concreto, el N5 también a veces, pero más bien el N6. El N5 resulta que tiene un recorrido desde el cuartel de la Guardia Civil, por Juan Sánchez Cotán y luego Casería del Cerro, hasta el cruce con la Avenida de Pulianas. Pues resulta que cuando pasa algo, pues las personas que salen a ganarse el pan, pues esté lloviendo, esté diluviando, cogen el autobús y les dice el conductor: “de aquí ya no paso”, y ya se tienen que ir andando a su casa, a un kilómetro y medio, aunque lleves la compra, da igual, no les importa, da igual, se corta. Él determina que en ese momento no hay ese servicio en esa zona y punto, y el autobús da la vuelta, literalmente. Vamos, ese recorrido se lo salta. Mi madre pues muchas veces me llamaba por teléfono y me decía, mira que me ha dejado en el cuartel. Pues si estaba mi padre cogía el coche, si no iba yo, la recogía y me volvía a mi casa”

El nivel de precisión con el que María reconstruye esta situación podría indicar la recurrencia de escenas como esta, fuertemente interiorizadas en su cotidianeidad y unidas a la impresión de que *“lo que nos pase aquí da igual”*. Esta afirmación apunta a su conciencia de habitar un lugar de la ciudad ampliamente infravalorado, una parte de Granada que reaparece una vez más como *“el fin del mundo”* y se encuentra sometida a privaciones ya descritas anteriormente como formas de *“castigo”*. Estas percepciones se advierten de manera muy concreta cuando María atribuye una cierta arbitrariedad al modo en que el conductor *“determina que en ese momento no hay servicio”*, una decisión motivada por el vandalismo de un grupo reducido que, sin embargo, provoca la punición para esa gran mayoría de *“las personas que salen a ganarse el pan”*. El conflicto adquiere además dimensiones claramente espaciales, pues las dinámicas de segregación y exclusión urbana encuentran en esta modalidad de *“desconexión”* de la red de transporte uno de los mejores ejemplos posibles. Por último, parece interesante reparar en el hecho de que en esta narrativa ya aparece otra de las fuentes que

componen el relato de Almanjáyar como zona oscura, marginal y peligrosa de Granada. Cuando María especifica que “*quienes pasan de todo*” son quienes “*suenan en los telediarios*” nos está dirigiendo a otro de los agentes que configura los sentidos estigmatizantes del “*polígono*”: los medios de comunicación.

Mi trabajo etnográfico también me llevó a reunir numerosos datos sobre las percepciones del discurso mediático elaborado acerca de Distrito Norte, pues son muchas las mujeres que aluden a los relatos contruidos por la prensa o la televisión desde una enorme incomodidad. Estas noticias, que normalmente refieren episodios de conflictividad, tráfico de drogas o destrozos del mobiliario urbano, componen lo que para muchas de ellas representa un repertorio de prejuicios descontextualizados, tendentes a magnificar episodios aislados y de los que responsabilizan a sectores muy minoritarios. Más allá de un posible análisis sobre el contenido de estas noticias o del grado de veracidad que hay en ellas, así como de las posibles estrategias que las mujeres elaboran para defenderse de sus atribuciones, me interesa profundizar en el análisis de tan solo algunos ejemplos, pues considero que son los que ofrecen respuestas más pertinentes para mi objeto de investigación. El criterio con el que irremediamente he reducido los datos que presentaré a continuación, me permite no obstante reflexionar sobre dos dimensiones que posteriormente nos conducirán a esos “puntos de fuga”, estrategias de resistencia que serán objeto de un análisis más detallado en los sucesivos capítulos de esta etnografía.

El primer ejemplo tiene mucho que ver con la caricatura que refuerza la deslegitimación. La narrativa que será analizada a continuación me interesa particularmente porque en ella advierto una capacidad crítica que trasciende aquellas confrontaciones más evidentes y desplegadas frente a noticias con un elevado grado de amarillismo sensacionalista. El prejuicio y los estereotipos advertidos en este caso no son tan explícitos como los que aluden a la marginalidad y a la violencia del barrio, pero aun así se denuncian de forma implacable. Para profundizar en esta cuestión recupero la voz de Lola y su indignación frente a lo que ella considera un “*tono*” muy recurrente en determinadas noticias que lee o escucha sobre su barrio y quienes en él habitan.

“Mira, es más, en el barrio hay un local que es donde están actuando los niños de la banda de música, aquí en la zona de Cartuja. Hay un colegio aquí, un poquito más debajo del Parque 28 de febrero, y de ahí nació un proyecto de enseñar a los niños música. Y ahí se creó una banda de música. Bueno, pues hicieron un programa en el que hablaron de la banda, salió en la radio, primero fue prensa escrita, y siempre con la misma historia. Que ya es hora de decir “hasta aquí hemos llegado”, y decirles “no señores, ustedes no están diciendo la verdad”. Bueno pues es que estaban como dando a entender que la banda se creó por el

hecho de “quitar a los niños de la calle”, como que estaban haciendo una “labor muy bonita” enseñando a los niños música y a tocar un instrumento y que así por lo menos están haciendo algo bueno, y no tiraos en la calle haciendo otras cosas, como robar o drogarse. No lo dijeron así, pero lo dieron a entender. Y me molesta un montón. Es que, vamos a ver, siempre es lo mismo: “¡Ay que labor más bonita! Por lo menos los niños no están la calle tiraos, y están ahí recogidos haciendo algo”. Y entonces pues sienta como una patada, porque mi hijo no llegó ahí porque estuviera en la calle tiraos y lo recogieran ellos. Mi hijo llegó ahí porque le gusta la música. Y mi hijo ha nacido aquí en el barrio y bueno, llegó muy chiquitito y míralo, mi hijo ni se droga ni está tiraos en la calle bebiendo litronas. A mí me sentó muy mal porque con todos los proyectos que se hacen aquí siempre te salen con lo mismo. Siempre ese tonito. Yo qué sé, como si no tuvieran padre ni madre. O como que las madres y los padres no sabemos hacer la labor y viene aquí un trabajador social a enseñarnos a los padres cómo educar a los hijos. Pero, en fin, es lo que tenemos, y llevamos muchos años y esa coletilla no hay quien nos la quite”

Lola comparte cómo se sintió al leer noticias acerca de la banda de música creada en una de las estructuras educativas del distrito. En sus palabras se advierte la rabia y el hartazgo por un enfoque que advierte de forma muy frecuente en este tipo de noticias. El “tonito” que provoca el malestar de Lola responde a la reiteración de un relato que cuenta “siempre la misma historia”. Aunque en este caso no se alude de forma explícita al degrado, la marihuana o los comportamientos incívicos, Lola es capaz de desarticular con un gran sentido crítico otras formas más sutiles de violencia mediática, concretamente las que sustentan discursos deslegitimadores y paternalistas. Esta cuestión es especialmente conflictiva para ella, pues desde marcados sentimientos de rabia, advierte cómo parte de la “leyenda” sobre Almanjáyar se apoya en apreciaciones acerca de “menores en situación de exclusión”. El malestar se agrava al constatar el recurso a formas de marginación que ella percibe como inexistentes. Sus impresiones permiten comprender cómo esta supuesta maldición que pesa sobre el barrio activa la retórica del paternalismo y sus elogios hacia la “labor tan bonita” que en él desarrollan agentes de intervención encarnados en la figura del “trabajador social”. Estas situaciones representan para Lola una muestra más de los estereotipos que construyen a las “madres” como sujetos a quienes conviene tutelar para que sepan “hacer la labor de educar a los hijos”. Su indignación también podría guardar relación con una desconfianza que observé con respecto hacia ciertos programas de intervención social que tienen lugar en esta zona urbana declarada “desfavorecida”¹⁰⁹. Este recelo, que pude constatar en momentos muy puntuales de mi trabajo

¹⁰⁹ Ver nota 103

etnográfico¹¹⁰, se proyecta hacia determinados programas de “interés social” o contra la “exclusión”, iniciativas que terminan siendo cuestionadas por muchas de ellas. Además de que albergan serias dudas sobre su continuidad y sus resultados, las mujeres no viven ajenas al hecho de que estas formas de “intervenir” el barrio y sus redes comunitarias posteriormente son relatadas y filtradas por los discursos dominantes. Esta extracción termina justificando ese molesto “intervencionismo” que sigue desplegando una y otra vez la condescendencia, la infantilización y la deslegitimación de las “mujeres del polígono” en sus cometidos como educadoras y agentes de socialización primaria.

El segundo conflicto que he escogido para ilustrar esta indignación se basa en las impresiones de María y Lola acerca de un reportaje sobre Almanjáyar que fue televisado hace aproximadamente una década. Traigo en primer lugar las palabras de María acerca de estos contenidos y cómo se sintió cuando tuvo acceso a ellos.

“Pues mira, hace seis años o cinco añillos...hace seis años hubo un programa de Callejeros ¹¹¹ en el que se puso el barrio a parir. Salió lo peor del barrio, vamos, si lo llegan a rebuscar con pinzas, no lo hacen mejor. Nos dio mucho coraje, porque no salió nada positivo de todo el barrio, nada. Y yo creo que tantas horas de grabación darían para algo positivo. ¿No sacas las tiendas de las personas que se levantan por la mañana y las abren para salir adelante? Sacas...en fin... Que vale, que esas cosas existen, que obviamente, que no se lo han inventao. Pero han potenciado lo negativo al dos mil por mil. Un programa horrible, feísimo, que había dao una imagen muy mala, era muy frustrante, estábamos indignaos, mu’ indignaos”

Durante la realización de mi trabajo de campo pocos han sido los momentos en los que me haya sido posible percibir de manera tan clara la manifestación del

¹¹⁰ Estas sospechas se hicieron muy evidentes en diferentes momentos de mi trabajo de campo, especialmente cuando percibí las actitudes que algunas de las mujeres manifestaban hacia mí cuando me ubicaban como recién llegada al barrio, con mi acento “fino” y como voluntaria del Proyecto ICI. Precisamente en el marco de este proyecto y en algunas actividades en las que participé, ya no como voluntaria, sino como integrante de la red Cucú, algunas me manifestaron de forma más abierta su opinión acerca de tales espacios, que en ocasiones perciben como infantilizadores y de poca utilidad para resolver sus verdaderas inquietudes de mejora y transformación. Para profundizar en estas cuestiones y en la desconfianza que emerge en este contexto hacia las figuras que representan la intervención social, son muy clarificadoras las reflexiones que elabora la antropóloga María Espinosa. En su trabajo reflexiona sobre las dificultades de practicar la etnografía afrontando los recelos que sienten algunas mujeres del distrito ante quienes “vienen de la universidad” (Gregorio Gil, Pérez Sanz, y Espinosa Spínola 2020).

¹¹¹ *Callejeros* fue un programa de reportajes y “periodismo de investigación” emitido por una cadena privada de la televisión española entre los años 2005 y 2014. El programa al que se alude durante la entrevista salió en pantalla el 19 de septiembre de 2008, llegando casi a los dos millones de audiencia. *Callejeros* ha recibido numerosas críticas por su enfoque sensacionalista, pues generalmente mostraba periferias urbanas desde una imagen estereotipada, poco veraz y centrada casi por completo en retratar la marginalidad, la pobreza y el narcotráfico.

enfado y la rabia. La alusión a este tipo de emociones es inequívoca cuando María nombra la “frustración” o la “indignación”. Aunque reconoce que algunos de esos significados tienen una base real, es perfectamente consciente del sesgo que comportan cuando se extrapolan al conjunto de Almanjáyar como un “lugar” en el que lo “negativo” aparece “potenciado al dos mil por mil” y se convierte en el único descriptor de su cotidianeidad. En las reflexiones de Lola es posible entrever con mayor claridad los significados específicos que adopta la pobreza y la marginación en este relato audiovisual sobre Almanjáyar y la “Zona Norte”.

“Viene el programa ese, Callejeros a la Zona norte, ¿y qué te enseñan de la Zona Norte? Se vio un coche quemándose, eh, el tema de la droga, animales en la calle. Pero es que eso...eso es pintoresco, y yo digo, pero bueno, pero que yo vivo más allá, que yo vivo en la Zona Norte y yo no he visto que esos hayan pasado por mi casa”.

También en este caso se desata la indignación, pero además viene narrada con más detalles acerca de las imágenes que la evocan. Los coches en llamas, los conflictos ocasionados por el narcotráfico o los retazos de degradación urbana, son algunos de los contenidos vehiculados por medios de comunicación de alcance nacional. Se reproduce así un discurso sobre el barrio que Lola describe como un desafortunado repertorio de prejuicios, una imagen “pintoresca” que para nada representa su día a día.

Esta disconformidad frente al relato que acabo de presentar se sostiene en las estrategias con las que Lola ha estado forjando su particular “punto de fuga”, el camino que le permite afirmar “yo vivo más allá” de los significados que dibujan Almanjáyar como el “fin del mundo”. Y es que Lola, lejos de admitir pasivamente estas etiquetas que enmarcan su vida en un lugar de delincuencia, se resiste a ser retratada en torno a estas adjetivaciones. Sin embargo, las maneras de sublevarse contra estas adscripciones configuran un amplio abanico de prácticas y discursos, pues se sostienen en intereses también muy diferenciados. A continuación me propongo mostrar muy brevemente algunas de las estrategias que las mujeres de Almanjáyar desarrollan de manera más o menos consciente frente a estas atribuciones y las contradicciones que comportan para todas ellas.

En primer lugar, me gustaría detenerme en una serie de estrategias discursivas que podríamos denominar “individualistas” o “diferenciadoras”, pues operan tratando de desarticular el conglomerado “Zona Norte” como un todo que vehicula generalizaciones estigmatizantes. Este tipo de narrativas subrayan una supuesta diversidad para obtener un posicionamiento individual, diferenciado y ventajoso. Esta manera de proceder se observa muy claramente en algunos

razonamientos acerca de la heterogeneidad del barrio y cuáles son sus puntos más conflictivos, algo que Manuela expresa de la siguiente manera.

“Es que este barrio depende mucho de en qué zona te metes, porque si te vas a meter ahí donde son las “Tresmil” ...ahí ya... Ahí en lo alto, donde está el hotel, eso ya te metes donde está el poblao y ahí ya... Cuando te vas por esa zona de allá es cuando tú ya dices: “¡Ay madre mía! ¿Dónde me he metido yo?” Es que hay mucha diferencia. Esto va por metros, no todas las zonas son iguales”

Mediante esta descripción, que en algunos puntos roza la advertencia, Manuela se esfuerza en describir los “microlugares” que según ella representan realidades bien diferenciadas en Distrito Norte. Intenta establecer una serie de límites o ejes espaciales que permitan desarticular la categoría “Zona Norte”, pues seguramente la percibe como una denominación que contribuye a reforzar los relatos sobre su “maldición”. Manuela se basa en lo que podría ser una especie de estrategia “metadiscursiva”, pues trata de hacerse comprender empleando categorizaciones compartidas sobre otras “periferias” andaluzas, refiriéndose concretamente a las “Tres Mil viviendas” de Sevilla¹¹².

Sin embargo, señalar a la heterogeneidad de los barrios que componen el distrito no es la única estrategia que algunas mujeres utilizan para marcar un posicionamiento diferenciado y del que obtener una cierta ventaja. En la narrativa que presento a continuación, y con la que Blanca comparte algunas opiniones sobre el estado de dejadez y degradación en que se encuentran ciertas zonas comunes del barrio, también se observa esta cuestión.

“Es que no se mira por el barrio. Somos unos guarros. Ahora ya yo te hablo por mí, el barrio es precioso, tú sales y ves lo bonito que es, esos jardines que tiene... ¡Y qué lo tengamos hecho una garrería! ¡Habiendo papeleras como hay! Y si no hay papeleras, pues te coges una bolsita y te lo echas. Entonces a mí que me digan: “¡Qué asco de barrio!” Pues en el sentido de guarro sí, es que tienen razón, qué vamos a hacer, si es que salimos y hay mierda por to’ los laos. Si la gente fuera más curiosa¹¹³, este barrio sería muy diferente. Que me da pena salir y que la gente sea tan cochina como es”

¹¹² Las “Tres Mil Viviendas” es el nombre con el que popularmente se denomina al Polígono Sur de Sevilla, un área urbana que empezó a construirse en 1964 y que actualmente cuenta con una población que supera las 70.000 personas censadas. Sobre esta zona de la ciudad pesa un fuerte imaginario de peligro y marginación, pues algunos de sus barrios son considerados los más peligrosos de Sevilla o incluso de todo el territorio nacional (García Sánchez 2014)

¹¹³ Limpia, cuidadosa.

Blanca expresa su malestar y su insatisfacción con el estado de algunos espacios de uso común, especialmente calles y jardines. En su relato se advierte que quizá haya asistido con una cierta frecuencia a escenas o interacciones en las que otras personas le recuerdan la situación de degrado propia del lugar que habita. Su estrategia para resistir a esta categorización opera mediante una adhesión transitoria a ese discurso dominante, algo que se advierte en cómo inicialmente utiliza el plural cuando reconoce que *“somos unos guarros”*. Esta cesión inicial que opera al concordar con algunas categorizaciones acusatorias le permite posteriormente diferenciarse de esa *“otra”* gente, la que no es *“curiosa”* e impide que *“este barrio sea diferente”*. En sus últimas palabras se advierte cómo abandona el plural para centrarse en sí misma y en la *“pena”* que siente, enfocando su discurso desde el plano individual y ya desde un probable intento por posicionarse en un plano moralmente superior al de las personas que *“no miran por el barrio”* y lo ensucian.

Frente a estas prácticas discursivas que buscan la desarticulación de la categoría *“Zona Norte”* desde lo que quizá podría responder a un intento de posicionarse en la superioridad moral, se distinguen otras estrategias que podrían considerarse de *“cohesión”*. En este caso se activan diferentes mecanismos basados en el enaltecimiento de significados que remiten a lo colectivo y lo común. Estas cuestiones se advierten, por ejemplo, en las reflexiones de Susana, que ante la *“mala fama”* que tiene el barrio, expresa un cierto asombro frente a significados que no concuerdan en absoluto con su experiencia cotidiana de habitar este lugar.

“Si es que no sé, este barrio es como una familia, si es que yo no lo cambio por nada, pero luego hay cuatro cosas y eso suena mucho. Porque en esto del tú a tú, yo se lo digo a uno, luego a otro y así va cogiendo la fama y ya la gente no se atreve a venir. El taxista no se atreve, el repartidor no se atreve...pero, ¿por qué? ¿Por qué hemos llegado hasta eso? Pues yo creo que ha sido por eso, porque ha sonado demasiado en la prensa, ha sonado demasiado todas las cosas que han ido ocurriendo aquí. Ha pesado más lo que se ve desde fuera que lo que realmente hay dentro. Y eso es lo que hay”

En el razonamiento elaborado se atribuye esta *“mala prensa”* precisamente a los medios de comunicación, pero también al desconocimiento y a la falta de voluntad por aproximarse a la unión y a la familiaridad del barrio. No tarda en aparecer una cierta incredulidad e impotencia frente a los prejuicios que se proyectan desde el exterior y que impiden romper con esa desconexión entre Almanjáyar y Granada, una fuerte barrera que tampoco permite vislumbrar *“lo que realmente hay dentro”*.

Sin embargo, las vivencias de la desconexión entre el distrito y otros puntos de la ciudad llevan una doble dirección, pues también se construyen desde este emplazamiento y terminan por proyectarse hacia esos “otros” barrios percibidos como alejados, no solo desde la geografía física, sino también con relación a las virtudes de Almanjáyar como un lugar sostenido por sus lazos comunitarios. Así lo expresa Lola desde su experiencia cotidiana con una comunidad vecinal emplazada en una de estas “antípodas” granadinas.

“Pues mira, mucho dicen por ahí de este barrio, pero más repelús me da la Bola de Oro, que supuestamente es la zona de la “crème de la crème”, mira, pues a mí no me gusta. A mí no me gustaría vivir allí, porque son tos unos estiraos. Ni entre ellos se hablan. No es lo mismo que aquí. Mira que allí a la Bola de Oro voy yo a trabajar. No sé quién lleva la comunidad de la casa en la que trabajo yo, pero son “tos” una panda de estiraos de mierda, es que es así. “Tos” se meten en su casa y si pueden evitar saludarte, ni te saludan. Y yo: “Pero Ana, ¿tú no conoces a tus vecinos?” Y ella que me dice: “¿Yo? Yo entro por la cochera, de la cochera al ascensor, del ascensor a mi casa y yo no me relaciono con ninguno”. Verás, no es por na’, mira que yo tengo el ritmo de vida “ajetreao”, pero, yo que sé, es distinto a lo de ellos, lo de ellos es “yo”, “mi casa”, “mi trabajo” y tú con tu vida...es que no son serviciales”

Lola comparte sus impresiones en Bola de Oro, un barrio predominantemente residencial y ubicado en la zona sur de Granada. En sus descripciones opera una estrategia que le permite elevar las ventajas de habitar en Almanjáyar, un “lugar” especial y diferenciado gracias a la unión y al carácter “servicial” de sus habitantes. Estas virtudes prevalecen sobre áreas urbanas que a pesar de estar asociadas al prestigio del dinero, representan para ella la distancia social y el individualismo. Esta cuestión se observa claramente en la categorización negativa que Lola elabora sobre comunidades vecinales en las que “*ni entre ellos se hablan*” por ser unos “estiraos”, un punto de fuga con el que se aferra a la familiaridad, la cercanía y lo común como demarcadores positivos de un “lugar” que, a pesar de lo “*mucho que dicen por ahí*”, termina siendo privilegiado para su cotidianidad.

Por otra parte, y quizá precisamente para quebrar las fronteras basadas en estereotipos y rumores, habladurías sobre el barrio que se transmiten mediante el “*tú a tú*” o en base a “*lo que dicen por ahí*”, aparecen otros puntos de fuga que trascienden las dimensiones discursivas hasta ahora mostradas. Se trata más bien de prácticas que sustentan iniciativas con un carácter común, autogestionado y prolongado en el tiempo. Aunque me ocuparé de analizar con mayor profundidad dichas estrategias en sucesivos capítulos de mi etnografía, querría detenerme

brevemente en una muy concreta y que ilustra perfectamente estas formas de resistencia basadas en la creación de lo común.

La iniciativa que pretendo mostrar para concluir refleja el proceso de creación de una radio comunitaria. Este medio de comunicación alternativo nace precisamente a raíz del conflicto que suscita la difusión de información sesgada y descontextualizada sobre el barrio de Almanjáyar. Dado que María, Lola y Elena participaron en su creación y colaboran activamente con la difusión de contenidos desde este medio, me remito una vez más a sus experiencias con el objeto de exponer esta red que han trenzado para resistir a sus “etiquetas”. Para mostrar el origen del proyecto recupero en primer lugar una de mis conversaciones con María y su explicación acerca de los sentidos que tiene para ella participar en la emisora.

“Vamos a ver, todo empezó, la idea empezó porque mi marido y yo vimos el programa este de Callejeros que hicieron del barrio... Total, que empezamos a pensar, vamos a hacer un vídeo o vamos a hacer un reportaje para mostrar lo bueno, porque nos han dejado en el peor lugar que se puede dejar al barrio. Y vamos a ver de qué manera podemos hacer para protestar, para no sé qué, para no sé cuántos. Entonces bueno, pues se nos ocurrió que podíamos hacer un programa de radio. pues vamos a hacer un programa de radio, díselo allí en la iglesia, y si Enrique me da internet, el wifi de la parroquia, hacemos allí un programa para que nos escuchen fuera y vean que no somos lo que dice Callejeros, que somos otra cosa. Y ya te digo, así empezó la radio, a raíz de ver aquello. Al principio no teníamos mucha forma ni mucho nombre. Al segundo programa que lo hicimos en la iglesia nació la radio. Empezó así, pues vamos a hacer un programa con los niños, vamos a hacer entrevistas a las madres. En fin, para que se vea lo que se está haciendo aquí, en fin, las excursiones, las actividades, que vengan los niños, que cuenten. Total, que se fue haciendo todas las semanas un programa, hacíamos cuñas, los niños participaban, pues ya está”

Al explicar los motivos que impulsan la creación de la radio María me remite una vez más al ya mencionado reportaje televisivo que generó tanto malestar en varias mujeres del barrio. Que el visionado de estos contenidos active su iniciativa permite vislumbrar la intensidad de los malestares vivenciados, pero también la inquebrantable voluntad de las mujeres cuando se trata de articular un repertorio creativo y sumamente politizado de alternativas con las que resistir a esas injustas atribuciones. María y otras de ellas idean una radio comunitaria, un proyecto común sostenido con su implicación personal, pero también gracias al tejido resultante de sus alianzas con la parroquia y otras agrupaciones de Almanjáyar que les han brindado un gran apoyo. La radio se plantea como un espacio abierto a los “niños” o las “madres”, lo que da cuenta de cómo la defensa de lo común empieza a

configurarse no solo como un hacer discursivo con el que narrar este “lugar”, sino también como una práctica que articula relaciones cotidianas.

Si para María la radio adopta unos significados que enfatizan el modo en que sus relaciones se van enriqueciendo en torno a este hacer común, Lola incide en las expectativas o posibilidades de transformación detectadas gracias a sus vivencias como colaboradora y responsable de algunas emisiones.

“El tema de la radio es el hecho de que nos conozcan y que sepan cómo somos. Que no solamente somos lo que vende la tele y la prensa. Que parece ser que somos ladrones, drogadictos y todos nos dedicamos a plantar maría, ¿no? Porque para la mayoría de las personas es que sí, que la mayoría se dedica a eso. Es que no dicen na’ bonito. Y eso es lo que intentamos hacer, darnos a conocer y decir que somos de Almanjáyar, que somos de la Zona Norte. Hacernos conocer y que conozcan el barrio y que no tengan miedo por venir al barrio”

Colaborar con este proyecto para Lola significa mostrar una visión de su barrio completamente alejada de la que difunden los medios de comunicación hegemónicos. Este sentido se basa en la clara convicción de que “somos” de la “Zona Norte” puede ser un demarcador identitario ajeno a un imaginario fundado sobre atribuciones negativas. Precisamente esa voluntad de que otras personas “conozcan el barrio” y lo desvinculen del “miedo” es también uno de los significados que cobra fuerza para Elena, pues es consciente de cómo este hacer común ha ido desarrollando un impacto que parece haber superado sus iniciales expectativas.

“Sí, cada vez nos escuchan más, pero y en todas partes del mundo. Al ser online nos escuchan desde Brasil, México, Estados Unidos...En Italia también tenemos escuchas. Además, como lo pone, te pone la ubicación de los seguidores, y lo vemos, que cada día vamos teniendo más seguidores. Luego el programa especial que se hace para la semana santa, los miércoles hay otro que es de música, el de noticias, novedades... En fin, que cada vez hay más, que cada vez se va ampliando, que ya no es: “venga, vamos a hacer una lista de música buena” o “vamos a hacer la máquina del tiempo”, que es un programa que tenemos de música antigua. Ahora ya hay unos programas establecidos y tenemos una programación muy bonita, la verdad es que estamos muy contentos. Estamos intentando englobar todo, para que se vea de puertas para afuera que aquí hay gente a la que le gusta la semana santa, hay gente a la que le gusta la buena música, hay gente a la que le gusta el flamenco, el jazz, y hay gente de to”

En la descripción de cómo las primeras emisiones radiofónicas han evolucionado hacia programas cada vez más articulados y escuchados en diferentes

partes del mundo se atisba la ilusión y el compromiso por seguir narrando una historia alternativa sobre Almanjáyar. La magnitud alcanzada por el proyecto es tan significativa que sus participantes lo valoran ya no solo desde una óptica retrospectiva, sino imaginando y deseando un futuro para su radio. Es el caso de María, quien tras haber asistido a los orígenes de esta iniciativa, ha generado expectativas muy concretas. Además de desactivar los conflictos derivados de una cotidianeidad parcialmente condicionada por ser “*mujeres del polígono*”, imagina cómo dar continuidad al esfuerzo colectivo y lograr que siga rearticulándose desde una dimensión cooperativa y capaz de revertir positivamente en su particular noción de “bien común”.

“Pues mi idea es que la radio funcione a otros niveles, incluso contratar gente, si logramos las metas que tenemos, querríamos que se incorpore gente, gente que esté en nómina y que se pueda dedicar a esto, obviamente. Una cosa es lo que haces en tus ratos libres, pero esto ya no es nuestro rato libre, esto es que nos hemos comprometido y estamos. Eso ha pasado de ser un “vamos a” a ser un “proyecto”. Es muy ambicioso, ¿eh? Es que, si sale adelante... El sueño sería poder dedicarle por ejemplo ocho horas diarias y poder vivir de ello. Y meter a gente del barrio y eso, si se puede vivir de ello... Es un proyecto muy ambicioso, y yo pienso que con unos principios muy bonitos. Con unos principios bastante buenos. Si tuviéramos suerte yo creo que sería una cosa muy bonita. Y ojalá, si nos sale bien la cosa, emitiéramos más veces en directo. Y si las personas que quieren invertir en esto invierten, va a ser un proyecto muy bonito de cara a que se vea el barrio de otra manera”

Aunque solo el tiempo dirá si los deseos de María se cumplen, parece innegable que esta radio comunitaria ha abierto espacios de posibilidad para crear y sostener de manera común diferentes tejidos que ya están reportando un beneficio a quienes se implican en ellos. La posibilidad de escoger los términos con los que componer el relato de Almanjáyar, de oponerse a significados estigmatizantes, de establecer vínculos con personas del entorno o la simple satisfacción de construir “más allá” de la ficción que equipara el “bien común” con la acumulación de capital, brotan en este particular contexto como fuente de satisfacción y fortalecimiento.

8.7. ALGUNAS LÍNEAS ABIERTAS PARA SEGUIR ANALIZANDO EL CONFLICTO SOCIOESPACIAL VIVENCIADO EN ALMANJÁYAR

Con mi análisis he querido mostrar los conflictos propios de habitar un espacio socialmente producido desde la experiencia encarnada de un sujeto muy concreto, las mujeres. Con este fin, presenté mi contexto etnográfico desde su relación con las políticas públicas de vivienda y ordenación urbana desarrolladas entre las décadas de los 60 y 90. Fue preciso partir de la emergencia habitacional provocada por las inundaciones que en el año 1963 arrasaron buena parte de las viviendas-cueva ubicadas en los barrios granadinos de Albayzín y Sacromonte. De este modo, se hizo posible situar el barrio de Almanjáyar como parte del Distrito Norte de Granada, un emplazamiento construido mediante sucesivas promociones de vivienda pública orientadas a paliar las carencias habitacionales de esta ciudad. Las políticas para realojar a la población damnificada, unidas a las sucesivas promociones de vivienda protegida, con las que se atrajo a población procedente de otras áreas urbanas o de zonas rurales, provocaron la rápida expansión de Distrito Norte.

Las voces de algunas de las mujeres congregadas en este emplazamiento urbano han permitido evidenciar los desgarros propios de la injusticia socioespacial cuando se encarna desde posiciones de clase y género. Por un lado, sus testimonios han servido para comprender de qué modo la comunidad que representa el Estado produce conflictos o insuficiencias con respecto al fin último de la política, que no es sino garantizar la reproducción cotidiana de la vida en condiciones satisfactorias. Dichas contradicciones están muy vinculadas a la construcción de barrios destinados a paliar las carencias habitacionales, “lugares” producidos por políticas públicas que terminan por fomentar la “ilusión” de la tenencia en propiedad y la supuesta seguridad que confiere convertirse en “sujeto propietario”. Con mi análisis pude concluir acerca de cómo la tenencia en propiedad no solo no resuelve los conflictos con la vivienda, sino que genera un espejismo muy vinculado a las ficciones de la acumulación capitalista. En este sentido, los sentimientos de provisoriedad e incertidumbre provocados por las políticas de realojo durante sus fases iniciales, pero también aquellos que se relacionan con la tenencia en alquiler, no llegan a desvanecerse con la “ilusión” de seguridad que subyace a este imaginario de propietarios. Este hecho se hace manifiesto con la decepción presente en varias narrativas tras constatar la precariedad de los inmuebles recién adquiridos, un conflicto que sigue enquistándose como resultado de la escasa calidad de aquellas

viviendas públicas o subvencionadas que fueron el embrión del barrio y que todavía hoy actúan como un “recordatorio de la pobreza” para quienes en él habitan.

Por otra parte, dichas viviendas se producen en un área urbana revestida de significados como “*Almansallá*”, categorías que nos retrotraen a las particulares vivencias del extrañamiento o la desconexión que provoca la segregación urbana. Esta fractura se intensifica para muchas de las mujeres como resultado de posiciones de género que cargan de emociones negativas los entornos habitados. En estos sentimientos actúan los imaginarios del “miedo” y su particular modo de manifestarse en la oscuridad, pero también la socialización diferencial que incrementa sus temores o que restringe el uso libre de la ciudad en sus espacios y tiempos. Este control, que normalmente aparece en torno a la autoridad de figuras masculinas, impide la reapropiación del entorno habitado y deriva en sensaciones de soledad o aislamiento. Tales sentimientos se van solapando además con la morfología de un trazado urbano empobrecido y desprovisto de la densidad de infraestructuras o dotaciones urbanas que podrían favorecer un habitar rico y complejo. Las carencias socioespaciales terminan por afianzar el desgarramiento que implica percibir la desconexión física y simbólica con el resto de la ciudad.

Estos sentimientos, que también han sido descritos como “*habitar el fin del mundo*” o “*el quinto infierno*”, no son solo vivencias subjetivas, sino que vienen recordadas una y otra vez por un entorno urbano construido desde las lógicas de la acumulación. La producción de este espacio no puede leerse al margen de la complicidad del Estado con el mercado inmobiliario y sus intentos de afianzarse desde finales de los años 70. Esta primacía de los intereses privados se asegura sacrificando las necesidades cotidianas de las personas reubicadas en estos barrios de reciente construcción. Las viviendas a las que muchas de las mujeres acceden, además de presentar una calidad cuestionable, se configuran como meros productos o mercancías, pues al no estar adecuadamente integradas en un entorno urbano denso o articulado con el resto de Granada, pierden en gran parte su valor de uso.

Dicha desarticulación será el origen de un posterior desgarramiento socioespacial presente en la cotidianeidad de muchas de estas mujeres. La responsabilidad que muchas de ellas tienen con relación al trabajo de reproducción y cuidados se encuentra tensionada en un entorno urbano escasamente dotado con las infraestructuras necesarias para desarrollar con éxito estas complejas tareas. Por este motivo, muchas describen su rutina diaria desde los sentidos de “*castigo*” propios del “*abandono*” percibido en su barrio, pues durante décadas se han enfrentado al carácter insuficiente y ambiguo de las políticas públicas. La ausencia de dotaciones en Almanjáyar se ha vinculado con la invisibilización del trabajo de cuidados y su contribución a la riqueza en la economía urbana, otra ficción

promovida por el capitalismo y que se concreta en este contexto desde una vivencia fragmentada de los espacios y tiempos de la ciudad.

A pesar del malestar experimentado frente a la ausencia de dotaciones y servicios, el paso del tiempo y el natural enraizamiento de la vida al entorno en que se desarrolla, conduce a muchas mujeres a crear sus sentimientos de pertenencia en este lugar de la ciudad. Sin embargo, el deseo de permanecer en el barrio, lejos de ser una cuestión puramente vinculada con la reiteración y el discurrir de los años, también se encuentra atravesado por el modo en que encarnan posiciones de clase y género. En primer lugar, su persistente vinculación al trabajo no remunerado probablemente actúa como impedimento para imaginarse en otros emplazamientos de Granada y, más concretamente, para adquirir una vivienda en el mercado libre o en zonas de la ciudad con precios más elevados. Pero a la imposibilidad de articular pautas de movilidad residencial se van solapando cuestiones que trascienden sus posiciones de clase. En algunos casos se ha detectado que algunas mujeres perciben la necesidad de asegurar un tejido relacional que garantice el mantenimiento del cuidado, una situación que también guarda relación con posiciones de género y sus responsabilidades en la esfera reproductiva.

Además de que la división sexual del trabajo actúa como un factor restrictivo en la toma de decisiones, la imposibilidad de imaginarse en otros barrios de la ciudad resulta especialmente conflictiva para quienes tampoco logran acceder a viviendas protegidas en cualquiera de sus modalidades. Este fenómeno se agrava ante la desregulación o mala gestión del parque público de vivienda, pues se señalan importantes desajustes entre las características de los inmuebles disponibles y los criterios exigidos a las personas solicitantes. Estas contradicciones se unen a la falta de transparencia en los mecanismos de adjudicación, lo cual retrasa el acceso de quienes tratan de solventar esta carencia utilizando los cauces legitimados. La “violencia burocrática” se manifiesta en este contexto desde la inoperancia en los mecanismos de gestión y adjudicación de las viviendas, un conflicto del que se responsabiliza al Estado y sus administraciones autonómicas y bien enraizado en el barrio desde finales de los años 80.

La reiterada vulneración del derecho a la vivienda aviva diferentes estrategias por parte de quienes tienen que resolver esta necesidad de forma apremiante, también aquellas mujeres que deben asegurar las ya mencionadas redes de proximidad para facilitar las tareas del cuidado. Son estos los motivos por los que la práctica del “traspaso de vivienda” se va consolidando como una modalidad informal y dispuesta al margen de los cauces legitimados por las administraciones. La compra irregular del derecho de uso de inmuebles protegidos, tanto en alquiler como en propiedad, activa un mercado paralelo y fuente de nuevos desajustes en torno a la vivienda. Este traspaso es vivido por muchas mujeres como

una fuente de injusticia, pero también de “*regomellos*” o culpas para quienes logran beneficiarse de la cesión incurriendo en una práctica “*ilegal*”, pero tan asentada que lo “*hacía todo el mundo*”.

Por otra parte, el enraizamiento del traspaso como estrategia cada vez más normalizada pudo actuar según algunos testimonios como una especie de “efecto llamada”. Dado que en algunos casos se trata de población no deseada, se van conformando nuevas narrativas que describen el “*traspaso*” desde la injusticia y la pasividad de las instituciones que lo “*consintieron*”. Estas nuevas cohortes que van apareciendo en el barrio se perciben en ocasiones con cierto recelo, aunque los sentimientos de extrañamiento se han incrementado hasta situar en estos nuevos habitantes una amenaza clara para los sentidos de unidad y convivencia vecinal. Se desencadenan sentimientos de desconfianza frente a “*los nuevos*” o las “*ovejas negras*”, al tiempo que son descritos desde comportamientos incívicos, violentos o altamente dañinos para las redes vecinales y la familiaridad que sostiene los sentimientos de pertenencia.

Algunas de estas conductas percibidas como amenazantes apuntan directamente a la proliferación de viviendas traspasadas no “*por necesidad*”, sino para la plantación y venta de marihuana. Varias voces aluden a que “*el barrio lo cambió la droga*”, detectando en la práctica de la creación de “*interiores*” el origen de conflictos que amenazan las hasta ahora cohesionadas comunidades vecinales. Sin embargo, con relación a estos conflictos se manejan visiones bien diferenciadas según lo que podría parecer un nivel mayor o menor de proximidad con los pisos destinados a la venta y cultivo de marihuana. Las mujeres que desde su cotidianeidad están menos expuestas a las molestias de esta actividad esgrimen visiones que apuntan a formas de coexistencia basadas en el respeto mutuo, contextualizando la proliferación de esta economía en los ciclos de recesión capitalista, pero también como resultado de las políticas de austeridad aplicadas por el Estado en la última década. La “*necesidad*” y la “*falta de salidas*” justifican en algunos casos la presencia de estas actividades que no buscan sino solventar las condiciones precarias de existencia en un “*barrio obrero*”, un lugar especialmente castigado tras la debacle sufrida por el mercado inmobiliario en 2008. Quienes en cambio conviven con el problema de forma cotidiana no encuentran motivos para hablar de coexistencia ni de respeto, sino que describen diferentes formas de enfrentamiento, conflicto y malestar. Estas tensiones se agravan ante la percepción de prácticas corruptas entre las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado o por el desánimo y el temor a denunciar en un contexto en el que algunas mujeres señalan la presencia de “*mafias*” y criminalidad organizada. En cualquier caso, la mayoría coincide en el carácter localizado de esta actividad, un mercado que si bien se ha expandido como una “*desbandá*” en los últimos años, en ningún caso debe ser leído

como estrategia de subsistencia mayoritaria ni representativa de quienes habitan el barrio.

Estas últimas impresiones son al tiempo un modo de oponerse a la “leyenda negra” que pesa sobre Almanjáyar y atestiguan el conflicto de habitar un lugar que suele retratarse desde categorías estereotipadas que aluden al peligro o la marginación. El modo en que estas atribuciones se configuran desde la incómoda etiqueta de “*poligoneras*” remite a otra de las manifestaciones subjetivas de la segregación. Se trata del sentimiento de exclusión, una emoción que refleja la injusticia socioespacial y que se intensifica ante la desconexión física, pero también simbólica, con el resto de la ciudad. Sentir que son percibidas y ubicadas como “mujeres del polígono” comporta situaciones de malestar que toman forma en sus interacciones cotidianas y en contextos no siempre informales, lo que implica que tales atribuciones resulten cada vez más difíciles de sortear. Para muchas mujeres a veces resulta imposible ignorar el desprecio o la desconfianza de la que son objeto en un buen número de situaciones cotidianas, por ejemplo, en el ámbito laboral. Es precisamente en estos contextos donde con mayor dureza experimentan los sentidos de la discriminación, pues son situaciones basadas en una interacción directa y atravesada por relaciones de clase y género. Varias narrativas describen incómodos recuerdos en los que la figura del “supervisor”, la “encargada” o las “*señoras del centro*” presuponen su falta de integridad moral, su incultura o su propensión al delito. Estas suposiciones pueden aparecer de forma más o menos velada, ya sea a través de verificaciones constantes e informales sobre su “honradez”, o de forma totalmente explícita, con comentarios que aluden a su procedencia y las vinculan con comportamientos y actitudes violentas. A veces incluso se producen tratos abiertamente discriminatorios que las someten a prácticas de control y vigilancia o que las excluyen de cargos de mayor responsabilidad. Al margen de las manifestaciones concretas que comportan estos tratos vejatorios y sus múltiples mecanismos de discriminación, parece claro que suponen desgarros y conflictos fuertemente atravesados por sus posiciones de clase, pues reiteran la distancia percibida con “*las flojas del centro*” o los estratos más pudientes de Granada. Pero también encierran dimensiones de género, pues conviene recordar que estas interacciones laborales, que en muchos casos representan la mayor parte de tiempos y momentos en los que estas mujeres transitan por otras zonas de la ciudad, se están produciendo en torno a los circuitos precarizados del empleo de cuidados. Es importante no dejar de advertir que este tipo de empleos se adscriben a un sector laboral al que muchas acceden desde su “socialización estanca” (del Valle 2002) en saberes desvalorizados y desprestigiados en las sociedades capitalistas. Es quizá esa falta de prestigio la que podría reforzar no solo la precariedad laboral de la que son objeto, sino también erosionar los sentidos de dignidad ante su inequívoca clasificación como “*poligoneras*”, “*incultas*”,

“ladronas” y otros injustos clichés atribuidos por el sentido común que estigmatiza a quienes encarnan la pobreza urbana.

El hecho de ser sujetos que encarnan el peligro o la marginación les es recordado no solo a través de sus interacciones, sino también mediante el mensaje difundido por ciertos medios de comunicación. Aparecen así varias narrativas que señalan cómo los medios proyectan un retrato estereotipado sobre el barrio y sus habitantes, mostrando un lugar de degradación y delincuencia que les resulta ficticio y “*pintoresco*”. También en algunos casos aquejan en este discurso mediático un “*tonito*” infantilizador y moralizante que aplicando la retórica de “menores en riesgo de exclusión”, podría estar legitimando un posterior intervencionismo percibido con recelo. Algunas mujeres señalan con un marcado escepticismo a sujetos de la intervención, como por ejemplo el “*trabajador social*”, con una marcada desconfianza. Su escepticismo muy posiblemente está vinculado al modo en que este personal técnico y sus proyectos conforman una autoridad no reconocida, pues en sus testimonios también los señalan como responsables de cuestionar sus saberes como “*madres*” o sus experiencias en el cuidado. El conflicto queda exacerbado al sentir que estas intervenciones, que enfatizan su supuesta vulnerabilidad o necesidad de tutela, son posteriormente filtradas y relatadas por el discurso mediático con una retórica paternalista. La “*labor tan bonita*” que estos agentes realizan en el barrio les es narrada desde un relato mediático que no siempre refleja su visión sobre estos proyectos ni la dudosa utilidad que a veces encuentran en ellos.

Fruto de esos mismos relatos se ha consolidado la supuesta peligrosidad de un “lugar” en el que muchas personas no quieren aventurarse. Esta ficción comporta que Almanjáyar haya quedado desprovisto de muchos servicios, tanto públicos como privados. Se acusa la falta de presencia policial, servicios públicos de limpieza o transporte, pero también la ausencia de entidades bancarias, reparto a domicilio, taxis y otros servicios de tipo privado¹¹⁴. Esta cuestión representa una de las situaciones que agrava la segregación, al tiempo que priva de la igualdad de oportunidades en el acceso a bienes de los que sí disfruta el resto de la población granadina. Todas estas situaciones se viven desde el agravio que implica “*pagar nuestros impuestos*” sin recibir la contrapartida de derechos que ello comporta, lo que demuestra cómo los sentidos de ciudadanía otorgados por la comunidad representada en el Estado, dejan fuertes vacíos en este contexto urbano y afianzan los sentidos de la injusticia espacial.

¹¹⁴ Para profundizar en esta cuestión puede consultarse la noticia publicada por el diario Ideal el 10 de abril de 2018. El artículo está basado en entrevistas y declaraciones de varias de las mujeres que integran la red Cucú. <https://www.ideal.es/granada/empresas-reparto-domicilio-20180410205554-nt.html>

Las consideraciones resultantes del análisis etnográfico posiblemente permiten también esbozar algunos ejes con los que dar continuidad a la indagación de los conflictos identificados. Querría detenerme en apuntar aquellos que, a mi entender, quizá podrían dar lugar a futuras formas de exclusión o intensificar las desigualdades existentes. Sin embargo, antes de detenerme en estas cuestiones sobre las que merecería la pena continuar explorando, no querría dejar de nombrar un conflicto muy asentado en el barrio y al que a lo largo de mi investigación no he podido aproximarme con profundidad, pues salvo algunos casos puntuales, no resulta especialmente significativo para las mujeres con cuyas voces articulé mi etnografía. No obstante, el recrudecimiento de esta situación y su clara vinculación con los que podrían ser derechos de ciudadanía, así como con la privación de recursos esenciales para garantizar la reproducción cotidiana en condiciones satisfactorias, requieren al menos nombrarlo como una posible línea de análisis en los desgarros socioespaciales que condensa el Distrito Norte de Granada.

Me estoy refiriendo al conflicto originado como consecuencia de los cortes prolongados y reiterados del suministro eléctrico que la compañía Endesa¹¹⁵ ejecuta de manera aleatoria en diferentes puntos del distrito. La empresa, frente a la que se han interpuesto numerosas reclamaciones y denuncias, justifica los indiscriminados apagones en la supuesta existencia de un sobreconsumo derivado de los “enganches ilegales” de muchas viviendas. Según sus propias declaraciones este fenómeno se habría incrementado en los últimos años como consecuencia de la proliferación de los interiores de marihuana. Con el objeto de ilustrar brevemente los enormes inconvenientes que generan los cortes de luz y la amenaza que suponen, me remito a un fragmento de entrevista en el que Ana nombra las incomodidades vivenciadas cotidianamente en torno a esta cuestión.

“Entonces con este tema pues hemos tenido que adecuar las casas, en los tiempos que estamos, fíjate. Ya no tenemos vitrocerámicas, tenemos hornillas de gas, no tenemos radiadores o estufas de aceite y los aires acondicionaos, que no nos sirven pa’ na’. Pues tenemos que seguir usando estufas catalíticas, las de la bombona de butano. Divino todo, aparte de que los niños se pueden quemar con eso, porque es con llama, si te descuidas y se te apaga, te puedes hasta intoxicar, pero bueno, no pasa nada. Ahí vamos tirando los días de frío. Y qué más hemos

¹¹⁵ La “Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima” (ENDESA) es una compañía española que opera en el sector de suministros eléctricos y de gas natural. En la actualidad es propiedad en un 70%, de la compañía eléctrica italiana Enel, que a su vez se encuentra en manos del estado italiano y de algunos accionistas privados. En el contexto español, y junto a compañías como Repsol, Inditex o BBVA, Endesa concentra parte de un selecto grupo de empresarios y sus fortunas. Para profundizar acerca de las prácticas extractivistas y agresivas con las comunidades humanas y naturales que opera esta corporación puede consultarse el trabajo de Sonia Reyes y Juan Carlos Rodríguez publicado el 17 mayo de 2015 y consultado el 10 de febrero de 2021 en: <http://journals.openedition.org/polis/10819>

adaptado...Pues la gente está comprando ahora baterías portátiles, ¿por qué?, porque, aunque no tengas una estufa, te abrigas, no pasa na'. Pero por la mañana, tele, la tele, aunque sea. Entonces una batería, que te suele costar como unos 250 euros, la recargas, la dejas "recargaíta" y tienes pa' ocho horas de tele. Si enciendes la luz son como cuatro horas, como no sabes nunca lo que te va a tardar, pues siempre estás que en los anuncios apagas la tele. Así está la cosa, mucha injusticia"

Testimonios como este nos remiten al impacto que puede tener la falta de suministro sobre la vida cotidiana, pero también a uno de los mayores desgarros socioespaciales que se dan en Almanjáyar, una herida que no termina de cerrarse, pues esta situación se intensifica en el presente y se vive desde la injusticia que implica saber que los cortes se producen mayoritariamente en esta zona de la ciudad. Ante la imposibilidad de disponer de un servicio de calidad, incluso estando al corriente de los pagos, la frustración de Ana se reveló aún mayor, pues a lo largo de esta conversación confirmó que ni siquiera a través del diálogo o aplicando formas legitimadas de protesta es posible contar con el amparo de las instituciones. La inacción de las administraciones locales, que son percibidas como aquellas que deberían hacerse cargo del problema, siguen sin aportar una solución clara al conflicto y merman todavía más los derechos de quienes viven en Almanjáyar y otros barrios afectados. De este modo, mujeres como Ana experimentan desde la ansiedad y la impotencia situaciones que les recuerdan la enorme desigualdad a la que están sometidas por su lugar de residencia. Por otra parte, los cortes en el suministro eléctrico ya no solo afectan a los inmuebles de particulares, sino también a comercios, centros educativos y de salud, con las consiguientes limitaciones y desigualdades que ello genera para el conjunto del barrio a la hora de recibir servicios públicos de calidad como los que sí se perciben en el resto del área metropolitana. También se han ocasionado graves problemas cuando estos apagones de luz afectan a la población más vulnerable del distrito, principalmente personas ancianas o con enfermedades respiratorias severas, que dependen del suministro eléctrico para el correcto funcionamiento de equipos de respiración asistida ¹¹⁶.

Del mismo modo que sería interesante profundizar en los conflictos vivenciados por los cortes de luz, considero que los diversos ejes que articulan la resistencia a este desgarro merecerían igualmente una aproximación etnográfica. A

¹¹⁶ Tuvo un particular impacto el caso Ángeles Heredia Fajardo, conocida como "Angelita" y habitante del barrio de La Paz. Recién salida de una compleja operación, Angelita no podía abandonar su domicilio, pues los cortes de luz afectaban al ascensor del edificio. Varias noticias de la prensa local y nacional se hicieron eco de esta historia, particularmente el artículo publicado en la revista digital CTXT, con el título "El Distrito Norte de Granada lucha por su luz". Disponible en: <https://ctxt.es/es/20191120/Politica/29667/Helios-F-Garces-Granada-Endesa-cortes-de-luz-pobreza-energetica.htm>

mí paso por el barrio, especialmente durante mi colaboración voluntaria con un proyecto de dinamización del espacio público en el barrio de La Paz¹¹⁷, conocí a varias personas involucradas en la plataforma ciudadana “Norte no te Cortes”. Desde esta organización se denuncian continuamente historias similares a las de Angelita y tantas otras personas que sufren cotidianamente los cortes de luz y los impedimentos que la interrupción del suministro impone a la hora de desarrollar una vida digna.



Imagen 9. Manifestación convocada por la plataforma "Norte no te cortes". Fotografía tomada de "El Independiente de Granada", 18/12/2019.

“Norte no te Cortes” sigue adquiriendo cada vez más visibilidad en la ciudad, pues ha concurrido junto a otras protestas multitudinarias convocadas por organizaciones de la sociedad civil ¹¹⁸ o ha conseguido articular con gran éxito sus propias convocatorias, que dándose cita frente a los juzgados provinciales o tomando las calles más céntricas de Granada, desplazan el conflicto hasta otros puntos más visibles de la ciudad. Sin duda sería interesante seguir muy de cerca las estrategias de oposición que la población del distrito está articulando frente a la

¹¹⁷ Me estoy refiriendo al programa “Verano Abierto”, impulsado por el Proyecto ICI en el conjunto del Distrito Norte y cuyo objetivo es impulsar el uso del espacio urbano desde una lógica que fomenta la cooperación y la convivencia entre sus habitantes. Participé en esta iniciativa entre los meses de mayo y julio en las ediciones de 2017 y 2018, pasando por los barrios de Parque Nueva Granada, Casería de Montijo, La Paz y Polígono de Cartuja.

¹¹⁸ Fue el caso de la manifestación “Granada no está en venta” celebrada el 19 de mayo de 2018. Las organizaciones convocantes de la protesta protagonizaron marchas que partieron desde diferentes barrios de la ciudad y se congregaron en la céntrica Plaza del Carmen para reclamar una gestión alternativa del espacio urbano y dar visibilidad a esta movilización social por el derecho a la ciudad. La protección frente al turismo de masas, el freno a la privatización de la salud y la educación o el soterramiento de las vías de tren a su paso por Granada, fueron algunas de las reivindicaciones más visibles. La llamada “columna roja”, junto a la que concurrí aquella tarde comenzó su recorrido en el Polígono de Cartuja bajo el lema “Pan, trabajo, techo y dignidad”, exigiendo en repetidas ocasiones una alternativa frente a estos indiscriminados cortes de luz.

compañía Endesa, así como aquellas que desde la cotidianeidad disponen de forma común diversas estrategias de apoyo mutuo para sortear los impedimentos que estos cortes ocasionan.

Una segunda línea sobre la que considero que sería interesante trazar futuras etnografías tiene que ver con posibles fracturas detectadas en el tejido social del barrio. Me refiero concretamente a los conflictos que varias de las mujeres sitúan en la proliferación de interiores de marihuana o en comportamientos incívicos por parte de algunas de las personas que residen en el distrito, prácticas que contravienen sus particulares sentidos de lo común y el uso de sus espacios. Como ya mostré con mi análisis, tales amenazas podrían interpretarse como los síntomas de desgarros más profundos y vinculados con una posible pérdida de referentes compartidos. Estos referentes aparecen en varias narrativas como parte de un pasado que coincide con los orígenes del barrio y en el que las tramas de lo común quedaban vehiculadas en torno a la percepción de un grupo relativamente compacto y nombrado como “la gente humilde” o “la gente trabajadora”. La pérdida de estas categorías podría indicar la existencia de fracturas profundas y susceptibles de agudizarse en momentos de máximo antagonismo social. Como apuntan algunos trabajos, esto podría implicar que las desigualdades que desconectan este barrio del resto de la ciudad quedarán doblemente exacerbadas en su interior (Wacquant 2007), dándose un microcosmos caracterizado por nuevas relaciones de exclusión que serían proyectadas hacia la población más desaventajada de Almanjáyár. De hecho, otras etnografías desarrolladas en el barrio ya en su momento apuntaron al peligro que supone la pérdida de redes comunitarias, especialmente en aquellos momentos en los que las brechas de la desigualdad se recrudecen (Apaolaza y Cabello Hidalgo 1993). Es precisamente en estas áreas urbanas que condensan la pobreza y la segregación donde con más facilidad los “lugares” de lo común podrían mutar hacia un espacio de competencia, un campo de batalla repleto de peligros donde reina una dura lucha cotidiana por la supervivencia.

Considerando estos probables desgarros en el tejido social de Almanjáyár, el extrañamiento ocasionado por los nuevos residentes y el modo en que alteran los sentidos de familiaridad previamente creados, así como los posibles peligros de actitudes insolidarias y nuevas fracturas, querría presentar una narrativa que ejemplifica todas estas cuestiones. Este conflicto al que me vengo refiriendo parece seguir enquistado y una vez más reaparece vinculado a las políticas públicas de vivienda y al recelo que despierta en algunas vecinas la construcción y concesión de nuevas viviendas sociales.

“Yo lo que tengo que decir es que en mi bloque vive gente de toda la vida, entonces yo en mi bloque no vivo mal, vivo bien. Lo único que sí critico es el bloque que han hecho ahí en medio, que es de la Junta de Andalucía, que es que está ahí en una

dejadez extrema, porque yo es que es verlo y me echo la manos a la cabeza. Eso lo hicieron porque los vecinos no se pudieron de acuerdo. En donde yo vivo, ahí encima hay otra placeta, entonces ahí los vecinos sí se pusieron de acuerdo y se movilizaron y no hicieron ahí el bloque. En mi placeta como se movió nadie, pues hicieron el bloque. Y ahora está en una dejadez...Pues que eso parece la casa de la macaca, ahí entra tol mundo, sale tol mundo, ves toda clase de razas, a cada cual más guarro, nos metemos los que somos de aquí también, y está todo hecho trizas. Esto da una mala imagen para la placeta, para todo”

Aparecen una vez más las fracturas que distinguen entre “*la gente de toda la vida*” y el resto de población que ha ido llegando al barrio con las sucesivas promociones de vivienda social. Del mismo modo, reaparece la cuestión del racismo, que establece una concatenación inequívoca entre la “*dejadez*” o el degrado del espacio y la presencia de “*toda clase de razas*”. Pero se advierte en un modo que resulta ciertamente preocupante la mención a la movilización vecinal para evitar la construcción de este tipo de viviendas. Este relato nos acerca hacia la magnitud de un conflicto que podría estar exacerbándose como resultado de la concentración y segregación de la población más vulnerable y socialmente desaventajada en los márgenes de la ciudad de Granada. Si estos desgarros siguen reproduciéndose y hundiendo sus raíces en el barrio, quizá podrían alentar situaciones como la que aquí se describe, en la que se manifiesta un claro rechazo hacia la construcción de vivienda protegida y, en este sentido, sentimientos cercanos a la insolidaridad. Todo ello podría intensificar la distancia entre la población del distrito, afianzando una fractura que en algunos casos reposa en categorías estereotipadas o incluso cercanas al racismo.

Siguiendo con esta cuestión, sería importante contemplar en qué medida el deterioro de este tejido podría ocasionar una cierta tendencia al repliegue de quienes, a pesar de su situación de vulnerabilidad socioeconómica, ostentan posiciones de mayor ventaja en este particular contexto. Cabría preguntarse cómo en Almanjáyar, al igual que en cualquier espacio socialmente producido, se establecen jerarquías internas responsables de reproducir formas de exclusión y relaciones de dominación. En este sentido, y tratando de vincular estos sentimientos de recelo con sus posibles manifestaciones socioespaciales, observé con cierta inquietud cómo algunas de las mujeres con quienes conversé mencionaron algunas cuestiones que podrían seguir dando motivos para pensar en este rechazo. Aunque se trata de comentarios realizados de manera puntual y sobre los que no tuve ocasión de seguir profundizando, considero que comportan cuestiones sobre las que merecería la pena indagar en un futuro. Las afirmaciones que voy a mostrar a continuación responden al testimonio de una persona que por sus posiciones de mayor ventaja ha podido optar por estrategias de movilidad residencial desde las

cuales ha ido sorteando el conflicto de convivir con esta nueva población no deseada. Así describe las virtudes de su nuevo lugar de residencia.

“A mí lo que me gusta de mi barrio es que donde vivo ahora es un sitio privado donde no se puede entrar. No, y está muy bien, porque está muy limpio, la gente paga la comunidad, han puesto cámaras y todo. Es que vamos, es otra cosa, está muy bien”

En estas palabras se advierte de manera inequívoca la búsqueda de un repliegue o distanciamiento, así como la manifestación espacial de estas fracturas, pues se ensalzan cuestiones como la privacidad del espacio o sus dispositivos de vigilancia. El contexto en el que se enmarca este relato podría confirmar el creciente rechazo hacia determinados sectores de población, especialmente en aquellas situaciones que implican el hecho de compartir zonas y espacios de uso común. Por otra parte, estos recelos también podrían estar manifestándose de forma más sutil en otras narrativas, que quizá responden a estrategias propias de quienes al no poder operar pautas de movilidad residencial, marcan su distancia mediante discursos con los que se reivindican como las “raíces” del barrio.

“Es que este barrio ha empezao por sectores. Se hicieron estas viviendas, luego estas otras a los dos años. A los dos años empezaron a construir aquellas, o sea, que no vinimos todos a la vez, los más antiguos, las raíces, raíces, raíces, somos nosotros, los de estas viviendas”

Estas narrativas, que representan estrategias diferenciadoras o individualistas, ya fueron presentadas en diferentes puntos del análisis como un intento por desarticular el conglomerado “Zona Norte” y sortear el estigma propio de ser categorizadas como “mujeres del polígono”. Sin embargo, en este caso la diferenciación no se establece en base a conductas reprobables o percibidas como incívicas, sino en torno a la cuestión de la “antigüedad”, con lo cual, los significados que articulan los límites establecidos con relación a esos “otros” empiezan a difuminarse. Podría resultar preocupante pensar que las fracturas dejan de sustentarse en problemas concretos de convivencia para extrapolarse y sobresimplificarse en torno a las nociones de “nuevos” y “antiguos” residentes. Esta barrera, aplicada de forma un tanto arbitraria, podría llegar a ser fuente de prejuicios o situaciones de injusticia, el origen de una “comunidad excluyente” que reclama para sí ciertos privilegios sin más justificación que “nosotras llegamos primero”. Por otra parte, el modo en que esta condición de antigüedad discurre vinculada a cuestiones raciales, no hace sino acrecentar la necesidad de analizar críticamente estos discursos.

Dado que las redes comunitarias y vecinales son de gran importancia en contextos urbanos de pobreza económica y vulnerabilidad social (Domínguez Clemente, Egea Jiménez, y Nieto Calmaestra 2009; Egea et al. 2008; Forni y Longo 2004; Forni 2005; Navarro Trujillo 2016), convendría no perder de vista esta última cuestión y preguntarse concretamente acerca del modo en que el racismo podría estar minando las solidaridades locales. De hecho, la pérdida de estos vínculos, pero también su aplicación selectiva y excluyente, contribuiría a empeorar la situación de las mujeres pertenecientes a estos colectivos que en varias narrativas aparecen fuertemente señalados, estereotipados y racializados. Ciertamente hubiera sido interesante aproximarse también a estas “otras mujeres” que podrían resultar triplemente estigmatizadas por sus condiciones de género, raza y clase. A lo largo de mi etnografía no tuve ocasión de profundizar en cómo la raza se encarna en este particular contexto, una cuestión que seguramente sería de gran interés para desentrañar las posibles fracturas que amenazan el tejido comunitario en los barrios de Distrito Norte ¹¹⁹.

Con relación a esta preocupación que me suscita la posible pérdida de redes comunitarias querría señalar una última cuestión. Cuando di por finalizado el periodo de trabajo de campo y me dispuse a abordar la fase de escritura de esta tesis, en octubre del año 2019, aún no era posible imaginar el modo en que la crisis sociosanitaria originada por la Covid-19 cambiaría el escenario que aquí analizo. A pesar de que no he vuelto a desarrollar trabajo etnográfico en el barrio tras el estallido de la pandemia, quizá no es difícil imaginar el modo en que las redes comunitarias serán decisivas para afrontar las nuevas desigualdades que ya se están produciendo o las que están por llegar. De hecho, son ya varios los trabajos que apuntan cómo esta pandemia ha evidenciado las fallas del actual sistema económico, sanitario y de cuidados (Marrades Puig 2020), así como los retos que supondrá para la agenda feminista repensar la centralidad de las redes comunitarias y el trabajo de cuidados durante y tras la pandemia (Lenguita 2021; Martín y Villafaña 2021).

Teniendo muy presente esta consideración, entiendo que resulta pertinente incidir en la importancia de desarrollar etnografías sobre los conflictos que podrían alterar o debilitar aquellos vínculos que se fundan sobre el territorio, así como su posibilidad de desplegarse ante momentos de antagonismo social. Siguiendo la propuesta de Wacquant, sería posible desentrañar el estado de estas redes comunitarias prestando atención a si se dan “estrategias de huida” (2007, 214), que como el repliegue espacial o los discursos individualistas ya mostrados, podrían

¹¹⁹ Sobre estas cuestiones ha reflexionado ampliamente en su tesis doctoral la investigadora Paula Martín Godoy (2021). Con el título *Políticas de Integración de Inmigrantes y Racismo: discursos y prácticas en torno a “lo musulmán” en Granada*, la autora propone una etnografía en diferentes barrios de Distrito Norte, donde aborda los significados y prácticas que sustentan el racismo y el particular modo en que se articula con la retórica del Estado y sus “políticas de integración”.

suponer la antesala de una comunidad que se percibe como imposible y que marca sus nuevas fronteras. Pero también sería interesante reparar en otro tipo de estrategias, concretamente las que surgen desde este barrio para “desactivar la naturaleza colectiva de su maldición” (Ibid, 214) y luchan cotidianamente para mantener o recomponer estos vínculos cuando se ven amenazados.

“Lo de los interiores no va a hacer que yo me quiera ir del barrio. Yo quiero pensar que eso algún día se quitará. Por lo pronto, ya se han quitao muchas plantas del barrio. Entonces para mí esto significa, cómo te diría yo, pues es como si yo estuviera luchando, porque el barrio es bueno, yo creo que el barrio es bueno, lo que lo hace malo es la situación de pobreza”

La posibilidad de concebirse como una “*mujer en lucha*” será precisamente el hilo conductor escogido para aproximarme a estas otras estrategias que apelan a lo común como una forma de mantener este tejido. Estas resistencias componen un entramado que a mi juicio está funcionando como una clara alternativa frente a las amenazas o conflictos mostrados a lo largo de este capítulo. En la segunda parte del análisis me ocuparé de indagar las diferentes políticas cotidianas de reproducción de lo común que articulan las mujeres desde lo que puede considerarse una lucha contra la injusticia espacial en el barrio de Almanjáyar. El análisis de estas políticas permitirá entrever el modo en que desde una clara implicación en “entramados comunitarios” (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016) muchas de las mujeres que han ido apareciendo en esta etnografía componen un sujeto político que reproduce cotidianamente la vida más allá de las contradicciones que imponen los mercados y el Estado.

Capítulo 9. “A BASE DE LUCHA DE LAS MUJERES DE AQUÍ”

POLÍTICAS COTIDIANAS PARA LA REPRODUCCIÓN DE LO COMÚN

Siguiendo mi propuesta teórica y metodológica me propongo situar tres ejes interpretativos con los que analizar las políticas de resistencia desplegadas por las mujeres de Almanjáyar frente a los conflictos encarnados en su habitar. Mostrar la politicidad inscrita en sus prácticas será fundamental para desarrollar uno de los imperativos éticos que plantea la etnografía feminista, el de restituir a las personas oprimidas su capacidad de agencia y acción (Gregorio Gil 2006, 2014; Schrock 2013; Stacey 1988). El análisis de sus políticas mostrará que lejos de aceptar pasivamente los conflictos vivenciados, todas estas mujeres practican cotidianamente una serie de estrategias con las que se oponen a los desgarros socioespaciales presentados en el capítulo anterior. Partiendo de su capacidad para operar transformaciones, mi objetivo será mostrar cómo mediante sus resistencias cotidianas las mujeres de Almanjáyar están desafiando los tiempos, espacios y sujetos propios de la “política estado-céntrica” (Gutiérrez Aguilar 2017). El carácter firmemente arraigado de su hacer político a los que son sus propios tiempos, lugares y capacidades, les permite reapropiarse de la reproducción de lo común y nos acerca a su particular oposición frente a las lógicas que deforman la política en la modernidad capitalista. En este sentido, sus políticas cotidianas serán presentadas como una muestra de la resistencia ante las ficciones de autosuficiencia y acumulación, pero también como un ejemplo sobre los posibles modos de hacer política “más allá del Estado” (Ibid) y desde una subjetivación construida al margen del poder inscrito en las formas legitimadas de “ciudadanía” y sus mecanismos de participación y representación.

Algunas de estas formas de sobreponerse al desgarró socioespacial encarnado en el habitar cotidiano de Almanjáyár pudieron entreverse parcialmente en el capítulo anterior, pues al igual que los conflictos, las resistencias adquieren un carácter cotidiano y recurrente. Son prácticas que, en definitiva, difícilmente logran desvincularse de las narrativas en las que se expresa la experiencia de la desigualdad. Sin embargo, en esta ocasión trataré de analizar con más detenimiento aquellas vivencias en las que detecto formas articuladas de oposición, organizadas y tendentes a perdurar, así como el carácter específico que adoptan como políticas entrelazadas con posiciones de género y clase social. Por otra parte, dado que la dimensión espacial es crucial en la lectura que propongo sobre la injusticia, también lo será en la forma de aproximarme a sus resistencias. Mostrar el carácter espacializado de las luchas me permitirá responder a uno de mis interrogantes de investigación, concretamente a cómo se manifiestan en la experiencia cotidiana las demandas por el derecho a la ciudad y el modo de sobreponerse a dinámicas de exclusión y segregación propias del “lugar” habitado.

9.1. “AQUÍ LAS VECINAS ESTAMOS TODAS A UNA”. POLÍTICAS DE COLECTIVIZACIÓN DEL CUIDADO

La primera dimensión que caracteriza a las políticas de resistencia detectadas en mi contexto etnográfico es la que opera un cuestionamiento sobre uno de los mitos en los que se asientan las formas hegemónicas de la política en la modernidad capitalista. Se trata de la “excepcionalidad de lo político” (Garcés 2013), una deformación que desgaja el hacer político de los espacios y tiempos cotidianos en torno a los que naturalmente queda articulado cuando responde a su fin último: asegurar la reproducción de la vida en condiciones satisfactorias (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016). El desgarró entre la reproducción de lo común y los tiempos y espacios que sus tareas requieren, se ha ido intensificando en las sociedades capitalistas, pues en ellas se desvirtúa por completo la finalidad de la política y se sustituye con el espejismo que sitúa la acumulación de capital como principal fuente de riqueza y bienestar.

Estas ficciones, además de deformar la política y enclaustrarla en tiempos y lugares extraordinarios, también son responsables del desmembramiento del

espacio social cuando se concibe únicamente como “lugar” de producción. El ocultamiento de los trabajos reproductivos y de cuidados o los violentos despojos que los sistemas capitalistas operan sobre quienes los realizan, se manifiestan de un modo concreto en el tejido urbano. Sobre estas contradicciones me detuve al reflexionar acerca de algunas experiencias que toman forma en este contexto etnográfico cuando las encarnan mujeres que habitan el barrio de Almanjáyár desde una elevada responsabilidad en los trabajos de cuidados, al tiempo que desarrollan diferentes empleos remunerados en los “lugares” considerados productivos y que, normalmente, coinciden con localizaciones de Granada física y simbólicamente muy alejadas de este barrio. La desconexión experimentada se traduce en una cotidianeidad que algunas mujeres describían desde significados cercanos al “castigo” o a las “palizas”, aludiendo a sus intentos por “domesticar” la segmentación y desconexión que vivencian en la ciudad de Granada desde los apresurados tiempos que sus dobles y triples jornadas les imponen.

La vivencia de estos conflictos requiere del ingenio y la disposición de entramados que permitan solventar la dificultad de garantizar lo comúnmente necesario para reproducir la vida en una ciudad fragmentada. Si algo comprendí a mi paso por el barrio de Almanjáyár y en compañía de muchas de sus habitantes, es la gran cantidad de recursos y saberes que atesoran acerca de cómo solventar parcialmente estas contradicciones propias de los espacios y tiempos que impone la modernidad capitalista. La disposición de estos conocimientos está muy relacionada con su experiencia en la resolución de estos conflictos que se presentan cotidianamente. Sin embargo, en muchos casos se observa cómo este saber está anclado a modelos de socialización basados en la reproducción común de las condiciones para desarrollar una vida digna.

Esta última cuestión es especialmente significativa para María, quien al recordar momentos de su infancia, enseguida nos remite a esas formas de colectivizar y compartir los bienes y recursos requeridos cotidianamente.

“De mi infancia recuerdo mil cosas. Era sábado y decía mi abuela, venga, que nos vamos al río. Y como éramos tantos y no podíamos coger el autobús, nos íbamos a la carretera de la sierra pa’ adelante hasta Cenes¹²⁰, allí a un riachuelillo que había, que no era mucho más. Y me acuerdo de ir andando, el uno con los refrescos, el otro con la sartén... Con muy poquito, pero nos lo pasábamos fenomenal. Echábamos un día increíble. Mi abuela es la alegría en persona, es la dulzura en persona, ha sacado provecho de todo, de todos los momentos. No ha sido una persona que dijera “yo tengo trece hijos y me seño a mis trece hijos”, no. Ha tenido sus trece hijos, ha tenido sus cuatro sobrinos, después los hijos de los

¹²⁰ Se refiere a Cenes de la Vega, un municipio ubicado a unos 5 kilómetros de la ciudad de Granada.

hijos, después los hijos de los sobrinos. Si los amigos de sus hijos han tenido problemas con sus padres, los ha recogido. Quiero decir, que no es que nosotros fuéramos un número, es que después de que éramos un número, mi abuela era muy acogedora, y todos cabían. Y si somos 50, qué más da 56. Venga, pues vamos. Ha sido muy hospitalaria, muy, muy hospitalaria. Éramos muchos, pero estábamos muy bien organizados. Los grandes tenían asumido que o trabajaban o estaban al cuidado de los pequeños. No había momento de descanso. Y tampoco lo pedían, es que era así. Y todavía los grandes siguen al cuidado de los pequeños. El ser muchos o tener una situación económica estrecha no nos ha quitao nunca el disfrutar, porque mi abuela nos ha enseñado siempre a sacar provecho de todo”

La importancia del cuidado, la cooperación y la solidaridad formada a partir de vínculos familiares para obtener el “disfrute” y el “provecho” conforman estrategias fundamentales para construir los sentidos de una vida significativamente buena y en la que “una situación económica estrecha” se sortea de múltiples formas. Estas variadas disposiciones a las que contribuyen diferentes miembros de la unidad familiar, con las que María construye sus significados acerca de “estar bien organizados”, pueden interpretarse como intentos creativos con los que garantizar lo común. En la memoria de estas escenas cotidianas surge el referente que le proporcionaron otras mujeres, como en este caso su abuela, recordada por su habilidad para sostener los vínculos que proporcionan “hospitalidad” y “acogida” desde una solidaridad que erosiona la centralidad de parámetros monetarios propios del “valor” en las sociedades capitalistas. Los espacios que ocupan su recuerdo en esta narrativa adquieren un sentido familiar y cotidiano gracias a un uso vinculado a todo tipo de actividades necesarias para reproducir la vida, como el ocio, el juego, los paseos en la naturaleza o la preparación de alimentos. Son espacios, actividades y tiempos que desbordan los tradicionales límites de lo privado, lo doméstico o incluso los vínculos de parentesco, abriéndose a localizaciones variadas y a personas que se unen mediante relaciones de afecto y el deseo de compartir esos significados de disfrute y provecho. La reproducción del bienestar a partir de diferentes estrategias, tiempos y espacios revestidos de uso y significado “común”, adquieren un carácter que parece haber sido muy importante en sus procesos de socialización.

Estas experiencias de lo comunitario, conformadas mediante la desfamiliarización y desprivatización de los cuidados (Vega Solís 2019; Gago y Quiroga 2017), son centrales en las memorias de algunas mujeres del barrio. Quizá es posible dilucidar que los saberes acumulados desde su infancia se nutren por su contacto con una genealogía de mujeres que despliegan ese ingenio para proveer de lo comúnmente necesario a quienes componen sus redes afectivas. Estos aprendizajes en la colectivización de los recursos y en la creación de vínculos de

cooperación podrían situarse como semillas de las que posteriormente brotan nuevos lazos o entramados comunitarios en los diferentes lugares a los que van anclando sus biografías. Dado que en lo sucesivo rescataré algunas escenas que muestran las redes en las que se dispone lo común, me gustaría puntualizar dos aspectos que considero importantes y que podrían evitar lecturas superficiales o tanto injustas acerca de estas prácticas.

La primera tiene que ver con el peligro que entraña idealizar estas redes desde un excesivo énfasis en los componentes de cooperación y solidaridad que movilizan. Convendría no obviar el hecho de que los sentidos de solidaridad no son un antídoto contra las asimetrías intrínsecas a cualquier relación social. Por otra parte, los entramados cooperativos que irán apareciendo son formas de relación que se dan en contextos de fuerte desigualdad y donde estas mujeres encarnan cotidianamente la injusticia socioespacial. Por ello, la visión que propongo tenderá a alejarse de la idealización de la solidaridad, pues en ningún caso representa la panacea para aquellos lugares de la ciudad que concentran la pobreza y la desigualdad. Estas situaciones representan una fuerte injusticia para quienes las vivencian en su rutina, por lo que a pesar del despliegue de sus políticas de resistencia, la inequidad exacerbada por las ficciones capitalistas sigue hiriendo el tejido social y persiste como fuente de dolorosos conflictos.

En segundo lugar, querría enfatizar que las mujeres que protagonizan las narrativas recogidas en este análisis están actuando para “tramar un sostenimiento”. Por este motivo, sus prácticas deberían ser estudiadas desde el carácter relacional que comportan y como producto de la “deliberación, la significación y la ejecución” (Vega Solís 2019, 58). Considero interesante interpretar dichas prácticas que articulan lo común desde la plena agencia con la que son desplegadas, situándolas como formas de organizar la vida, acciones que en ningún caso responden a meros automatismos derivados de las condiciones precarias de existencia. Volviendo una vez más sobre las palabras de María, me parece importante el modo en que ella misma recalca que su abuela les “*ha enseñado siempre a sacar provecho de todo*” y advertir en esa afirmación el grado de conciencia que subyace a las formas de organizar lo común como “saberes” susceptibles de enseñarse y aprenderse. Creo que reparar en todas estas cuestiones es una manera de poner en práctica la propuesta con la que Massolo (1999) o Gago y Quiroga (2017) nos sugieren tomar distancia con respecto a visiones que vinculan lo comunitario con una mera “estrategia de supervivencia” de las mujeres de clases populares. Estas interpretaciones, además de clasistas y superficiales, tienden a responsabilizar en exclusiva a las propias mujeres de resolver los conflictos que entraña ser sujetos de la pobreza urbana.

Para afrontar el desafío que comporta superar los peligros del idealismo y del clasismo, a continuación trataré de situar los vínculos con los que las mujeres de Almanjáyar disponen lo común como una praxis política bien definida, estructurada y susceptible de transmitirse entre diferentes generaciones. Estas formas de hacer, a las que a partir de ahora me referiré como políticas cotidianas de reproducción de lo común, se dan en diferentes momentos y localizaciones, conformando un eje imprescindible para la lectura de las resistencias contra el desgarró socioespacial que operan las ficciones capitalistas.

Con el objetivo de empezar a situar estas políticas en la cotidianeidad de Almanjáyar, propongo que nos desplazemos hasta el recuerdo que albergan dos mujeres sobre los primeros años transcurridos en este barrio. A continuación, rescato el fragmento de una conversación mantenida simultáneamente con Gema y Susana y en la que nos trasladan los significados que adoptan para ellas ciertos vínculos establecidos con las personas de su “bloque”.

Susana – *¿Tú te acuerdas cuando llegaban las fiestas? Ya te digo, al poco de conocernos, llegaba la nochebuena o la navidad y nos juntábamos todas a poner el belén, el árbol, eso dentro del rellano, en el bloque.*

Gema – *Los niños han disfrutado ahí...los niños ya son grandes y lo recuerdan, qué bien lo pasábamos cuando uno bajaba la botella de aguardiente, otra bajaba los “mantecaos”¹²¹, se formaba lo más grande. Era como...vamos a acostarnos ya, que está el bloque patas arriba.*

Susana – *Y en Nochevieja lo mismo. En Nochevieja acuérdate del fiestón. Todas las fiestas, el día de la cruz montábamos la cruz¹²², el saco de habas y las “salaíllas”. Y venga a cantar, y venga a bailar todos los vecinos. Por eso te digo que sí hemos tenido nosotras una unión muy grande, en este barrio sí.*

Susana – *Tanto que hablan de Almanjáyar, tanto todo negativo que se habla, pues familiar como en los bloques de vecinos de Almanjáyar, yo creo que no hay. Yo te estoy hablando en general, por lo que vemos, que cuando uno necesita algo, ahí estamos. Y ya está.*

La experiencia de Gema y Susana parte de una apropiación del “rellano”, que desprovisto de la lógica que lo reduce al mero tránsito entre lo público y lo privado, comienza a albergar unos usos bien diferentes. Se trata de aquellos que permiten

¹²¹ Dulce típico de Andalucía elaborado con manteca de cerdo.

¹²² El “Día de la Cruz” es una festividad popular de Granada que tiene lugar el 3 de mayo. De orígenes paganos y cristianos, la celebración data de finales del s.XVII, aunque no parece haber perdido fuerza en la ciudad. Durante esta jornada cobran especial protagonismo las asociaciones vecinales y quizá por ello las celebraciones se suceden en casi todos los barrios granadinos. En muchos de sus emplazamientos se coloca una cruz adornada con flores y en torno a ella se van congregando sus residentes para compartir las tradicionales habas y “salaíllas” o tortas de pan cubiertas de sal gorda.

generar relaciones susceptibles de ampliar las nociones de “unión”, nuevos significados que discurren particularmente vinculados a prácticas con las que se comparten bienes y actividades propias de la reproducción de lo común, desde los alimentos, hasta los momentos de ocio y relación. Dichas formas de intercambio y el modo en que discurren junto a vínculos vecinales y a lugares comúnmente utilizados, si bien parten de cuestiones que podrían parecer anecdóticas, en realidad suponen un hito en las memorias de Gema y Susana. Mediante el recuerdo de estas escenas ambas recomponen el proceso que atestigua cómo estos momentos, lejos de ser episodios puntuales, responden a un modelo de relación que sitúan como una característica que define a los “bloques de vecinos de Almanjáyar”. La conciencia acerca de la reiteración y solidez que van adoptando estos vínculos, así como de su tendencia a perdurar, implica que ambas los hayan situado como recursos disponibles en caso de necesidad. Es probable que los sentidos de exclusión y desigualdad propios de *“habitar el fin del mundo”* empiecen a sortearse desde entramados engarzados en sus espacios cotidianos. Saber que *“cuando uno necesita algo, ahí estamos”* aparece como una afirmación que muy probablemente se asienta en la interiorización del apoyo mutuo como modelo específico de relación. Por otra parte, esta constatación permite poner en tela de juicio *“todo lo negativo que se habla de Almanjáyar”*, logrando así resistir a ese posible conflicto que supone tejer los sentidos de pertenencia a un “lugar” que en tantas ocasiones es representado como “peligroso” y “marginal”.

Ese denso entramado de personas dispuestas a *“estar”*, tan presente en las experiencias de Gema o Lucía y su recuerdo de festividades populares, aparece también en otras memorias sobre el barrio, vivencias que se hilvanan no solo con la excepcionalidad de la celebración, sino también con la cotidianeidad y la rutina diaria. A lo largo de mis conversaciones con las mujeres de Almanjáyar detecté numerosos ejemplos que ilustran cómo frente a algunas carencias experimentadas cotidianamente, se organizan y disponen colectivamente los recursos que otras personas necesitan. Desde la memoria de los primeros años en el barrio, Blanca nos acerca a otras localizaciones y tiempos en los que estos entramados vehiculan el intercambio de múltiples recursos.

“Mira, yo recuerdo que donde está ahora el colegio, ahí antes había un monte y ahí nos íbamos con los niños a tomar el sol. Sí, eso era en el 82, fue en el 82 cuando nos vinimos todos, porque es que en tres o cuatro meses fue una barbaridad de gente la que se vino aquí al barrio, en cuanto nos dieron las viviendas, vinimos muchísima gente. Fue una unión muy grande la que tuvimos. Una unión grandísima. En el campo de fútbol nos íbamos a comer y hacíamos arroz de vez en cuando, claro, nos íbamos allí a comer todos los vecinos. Y luego es que, de verdad, que éramos como una familia. Yo te hablo por mí bloque, ¿eh?, aunque como el mío habrá muchos... Es que es como, vamos a ver, “Rosi, ¿tienes un

tomate?” y la Rosi, “¡Loli, dame un huevo!” Y luego la otra, “¡Ay mira, te voy a coger la terraza pa’ tender”! Y si nos enteramos de que algún vecino está mal o enfermo, ahí estamos para echarles una mano o ir al hospital si hace falta. De hecho, vecinos que se nos han ido ya, que han fallecido, los hemos querido mucho porque es que hemos tenido siempre esa unión todos”

Las escenas que nos describe Blanca se basan en diferentes ejemplos sobre cómo las personas recién llegadas al barrio de Almanjáyar siguen ingeniando tramas comunes con las que esquivar nuevamente esas dificultades que comporta “*habitar el fin del mundo*”. Las relaciones vecinales son situadas como un tejido sobre el que se sostienen prácticas de intercambio tendentes a la cooperación, engarzadas en diferentes localizaciones del barrio y desde los ritmos de la vida cotidiana. Por ejemplo, reaparecen los espacios intermedios de los bloques, sus patios y rellanos, donde las vecinas se encuentran y desdibujan la dicotomía entre lo productivo, lo reproductivo y sus lugares gracias a su costumbre de colectivizar las necesidades y tareas vinculadas con los cuidados. Mediante relaciones cooperativas y descritas desde el “*echar una mano*” movilizan una serie de recursos a través de una trama común, desde “*huevos*” y “*tomates*”, hasta espacios de uso privado, como las “*terrazas*”, que terminan siendo comunes cuando las actividades cotidianas lo requieren. El protagonismo de las mujeres y sus saberes en estas escenas resulta innegable, como también lo es el que adoptan cuando impulsan y expanden este modelo de relación a otras localizaciones del barrio, como un “*campo de fútbol*”, que deviene “lugar” de reunión e intercambio vecinal.

No obstante, considero que a la luz de estas descripciones conviene retomar las propuestas con las que sugerí interpretar mis datos etnográficos desde una perspectiva centrada en la agencia de las mujeres. Si nos situamos en este hilo argumental será más fácil volver sobre las escenas que nos describe Blanca sin la tentación de encuadrarlas como momentos propios de las “*Marujas de barrio*” (Juliano 1998) y sus “*paellas de domingo*”. Lejos de conformar un repertorio de prácticas anecdóticas o representativas del tipo de ocio al que pueden acceder quienes encarnan la pobreza urbana, me interesa enfatizar que a este tipo de entramados subyace una clara conciencia de lo que se está haciendo y los fines perseguidos con ese hacer. Para comprender mejor esta cuestión y la conciencia con que las mujeres impulsan la reproducción de lo común, propongo que nos situemos en el relato que elabora Elena al referirse al tipo de relaciones que ha construido con varias de sus vecinas desde que llegó al barrio a principios de los años 80.

“Es que todas las vecinas estamos a una, se ha puesto una vecina mala y en dos minutos le hemos solucionado el problema, de quedarnos con los niños, una vecina se la está llevando al médico y la otra le está diciendo no te preocupes que voy a por tus hijos, y no te preocupes que cuando venga tu marido yo le aviso y

tendrá su comida, le estás facilitando para que se vaya tranquilamente. Entonces aquí las vecinas estamos todas a una. Ya te digo, mi vecina se puso muy mala, la casa la tenía empantanada, la niña no la podía recoger, el marido venía de viaje y fue como tú no te preocupes que esto está arreglado en dos minutos. Un vecino cogió el coche, recogimos a la niña de la guardería y a la otra del colegio, porque estamos tan unidos que sabemos dónde están los niños, porque nos hemos criado como familias, pues entonces claro, cada una, nos dispusimos, tú haces esto, tú haces lo otro, tú lo de la casa... La dejaron encamada tres o cuatro días y cuando vino no se tuvo que preocupar porque nos habíamos hecho cargo entre todas las vecinas, de la comida de los niños, de ducharlos, de llevarlos al colegio. Vamos, de todo. La que podía de una manera y la que podía de otra, y yo qué sé, de ayudarnos en lo que haga falta, en lo que haga falta. De tener tres niños y de decir, aquí no te preocupes, va a salir todo para adelante, preocúpate de ponerte bien, porque esto está solucionado en tres minutos”

Los vínculos que nos describe Elena aparecen firmemente basados en la solidaridad y en el afecto, un apoyo que quizá responde a su conciencia sobre cómo la reproducción de la vida es un problema que en determinadas situaciones ha de asumirse de forma común. Es posible interpretar que en aquellos momentos en los que estas mujeres advierten la vulnerabilidad se movilizan hacia prácticas colectivas para la disposición de todo aquello que garantiza unas mínimas condiciones de bienestar físico y emocional. Dichas prácticas se van concretando en “desempantanar la casa”, “recoger a la niña de la guardería” o disponer su higiene y su alimentación. Esta conciencia a la que me vengo refiriendo quizá se advierta con mayor claridad al reparar en cómo Elena describe este entramado común desde significados con los que nos acerca a un colectivo de vecinas autónomas, resolutivas y con cierto grado de control, mujeres que deciden “estar todas a una” para que “todo salga adelante” y esté “solucionado en tres minutos”. Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, me interesa enfatizar cómo quizá la asunción de la “interdependencia” podría estar adoptando un rol central como significante de estos entramados comunes, pues “hacerse cargo entre todas” respondería no solo a una estrategia puntual, sino a un modelo perfectamente asumido e interiorizado de relación que se despliega “siempre que haga falta”.

Si partimos de la posible conciencia que estas mujeres han desarrollado acerca de la interdependencia, se hace posible vislumbrar el modo en que sus políticas cotidianas de reproducción de lo común podrían estar operando una desarticulación del mito de la “autosuficiencia”. Para sostener esta hipótesis es interesante partir de aquellos trabajos que nos invitan a reconsiderar la potencia de los entramados comunitarios en los momentos de “máximo antagonismo social” (Gutiérrez Aguilar, Navarro Trujillo, y Linsalata 2016; Gutiérrez Aguilar 2017), pues es en estas situaciones cuando cobra mayor fuerza la conciencia sobre la vida como

problema común. Es precisamente en estos momentos cuando las insubordinadas se oponen desde políticas para reproducir la existencia cotidiana, pues su experiencia induce a confirmar que las lógicas de la autosuficiencia son una ficción. Del mismo modo que se interioriza la vulnerabilidad y la interdependencia como modelo más realista de relación, se toma conciencia acerca de cómo esa relación ha de sostenerse con prácticas tendentes a cooperar, pues las ficciones que sitúan la acumulación como fuente de seguridad y riqueza, no comportan estrategias válidas ni operativas para quienes vivencian los desgarros del tejido común en posiciones de mayor precariedad económica. Las políticas cotidianas y sus entramados se van desplegando ya no solo desde la conciencia por lo común, sino también desde relaciones que no están plenamente subordinadas a las lógicas del mercado (Gutiérrez Aguilar 2017).

Para comprender cómo se articula este razonamiento con mi contexto etnográfico, he seleccionado otra narrativa que nos conduce precisamente a uno de esos momentos de antagonismo o agudización del conflicto en los que la reproducción cotidiana de la vida se ve claramente amenazada. Se trata de un recuerdo con el que Lola nos acerca a un triste suceso en casa de Yolanda, una conocida vecina del barrio.

“La otra muchacha que hace con nosotras el teatro, la morena, Yolanda. Pues a esa se le achicharró la casa. Vamos a poner que hará ahora nueve años o diez. Resulta que ella estaba con su hija haciendo la comida, el bebé se había quedado dormido, no sé si en el parquecito o en el carro, y estaba al lado del brasero tapadito con la falda de la mesa camilla. Y de pronto vieron que había fuego y es que se había prendido el faldón de la mesa camilla y de ahí a las cortinas, en dos segundos. Claro, siendo gente muy pobre tenían brasero eléctrico, no radiador. Se ve que es que se había quemado el cable, saltó la chispa y ardió. Eso fue en segundos. La Clara, como siempre, metida en medio y la iba a ver todos los días al hospital. Porque claro, la tuvieron que ingresar. Se quemó la casa, pero se quemó también ella y el nietecillo, que tiene todo esto quemadillo [se señala la cara], lo que pasa es que luego le han hecho su cirugía estética y se le nota poquito, se le nota muy poquito. Entonces aquí hubo una movilización enorme. Bueno, se puso una hucha, porque aquí pedir, lo que es pedir dinero no, no se pide dinero, a lo mejor se dice a veces para una lotería o algo, pero el cepillo no se pasa. Ahora, como te enteres de que hay una familia con alguna necesidad, se pone una hucha. Nunca se pide, pero se puso una hucha y ya está. Todo el barrio, la parroquia y todo el mundo que se enteró se movilizó, fue una unión grandísima para ayudarla”

El recuerdo del incendio en un hogar podría representar una de esas situaciones de antagonismo o conflicto vivenciado desde la cotidianidad del barrio.

Ante la amenaza percibida se produce una “movilización” de los entramados comunitarios representados en las redes vecinales. Este despliegue se hace posible gracias a la existencia de un modelo específico de relaciones tendentes a la cooperación, las mismas que permiten que se produzca una “*unión grandísima*” para “ayudar”. Esta ayuda se concreta en diversas prácticas de apoyo mutuo que garantizan la aportación solidaria de recursos para que Yolanda y sus familiares puedan reestablecer lo antes posible las mínimas condiciones de seguridad y bienestar. En la descripción de estos recursos o ayudas resulta interesante el modo en que las visitas y el acompañamiento a Yolanda durante su ingreso hospitalario se enumeran en primer lugar, anteponiéndose a las aportaciones monetarias, que se mencionan remarcando la ausencia de obligatoriedad moral o la posibilidad de la donación anónima. Aunque quizá nos encontramos frente a nociones que desplazan la centralidad del dinero como recurso prioritario en las estrategias cotidianas de reproducción de lo común, querría recalcar que dichos significados no deben ser idealizados, pues se están dando en un contexto en el que “*no pedir dinero*” podría responder a las condiciones de precariedad económica que muchas personas experimentan.

Sin embargo, durante mi trabajo de campo tuve la ocasión de seguir profundizando en otras visiones acerca de este trágico incidente y sobre los significados que esta “movilización” supuso para algunas de las mujeres que la vivieron. En una de las conversaciones con Susana reaparece el recuerdo del incendio y con él sus propios significados acerca de la ayuda y el apoyo mutuo que se dispusieron como recurso para Yolanda y su nieto. Estas explicaciones un poco más detalladas que traigo a continuación, nos ayudarán a situar el modo en que sus sentidos sobre la interdependencia y la cooperación podrían encontrarse más próximos a operar un desplazamiento consciente de la autosuficiencia y de la centralidad del dinero.

“Los problemas hay veces que son problemas internos y lo único en lo que tú puedes ayudar a esa persona es en escucharla, en acompañarla y en decirle, mira, aquí tienes mi hombro, aquí tienes mi oreja, y si no tienes ganas de hablar, aquí me tienes. Pero luego en las cosas más materiales también nos hemos podido ayudar. Como a la persona a la que se le quemó la casa. Ahí ya te unes. Lo primero la mano de obra, la mano, el ayudar. El decir venga, te ayudamos en lo que sea. El acompañamiento a esa persona, porque está mal, el darle un poco de ilusión y de alegría, diciendo que lo importante es que tiene solución. Y luego ya buscar recursos, te buscamos como sea muebles de segunda mano, te ayudamos a lo que sea. Y aquello fue impresionante, yo me enteré y aporté todo lo que pude. Aquí hubo una que si trajo mantas, otra un colchón, otro que si mi primo tiene una mesa. Otra gente estaba muy pobre y no pudo dar nada, porque aquí hay gente muy pobre, pero ha dado su trabajo, que también es valioso, pues yo te pongo la

lámpara y yo me voy a quedar con tu nieto para que tú puedas salir a la calle a “echar unas horas”. Como facilitando la situación. Ayudar no es dar dinero, es darle a esa persona lo que necesite en ese momento, y tú puedes necesitar una persona que se quede media hora con tu nieto o que te ponga la sopa. Y aquí eso, en este puñetero barrio que tan mala fama tiene, pues se da”

A pesar de que las condiciones necesarias para reproducir la vida se presentan inextricablemente ligadas al marco de relaciones capitalistas que ha mediatizado nuestra existencia, experiencias como la que aquí recojo representan visiones acerca de cómo esa compleja tarea puede resolverse de forma medianamente satisfactoria mediante políticas que esquivan con cierto éxito la centralidad del valor de cambio. Dado que “ayudar no es dar dinero”, sino “darle a esa persona lo que necesita en ese momento”, se señalan una gran cantidad de recursos desplegados a través de un entramado comunitario que se une para proveer de bienes materiales e inmateriales. La conciencia de lo realmente necesario para reproducir la vida aparece logrando resolver tensiones al margen del mercado, pero también del Estado. Se observa así como en esta narrativa lo “común” y sus disposiciones altruistas se sitúan como la fuente desde la que se origina aquello “que también es valioso”. Y precisamente, en esa enumeración de recursos que comportan valor para la comunidad que los intercambia desde lógicas tendentes a la solidaridad y a la cooperación, una vez más, los trabajos del cuidado se revisten de una importancia crucial. Susana parece ser perfectamente consciente de lo necesario que puede ser “que una persona se quede media hora con tu nieto” o “que te ponga la sopa”, pero también de la importancia que adopta el hecho de brindar “acompañamiento” e “ilusión” a quien está mal y conseguir que disponga “de mi hombro” o “de mi oreja”. Por este motivo, el valor de las donaciones de tipo material no se antepone ni se representa como prioritario o fuente máxima de seguridad, sino que se equipara al de las prácticas de socialización del cuidado físico y emocional, trabajos que en este contexto de reproducción de lo común parecen representar riqueza, bienestar y reconocimiento.

A partir de las narrativas escogidas he tratado de mostrar el interés que comportan las prácticas de intercambio, apoyo mutuo y colectivización del cuidado desarrolladas por las mujeres de Almanjáyar como el primer eje en sus políticas de resistencia. Estas prácticas son recursos especialmente significativos para quienes protagonizan esta etnografía, pues desde su experiencia cotidiana les otorgan un carácter valioso para resolver la reproducción de la vida de manera común. Las políticas cotidianas y sus entramados comunitarios podrían estar configurando una

praxis sobre la que estas mujeres han desarrollado grados variables de conciencia y que, desde un hacer cotidiano, les permite ejercer un cierto control sobre las condiciones que facilitan la reproducción de sus vidas. Esta agencia o control sin duda guarda mucha relación con la resituación de lo político en sus tiempos y espacios cotidianos, lo que ayuda a recomponer el desgarramiento que desarticula la política y su fin último, que no es sino la reproducción de la vida en condiciones satisfactorias. Dado que las prácticas de desprivatización y socialización del trabajo de cuidados operadas por las mujeres del barrio podrían estar basadas en sus nociones de interdependencia y cooperación, quizá también están apuntalando ejes con los que oponerse a las ficciones de autosuficiencia y acumulación. Esta cuestión se advierte especialmente en su capacidad para resolver conflictos cotidianos como la enfermedad o los accidentes domésticos desde un variado repertorio de prácticas de apoyo mutuo. En este hacer se observa además una conciencia que desplaza la centralidad del dinero como único recurso y asume el valor del cuidado físico y emocional, manifestado en el acompañamiento o las formas solidarias de *“hacerse cargo entre todas”* de las tareas del trabajo reproductivo. Quizá es posible concluir que las políticas de reproducción de lo común hasta ahora estudiadas, desde sus dimensiones cotidianas y cooperativas, podrían representar un modo de oposición a la progresiva deformación que ha sufrido la política en el marco de la modernidad capitalista, alejada de lo cotidiano y su reproducción, pero también fuertemente hipertrofiada en sus dimensiones económicas o anquilosada en la ficción de sujetos autosuficientes.

La conciencia sobre los beneficios que les reportan estas prácticas organizadas y tendentes a la cooperación, así como el tipo de vínculos que las retroalimentan, son también muy importantes con relación a sus sentidos de pertenencia. De hecho, en varias de las narrativas escogidas, tanto prácticas como vínculos comunitarios se asocian inequívocamente al *“barrio”* o a *“los bloques”*. También se mostró cómo la desprivatización del trabajo de cuidados tenía importantes repercusiones sobre los sentidos del espacio, pues al proyectarse estos saberes y formas de hacer a zonas intermedias como *“el rellano”* o diferentes localizaciones del barrio, lograban anclar espacialmente un denso repertorio de actividades y vínculos que podría estar alimentando la aparición de *“lugares”* con un significado *“común”*. Además del posible efecto neutralizante con respecto a discursos que retratan el barrio como *“lugar marginal”*, la posibilidad de resignificar el entorno habitado de forma positiva, también contribuiría a afianzar sus posibilidades de inclusión. Estos sentidos de pertenencia se concretan en la percepción de vínculos propios del barrio, en esa *“relación familiar”* tejida en los *“bloques”*, así como en las prácticas que reproducen la seguridad del apoyo mutuo *“siempre que haga falta”*. Tales lógicas de inclusión serán muy posiblemente una de las dimensiones que potencie la cohesión y la perdurabilidad de estos entramados, aumentando así el poder de las redes comunitarias y de las políticas cotidianas con las que las mujeres esquivan con cierto

éxito las injustas nociones de individualismo, pero también el extrañamiento que a veces comporta habitar un lugar aislado del resto de la ciudad.

Partiendo de esta última interpretación, parece que estas prácticas que cuestionan la “excepcionalidad” y la “pureza” de la política cuando se aleja de las personas y sus tiempos, encierran además sus reivindicaciones espaciales. Me refiero no solo a las que entraña la reapropiación de la política cuando se reubica en sus lugares cotidianos, sino más bien a las particularidades que adoptan sus formas de resistencia cuando son ejecutadas en áreas de la ciudad ampliamente tensionadas por dinámicas de segregación y exclusión urbana. Esta última cuestión reviste una gran importancia para mi pregunta de investigación, pues rearticular lo común desde aquellas zonas de Granada en las que se agudiza la injusticia socioespacial, conduce a una segunda dimensión en las políticas de las mujeres de Almanjáyar, concretamente la que impulsa sus reivindicaciones por la justicia espacial y por su derecho a la ciudad.

9.2. “NOS PUSIMOS EN GUERRA Y ALLÍ NO ENTRABA NI DIOS”. POLÍTICAS POR EL DERECHO A LA CIUDAD

En el apartado anterior reflexioné acerca de cómo la conciencia que las mujeres de Almanjáyar desarrollan sobre la reproducción como problema común articula toda una serie de prácticas que posibilitan la aparición de “entramados comunitarios”. Dichas redes y los modelos de relación en los que se sostienen resultan fundamentales para reconocer su agencia política y el modo en que la reconectan con espacios y tiempos que van más allá de los límites que encapsulan lo político en las formas legitimadas por el Estado y sus mecanismos de representación. Sin embargo, su interés también radica en cómo logran recomponer parcialmente el desgarrado socioespacial que muestra el tejido urbano al haber invisibilizado el trabajo de cuidados y su necesaria articulación con los espacios en que ha de realizarse. Dado que las mujeres colectivizan este tipo de tareas y las expanden a diferentes puntos del barrio disponiendo lo comúnmente necesario, son sus prácticas las que van revistiendo ciertos espacios cotidianos con nuevos significados que los acercan a “lugares” de lo común.

Esta resignificación conduce a una segunda dimensión en sus prácticas de resistencia, pues se produce gracias a la experiencia colectiva de oposición a los espacios y tiempos de la modernidad capitalista. Como nos plantea David Harvey, tras la “muerte de la ciudad tradicional” en el actual contexto de capital urbanizador globalizado, la reivindicación por el derecho a la ciudad debe articularse con movimientos de oposición al capitalismo cuyo objetivo central sea la transformación de la vida urbana cotidiana a partir de la invocación de un derecho y un modelo de ciudad que actualmente no existen (Harvey 2013, 13-14). Partiendo de esta propuesta, me propongo conectar las prácticas y discursos que articulan las mujeres de Almanjáyar en sus reivindicaciones espaciales con ese ejercicio de imaginar y exigir una ciudad centrada en “el valor de uso” y capaz de priorizar “los lugares de encuentros y cambios, los ritmos de vida y empleos del tiempo que permiten el uso pleno y entero de estos momentos y lugares” (Lefebvre 1969, 167). En definitiva, trataré de mostrar cómo al plantear la necesidad de transformaciones, mejoras o reordenaciones en sus espacios cotidianos, están demandando una “vida urbana renovada” y su “derecho a la ciudad”. En este hacer que enlaza las políticas cotidianas con las reivindicaciones de la justicia espacial, las mujeres ocupan papeles centrales en la lucha por las mejoras del barrio de Almanjáyar, pero también como firmes defensoras de esos lugares de encuentros y cambios que nos sugiere Henri Lefebvre. Además, en esta ocasión se advertirán nuevos tiempos, espacios y estrategias que afianzan los sentidos cotidianos y comunitarios de la política, significados que dan cuenta del modo en que su práctica toma forma “más allá” del Estado.

Para empezar a localizar en Almanjáyar todas estas demandas y oposiciones al desgarramiento socioespacial, propongo una vez más partir de esas genealogías o referentes que las mujeres atesoran sobre la lucha de sus predecesoras. Las memorias de María se prestan nuevamente a acompañarnos en este recorrido, aunque en este caso, el relato no aparece protagonizado por su abuela, sino por las mujeres pertenecientes a la posterior generación, concretamente su madre y sus tías. Rescato a continuación las palabras con las que María nos acerca hacia algunos pasajes de su infancia en el barrio. En ellos relata cómo actúan las mujeres de su familia cuando vivencian un suceso que amenaza el valor de uso de dichos lugares.

“Yo era muy feliz. El barrio para mí era muy bonito. La época de la poda era divina porque podaban las moreras, unas ramas grandísimas, y me acuerdo de que íbamos a un campillo y que mis hermanos y los amigos hacían cabañas. Y aquello era el acontecimiento del año. Luego con el tiempo te das cuenta de que vivías entre basura, pero bueno, en aquella época nosotros no veíamos la basura, solo veíamos el campo. Luego la gente lo verá de otra manera, pero yo lo veía muy bien, yo era muy feliz. Es que hasta que no empezó a venir la heroína esto era otro barrio distinto. El barrio lo cambió la droga, totalmente. Era distinto,

era como un pueblo, mucho chiquillo, los niños estábamos en la calle tol tiempo, era un pueblo. Y la droga lo cambió, vino una época en la que vendían mucha droga, había muchas jeringas y ya las madres empezaban a prohibirnos ir. Mi madre nos empezó a prohibir ir para allá porque muchas veces nos sentábamos y estaba la jeringa al lao. ¡Cuidado con las jeringas! Tened mucho cuidado. Y había muchas jeringas por “tos” sitios. Era como una cosa...yo me acuerdo de mi madre, de salir con el recogedor por ahí por la calle, por la puerta, con mi tía, con la vecina, la otra, la otra... Porque tenían que recoger de los que se venían a pinchar, las vecinas mismas los echaban, “¡Que hay muchos niños! ¡Sinvergüenzas!”. Eso no lo veíamos, veíamos lo bueno, hasta que ya nos prohibieron ir, porque se puso mal por esa oleada que hubo tan grande. Las madres estaban pendientes de todo, yo es que no me olvido de la imagen del cepillo de barrer y el recogedor para recoger las jeringas. Y les regañaban, si es que en el fondo dan mucha pena, pero les tienes que regañar. Porque no pueden soltar las jeringas ahí. Luego les pusieron contenedores, pero tampoco sirvió de mucho”

Descrito como “un pueblo” con “mucho chiquillo” el barrio representa familiaridad y cercanía. Estos sentidos indudablemente se anudan al uso común de ciertos emplazamientos, lugares destinados al ocio y al encuentro durante los momentos de su infancia. Las improvisadas cabañas construidas tras la poda de las moreras componen un paisaje que atestigua cómo María y otras personas de su misma edad crean y amoldan el espacio para sus juegos, construyen lugares que les reportan recuerdos felices y mediante los que logran permanecer ajenas al degrado o al deterioro y evitan darse cuenta “*de que vivían entre basura*”. Sin embargo, María también identifica lo que podría ser un hito que nos remite a cómo estas estrategias de reapropiación del “*campillo*” dejan de resultar exitosas. Se trata de la proliferación de venta y consumo de heroína en estos espacios que María usaba como lugares de recreo durante su infancia. Desde su particular vivencia de que “*el barrio lo cambió la droga*” señala un claro desgarró socioespacial que interrumpe sus posibilidades de uso y disfrute de los lugares donde se producen sus juegos. Esta fractura se relaciona con el desplazamiento hacia los márgenes de la ciudad de actividades y personas con las que el resto de la ciudadanía no desea convivir. La irrupción de la heroína a finales de los años 80 contribuye a la concentración espacial de la marginación, añadiendo nuevos significados de relegación y “espacio vergonzante” (Wacquant 2007, 312) al barrio de Almanjáyár. Estos sentidos se solapan con las ineficientes políticas de vivienda y desarrollo urbano que han hecho de este emplazamiento una “periferia” de Granada. Pero más allá de incidir en los sentidos de marginación que pesan sobre Almanjáyár como resultado de las políticas locales y autonómicas, en este caso me interesa rescatar la firme oposición a esta fractura socioespacial que protagonizan las mujeres que componen la genealogía de María. Su madre, sus tías y otras vecinas se movilizan cuando perciben

que su derecho a la ciudad se encuentra firmemente amenazado. La nitidez de *“la imagen del cepillo de barrer y el recogedor para recoger las jeringas”* nos acerca hasta la oposición protagonizada por varias mujeres del barrio, que desde su cotidianeidad, sus vínculos y sus recursos esgrimen un rol fundamental en la defensa de los lugares de uso común. El protagonismo de las mujeres es inequívoco en estos pasajes, pues eran *“las madres”* quienes *“estaban pendientes de todo”*, elaborando recomendaciones, disposiciones o prohibiciones en los usos del entorno, pero también articulando diferentes estrategias con las que reducir los peligros que se ciernen sobre el espacio cotidiano. Esta batalla librada por las mujeres responde, una vez más, a su particular visión de la política y al modo en que se vincula con la necesidad de mantener lugares de uso común que permitan el encuentro, el provecho y el disfrute.

Las reivindicaciones por la justicia espacial que han protagonizado las mujeres de Almanjáyar no solo se remiten a la defensa acérrima de espacios comunes, sino que se han ido conectando con estrategias creativas que ponen en marcha desde su llegada al barrio para solventar *“todo aquello que estaba por hacer”*. La constatación de carencias en su entorno ha estado muy presente en sus vivencias cotidianas, pues desde su experiencia con los trabajos del cuidado, han ido detectando las fracturas de un espacio socialmente construido y que antepone las lógicas de la producción a todo aquello que se necesita para reproducir común y cotidianamente la *“vida urbana”*.

“El barrio éste ha prosperado mucho, porque yo fui una de las primeras en mudarme a este barrio y no teníamos ni agua. Teníamos que coger el agua con cubos”

Si Rosario recuerda aquellos momentos en los que ni siquiera la canalización del agua estaba asegurada, mujeres como Blanca empiezan a ser más conscientes de la injusta distribución de los recursos durante los años posteriores. Aunque Blanca habitó el barrio desde su juventud, las memorias acerca de la ausencia de infraestructuras para la reproducción de la vida cobran más fuerza en el recuerdo de sus experiencias de crianza. Así describe los innumerables malestares vivenciados diariamente y el modo en que progresivamente va tomando conciencia de cómo la exclusión urbana se manifiesta en Almanjáyar.

“Mi niña la mayor tuvo que ir al Cristo de la Yedra¹²³, porque no había otro colegio, no había colegio en este barrio, que eso lo hemos tenido que formar la gente del barrio. No había colegio. Un barrio joven que no haya colegio. ¿Qué

¹²³ El colegio Cristo de la Yedra se encuentra en el Distrito de Beiro y a una distancia de algo más de tres kilómetros con respecto a la ubicación en la que se realizó esta entrevista.

pensaban? ¿Dónde íbamos a meter a los niños? Porque yo trabajando, mi marido trabajando, mi niña se quedaba muchas veces sola para irse al colegio, pues tú cógete un autobús para irte hasta el Cristo de la Yedra y luego súbete el camino andando. Y eran pequeñas. Hasta que conseguimos el autobús. En fin. Una vida sin farmacia, sin poder hacer tus mandados. Si se nos olvidaba algo no lo podíamos comprar, teníamos que pedírselo a alguna vecina, que eso en aquel momento fue lo que nos hizo la unión. Porque si yo no tenía huevos le pedía a alguna vecina, porque no teníamos donde comprar. Entonces yo ya le decía: “Mira, cómprame una docena de huevos porque yo no puedo ir. Entonces tú acuérdate, tú quédate con cuántos son los que yo te he pedido para que la próxima vez, si tú tienes que comprar te lo traigo yo”. Y así lo vivimos, no había nada de nada, de nada, de nada. El barrio mu nuevo, pero eh...para poder vivir, nada. En las calles había cuatro puntos de luz. Se hacía de noche y era de noche, los niños no podían salir a la calle, porque en esta oscuridad ya los niños...no podían salir. En fin, aun así teníamos una vida muy organizada, que parece que no, pero la gente que vivía en ese barrio, en mi bloque, estaban todas con los niños igual que yo”

Las palabras de Blanca nos remiten nuevamente a los sentimientos de extrañamiento, incredulidad y asombro con los que otras mujeres describían sus conflictos cotidianos en el barrio. Estos sentimientos relatan lo que supone habitar un emplazamiento urbano construido apresuradamente y sin unas mínimas dotaciones para abastecer sus hogares o disponer de servicios educativos y sanitarios. La imposibilidad de acceder fácilmente a dichas dotaciones desde los tiempos y espacios que manejan en su cotidianeidad, se agrava ante la implicación de estas mujeres en dobles y triples jornadas laborales, lo cual limita aún más su posibilidad de disponer de esa “vida urbana” centrada en el valor de uso y en el disfrute pleno de sus tiempos, lugares y relaciones. En este caso, las preocupaciones de Blanca se acentúan especialmente con relación a la ausencia de estructuras educativas en las inmediaciones de su vivienda, pues los desplazamientos diarios a otros distritos de la ciudad entorpecen su cotidianeidad y fragmentan los tiempos necesarios para desarrollar con éxito el resto de las tareas que componen su trabajo de cuidados. Además, esa constante movilidad comporta nuevamente las “palizas” cotidianas que también nos describía Gema, pues dado que ni siquiera el transporte público estaba garantizado, Blanca y su hija tienen que recorrer una considerable distancia caminando. Tendrán además que buscar alternativas cuando los horarios en los diversos empleos asalariados que Blanca compaginaba en aquellos años, no le permitían acompañar diariamente a la niña. Esta cotidianeidad desmembrada es la que conduce a constatar que en el barrio “no había nada, de nada, de nada”. Frente a la reiteración de estas dificultades, que se repiten tantas veces como la “nada” en sus palabras, Blanca describe algunas soluciones ingeniadas junto a sus vecinas para solventar las tareas de abastecimiento. Parece que estas estrategias, más allá de un

mero automatismo que garantiza la supervivencia, son cruciales para generar ese modelo de relación subversivo que reconoce la interdependencia y dispone un entramado comunitario basado en la “unión” y capaz de sostener “una vida muy organizada”.

Tomando en consideración estas vivencias quizá es posible comenzar a situar las políticas que reivindican el derecho a la ciudad en unos ejes más concretos. Podría interpretarse que la experiencia cotidiana de la exclusión y la ausencia de dotaciones está vinculada a los trabajos del cuidado y al contexto relacional de los entramados comunitarios, lo cual matiza sustancialmente la vivencia de estos desgarros socioespaciales, pues permite tomar conciencia de que las carencias son un problema común. La constatación de que los vacíos comportan un conflicto colectivo intensifica los sentidos de unión y fortalece los entramados creados por las mujeres. Acerca de este proceso de retroalimentación entre el conflicto socioespacial comúnmente vivenciado y el fortalecimiento de los vínculos, detecté un ejemplo bastante concreto en las memorias de Eva. A continuación recojo su propio relato de cómo empezó a relacionarse con otras vecinas del barrio, así como de los tiempos, lugares y actividades en los que sitúa posteriores entramados que han sido centrales en sus prácticas de contestación a la injusticia espacial.

“Es que la verdad que formamos un grupo precioso, porque de aquí del barrio salíamos y nos juntábamos un montón de madres, y en lo que ahora es el parque, que antes era un descampao. Pues por ahí atravesábamos cuando teníamos que ir a llevar a nuestros niños al colegio. Y a la vuelta, por la tarde nos quedábamos un rato a charlar. No había en aquel tiempo ni asociación ni parroquia abierta, pero sí, empezábamos a tener nuestro grupo ya de mujeres que nos conocíamos de sacar un rato a los niños por la tarde en el barrio, de traerlos y llevarlos o de estar ahí un rato haciendo punto o cualquier cosa, charlando, comiendo pipas, lo que fuera. A crear lazos, vaya”

El relato de Eva sitúa los primeros vínculos de afinidad creados con otras mujeres al confluir en los tiempos y espacios cotidianos donde desarrollan sus trabajos de cuidado. La mala planificación con la que fue construido el barrio y su ausencia de dotaciones, implica que ciertas actividades del cuidado requieran la dedicación de un tiempo añadido o la realización de largos recorridos a otros puntos de la ciudad. Sin embargo, son precisamente esos tiempos añadidos que las mujeres dedican a sus trabajos del cuidado los que también abren la posibilidad de conocerse y reconocerse en su habitar fragmentado. La incomodidad o la dedicación adicional que implica desplazarse largas distancias caminando acceder a estructuras educativas alejadas de su entorno, brinda la posibilidad de reaprovechar esos tiempos y dedicarlos a “charlar” y desarrollar afinidades. También la experiencia de encontrarse en diferentes puntos del barrio, descampados o cualquier improvisado

lugar para el juego, motivará su acercamiento y el progresivo fortalecimiento de sus relaciones. A pesar de que Eva y el resto de las mujeres todavía no contaban con las sedes de las “asociaciones”, la “parroquia” u otros lugares de lo común en los que disfrutar de espacios y tiempos cotidianos, ello no será un impedimento para que reacomoden su entorno a un fin que será de suma importancia en sus posteriores prácticas de resistencia, “crear lazos”.

Teniendo en cuenta la construcción de estas afinidades que parten del problema común que supone la falta de infraestructuras urbanas, propongo retomar una serie de datos que permiten analizar cómo las vivencias de exclusión y extrañamiento potencian la movilización frente a un habitar segregado. Estas formas de organización y protesta son la base de sus reivindicaciones por el derecho a una ciudad que permita disponer de lugares para la educación, la salud y el ocio, así como los ritmos de vida que hacen posible el uso pleno de todos estos espacios. Para explicar estas políticas me sitúo nuevamente en una de las conversaciones que mantuve con Eva. En ellas nos acercaremos a su particular recuerdo de cómo gracias a los entramados comunitarios articulados con otras mujeres, empieza a vivenciar los significados de la segregación urbana y a tomar conciencia sobre la importancia de operar cambios en su entorno espacial. A continuación nos describe una serie de movilizaciones y protestas en las que se advierte cómo varias vecinas del barrio adoptan un papel central.

“Recuerdo las primeras manifestaciones que hacíamos aquí las mujeres, porque no teníamos na’. Nos íbamos por ahí arriba a cortar carreteras, no había mucha gente ni muchos coches en aquella época, pero es verdad que nos íbamos a la carretera de Pulianas, porque es ahí es donde más circulación había. Allí hemos cortado nosotras carreteras para que nos hicieran guarderías, porque éramos una población muy joven, con niños todas. Y no había ni una guardería, y ya por fin hicieron la guardería de Arrayanes que hay ahí, una guardería preciosísima. Pues te estoy hablando de hace...casi 40 años. Claro, todas con nuestros niños sin guardería donde llevarlos, sin farmacia. Nada, nada, no venían ni los autobuses, fíjate tú. Teníamos que ir hasta La Paz a por el autobús y ahí nos dejaba. Y todo ha sido a base de lucha de las mujeres de aquí. No había centro médico, no había nada y ahora tenemos un montón de cosas. Sí, pues todas las que vivíamos por aquí, que éramos muy jóvenes, dejábamos a los niños en el colegio y hala, a cortar carreteras. Pero lo conseguimos, conseguimos que nos pusieran una guardería”

A pesar de los cuarenta años transcurridos desde estas movilizaciones, Eva mantiene un nítido recuerdo de lo que para ella supusieron. Ante la ausencia de dotaciones educativas, sanitarias o de transporte público, se dan sentimientos de injusticia y la conciencia de vivenciar un desgarró socioespacial. Este problema se convierte en un conflicto de orden común porque lo vivencian desde su condición

de pertenecer a una “población joven, con niños todas”. La indignación experimentada y reconocida en las demás activa diferentes formas de protesta colectiva que se materializa en “manifestaciones” o en irse “por ahí arriba a cortar carreteras”. Todas estas movilizaciones que Eva revive desde sentimientos muy cercanos al orgullo de sus conquistas, son un claro testimonio de cómo la acción colectiva y organizada comporta resultados y alimenta su percepción de estar contribuyendo a la mejora de su entorno cotidiano. Esta cuestión se advierte de forma inequívoca cuando describe la transformación vivenciada en un barrio en el que “no había nada” y en el que las progresivas mejoras se producen “a base de lucha de las mujeres de aquí”.

Percibirse como “mujeres en lucha” es sin duda un elemento fundamental en la articulación de todas estas reivindicaciones por la justicia espacial, un significado que fortalece los vínculos trazados y despliega las movilizaciones con una enorme potencia. Esta visión de sí mismas como mujeres organizadas y capaces de provocar el cambio aparece de forma muy clara también en las vivencias de Blanca, que así describe su implicación en el movimiento vecinal y en la lucha para obtener dotaciones e infraestructuras para Almanjáyar.

“Pues ya te digo, que aquí hemos luchado mucho para poder tener un barrio con luces, que no había ni luces. Hemos tenido que luchar por todo, es que no había ni centro de salud. Tampoco había farmacia, la única farmacia que había estaba también en el polígono, en la parte de arriba, encima de La Paz. Bueno, pues para reclamar todo eso yo me fui una vez a delegación, para exponer nuestra situación. Teníamos que irnos a la calle Gracia y allí a exponer que no había luz, que no había autobuses... es que el autobús nos dejaba...no sé si sabes dónde está el centro de salud de ahora, bueno, lejos del barrio, nos dejaba lejísimos. Pues bueno, allí nos fuimos cuatro o cinco personas, porque tampoco podíamos ir más. A ver, yo era la cabecilla, con otra más. Y el hermano de un íntimo amigo de mi Natalia. Y la verdad que nos hicieron caso. Ósea, fuimos una mujer del barrio, el hermano mayor de uno de los niños del colegio, otras dos personas y yo. Y tú imagínate, yo una mañana para poder hacer eso, que no podía otra mañana, y todos se adaptaron a mí. Y la verdad que nos hicieron caso. Porque también hicimos un escrito, yo la verdad, por mucho que yo quisiera hacerlo, el muchacho sabía más, sabía explicar las cosas mejor que yo, entonces hizo él la petición, pero la firmamos todos, con nuestros números del carné y esas cosas...Bueno, fue todo muy emocionante la verdad, porque luego mis otras dos niñas también se han criado aquí y ya han ido las dos al colegio de aquí”

En el relato compartido se advierte enseguida cómo Blanca se enorgullece ante el recuerdo de su participación en estas formas de protesta. Esta emoción aparece al comprobar que, a pesar de sus iniciales sentimientos de frustración e

injusticia, su compromiso y la conciencia de tener que “luchar por todo”, provocan cambios y mejoras que se describen como un “todo muy emocionante”. Por otra parte, es indudable el modo en que revive su implicación desde papeles de liderazgo, una cuestión que se observa cuando se sitúa como “la cabecilla” o evocando el reconocimiento de su figura entre quienes se “adaptaron” a sus tiempos para seguir implicándola en esta reivindicación.

El protagonismo de las mujeres en tanto sujeto de lucha en estas oposiciones al desgarró socioespacial también se hace muy patente los recuerdos de Manuela. En su narrativa se observará además cómo estas reivindicaciones por el derecho a la ciudad se articulan claramente desde los “entramados comunitarios” dispuestos por las mujeres. Al igual que Blanca, Manuela rememora los conflictos sufridos ante la ausencia de servicios y dotaciones, aunque en su experiencia cobra especial relevancia la reivindicación por una guardería para el barrio. A continuación recojo una serie de fragmentos en los que relata el largo proceso que comporta obtener esta infraestructura y las diferentes estrategias, alianzas y luchas que varias mujeres emprenden para conseguirla.

“Cuando empezamos aquí en el barrio no había guardería, entonces la parroquia nos habilitó dos aulas para que los niños tuvieran guardería, con la condición de que la Junta de Andalucía tendría que abrir al año una guardería, la que hay ahora. Entonces el cura puso a unas monjas ahí a trabajar, luego se metieron otras mujeres del barrio, que no había presupuestado ni para pagarles un sueldo. Y otra chica se metió, y para esa sí que había algo, un sueldo, pero un sueldo que le daba la parroquia...que tampoco era...”

Ante la escasez que provoca la ausencia de una guardería, diferentes agentes del barrio articulan un “entramado” para proveer comúnmente este bien y la riqueza que comporta. Las políticas emprendidas se apoyan fundamentalmente en el trabajo voluntario de algunas mujeres, que gracias a su alianza con organizaciones de tipo religioso, logran disponer una resolución común y autogestionada que suple la ausencia de dotaciones públicas. Sin embargo, y a pesar de que las negociaciones entre las mujeres, la parroquia y las instituciones autonómicas resuelven temporalmente esta privación, la solución alcanzada no es del todo satisfactoria. Como remarca Manuela, sigue percibiéndose la injusticia en la precarización del empleo desarrollado por las trabajadoras de la guardería provisionalmente habilitada en la iglesia del barrio. Fruto de estas tensiones y temporalidades, la pugna por estas infraestructuras necesarias para el cuidado sigue desarrollándose y adoptando vías cada vez más próximas a la confrontación directa con las instituciones autonómicas.

“Como no abrían la guardería, entonces se organizó una reunión con el hombre de la Junta de Andalucía. Y este señor vino por marzo o por ahí y dijo que eso iba a estar para septiembre, que iba a estar terminada la guardería. Entonces yo fui una de las que le atacó a muerte. Entonces yo le dije que eso era mentira. Que como nos decía que la iba a abrir cuando nosotras veíamos que la obra iba muy atrasada y que eso no iba a estar. Y él dijo que no, que se comprometía...”

El recuerdo sobre las negociaciones con el “señor” de la “Junta de Andalucía” impregna la narrativa con tintes que escalan hacia el conflicto. Se observa claramente una marcada desconfianza hacia los compromisos institucionales y su función en la provisión de bienes de uso común. Este recelo se sustenta en el bagaje que tanto Manuela como sus vecinas almacenan en episodios similares de descontento y oposición a las políticas públicas. Como ya se vislumbró en testimonios anteriores y referidos a la reestructuración de la vivienda social, dichas políticas se perciben como parciales, precarias y encaminadas a paliar el descontento de manera transitoria. De hecho, esa suspicacia se acentúa a medida que avanza en su recuerdo y reconstruye un episodio de esperas, promesas incumplidas y un malestar que va en aumento.

“Tuvimos que esperar tres años hasta que abrieran la guardería, y luego vino un consejero de la Junta, que yo por cierto le puse verde, y me dijo el tío que ya no venía más... Bueno, pues resulta que una vez que ya iban a abrir la guardería querían, ya de paso, echar a las mujeres que habían estado trabajando tres años gratis como quien dice, cuidando a los niños, las querían echar, entonces de eso nada, las del barrio nos pusimos en contra de eso. La guardería funcionaba muy bien, tenían a los niños muy bien, las madres estábamos súper contentas porque no había guarderías ni plazas en otros centros. Entonces nosotras nos pusimos en guerra y le dijimos al director aquel que vino que la guardería se abría, pero que si no entraban ellas pues que no se abría. Y entonces nos pusimos en guerra y allí no entraba ni dios, nos pusimos en la puerta y no dejamos entrar a nadie. Al final las terminaron contratando, aunque estuvieron muy poco tiempo, y al poco tiempo las echaron”

Manuela y sus vecinas empiezan su particular “guerra” en contra de la doble injusticia que detectan en las políticas públicas. Al agravio percibido en su exclusión del derecho a dotaciones urbanas se suma la amenaza de despido a las trabajadoras, que a pesar de la precariedad laboral inherente a la temporalidad y ausencia de recursos, también representan la capacidad de autogestión que las propias mujeres han ido tejiendo ante la pasividad de las administraciones. Mediante su implicación y sus alianzas con este entramado comunitario se advierte cómo están articulando políticas cotidianas de reproducción de lo común más allá del Estado, por lo que rechazan enérgicamente la “solución” propuesta por sus representantes. En su

confrontación se observa además una clara exigencia: que la hasta ahora demostrada autonomía en la gestión de sus infraestructuras sea tenida en cuenta para seguir organizando la provisión de este bien y la riqueza que comporta. Las reivindicaciones se enlazan además con sus sentidos de “justicia”, que en este caso son indisolubles del resarcimiento salarial y de la regulación contractual de las trabajadoras. Estas demandas exigen el freno a la expropiación del trabajo de cuidados y el reconocimiento de todas las tareas hasta ahora invisibilizadas o subsumidas en trabajo no remunerado. La alternativa planteada por las instituciones autonómicas en calidad de entidades provisoras de servicios públicos, implica aceptar sus propios mecanismos de regulación, en este caso, la designación y selección de personal para cubrir estos puestos de trabajo. Los mecanismos que aplica esa “otra” comunidad política representada por la “Junta”, si bien pueden reportar sentidos de “justicia” y “equidad” en muchos otros contextos, resultan intolerables en el que aquí analizo. Esta alternativa es percibida como una imposición, pues contraviene los propios instrumentos de regulación y autogestión que los entramados forjados en el barrio estaban aplicando para garantizar un recurso que hasta ahora el sector público no había proporcionado. “*Ponerse en guerra*”, bloquear los accesos a la guardería con tanta firmeza que “*allí no entraba ni dios*”, implica un acto de sublevación implacable contra las instituciones y sus representantes, una confrontación a la que muy probablemente también subyace la necesidad de ver reconocido el trabajo de gestión común hasta ahora desarrollado sin su tutela.

En los ejemplos hasta ahora analizados, los significados de “lucha” que atraviesan la reivindicaciones por la justicia espacial también parecen impulsar una clara oposición contra las parciales y deficientes políticas públicas. Sin embargo, a lo largo de mi trabajo etnográfico pude constatar la existencia de reivindicaciones en las que las mujeres se desplazan desde la confrontación hasta la aplicación de alianzas flexibles con las instituciones del ámbito local. Dado que rastrear las luchas implica reconocer la heterogeneidad de sus propios sujetos y a quienes “desde su particularidad imprimen a sus acciones rasgos distintivos y relevantes recuperando lo que saben y construyendo novedades a partir de lo que hay” (Gutiérrez Aguilar 2017, 30), considero que también estas modalidades que optan por la cooperación estratégica con las instituciones forman parte de las políticas cotidianas que van “más allá” del Estado. Esta interpretación permite situar las reivindicaciones por el derecho a la ciudad propias de este contexto como luchas caracterizadas por su “inestabilidad”, o como formas que habitan “incómodamente el cuerpo social y se niegan a ser comprimidas en relaciones previas” (Ibid, 26). En otras palabras, las mujeres reinventan sus estrategias y las adaptan continuamente a una racionalidad política que se amolda al objetivo de alcanzar el bienestar de quienes habitan Almanjáyar.

Con el fin de comprender cómo se concreta este carácter “inestable” de las demandas socioespaciales y el denso repertorio de políticas que las mujeres son capaces de crear, me remito una vez más a las vivencias de Gema. En la siguiente narrativa nos explica su experiencia en otro entramado comunitario que reivindica el derecho a la ciudad de un colectivo en situación de especial vulnerabilidad, “los mayores” de Almanjáyar. Mediante el relato de su participación en un proyecto que parte de una entidad de interés social, nos acerca hasta un interesante ejemplo de cómo, una vez más, las mujeres del barrio son un sujeto fundamental en todas estas demandas.

“Enrique me propuso empezar a trabajar con la asociación para ayudar a los mayores de nuestro barrio. Como no sabíamos ni siquiera cuántos mayores había, lo primero que me dijo es que fuera a averiguarlo. Pues estuve siete meses yendo puerta por puerta, bloque por bloque, a ver cuántos mayores había en nuestro barrio. Y ya desde ahí pues a ver cuáles eran las necesidades que tenían, sus problemas y que ellos supieran que había gente les iba a echar una mano, en el sentido de acercarles los recursos de las instituciones. Tú piensa que son personas mayores que no saben leer, que no saben escribir, que les pueden engañar, que están solos. Pues que sepan que hay gente que les puede ayudar. Pues ya con todos los mayores registrados, se empezó a ver un poco cuáles eran sus necesidades, barreras arquitectónicas que tenían en sus casas, necesidades sanitarias... Problema que tenemos en nuestro barrio con los mayores, que no hay ascensores, ni uno. Qué pasa, que cuando vinieron jóvenes no echaban de menos ascensores, pero cuando se han hecho mayores, ya hay mayores que no pueden salir de sus casas. Porque si viven en un tercero, en cuarto, subir mandaos o bajar mandaos, pues es algo que ya no pueden”

Las tareas de investigación que Gema realiza para documentar las necesidades de personas en situación de vulnerabilidad son un claro ejemplo de trabajo socialmente necesario y susceptible de generar riqueza común. Durante los siete meses en los que ofrece su tiempo y sus capacidades para contribuir al conocimiento de las carencias que experimentan “los mayores”, no tarda en reparar en las “barreras arquitectónicas”. La falta de calidad y adecuación detectada en los inmuebles comporta una cuestión que ya se evidenció como claramente conflictiva al analizar el impacto que tuvieron las políticas de vivienda en este barrio, una contradicción que con los años se recrudece y limita a la población anciana en su autonomía. Para contrarrestar esta manifestación de la injusticia y garantizar una “vida urbana” que pueda estar basada en espacios y momentos de mayor dignidad para todas estas personas, desde su experiencia y compromiso, Gema comprende una vez más que hay que activar formas de lucha. De este modo, se embarca en varias reivindicaciones como las que nos describe a continuación.

“Esos mayores que nosotros conocemos, hemos ido al Ministerio de la Vivienda a hablar con los responsables, les hemos dicho que está pasando esto en el barrio y que se les dé opción de cambiarse de vivienda, o que les den un bajo. O bien presionar para que nuevos bloques que se han hecho tengan ascensores y que se les dé esa oportunidad de acceder. Es difícil porque hay mayores que no han querido salir de sus casas, porque se encuentran solos, porque creen que no va a haber nadie que les ayude, porque no quieren dejar sus muebles, sus recuerdos. Entonces pues desde aquí estamos haciendo todo lo posible para buscar la mejor solución, para que tengan opciones. De hecho, ya cinco mayores se han cambiado de vivienda”

Recuperando todo lo que sabe sobre la situación de los “mayores” Gema trata de construir novedades a partir de los recursos disponibles, pues brindar “opciones” o “buscar la mejor solución” son los objetivos que considera prioritarios. Para afrontar dichas metas pone en práctica diferentes estrategias de diálogo y presión orientadas al cambio o adecuación de las viviendas. Sin embargo, a diferencia de las políticas evocadas en anteriores narrativas, y dadas las circunstancias específicas que imprime esta lucha, se advierte la readaptación de las prácticas de resistencia hacia modalidades mucho más próximas a la coordinación y cooperación con el tejido institucional.

“Entonces pues con todas estas necesidades que ya tuvimos registradas yo también empecé a hacer un poco de puente con servicios sociales. Que yo detectaba alguna irregularidad o algún problema en los mayores, pues daba aviso a servicios sociales para que ellos vinieran aquí a valorar. Sí, ese es el trabajo que yo hago. Vamos a ver, hablo con la trabajadora social y le digo, hay un problema, habría que hacer esto, tal... Y así pues vamos haciendo una red más cercana, porque así se van conociendo tanto el centro de salud, como servicios sociales, como rehabilitación. Cuando tú vas a solicitar algo lo primero que te piden son papeles del médico, informes médicos, informes de salud. Y ya conociéndose ellos mejor, ya se trabaja mejor”

Gracias a los conocimientos que acumula sobre la población anciana, un saber inequívocamente derivado de su experiencia cotidiana con el cuidado y de su implicación en el tejido comunitario de Almanjáyar, Gema representa una pieza clave en las reivindicaciones por la adecuación de los bloques de vivienda. Sin embargo, su aportación a esta lucha, lejos de detenerse en esas formas de presión que exigen mejoras en la planificación arquitectónica, sigue articulándose desde su papel como “puente” entre su “entramado comunitario” y las instituciones gubernamentales, representadas en este caso por trabajadores del sistema público de servicios sociales. Esta posición de intermediaria en la que se basa su contribución a la justicia espacial para las personas mayores del barrio reaparece

acompañada por significados ya señalados anteriormente. Surgen nuevamente políticas cotidianas de reproducción de lo común que buscan “*construir una red más cercana*” que pueda garantizar unas mínimas condiciones para que las vidas se desarrollen desde el máximo “provecho”, dignidad y autonomía. Tras varios años cumpliendo este crucial cometido, Gema sigue embarcada en el proyecto. Al hablar de su “*trabajo*” aparece en su mirada un brillo especial, una media sonrisa que interpreto como muestra de su orgullo por saberse parte de un cambio que transforma y mejora las condiciones de vida de algunas de las personas que componen su entramado común.

A lo largo de todo este apartado he tratado de mostrar la segunda dimensión que caracteriza las prácticas de resistencia desarrolladas por las mujeres de Almanjáyar. Mi intención ha sido establecer el modo en que sus políticas cotidianas se enlazan con sus demandas por el derecho a la ciudad, situándose en la defensa de espacios de lo común o en una invocación a la creación de todo aquello que “está por hacer” para garantizar su pleno disfrute de la “vida urbana”. Sus demandas se concretan en la construcción de lugares que faciliten el encuentro, el intercambio y la satisfacción de necesidades vinculadas a la salud, la educación o la vivienda. La realización de estas exigencias requiere la puesta en marcha de sus políticas cotidianas, diferentes prácticas que se sostienen en los “entramados comunitarios” creados desde sus experiencias y afinidades en el trabajo de socialización y desprivatización de los cuidados.

En este caso, las políticas operadas por las mujeres son indisolubles de los sentidos con los que se sitúan como “mujeres en lucha”, ocupando posiciones de liderazgo en estas reivindicaciones o protagonizando movilizaciones en las que se perciben como autónomas, organizadas y subversivas. Estos significados se van entrelazando con diferentes estrategias que acentúan las dimensiones cotidianas de su resistencia, pues con sus oposiciones y demandas están afianzando el anclaje de la política a tiempos y espacios propios del día a día. Reubicar la política en la cotidianidad responde a su particular modo de erosionar la hegemonía de la arena política que representa el Estado o la noción de participación restringida a los mecanismos de la democracia representativa.

Que las mujeres de Almanjáyar hacen política “más allá” del Estado es un hecho que se advierte claramente a partir de las estrategias con las que se autogestionan para asegurar el aprovisionamiento de dotaciones y bienes vinculados a sus nociones de justicia espacial. Mediante el ejemplo de la guardería y

la lucha social que representa, quise precisamente recalcar que ni el Estado ni sus políticas son el único actor capaz de garantizar el derecho a la “vida urbana”. Dado que la comunidad política que el Estado representa ha demostrado una reiterada insuficiencia en el aprovisionamiento de dotaciones urbanas, pero también en su papel como garante de los sentidos de justicia y bien común, son muchos los momentos en que las mujeres del barrio aplican sus propias políticas comunitarias. Desde la creación de alianzas con actores que consideran estratégicos van desarrollando un hacer común que reproduce espacios urbanos acordes con su racionalidad política. Estas prácticas son una muestra clara de cómo las mujeres están desafiando la centralidad del Estado en la organización de la vida civil y los bienes de uso común. Además, mediante estas diversas tramas de oposición o cooperación estratégica están cuestionando las relaciones de “mando-sumisión”, es decir, “desordenando y rompiendo la normativa política fundada en el “artefacto” ciudadano” (Gutiérrez Aguilar 2017, 115). Gracias a esta praxis cotidianamente renovada las mujeres de Almanjáyar desdibujan el abismo entre quienes detentan la autoridad y quienes tienen la obligación de obedecer, al tiempo que potencian mejoras en su entorno urbano y contribuyen a localizar y resignificar la noción de “derecho a la ciudad”.

Tras mi indagación etnográfica me resulta posible concluir acerca de cómo las mujeres de este barrio conforman un “sujeto político” plenamente comprometido con el devenir de Almanjáyar desde inicios de los años ochenta hasta el momento actual. De hecho, esta interpretación forma parte del relato con el que ellas mismas explican la historia del barrio y una serie de acontecimientos que serían incomprensibles sin tener en cuenta el papel de las mujeres. En esta configuración personal de la historia de Almanjáyar voces como la de Susana han ido creando su propia genealogía de “mujeres en lucha”. En ella reserva un espacio muy notorio a muchas de sus vecinas.

“Yo creo que las mujeres aquí han hecho un papelón muy importante, porque ellas fueron las que se juntaron y empezaron a decir que no nos vamos a conformar haciendo cuatro puntos. Han sido las mujeres, las mujeres que ya empezaron a moverse por toda la Zona Norte para ir a Cartuja, al centro cívico, a La Paz y a todo eso. A enterarse de otras asociaciones, de qué les podían aportar aquellas asociaciones y trayéndoselo para acá. Como diciendo, pues vamos a aprender de esas personas, y lo vamos a traer para nosotras también aquí, a nuestro barrio”

Juntarse desde la disconformidad de permanecer “*haciendo cuatro puntos*” compone una práctica y un modelo de relación que probablemente haya marcado un hito en la vida de muchas de las mujeres que habitan en Distrito Norte. Los sentidos de su “unión” y las políticas creadas a partir de esos vínculos han sido el

objeto de mi análisis sobre sus resistencias. Sin embargo, la agencia detectada en sus políticas no debería nublar el hecho de que la vivencia del desgarró socioespacial es indisoluble de sus posiciones de género y clase social, dos condicionantes que siguen perpetuando situaciones de violencia y desventaja para muchas de ellas. Comprender que se situaban como “mujeres en lucha” compuso para mí una clave analítica, pero no sería riguroso obviar el hecho de que tanto en las narrativas como en los momentos vivenciados junto a ellas, este significado aparecía vinculado a un proceso mucho más profundo. Se trata del recorrido arduo, prolongado y acompañado mediante el que construyen su autolegitimación. Y es que devenir “sujeto político” desde las desigualdades encarnadas comporta para ellas una lucha con entidad propia, un modo de resistencia para el que también se requiere el desarrollo de políticas específicas. Con el fin de escrutar con el máximo rigor posible los sentidos que subyacen a las políticas cotidianas de reproducción de lo común, propongo una última dimensión de análisis. Mi intención es arrojar algo más de luz sobre estas nociones de fortalecimiento y la conexión que guardan con la práctica del apoyo mutuo.

9.3. “EL RINCONCITO DE MI YO”. POLÍTICAS DE FORTALECIMIENTO

Para concluir mi análisis sobre las políticas de resistencia desplegadas por las mujeres de Almanjáy, siguiendo la sugerente propuesta de Teresa del Valle (2002), planteo situar el potencial para el cambio que entrañan el asociacionismo y las redes de mujeres. Estas posibilidades de transformación radican en el recurso que las mujeres encuentran en estas redes para insertarse en la historia del barrio desde papeles de protagonismo. Considerando también algunos de los trabajos con los que reflexioné sobre las políticas de reproducción de lo común, me sitúo en la premisa de que analizar estas prácticas de asociacionismo abre una vía para comprender el proceso mediante el cual las mujeres devienen “sujeto político” de la transformación (Gutiérrez Aguilar 2017, 2015). Lo que planteo es rastrear cómo las mujeres se van nombrando y posicionando en torno a las tramas comunes que ellas mismas identifican o generan. Ello me permitirá mostrar cómo son las propias personas involucradas en la transformación quienes producen, reproducen y modifican las distinciones clasificatorias con las que se reconocen como parte de una lucha específica, evitando así el error de encapsular o atribuir inmediatamente

una subjetivación política a quienes se movilizan en torno a una lucha social concreta¹²⁴.

En las diferentes políticas de resistencia que hasta ahora he presentado, una de las tramas comunes que con más potencia condensa sus formas de nombrarse es la de “*mujeres en lucha*”, un demarcador que conduce a rotundas afirmaciones con respecto a transformaciones percibidas en Almanjáyar. Discursos como los que apuntan que “*todo ha sido a base de lucha de las mujeres de aquí*” nos acercaron al modo en que las políticas de reproducción de lo común podrían estar operando su subjetivación política. Sin embargo, dicha subjetivación no solo responde a sus posiciones de género o a la categoría “mujeres”, pues está entrelazada con otras adscripciones que posibilitan su reconocimiento en la lucha por reproducir comúnmente la vida y sus lugares.

“Empezar a juntarnos, eso fue muy importante como impulso, porque éramos un grupo de mujeres muy jóvenes, muy jóvenes, que teníamos que educar a niños sin saber cómo. Y además de eso, de ser nosotras tan jóvenes todas, se sumaba también eso, ¿no?, esa condición de juventud, de no saber... Y muchas de nosotras es que vinimos con pocos estudios, algunas sin ningún tipo de estudios, sin acabar ni lo básico, sin acabar ni lo que era la EGB antes”

Así identifica Eva al “*grupo*” que desde el barrio de Almanjáyar se une en torno a estas luchas por lo común, una colectividad de “*mujeres*”, “*jóvenes*”, “*madres*” y “*sin ningún tipo de estudios*”. Estas categorizaciones, que en otros momentos de mi etnografía también se van solapando con las nociones de “*gente humilde*” o “*gente obrera*”, componen una identidad mucho más compleja y que en ningún caso permite establecer generalizaciones sobre las “mujeres” como categoría unitaria. Esta complejidad que aquí se advierte requiere entonces profundizar en la trama “mujeres en lucha” para comprender cuáles son los ejes que implican desigualdades por ser “mujer” en este particular contexto. Considero que solo así será posible acceder a las injusticias frente a las que se resisten o contra las que se perciben y declaran en “lucha”. Por otra parte, el hecho de nombrarse en torno a la maternidad o desde adscripciones que indican la escasez de capital económico y cultural, hace necesario puntualizar una vez más el peligro que comporta situar de manera inequívoca a estas mujeres como un sujeto político que defiende exclusivamente los denominados “intereses prácticos de género” (Massolo 1998, 1999; Molyneux 1985). Esta precipitada interpretación nos llevaría a naturalizar la defensa de lo

¹²⁴ Sobre esta cuestión reflexioné durante el Capítulo 3 de este trabajo al presentar el proceso de construcción de mi objeto de estudio y las dificultades que experimenté al clasificar precipitadamente como “sujeto político” de la lucha por el derecho a la ciudad a algunas de las personas movilizadas en torno al “activismo”. Tras los giros y los cuestionamientos que reorientaron mi pregunta de investigación, comprendí que me había estado confrontando los sujetos de una lucha, pero en realidad no conformaban el “sujeto político” objeto de esta investigación.

común por parte de las mujeres que encarnan la pobreza urbana, asumiendo que sus políticas se derivan fundamentalmente de su carencia material o que comportan únicamente estrategias de supervivencia. Parece una obviedad afirmar que buena parte de sus resistencias se activan como resultado de condiciones precarias de existencia, pero obviar la presencia de otros factores que activan su conciencia, entrañaría la paradójica e injusta despolitización del hacer común que las mujeres articulan en contextos de pobreza. Esta cuestión resulta aún más problemática si al abordar prácticas de resistencia basadas en la reproducción de lo común construimos representaciones etnográficas en las que las mujeres parecen priorizar exclusivamente el bienestar de sus familias. Este procedimiento quizá nos lleva a reproducir las relaciones de subordinación que las ocultan como sujeto de la política, pero también su agencia, sus propios deseos y el interés antropológico de sus luchas.

Tratando de sortear estos riesgos, querría aprovechar esta ocasión para estudiar cómo las mujeres del barrio de Almanjáyar se movilizan y acceden a un ejercicio del poder desde prácticas que no solo defienden y garantizan el bienestar de “otros”. Observo estas cuestiones al reparar en cómo la politicidad inscrita en su hacer recorre un amplio espectro de estrategias con las que se posicionan como las principales beneficiarias de la riqueza comúnmente producida. Apostando por romper con las visiones que de manera desafortunada y clasista sitúan a las mujeres de clases urbanas populares en la mera supervivencia y en su “ser para otros”(Lagarde 1991), propongo a continuación el análisis de sus políticas de fortalecimiento. Para ello estudiaré el caso de la red de apoyo mutuo Cucú, un entramado que ejemplifica una “expresión comunitaria” o “red de mujeres” en la que se potencian “nuevas socializaciones” (del Valle 2002) con las que todas sus participantes ejercen políticas de fortalecimiento (Montero 2006) y alcanzan importantes grados de “subjetivación política”.

La estructura que propongo para responder a estos interrogantes partirá de analizar cómo se concreta en la vida de algunas de las mujeres la socialización de género y sus orientaciones hacia el “no poder” (del Valle 2002), buscando los posibles vínculos entre este fenómeno y el acercamiento a la red de apoyo mutuo Cucú. En un segundo momento presentaré tres dimensiones que permiten situar este entramado comunitario sostenido por varias mujeres del barrio como un “lugar” de resistencia, lo que permite una tercera y última dimensión de análisis con la que anclar a esta trama común ciertas políticas de fortalecimiento que activan la subjetivación política de sus integrantes.

9.3.1. “CUÉNTAME UN CUENTO”. ROMPER CON EL INMOVILISMO Y ACTIVAR EL CAMBIO

Los desgarros vivenciados por las mujeres de Almanjáyar se detectan en sus experiencias cotidianas y están entrelazados con desigualdades de género y clase social. Estas posiciones van materializando una serie de desventajas con las que tienen que lidiar a lo largo de sus vidas, y dado que las personas privilegiadas no suelen renunciar a su poder, son ellas mismas, “las oprimidas”, quienes irán haciendo uso de su agencia para mejorar su situación (Schrock 2013). En este caso me propongo estudiar la relación entre esa mejora y todos aquellos procesos que conducen hacia su reconocimiento como mujeres capacitadas para ejercer el poder. Este proceso resulta complejo, pues la existencia generalizada de modelos de socialización diferencial en base al género, en algunos casos prolonga los tiempos necesarios para hacerse merecedoras de este reconocimiento.

Dado que no existe un sujeto único y abstracto que pueda materializar la categoría “mujeres”, es evidente que la socialización de género se concretará de modos bien distintos según el contexto analizado. Pensando en los significados que esta socialización adquiere en los “lugares” de los que se ocupa esta investigación, resultan de interés algunos de los ejemplos hallados durante mi trabajo de campo, pues muestran el modo en que algunas mujeres han sentido que desde su infancia estaban siendo educadas o dirigidas hacia unos roles muy específicos.

“Pues mi abuela me ha criado para que todo se mire con lupa. Ya luego con el tiempo me he ido deshaciendo un poquillo de cosas, y otras que me las llevo toda mi vida, porque son mi yo. Y ahí dentro hay cosas que me han hecho mucho daño, en el sentido de que eran muy machistas, como a ella le inculcaron. Ha hecho mucho hincapié en que yo tenía que ser la que llevara la casa, la que tenga que fregar, guisar, la “mujer estrella”, entre comillas. La mejor madre del mundo, la mejor esposa del mundo, pero de lo que es la mujer nos olvidamos, porque tú eres el último lugar en la fila”.

María nos acerca hasta algunos recuerdos en los que se advierte claramente la existencia de pautas y mandatos que definen lo que se espera de ella en tanto mujer. Desde su conciencia de haber vivenciado una educación orientada a un modelo injusto y restrictivo nombra explícitamente el “machismo” y el modo en que los imperativos de ser “madre” y “esposa” se le inculcan desde su responsabilidad hacia el cuidado de los demás, una serie de aprendizajes que la relegan hasta “el último lugar en la fila”. Varias de las mujeres con las que conversé concuerdan con esta visión y subrayan cómo dichos mandatos también han sido el origen de sobrecargas

“dolorosas” y dañinas. Como mostraré a continuación, el conflicto se acrecienta como consecuencia de los intensos sentimientos de culpa o el vacío que comporta descubrir la contradicción de haber basado las propias identidades y deseos en “ser para otros” (Lagarde 1991).

Si María vivencia el “machismo” como algo “doloroso”, el caso de Elvira es sin duda otro de los que mejor ejemplifica las nocivas manifestaciones que comporta para algunas de estas mujeres el hecho de haber sido socializadas en el “no poder” (del Valle 2002). Evocar ciertos momentos hace que durante nuestras conversaciones Elvira se oculte el rostro entre las manos, permanezca cabizbaja o se muerda el labio inferior. La pesadez de sus recuerdos y lo que interpreto como una inercia a la desvalorización asociada a algunos periodos de su vida, traen sus dudas de manera inmediata. Quizá por ello se cuestiona y me pregunta en repetidas ocasiones si realmente el relato de su depresión será relevante para mi trabajo. “*¡No quiero hacerte perder el tiempo!*”, insiste testaruda. Sin duda le resulta complejo explicar cómo llegó a esta situación, los recuerdos se agolpan en su mente y son confusos, han quedado desdibujados por el tiempo y por la sensación de extrañamiento frente a aquella mujer que durante tantos meses pesaba solo 43 kilos. Haciendo un gran esfuerzo logra ubicar el inicio de su malestar tras su segundo parto, cuando de manera paulatina, comenzó a desarrollar un diálogo interior lleno de confrontaciones y de marcados desajustes entre lo que percibe como su “yo real” y su “yo ideal”.

“Yo tenía muchas inquietudes, pues como todo el mundo, pero a mí me cortaron las alas antes. Mis padres fueron muy buenos, muy sobreprotectores, pero eso te mata también. Llegué a un momento en el que, creo que tenía 37 años, yo decía, no me quiero morir, porque tengo que sacar a mi niño adelante, pero ni mi cuerpo ni mi mente respondían para afrontar la vida. ¿Qué pinto yo aquí sola? ¿a qué he venido? No sirvo para nada, he servido para ser madre, pero ahora soy una mala madre, porque estoy mal, y no les puedo ayudar. [...] Era una lucha interior horrible, pero horrible, porque yo no sabía quién era ni lo que yo quería en la vida. Me miraba, me veía, pero me notaba incapaz de sacar a mis niños adelante, incapaz de seguir cuidando a mi madre, porque yo era la cuidadora, incapaz de levantar a las personas”

A pesar de sus iniciales resistencias o momentos de confusión, Elvira me desarmó por completo con su capacidad de ordenar de manera tan concisa esa amalgama de emociones y recuerdos para ella tan intensos. Esa concreción se advierte desde el inicio del relato, en el que encadena de manera fluida origen, causa y consecuencia en su estado de depresión. Este esquema da varias pistas sobre el ejercicio de introspección tan profundo que ha realizado en diferentes espacios, como por ejemplo, el que le brinda la red Cucú, de la que forma parte desde hace ocho años. Las capacidades adquiridas en su proceso de cuestionamiento y su apertura a

nuevos aprendizajes le dan claves para analizar su experiencia con una mayor conciencia y capacidad crítica. Logra de alguna manera organizar sus emociones y comprender que su dolor tiene mucho que ver con que le “*cortan las alas*”, equiparando su opresiva “*sobreprotección*” con la muerte misma. De hecho, es esa sensación de confusión entre sentirse muerta y no querer morir la que va marcando el relato acerca de cómo su cuerpo ya no responde ante su vida ni ante la de sus seres queridos. La incapacidad de “*seguir levantando a las personas*” exagera la dureza de su diálogo interior, que en la soledad de su conciencia la sitúa frente a un interrogante hartamente complejo: “*¿qué pinto yo aquí?*”. Su narrativa prosigue describiendo el momento en que comprende que la identidad que ha construido sobre sí misma como “*esposa*”, “*madre*” y “*cuidadora*” no consigue responder a sus preguntas. Esta soledad que enfrenta se prolonga y desordena de manera brusca todas sus creencias. Tal es el sentimiento de abatimiento, pérdida y frustración, que Elvira llega a experimentar alucinaciones angustiosas.

“Claro, cuando ya exploté fue una noche que tuve una alucinación. Ahí ya caí en picado. Me desperté sin saber dónde estaba ni quién era y vi perfectamente la cara de un hombre que no se me ha olvidado, una cara horrorosa, espeluznante, estaba encima de mí y se reía en mi cara. Ahí dije, madre mía, estoy mal. Me acuerdo muy bien de esa cara, la cara del horror mismo, como yo digo, despertarme y tener aquí su cara, su cuerpo entero, su cara riéndose en mí. Luego necesité cinco o seis meses para estar mejor. Un mes y pico para volver a tener las cosas más o menos claras, para poder dormir al menos algunas horas, para no tener tanto miedo a despertar”.

Relacionar su estado de salud mental con ciertas manifestaciones físicas es un detonante que activa su conciencia de “*estar mal*”. Ese hito representa la imagen del terror y su encarnación en una masculinidad agresiva y amenazante, que mediante un invasivo ataque, supone la privación del último de sus espacios seguros, el sueño en su dormitorio. Ante la pérdida de este parapeto que representa el “*lugar*” donde se desarrolla buena parte de su vida y en el que hasta ahora lograba dar sentido a su existencia, Elvira decide afrontar el dolor y operar los cambios necesarios para sobreponerse a su depresión.

Sin embargo, desarrollar con éxito tales propósitos requiere erosionar y desarticular los mandatos de género que reabren una y otra vez las heridas que la deslegitimación comporta. Frente a estas dificultades, la búsqueda de nuevos “*lugares*” y sus oportunidades de aprendizaje han sido un recurso por el que han optado varias de las mujeres y el motivo con el que explican su acercamiento a la red de apoyo mutuo Cucú. Es el caso de Susana, que muy consciente de la complejidad que subyace a estos procesos, comparte su particular visión acerca de algunas estrategias que según ella podrían favorecer el cambio y la transformación.

“Si es que todas tenemos unas ciertas necesidades, nos pasa que tu casa quizá no es para hablar, porque los problemas quizá los tengas en tu casa, entiendes lo que te digo, entonces tienes que buscar las soluciones fuera. Puedes estar medio bien con tu familia, con tu pareja, con los hijos, pero, ¿y con eso qué vas a hacer? Te tienes que buscar herramientas fuera para poder tirar un poco de la vida, para saber solucionar cosas por ti misma, dentro de lo que tú puedas, claro”

En sus palabras se hace inequívoca la necesidad de desplazarse, de ocupar tiempos y “lugares” imbuidos de nuevas relaciones con las que dotarse de “herramientas” que puedan facilitar el desarrollo de los cuestionamientos, los aprendizajes y todo lo que posibilita “tirar un poco de la vida”. Esos significados de movimiento, que se oponen a los sentidos “estancos” de la socialización en el “no poder”, esconden una clara ruptura con el espacio doméstico, así como con los vínculos y redes de relaciones a partir de los cuales la “casa” adopta unos significados específicos para las mujeres. Se observa en el relato cómo la esfera doméstica aparece vinculada a roles tradicionales de género y es percibida como un lugar que “no es para hablar” o incluso como la fuente de los problemas. Esa voluntad de “buscar fuera” indica el modo en que, una vez más, los desgarros y conflictos vivenciados cotidianamente por estas mujeres están fuertemente espacializados. Parece que el anclaje de las prácticas de resistencia a “lugares” alternativos y revestidos de nuevos significados, actividades y afinidades resulta imprescindible para sortear estas dificultades.

En este entramado que las mujeres van tejiendo a partir de sus vulnerabilidades y de su acercamiento a nuevos “lugares” también Clara, amiga y vecina de Elvira, parece haber cumplido un papel muy importante. Desde su experiencia con el bienestar que reporta cultivar nuevas relaciones e introducir novedades en esa rutina que María describía como “fregar”, “guisar” y “ser la mujer estrella”, Clara le lanza a su amiga Elvira una interesante propuesta.

“Mi amiga Clara me dijo “mira, que ya he hablado con Ana”, la que llevaba entonces el grupo, “y tú te vas a venir al Cucú, que se llama así por Cuéntame un Cuento, que es un proyecto para mujeres y ahí vamos nosotras para contarnos nuestras cosas, vamos hablando de nuestros temas, desde la experiencia de ayudarnos las unas a las otras, porque todas hemos pasado por una adolescencia, por unos problemas personales y eso te ayuda a crecer”. Y yo decía, “¡ay, madre!” Claro, para mí era un mundo, tú sales de esto y piensas qué necesidad tengo de que me metan ahí, no ves el grupo, ves como una terapia. Yo me imaginaba llegando y diciendo: “Hola, soy Elvira, tengo 45 años y depresión”. Entonces pensé, bueno, aunque sea una vez tengo que ir, aunque luego no vuelva”.

Como para tantas otras mujeres que describen su llegada al grupo Cucú, este momento se produce desde sentimientos encontrados, aunque en el caso de Elvira las dudas y la incertidumbre adoptan un peso muy relevante. A pesar de que en la descripción que recompone recordando las palabras de Clara se intuye su incipiente

curiosidad por este lugar, también aparecen ciertas dudas y temores, signos claros de la dificultad que entraña romper con el inmovilismo y aceptar la prueba y el cambio como posibilidades reales.

“Así que llego a ese grupo, con esa cara de muerta que yo tenía, porque me quedé en 43 kilos. Yo entré ahí y veía nada más que todo desconocidas, solo conocía a Clara y dos caras que me sonaban, conocía a la Lucía, pero de vista, de vista del supermercado. Y yo qué sé. Me parece a mí que poco más. Y digo, ay, ahora a presentarme. Y todas saludándome, todas “hola, hola”. Y bueno, pensé, parece que esto no es tanta presión...porque yo entré, ya te digo, “encajá”. Pensaba que iba a estar en una silla para que me bombardearan a preguntas, y me encontré a todas hablando, riéndose...Se me rompieron todos los esquemas”

El hecho de que Elvira anticipe la posibilidad de “ir para no volver” o que describa los sentimientos de “presión” y las disposiciones corporales que indican rigidez, como el hecho de “entrar encajá”, nos indica hasta qué punto opera su inseguridad o el temor por no poseer las herramientas requeridas para desenvolverse con soltura en esta nueva circunstancia. Sin embargo, a pesar de estos iniciales recelos, prevalece la voluntad que muchas de estas mujeres demuestran a la hora de quebrar la desvalorización propia de habitar permanentemente en los espacios y tiempos “para otros”.

“Pues entonces al final fui y ya me explicaron un poco cómo iba, y Carla me dijo, mira, que aquí tú no tienes que decir nada, tú no vienes obligada a nada, vienes a pasar un buen rato y a escuchar. Aquí damos talleres de crecimiento personal, escribimos nuestros cuentos y los representamos. Cuando tú estés preparada, si quieres, puedes contar. Pero si no quieres, no tienes por qué contar nada. A mí aquello me dio una tranquilidad tan grande que yo ya empecé a poder centrarme en las vidas de las demás. Ese día salí muy bien. Me fui para mi casa porque era mi protección todavía, pero dije, no ha ido mal. Noto que no me preguntan a mí nada, sino que, al contrario, ellas hablan las unas con las otras y empiezan a contarme de sus vidas. Entonces aquello me dio una confianza muy grande. A mí no me estaban exigiendo nada, ni que hablara, sino al revés, me contaban el problema con el que vinieron y lo que les habían ayudado”.

La “confianza”, la “tranquilidad” y la sensación de estar en un lugar en el que no hay obligaciones logran desvanecer parcialmente esas inseguridades. Se advierte, no obstante, que el proceso de disipar los miedos propios de la deslegitimación o del sentimiento de incapacidad, tan anclado a la posibilidad de tener que hablar en público o exponer la propia vulnerabilidad, requieren tiempos más prolongados. Relatos como este nos sitúan frente a transformaciones que plantean a las mujeres un esfuerzo considerable para reubicar muchas de las pautas o habilidades que han

adquirido durante su socialización en el “no poder”. Estas conductas y estrategias habrán de ser redefinidas y liberadas de la “culpa” que comportan (del Valle 2002). Tales recorridos están impregnados de sensaciones ambivalentes, fluctuando continuamente entre emociones próximas a la tranquilidad y a la curiosidad de seguir experimentando nuevos modelos de relación, pero todavía atravesados por múltiples contradicciones e inercias que las empujan a los antiguos espacios percibidos como su “protección”. Mi observación y participación en este particular entramado me hizo constatar que “*estar preparada para contar*” es sinónimo de mostrarse, de verbalizar el dolor y de exponer heridas que, en muchos casos, están lejos de cicatrizar. Todo ello requiere una capacitación y una serie de aprendizajes que disipen la incertidumbre, pues estas prácticas y formas de relación exigen dejar de “*ponerse en el último lugar*”. Será necesario aprender a priorizar las propias necesidades y deseos como parte de lo cotidiano y no como una mera “aspiración extraordinaria” (Ibid, 135). Pasar a ocupar las primeras posiciones en la jerarquía que las mujeres establecen con relación a sus responsabilidades cotidianas, tan vinculadas a la reproducción de lo común, implica situarse como persona merecedora de la riqueza que con tanta presteza y voluntad reproducen para otros: el cuidado. Todo ello requiere “construirse para sí” (Lagarde 1991), autolegitimarse y adoptar roles protagónicos en estos procesos de reproducción de lo común. Me propongo mostrar el modo en que este proceso se entronca con el cambio potenciado por el “fortalecimiento” (Montero 2006) y su desarrollo en la red Cucú. Este “entramado comunitario” posibilita el desarrollo conjunto de capacidades y recursos con los que las mujeres retoman el control sobre sus vidas. Analizaré las políticas de fortalecimiento a partir de dos dimensiones concretas. La primera de ellas examinará las oportunidades de aprendizaje, las nuevas socializaciones y la práctica de construir y sostener un “lugar” de lo común para todas ellas. En segundo lugar, se observarán aquellas estrategias que partiendo de este lugar común y de resistencia, atestiguan el potencial emancipador de las redes de mujeres y su estrecha conexión con el ejercicio del poder.

9.3.2. “YO QUIERO SER DEL CUCÚ”. CONSTRUIR LUGARES DE AUTOCUIDADO Y APOYO MUTUO

Como se señala en algunas de las narrativas presentadas en el anterior apartado, parece que las posibilidades de cambio que proporcionan los aprendizajes y las nuevas socializaciones requieren además espacios y tiempos a los que anclarse. Se trata de nuevos “lugares” que den forma a una cotidianeidad alternativa y alejada

de aquella en la que algunas de las mujeres han permanecido enclaustradas. Esos espacios de aislamiento se corresponden con los lugares a los que varias de las mujeres se sentían adscritas como consecuencia de sus socializaciones tradicionales: la familia o el grupo doméstico. Lola reflexiona sobre estas cuestiones y reconoce la importancia de contar con lugares propios destinados a sus nuevas relaciones y afinidades con otras mujeres.

“Yo suelo estar siempre por aquí, es muy raro que yo me mueva. Yo estoy por aquí, pero es que hay que ver, hay veces que decimos que nos metemos en el barrio y no salimos, y nos perdemos es verdad un montón de cosas que hay por el centro. Ha habido años que no he ido ni a ver el alumbrado de navidad, fíjate tú, pero por la pereza, la pereza de no coger el autobús. Es que te metes aquí y ya está. Fíjate las mujeres aquí lo que hacemos, que en vez de ir a cenar por ahí, ¿qué hacemos?, nos bajamos aquí donde el Cucú, llevamos lo que sea para compartir y cenamos ahí juntas. Sí, sí, lo pasamos muy bien, ponemos el karaoke y lo que sea y es que ahí estás como en tu casa, yo pienso que tenemos eso considerado como nuestra casa, te encuentras a gusto, por eso nos gusta tanto estar ahí”

Los usos y los vínculos que las mujeres van tejiendo quedan anclados a un espacio que progresivamente adquiere las connotaciones de “lugar” de lo común. El emplazamiento en que suelen desarrollarse los encuentros del grupo Cucú pasa a ser considerado y habitado como si fuera “nuestra casa”, un lugar en el que “te encuentras a gusto” y que funciona como punto de encuentro y reunión para “compartir” y para “pasarlo bien”. Además del indudable valor que reviste para muchas de ellas disponer de un lugar común, se advierte cómo de esta localización parten sentidos de inclusión que se van expandiendo a escalas espaciales más amplias, nombrándose el “barrio” como un eje que también logra capturar sus sentimientos de pertenencia.

Con mi observación también constaté que las prácticas y significados que conforman el Cucú como un lugar de encuentro desbordan con creces los momentos de ocio y tiempo libre. El hecho de que las mujeres se refieran al Cucú como “su casa” entraña unos sentidos de inclusión que se vinculan no solo con sus afinidades o con los sentidos de lo lúdico. Esta pertenencia aparece porque se entrelazan sus nociones de lo “común” con sus propios significados de “resistencia”. El resultado de esta combinación es un lugar en el que los recursos necesarios se van reproduciendo según una jerarquía que los organiza siguiendo exclusivamente las prioridades y deseos que las propias mujeres establecen. Esta última cuestión es crucial, pues implica que este lugar que representa el Cucú se sostiene con el fin de reproducir comúnmente el “cuidado” como fuente de bienestar, disfrute y riqueza que revierte sobre sí mismas y no sobre otros. Por tanto la red aparece para todas ellas como

espacio de “resistencia” frente a la obligación moral que tradicionalmente se les ha impuesto sobre el deber de cuidar y asistir a otros.

La primera de las dimensiones que nos acerca hasta esas resistencias surge desde el potencial detectado en este lugar para compartir incertidumbres, tejer complicidades y solicitar apoyos. Así ha sido para Eva, que tras más de doce años formando parte de esta red de mujeres, resume así una serie de herramientas y aprendizajes extraídos de este contexto.

“Sí, es un sitio que arranca mucho de ti. Sí, y como somos espejos unas de otras, cuando a ti te pasa algo, puede que a mí no me esté pasando ahora, pero puede que me haya pasado algo similar a lo tuyo, y si a ti te han dado herramientas en ese taller, podemos empezar viendo cómo por aquí y cómo por allá, eso se puede utilizar luego, porque al final las estoy cogiendo yo también. Esas herramientas ya las tenemos, las tenemos para la vida. Porque los problemas de los seres humanos son muy similares, aunque se den en diferentes ocasiones, a no ser que sean casos muy excepcionales de cosas, entiendes, pero solemos pasar por situaciones muy similares. Entre comillas, claro, porque hay cosas que no, pero en la vida cotidiana te puedes entender. En lo diario digamos”

Se advierte enseguida el modo en que las relaciones y aprendizajes son el resultado de habitar “un sitio que arranca mucho de ti”, un lugar en el que se operan cambios gracias a la posibilidad que comporta “ser espejos unas de otras”. Identificar similitudes en las situaciones conflictivas responde a un fenómeno que se relaciona con “la vida cotidiana”, un eje en el que es posible reconocerse y comprenderse. Dicho reconocimiento será una de las dimensiones que permita trazar cambios que podrían representar la transformación, pues se definen como “herramientas para toda la vida”. También Lola reflexiona sobre su andadura junto al resto de mujeres partiendo de sus aprendizajes y el carácter práctico y resolutivo que han supuesto para afrontar muchos de sus problemas cotidianos.

“Cuando llegué al Cucú vi que allí era un momento en el que nosotras podíamos contar nuestras cosas, desahogarnos y apoyarnos unas a otras. Y ahí pues te dan muchas herramientas, porque muchas veces entras con cosas que te han pasado en la vida, que tú has actuado de una manera y tú piensas, ¿lo habré hecho bien? ¿lo habré hecho mal? Entonces pues como que hay un yo interior, como el angelito y el demonio, uno que te dice, lo has hecho bien, lo has hecho bien, otro que te dice, lo has hecho mal, lo has hecho mal. Entonces ahí es de donde te vienen los conflictos que tú no eres capaz de solucionar”

Si Eva alude al Cucú como un “sitio”, también Lola hará referencia a estas coordenadas espacio-temporales que anclan el grupo a un “lugar”, pero también a

un “momento” de desahogo y consejo. En su caso adoptan un especial significado las oportunidades que estos tiempos representan a la hora de disipar incertidumbres o luchas interiores. Esos “conflictos” que mujeres como Lola vivencian desde la dificultad de “solucionar” por sí solas sin el reconocimiento en experiencias similares, se derivan de las decisiones que representan una ruptura con sus adscripciones de género y con sus incipientes deseos de cambio y autonomía. Cuestiones como esta se advierten en otras experiencias como la de Susana, que al igual que muchas de sus compañeras, ha experimentado recelos en su entorno cuando muestra su disconformidad frente a la asunción naturalizada de imperativos de género. Estas situaciones, que muchas atraviesan desde la culpa y la angustia por desarticular sus posiciones tradicionales como madres y esposas, adquieren una complejidad todavía mayor por la particular contradicción que comporta confrontar a miembros de sus redes familiares. La elevada carga emocional que supone para ellas el hecho de descubrir que las personas que potencian su malestar coinciden en muchos casos con sus seres queridos, implica que los apoyos que brinda el grupo sean especialmente significativos.

“Que hay muchos conflictos, en la familia, con la pareja, con tus hijos... y cuando tú llegas, tú no llegas allí al Cucú y dices, es que vengo mal porque me he peleado con fulanito. No, tú llegas con ese conflicto y lo tienes ahí, pero luego, yo no sé cómo se canaliza la temática de ese día, que están hablando de un tema y oye, y al final llegan al conflicto que tú quieres y lo pones como ejemplo. Es una cosa... a mí me ha pasado siempre. Sí. Por ejemplo cuando he tenido un conflicto con mi marido o con mi hijo, luego llegas al Cucú y hay una temática de lo que sea... Pues yo no sé cómo luego, a la hora de desarrollar esa temática, sale tu conflicto, el problema que tú tenías. Y lo dices. Dices, oye, pues mira, viendo esto, fíjate que he tenido un conflicto, vamos a suponer, con el tema de las tareas de la casa. Y yo le he dicho esto y esto. Yo qué sé, me siento mal porque a lo mejor podría haberlo dicho de esta manera, igual fui tajante... Entonces cuando tú explicas en el grupo que yo hice esto, no sé si lo he hecho bien, y ves que estás en un contexto que te dice: “lo has hecho perfectamente”, es entonces al estar ahí, entre unas y otras, que te van dando las respuestas, cuando tú dices: “oye, pues mira, he actuado bien”. Entonces, al final, la lucha interior que yo tenía de si bien o mal, gracias a las compañeras, con la opinión de una, otra, otra y otra, me hace llegar a la conclusión de que no me he equivocado. Venga, pues gracias a eso tiras para adelante, y vas reforzándote tú misma, tú misma y con las demás, vamos reforzándonos entre todas”

Se advierte cómo Susana experimenta una cierta dificultad para operar transformaciones en su entorno cotidiano mediante la negociación de corresponsabilidades en las tareas del cuidado. Susana afronta el reto de superar los sentimientos de culpa que aparecen al querer modificar esas pautas de socialización

que prescriben su responsabilidad con el cuidado y bienestar de los miembros de su unidad familiar. No obstante, se vislumbra claramente el potencial del grupo Cucú como lugar en el que reelaborar positivamente estas incertidumbres, culpas o inseguridades, pues se recibe el apoyo explícito en forma de consejo u “*opiniones de las demás*”. Pero Susana también ha desarrollado una habilidad de abstracción con la que puede reconocerse en otras situaciones o extraer aprendizajes de experiencias que logra conectar con sus propias vivencias. Esta última cuestión responde al primer significado con el que el grupo Cucú es situado como lugar político y de resistencia, pues permite identificar “emocional” e “intelectualmente” una serie de ejes comunes a la desigualdad (del Valle 2002), así como la importancia de analizarlos y superarlos colectivamente. Esta apreciación reaparece de manera muy concisa en la experiencia de Blanca, que reconoce el Cucú como un “lugar” en el que al identificar los problemas se hace posible “*luchar por muchas cosas*”.

“Nos queda mucho, mucho, mucho caminito. Pero bueno, ya lo tenemos encauzado, ya nos hemos dado cuenta de que las mujeres por sí solas podemos hacer muchas cosas y podemos luchar por muchas cosas, y lo bueno es identificar el problema. Lo bueno es identificar el problema para poder darle solución, ese es mi punto de vista”

Estos procesos de identificación y reconocimiento de los conflictos como problemas “comunes” a las mujeres responden al particular modo en que las integrantes del Cucú constatan que “lo personal es político”. La ayuda y el apoyo mutuo empiezan a percibirse como recursos que aligeran considerablemente sus “*ángeles y demonios*”, sus “*conflictos*” y sus “*luchas interiores*”. Este “*refuerzo*” que muchas experimentan a través de las compañeras impulsa sin duda sus deseos de cambio y va dejando espacio a nuevas opciones. Las transformaciones que están por llegar implican sobre todo la posibilidad de dejar de “ser para otros”. Empieza así un proceso de reconstrucción en el que abandonan ese lugar último y toman conciencia de que pueden ocupar las primeras posiciones en su escala de prioridades. El papel que adopta el grupo Cucú como lugar en el que se opera esta reconstrucción es fundamental.

“El Cucú es mi momento, es mi momento. Es mi momento a la semana donde yo estoy con gente que quiero y que me quiere y es mi momento. En ese momento no soy madre, ni mujer, ni prima. En ese momento soy yo. Entonces es el rinconcito de mi yo. Ese es mi rinconcito de mi yo. Y además soy muy egoísta, porque cambio lo que tenga que cambiar, pero mi momentito de mi yo, es mi momentito de mi yo. Y yo pienso que las demás igual, que es el momentito de su yo. Entonces, como vamos todas con esa misma actitud, pues vamos y nos enriquecemos unas de otras. Uf, es que es un paréntesis en la vida”

En el relato de María el Cucú representa el “*momento*” y el “*rinconcito*” de su “*yo*”, lo que indica cómo su proceso de “construirse para sí”, dejando de ser “*madre*”, “*mujer*” o “*prima*”, está firmemente anclado a este lugar. Las oportunidades que le brinda el grupo para situar su “*yo*” conforman tal grado de bienestar, que han hecho de este proceso una cuestión prioritaria y a la que María no quiere renunciar en ninguna circunstancia. Las responsabilidades percibidas con relación al cuidado de los demás desde papeles de “*esposa*” o *madre*” muy posiblemente estén basadas en una jerarquía que en este lugar queda parcialmente desarticulada. En su lugar se activan esquemas que traducen estas responsabilidades hacia formas de “*autocuidado*”, nuevas pautas con las que María se reserva su “*momentito*” y su “*paréntesis*”. Este deseo cobra más fuerza al constatar que es un proceso común, una transformación que comparte con mujeres en las que detecta una “*misma actitud*” que permite el mutuo enriquecimiento.

Es en estos momentos cuando también el grupo se convierte en un lugar de resistencia en tanto en cuanto posibilita el “reconocimiento”, pero no solo ante los conflictos, sino también en las “dimensiones aspiracionales” (del Valle 2002). Esa actitud común que señala María responde al deseo de hallar un lugar en el que compartir y materializar objetivos que en otros momentos de sus vidas les habían parecido irrealizables. Esta particular manera de resistir ante las imposiciones que restringen sus deseos de cambio y crecimiento, se concreta en la posibilidad de componer nuevas aspiraciones. Para ello utilizan los recorridos de compañeras a las que también reservan un lugar en esa genealogía comúnmente construida y con la que siguen ubicándose como “*mujeres en lucha*”. Contar con estos referentes es muy importante para María, que siendo la más joven de todas las integrantes de la red Cucú, es muy consciente de cómo la distancia generacional imprime un carácter muy diverso a sus aspiraciones. Sin embargo, también encuentra en esta diversidad una fuente de riqueza con la que indudablemente está interiorizando el reconocimiento y forjando su particular genealogía.

“En el grupo, ya lo has visto, hay mucha variedad de personas, de edades, mucha variedad de pensamiento, cada una tenemos nuestra forma de pensar, nuestro carácter, pero hay sitio pa’ todas. Aquí ves que otra persona, por mucha edad que tenga, o por poca edad que tenga, puede ser tu amiga. Ves como otras formas de vivir. Yo, por ejemplo, tengo un ídolo en el Cucú. A mí me encanta Eva. Para mí es un referente. Ella en sí. Es un referente. Ella es el “puedo”. La actitud ante la vida, ante los problemas, me encanta. Me encanta. El otro día le escribí y le dije, eres un espejo en el que más de una mujer se debería mirar. No porque quiera imitarte, porque tú tienes unas metas y yo tengo otras, pero sí tu tenacidad, ese quiero “esto” y lo voy a hacer. Es que...es chiquitilla y al mismo tiempo más grande no puede ser. A mí me encanta, es una persona que yo la veo siempre con admiración, la admiro muchísimo”

Notablemente emocionada y orgullosa al pensar en cómo Eva representa el “*poder*” y la superación, María describe la centralidad que adopta para ella la posibilidad de confrontarse con otra “*variedad de pensamientos*” y “*formas de vivir*”. A pesar de perseguir metas diferentes de las suyas, sus compañeras conforman un referente en cuanto a la superación, la tenacidad o el esfuerzo. La posibilidad de desarrollar una empatía que trasciende posibles distancias generacionales, unida a la identificación del deseo de cambio en otras mujeres muy distintas, pero al mismo tiempo susceptibles de ser emuladas, confiere una potencia muy interesante a los vínculos que se tejen en este “lugar” de reconocimientos.

Si contar con referentes mediante los que seguir enriqueciendo sus genealogías de “*mujeres en lucha*” resulta inspirador, también lo es saberse un referente para las demás. Los sentidos de autoestima y potenciación al cambio desarrollados cuando se percibe el apoyo de otras compañeras son sin duda un elemento característico de este entramado común. Así lo expresa la propia Eva al compartir su ilusión por un proyecto vital que en otro momento de su vida conformaba una de esas “*aspiraciones extraordinarias*” y que, sin embargo, en la actualidad se ha materializado en un objetivo tangible, reconfortante y fuente de reconocimiento por parte de estas mujeres que tantas emociones evocan en ella.

“Yo dejé los estudios porque me casé y los tuve que dejar sin más remedio. Yo tenía un bachiller que estaba haciendo, lo que era antes FP. Pues lo tuve que dejar. Entonces retomar ahora los estudios para mí ha sido un sueño también. Un sueño cumplido. Sí, sí, para que veas los impulsos que te dan las mujeres. Porque Lola me hizo un comentario cuando yo estaba un poquito baja por lo de la misa de Clara ¹²⁵, todos los recuerdos... Y me dice Lola: “¡Anda Eva! ¡Qué el año que viene nos vamos a ir todas a tu graduación!”. Ay, ¡madre mía de mi vida!, pues para mí sería un orgullo que vinierais a apoyarme. ¡Qué honor más grande! ¡Mis niñas allí! De verdad. Es que ellas están muy ilusionadas conmigo, y a mí eso me motiva muchísimo. Y qué notas sacas, y cómo vas. Eso me motiva mucho también. Es como si tuvieras que sacar las buenas notas también para ellas, ¿entiendes lo que te digo? Porque mi mayor motivación en esto son ellas. La verdad es que sí”

Abandonar proyectos personales como resultado de la socialización en roles vinculados al “ser para otros” marcó una etapa en la vida de Eva. No obstante, asumir que los saberes del cuidado deberían ser suficientes para desenvolverse en su vida es un hecho frente al que claramente se resiste, marcando así un cambio de rumbo. En esta decisión de superar pautas restrictivas que se imponen como si no hubiera

¹²⁵ Se refiere a la misa celebrada por el aniversario de la muerte de Clara, compañera del grupo Cucú fallecida en 2016 por un cáncer de mama.

“*más remedio*”, se advierte enseguida cómo el soporte del grupo es fundamental para ella, pues el “*orgullo*” y el “*honor*” con el que recibe las manifestaciones del apoyo suponen una “*motivación*” y un “*impulso*” imprescindibles. Todas estas experiencias y la relectura que de ellas pueden hacer las mujeres gracias al refuerzo positivo hallado en la admiración que despiertan, van conformando el grupo como un lugar de posibilidad para reordenar las propias metas y aspiraciones. Esta cuestión es fundamental para resignificar los deseos, despojándolos de esa desvalorización o sentimiento de incapacidad que suele ser tan frecuente para muchas de ellas en este complejo proceso.

Como consecuencia de la dificultad que muchas vivencian al trazar nuevas hojas de ruta para sus proyectos vitales, desde aquellos enraizados en las dimensiones más ordinarias y cotidianas de sus resistencias, hasta los que comportan cambios más profundos, el apoyo se convierte en otro recurso para politizar este lugar que con tanto cuidado sostienen. El Cucú emerge también desde una tercera dimensión como un “lugar” de resistencia en el que se siente y experimenta el apoyo gracias a la estrategia de disponerlo como un recurso común y vinculado a diferentes necesidades y significados. Así, para mujeres como Elena, la vivencia del apoyo mutuo comporta un contraste y hace del grupo un punto de fuga, un lugar en el que, a diferencia de otros espacios habitados, la hostilidad desaparece.

“Las primeras veces que fui al Cucú, me encantó, en el momento en que estaba allí con ellas, ya no tenía problemas. Mi problema empezaba cuando salía. Pero en ese momento que estaba allí con ellas, era como mi escape. Era como si ellas me rescataran, porque ellas me sacaban del pozo. Y la semana siguiente otra vez me volvían a sacar del pozo. Entonces le dije a la que entonces era la monitora, le dije, Carla, que yo quiero ser del Cucú”

Esta red representa un lugar en el que gracias a la acción sanadora y cuidadora del resto de compañeras los problemas se disipan. Se abren nuevas posibilidades para un habitar más amable, reconfortante y en el que se concreta la oportunidad de superar la angustia y la sensación de encapsulamiento ancladas a un espacio y tiempo que sin los apoyos necesarios deviene un “*pozo*” oscuro. Ese sentimiento de fortaleza que confieren el acompañamiento y el cuidado son también recursos muy importantes a la hora de afrontar situaciones de especial vulnerabilidad, como por ejemplo la enfermedad. En estos casos, en los que la soledad supone un temor recurrente, es cuando el apoyo mutuo y el cuidado adoptan quizá una mayor centralidad para resignificar el Cucú como espacio de resistencias y reproducción de lo común.

“Yo he ido creyendo que podía con todo gracias a la fuerza que hemos adquirido ahí. Si no, yo no hubiera sido capaz, yo sola no, yo si no estoy en el sitio adecuado,

no estaría como estoy. Porque además he estado enferma, pero enferma, no porque estuviera enferma, sino por todo lo que a mí me estaba pasando. Llegaron a operarme de las válvulas porque mi corazón ya no resistía más dolor, ese corazón se había deteriorado, entonces mi presencia en el Cucú me ayudó. Eso te hace mucho, el poder encontrar a esa gente. Esa gente con esa potencia y el apoyo que te dan”

Comprender que Blanca asocia sus problemas de insuficiencia cardiaca a una somatización de su estado emocional permite reparar en el valor que el apoyo mutuo y el cuidado revisten para mujeres como ella. Este recurso representa la “potencia” o la fuerza necesarias para superar la enfermedad, con lo cual, deviene en su imaginario un bien fundamental para reproducir su vida y retomar un cierto control sobre los conflictos que representan el dolor, la soledad y el malestar. Se advierte además la claridad con la que Blanca está anclando estos recursos y el valor que comportan no solo a la dimensión relacional, sino a la fuerza adquirida “ahí”, al hecho de “estar en el sitio adecuado”, en definitiva, a su “presencia” en ese “lugar” de cuidados que representa el Cucú.

Experiencias como la de Blanca nos sitúan frente al modo específico de relación que construyen las mujeres en el Cucú, vínculos que al estar basados en el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia, no pueden sino perseguir la reproducción constante del cuidado. Sus prácticas de apoyo mutuo difícilmente pueden ser leídas en toda su complejidad sin tener presente que se dan desde una fuerte vinculación con estrategias basadas en reubicar en este lugar común todos sus conocimientos y saberes acerca del trabajo de cuidados. Esta cuestión es fundamental, pues confiere un carácter específico al tipo de “red” o “entramado común” que las mujeres tejen para reproducir comúnmente todo lo que ellas, como sujeto prioritario de responsabilidades y deseos, requieren para estar bien. Es posible interpretar que las prácticas con las que se sostiene este lugar de resistencia común se articulan en torno a formas específicas de “cuidado” y “autocuidado” que discurren junto al apoyo mutuo. A continuación recojo otra experiencia en que los cuidados se despliegan para brindar una forma de apoyo en uno de esos momentos en los que aparece con fuerza el carácter de interdependencia y vulnerabilidad que reconocen estas mujeres en sus relaciones.

“Por ejemplo con Beatriz, que sé que ha estado malilla, le mando mensajes en privado. Le digo que tú sabes que estoy “ocupá”, pero que para lo que necesites. Beatriz, la criatura, se vio solita en el hospital y allí estuvimos todas. Susana, Eva, Elena, estuve yo también... Para quedarnos allí a acompañarla o a lo que sea. Y yo sé que si a mí me llega a ocurrir, sé que las tengo ahí. Si la una tiene problemas allí estamos todas.”

Si “una tiene problemas, allí estamos todas” resume la fuerza que adquieren los sentidos de unión y sororidad cuando se despliegan para disponer el cuidado como recurso común. Dado que el fin último es garantizar el bienestar físico y emocional de Beatriz, el apoyo que proporciona el entramado se va sustentando en diferentes trabajos y momentos de cuidado, que en esta experiencia se circunscriben particularmente al acompañamiento durante la enfermedad. La certeza de saber que “si a mí me llega a ocurrir, las tengo ahí” demuestra que nos encontramos frente a un modelo interiorizado de relación. Estos vínculos se sustentan en la seguridad de crear una riqueza común de la que todas pueden beneficiarse desde lógicas de reciprocidad. El carácter inquebrantable y poderoso de los vínculos que vehiculan los cuidados se observa especialmente en aquellas situaciones en las que son requeridos como recurso para acompañar y sostener la vida hasta sus últimos momentos. A continuación recojo una serie de prácticas que ponen en marcha María, Clara y el resto de las integrantes de la red Cucú ante procesos de enfermedad, muerte y duelo. El relato de María nos acerca hasta un momento en que desarrolla simultáneamente los cuidados durante la enfermedad de dos personas muy importantes para ella, su madre y una de sus compañeras del grupo Cucú.

“Entonces las veces que iba al hospital a ver a Clara a mí se me caía el mundo. Ella me decía, “va a pasar esto”, “va a pasar esto otro”, y me lo dijo, “prepárate, prepárate, tienes que ser fuerte, porque tu madre te va a necesitar”. Y como ella lo estaba viviendo en primera persona me decía lo que mi madre necesitaba. Y en aquel momento, me ayudó mucho. Porque yo tenía miedo, me daba miedo, horror, porque yo a Clara la cuidé mucho en su enfermedad, pero mi madre es mi madre, con mi madre es otra cosa. Entonces me coincidió en ese momento, que Clara estaba malilla, luego se me fue, después mi madre, que también se me fue. Entonces las del Cucú me acogieron muy bien y acogieron muy bien a mi mamá en sus últimos momentos, a todas las actividades que hacíamos yo intentaba que mi madre viniera, y ellas pues con mi madre, como si fuera una más. Mi madre siempre iba con nosotras. Y hasta última hora he intentado que haga todo lo que pueda”

Las prácticas y redes de cuidado adoptan en el relato de María tres niveles espacio-temporales. El primero de ellos se corresponde con las visitas realizadas a Clara en su ingreso hospitalario y durante sus últimos meses de vida. En esos momentos, pero también en aquellos que preceden a las últimas etapas de la enfermedad, María ha recurrido a los vínculos y prácticas de cuidado al sostener a Clara durante su cáncer de mama. Se genera una reciprocidad basada en el apoyo psicológico que Clara brinda a María al aconsejar y disponer sus propios conocimientos acerca del proceso degenerativo que entrafia la enfermedad, “preparando” y acompañando el desgarró emocional que María experimenta al percibir el avance del cáncer también en su madre. Un tercer nivel de las redes se

detecta ya en una dimensión espacio-temporal más amplia y en la que se involucran el resto de las mujeres que componen el entramado al sostener colectivamente tanto a Clara, como a María y su madre durante sus últimos meses de vida. Al hacerlo proporcionan todos aquellos recursos que comúnmente reproducen en el grupo Cucú y que permiten aligerar las cargas emocionales que la enfermedad y la muerte comportan.

Todas estas prácticas a las que me acabo de referir, quizá de manera superficial y apresurada, podrían situarse como simples vínculos de amistad y afinidad, pero en realidad encierran un elevado grado de compromiso y adecuación a los sentidos de inclusión en los que se basa el grupo Cucú. Los vínculos que estas mujeres han desarrollado mediante la disposición común y recíproca del cuidado se desplazan hacia el conjunto de sus relaciones. Estos modelos relacionales producen elevados grados de compromiso y coherencia con los principios que rigen su particular “entramado común”. Así, estas prácticas nos ayudan a situar el modo en que “cuidar” y “cuidarse” componen el sentido de una política común desplegada por todas ellas en su cotidianeidad.

“Claro, entonces cuando tú llegas aquí y ves cómo empezamos a cuidarnos unas a otras alucinas...Pero es que hay mujeres que no saben que existe esto... Porque por ejemplo Elena ha sido cuidadora toda su puñetera vida. Empezó con su madre, con su padre, luego se casó, empezó con los hijos, seguía cuidando a papá y a mamá y cuando se fueron, se quedó fatal. Cayó en una depresión, pero es por eso, porque la pobre pensaba que era para lo único que servía, para cuidar y cuidar. Y entonces es cuando cayó en la depresión. Y entonces pues ya llegó al Cucú, y eso la liberó muchísimo y es la Elena que es ahora. Es una todoterreno. Fíjate que ella antes era incapaz de ir sola a un banco o de ir sola al centro. Estaba protegida, por el marido y por todo. Entonces para evitar esas cosas es bueno que exista el Cucú”

La reflexión que Lola elabora sobre la evolución detectada en su compañera Elena nos ayuda a comprender cómo la práctica del cuidado puede ser lastre para muchas mujeres cuando responde a una imposición propia de los mandatos de género. En cambio, gracias a las prácticas con que disponen el cuidado como un bien común desde lógicas de reciprocidad y habiéndose construido para sí, estas mujeres logran desarticular la culpa y el malestar que subyace a estos conocimientos, convirtiéndolos en una poderosa herramienta para generar riqueza de la que todas se benefician. La desvalorización propia de pensar que “solo servía para cuidar” adquiere en este particular entramado matices bien diferentes y que comportan una fuente de fortalecimiento y bienestar. Esta última cuestión podría servir para reflexionar acerca de cómo al igual que en otros momentos y lugares las mujeres han politizado su identidad como “madres” (Hernández Castillo 2019), muy

probablemente las mujeres del Cucú podrían estar desarrollando una politización de su identidad como “cuidadoras”. Esta interpretación se advierte en el valor que sus conocimientos en el trabajo de cuidados adquieren en este nuevo contexto desde prácticas que los disponen como fuentes de provecho común, convirtiéndolos en un recurso con el que aligeran momentos de carga emocional y, por tanto, reducen sus conflictos. Es precisamente esta nueva ligereza la que comporta sentidos de emancipación, pues como se desprende del último relato presentado, el “autocuidado” potencia el fortalecimiento y con ello la posibilidad de reconquistar espacios y tiempos hasta ahora negados.

Mediante las narrativas presentadas he querido mostrar cómo el grupo Cucú representa un entramado común, aunque no solo en su sentido relacional, sino también como un “lugar” en el que se abren condiciones de posibilidad para experimentar nuevas socializaciones y aprendizajes. Estas oportunidades que brinda el Cucú como lugar de resistencia se concretan fundamentalmente en tres dimensiones. La primera de ellas hace de esta red un lugar en el que reconocer el origen común de muchos de los conflictos encarnados cotidianamente como consecuencia de una socialización diferencial y tendente al no poder. En este lugar es posible reconocer emocional e intelectualmente la opresión y la desigualdad. Situar el origen de sus conflictos como un problema común también facilita la identificación de soluciones o estrategias de carácter colectivo. Estas resistencias se inician con un desplazamiento de esquemas que esconden sentimientos de culpa y el hecho de concebirse únicamente como “ser para otros”, dejando cabida a nuevas necesidades y prioridades que sitúan a las mujeres desde el “ser para sí”. En estas formas de reconocimiento, el Cucú aparece como lugar de referentes y reafirmaciones aspiracionales, abriendo posibilidades para reubicar los deseos, expectativas y proyectos de vida que las mujeres van identificando una vez iniciado su proceso de construirse “para sí”. De este modo, se potencian cambios y objetivos que devienen tangibles, sostenidos también en la posibilidad de ampliar y enriquecer la genealogía de “mujeres en lucha” que muchas de ellas van conformando a partir de los referentes hallados en entramados como este. Finalmente, la red Cucú conforma un “refugio” de bienestar, pues brinda un tipo característico de riqueza, el apoyo mutuo basado en prácticas de cuidado dispuestas desde vínculos de reciprocidad. Las mujeres reubicar los saberes que poseen gracias a su experiencia en el trabajo de cuidados, recursos que resultan esenciales y de gran valor en un lugar cuyo objetivo es priorizar sus necesidades y deseos.

Teniendo en cuenta el valor del cuidado y el modo en que estas mujeres lo van orientando de manera colectiva y meditada hacia formas tendentes al “autocuidado”, es posible advertir en este hacer una readaptación de sus saberes a nuevas socializaciones, que además de ser clave en sus procesos de emancipación, serán básicas para la conformación de sus subjetividades políticas. Siguiendo esta línea de análisis, seguidamente reflexionaré acerca de cómo este “lugar” sostenido con el cuidado y los vínculos entretejidos en torno al reconocimiento y al afecto, también encierra nuevos aprendizajes claramente vinculados con la praxis política.

9.3.3. “UNA UNIÓN DE MUJERES FUERTES”. POTENCIALES EMANCIPATORIOS DE LOS LUGARES DE RESISTENCIA

Hasta ahora me he detenido en analizar un “entramado comunitario” o “red de mujeres” desde las dimensiones que lo constituyen como un “lugar” de resistencia. Teniendo en cuenta las riquezas que reporta este lugar para sus integrantes gracias a las prácticas de reconocimiento, apoyo y cuidado que en él desarrollan, seguidamente trataré de explicitar su potencial para activar procesos de emancipación y subjetivación política. Si en el apartado anterior mostré algunas narrativas que contenían las dudas propias de construirse para sí, en este caso me centraré en los relatos que sitúan ese deseo como objetivo tangible. A pesar de que dicha transformación se mantiene en una cierta parcialidad intrínseca a todo proceso de cambio, al mismo tiempo queda afianzada como meta realizable y, por tanto, da cuenta de la emancipación lograda.

La primera de estas dimensiones emancipatorias se constata en la conciencia que muchas de las mujeres han desarrollado al habitar el Cucú como lugar de resistencia o como lo que Teresa del Valle (2002) denomina un “espacio-puente”. Para ahondar en esta cuestión propongo el análisis de algunas narrativas que reflejan cómo la interiorización del cambio queda anclada al Cucú como un lugar que permite a las mujeres valorar y reconocer sus propios procesos de transformación. Si tomamos nuevamente la experiencia de Elvira y su recuerdo de malestares previos a su llegada al Cucú, aparecen sentimientos negativos que relaciona con el hecho de que durante su juventud le “*cortaron las alas*”. Sin embargo, al detenerse a evaluar los aprendizajes y cambios percibidos en sí misma desde su experiencia de habitar esta red de mujeres, detalla una serie de cuestiones que dejan constancia de sus progresivos avances.

“En el Cucú he aprendido quién soy yo. He aprendido, aunque nunca se aprende, a quererme bien. He aprendido, es que he aprendido tanto...he aprendido a

mirar dentro de mí. A mirar dentro de mí, y mis fallos a intentar corregirlos, y mis principios, si siempre los he tenido claros, ahora los tengo mucho más claros y firmes”

Si uno de los mayores conflictos que atravesó Elvira en los meses previos a su llegada al grupo tuvo mucho que ver con cuestionarse reiteradamente “*qué pinto yo aquí*”, se observa un cambio tangible en el momento actual, cuando gracias a las claves que le confiere el paso del tiempo, logra volver sobre su experiencia afirmando con rotundidad el modo en que está aprendiendo a redefinir su identidad. Su “yo” adopta nuevos matices gracias a un proceso de aprendizaje que define como “*quererse bien*”, rasgo inequívoco de su progresiva reafirmación. Estas impresiones también se advierten en el relato de Susana, que nombra explícitamente cómo gracias a al grupo Cucú ha adquirido enseñanzas que permiten su progresivo desplazamiento desde los roles de “*buena esposa*” y “*buena madre*” hasta los que comportan “*ser mujer*”.

“Aquí en el Cucú te enseñan a valorarte, no es que antes no te valoraras, si no que antes...como que tu existencia era...no sé cómo explicarte, que solo servías pa’ esto, pa’ esto y pa’ esto. Para los demás. Sí, eso, para los demás. Porque somos buenas madres, buenas esposas, y no, aquí tú aprendes que también tienes que ser mujer. Y yo cambié mucho. Porque a ver, yo era mi casa, y mi casa...”

En el caso concreto de Susana la dimensión espacial es crucial en su proceso emancipatorio. Este hecho se advierte en su dificultad para operar el cambio sin dejar atrás el poso de lugares como la “*casa*”. Sin embargo, ese espacio que anteriormente concentraba poderosamente los sentidos de su “*existencia*”, en el momento actual se vislumbra desde un progresivo alejamiento, pues cruza el “puente” que la conduce a situarse como “*mujer*” que aprende a no “*servir*” solo para “*los demás*”. Parece que se encuentra inmersa en un proceso en el que gracias al grupo Cucú prioriza otros rasgos con los que ir recomponiendo su identidad y con los que enfatiza su propio “valor”. El cambio que Susana asocia a procesos de legitimación y a dejar de “ser para otros”, brota en la experiencia de Lola con idéntica fuerza y definiendo el Cucú como lugar de “*libertad*”.

“La libertad cuando más la noté fue cuando me apunté al Cucú. Cuando yo me di cuenta de que yo sí valía, de que yo sí podía, porque ahí entré toda...aprendí que nunca se puede decir yo no puedo, yo no sé. Entonces tú sí puedes y sí vales. Entonces trabajar eso también porque hay muchas mujeres que llegan con el ser cuidadoras, de ser amas de casa, de pedir permiso al marido para todo”

Si en otras narrativas el Cucú representa un lugar liberador gracias a las posibilidades que brinda para encarnar identidades diversas a las de “*ama de casa*”, en este caso la libertad se materializa en la posibilidad de abandonar la sumisión que comporta “*pedir permiso al marido*”. Parece que los procesos de afirmación también se van concretando en un progresivo desprendimiento de esos lugares y relaciones que implican obediencia a las figuras de la autoridad masculina. La noción del “*poder*” que tanto reitera Lola, será también una cuestión de vital importancia para Blanca, una oportunidad que sitúa conscientemente en este entramado y que para ella implica un auténtico “*despertar*”.

“Para mí el Cucú ha sido y será mientras que yo viva, el despertar con la vida, fíjate lo que te digo. Porque cada día que voy al Cucú aprendo una cosa nueva, y me vengo con un aprendizaje. Entonces es cuando dices, yo tengo ya 71 años, pero tú tienes 31, fíjate, como mi nieta... Pero fíjate qué fuerte es la vida y qué fuerte es una unión de mujeres y todas con la misma idea. Una unión de mujeres, de mujeres fuertes, mujeres que nos empoderamos unas a otras, que veo que, que...sin esto no podría”

Los aprendizajes que Blanca atribuye a esta “*unión*” de “*mujeres*” nos acercan a su particular visión del “*empoderamiento*” o fortalecimiento comunitario (Montero 2006). Estos significados se emplean para describir el Cucú como lugar de poder y encuentro entre mujeres organizadas y capaces de fijar y ejecutar los cambios que desean en sus vidas.

Con las narrativas presentadas hasta el momento se advierte que la experiencia de integrar y sostener este lugar de resistencia activa nuevas socializaciones y potencia sentidos de emancipación. Tratando de recomponer un hilo interpretativo que dé cuenta de los significados que subyacen a este proceso podríamos concluir que la emancipación inicia con una autoafirmación, un “*aprender quién soy yo*”. Este primer aprendizaje sigue su curso gracias al incremento de la autoestima que comporta “*quererse bien*” y afianzar los propios “*principios*”. Aparece así una legitimación basada en las nociones de “*valía*” y “*poder*” como significados propios de un lugar que permite encarnar roles diversos a los de “*ama de casa*”. Esta legitimación conduce a una progresiva liberación que se materializa con la insumisión y la desobediencia hacia las figuras de la autoridad masculina, significados que muy probablemente responden al hecho de habitar un lugar en el que esas figuras están completamente ausentes. Por último, los sentimientos de libertad terminan vinculándose a la noción de “*poder*” propia de un lugar que representa una “*unión de mujeres fuertes*”, capaces de “*empoderarse unas a otras*” y ejercer ciertos grados de control sobre sus vidas.

El análisis de las narrativas que dan cuenta del proceso de emancipación refleja los significados que ellas mismas atribuyen a estos cambios. Hasta ahora ha sido posible identificar sus sentidos de autoafirmación, legitimación, liberación y fortalecimiento. El carácter común, consciente y tendente a la autonomía que subyace a estos procesos, podría indicar cómo progresivamente se encuentran en una mejor disposición para el ejercicio amplio del poder y, por tanto, en el recorrido que va ampliando sus grados de subjetivación política. Resulta innegable que dicha subjetivación está anclada a diferentes lugares y a las luchas que comportan, tal y como se desprende del análisis ya presentado con relación a otras manifestaciones de las políticas cotidianas con las que reproducen lo común. Sin embargo, la fuerza con la que la socialización de género opera en las vidas de estas mujeres y el modo en que podría llegar a restringir su acceso a un ejercicio amplio del poder, implica que lugares como el Cucú resulten claves en sus emancipación. Lo que trato de argumentar es que el despliegue de algunas capacidades fundamentales para el ejercicio de sus políticas cotidianas deben mucho al hecho de habitar un lugar de aprendizaje, autoafirmación y resistencia comúnmente construido como el que representa esta *“unión de mujeres fuertes”*.

Si el hecho de construir y mantener lugares de resistencia ya comporta una práctica política, también a este lugar se anclan otras dimensiones que podrían seguir arrojando luz sobre sus políticas cotidianas. Me refiero a que el Cucú, además de contribuir al proceso de emancipación con respecto a sus roles de género, brinda la posibilidad de adquirir otras herramientas y aprendizajes específicamente vinculados con el “hacer” político y la ocupación de sus lugares. Para comprender esta cuestión, propongo una última dimensión de análisis sobre los sentidos políticos detectados en la práctica teatral, una de las actividades que dota de especial entidad a la red Cucú y con la que todas ellas llevan años explorando diversas capacidades.

Como veremos a continuación “hacer teatro” es para algunas mujeres *“el alma del grupo”* De hecho, algunas participantes llegaron hasta la red atraídas por la posibilidad de representar papeles en estas obras. A continuación recogeré varios fragmentos de mis conversaciones con Eva, recuerdos con los que nos remite a sus diferentes experiencias como actriz y escritora de estas obras, pero también a su compromiso e implicación junto a otras mujeres del Cucú en la adaptación de sus guiones para la publicación de libro de cuentos infantiles. Mi objetivo al repasar la memoria sobre estas prácticas, que se irán intercalando con el testimonio de otras participantes, es situar qué aprendizajes obtenidos mediante el hacer común del “teatro” brindan recursos políticos para muchas de ellas.

Como acabo de anticipar, Eva llegó hasta el grupo Cucú a través de sus redes informales y ofreciéndose como un recurso para las representaciones teatrales. La grata experiencia que comporta para ella participar en esta actividad acrecienta su curiosidad también por el resto de las actividades del grupo, activando su compromiso y sus sentidos de “querer ser parte” de todo lo que en este entramado se produce. En esta andadura se van abriendo nuevas posibilidades para ella, que vinculadas al teatro y a la escritura, la sumergen de lleno en varias “oportunidades de aprendizaje”, caminos que representan una muestra clara de su afirmación como “sujeto político”.

“Yo ya había sido narradora en varias obras, sí, hace ya diez años de eso. Entonces pasó que hubo que hacer un cuento para navidad y yo les propuse si querían hacer un cuento que estaba escribiendo yo. Se llama “Nacer en la Patera”, es de un parto en una patera. Es de una inmigrante que va a cruzar el estrecho y se va embarazada de su tierra porque ha sufrido abusos y ha sufrido cosas, y se va de su tierra y sale en patera, el camino es largo y, claro, se le presenta el parto en la patera. Y hablo de eso, ¿no?, de cómo puedes nacer en cualquier sitio. Es en verso, es muy bonito, es el primer cuento que yo hice. Y a partir de ahí a seguir, a seguir con la ilusión de escribir. Una vez escribía Susana, otra vez escribía yo”

Eva explora la capacidad de la escritura, una herramienta muy importante en procesos de fortalecimiento que favorecen el desarrollo y la expresión concreta de capacidades individuales (Montero 2006). Además de los sentidos de autoestima que comporta el proceso creativo y el posterior reconocimiento derivado de la autoría, la escritura teatral permite expresar los propios sentidos de la injusticia. Esta denuncia implica el desarrollo de la crítica en una comprensión del carácter sociohistórico de ciertos fenómenos (Ibid, 79), como en este caso los “abusos” sufridos por mujeres percibidas en una situación de mayor vulnerabilidad. Se detecta la politización y concientización con las que Eva y el resto de mujeres también se resisten a la estigmatización que vivencian desde la incómoda etiqueta que las cataloga como “mujeres del polígono”, un estereotipo que como mostré en diferentes puntos del análisis, se basa en atribuciones clasistas y descontextualizadas acerca de su supuesta alienación e ignorancia.

Si la escritura permite desarrollar capacidades individuales y un cierto grado de politización, aparece también como un recurso que afianza la participación, la autogestión y el compromiso. Estas dimensiones, que también hacen parte del fortalecimiento experimentado al reproducir entramados comunitarios y lugares de resistencia, adquieren manifestaciones concretas a partir de la implicación de las mujeres del grupo Cucú en la edición y publicación de una antología de cuentos que algunas de ellas han escrito para sus posteriores representaciones.

“Sí, bueno, publicarlo fue un trabajo, porque a raíz de irse Clara...ella empujaba mucho. Estaba muy empeñada en que publicáramos. Porque yo además de cuentos he escrito muchas poesías, muchos versos para el día de la mujer, muy reivindicativos, me gusta mucho escribir. Mis sentimientos los expreso yo en verso. Y Clara estaba siempre, que bien que escribes, me transmites cosas bonitas, tienes que publicar, tú tienes que publicar. Y con los cuentos estaba ella siempre igual. Y la verdad es que me costó un año moviéndome para arriba, para abajo, aprendí muchísimo, porque yo no tenía ni idea de cómo se publica un cuento o un libro, y bueno, moviéndome mucho con María, con Laura, que fue la que nos lo encuadernó, la que lo editó. Y bueno, luego en comunicación con la imprenta, para ver cómo nos podían dar los recursos, porque también vale una pasta. Pero bueno, que salió, salió, vio la luz y fue una emoción... Son sueños que se van cumpliendo. Para mí fue un año de emociones, de sentimientos, de muchos altibajos. Pero dentro de esos altibajos malos y buenos, lo considero un año especial, muy especial para mí”

Como se advierte en el relato de Eva, editar y publicar un libro comporta todo un reto para ellas. Mediante el trabajo colectivo de escritura estas mujeres son capaces de expresar nuevamente sus “*sentimientos*” y reflexionar de manera común acerca de aquellas situaciones que representan la injusticia para ellas, “*versos reivindicativos*” que, entre otras cuestiones, denuncian la situación de subordinación de las mujeres. Si la politización y la desalienación caracterizan claramente a esta actividad común, también lo hacen los compromisos adquiridos para que su libro salga a la luz, esfuerzos que parten de los sentidos de inclusión y del “querer ser parte” de esta acción colectiva y de los beneficios que “*transmiten*” los contenidos de su escritura a otras mujeres. Además de inspirar la acción y situarse como referentes en su entramado común, este tipo de actividades también potencia la autoeficiencia en la acción comunitaria, produciendo efectos deseados y fomentando la confianza de estas mujeres en sí mismas como sujetos capaces de ejercer control sobre ciertas circunstancias y recursos (Montero 2006). Se están afianzando dimensiones de concientización, autogestión y compromiso, que unidas al desarrollo de ciertas capacidades individuales, denotan el fortalecimiento del entramado, pero también el desarrollo de una identidad común en torno al grupo Cucú y al teatro como lugar del que brotan sus políticas cotidianas.

Parece que la escritura, la interpretación y la edición contribuyen a reforzar esa identidad comúnmente construida en torno a actividades que implican unos ciertos grados de fortalecimiento y subjetivación política. Estas cuestiones se advierten en esta última valoración que realiza Eva al recordar los significados de su libro y de los momentos de ensayo en torno a los que las mujeres se reúnen, comparten sus emociones y fortalecen aún más sus vínculos.

“Sí, fue muy emocionante, la verdad. Y para nosotras es un libro muy especial por eso, porque lo hemos hecho vivo con los personajes, porque si no lo hubiéramos hecho vivo... porque no sé, escribir un libro y que se publique tiene que ser hermoso, es un reconocimiento a un trabajo. Pero lo especial que tiene el “cómo” lo hacemos las mujeres del Cucú, darle vida a cada personaje, ponerte en la piel del personaje, reírte en los ensayos, pasarlo mal, porque lo pasas mal, que te tienes que aprender los papeles y los nervios de que no te lo sabes y de que no sé qué, y de que llega el momento. Pero también aprendemos a conocernos unas a otras mucho más en esos momentos, que no solo es en la formación. La formación es muy importante porque te ayuda a crecer, pero también creces con esos momentos tan bonitos, que te llenan el alma”

“Lo especial” se nombra a partir de un “como”, un hacer específico que responde a las acciones comunes y consensuadas que desarrollan colectivamente “las mujeres del Cucú”. Parece así que la práctica teatral contribuye a reforzar una identidad común que toma forma en torno a la capacidad de “dar vida a personajes”, de encarnar nuevos “papeles”, momentos en los que estas mujeres también experimentan un elevado grado de control sobre un recurso que para ellas es fundamental y que en tantas ocasiones les ha sido negado o expropiado: sus voces y sus cuerpos. Esta reapropiación adquiere un elevado valor simbólico y se expresa en la posibilidad de “dar vida” a un bien común, una fuente de conocimiento y reconocimiento que potencia los sentidos de inclusión en el grupo. La riqueza que representa el teatro es tan significativa que para algunas mujeres también ha supuesto un hito en sus procesos de crecimiento y desarrollo de capacidades individuales, pues aumenta sus sentidos de competencia y el manejo de la tensión social (Montero 2006). Es el caso de Susana, cuya voz anticipaba anteriormente para referirme a cómo sitúa su compromiso y sus sentidos de inclusión en el entramado gracias a la práctica teatral.

“Para mí el alma del Cucú son los teatros. Yo he venido de trabajar hasta el moño y si nos tocaba ensayo, me he venido sin comer, me he puesto allí a ensayar. He subido a casa y me he puesto a estudiarme los papeles. Yo hablo en público y me cuesta, me cuesta por el simple hecho ese que te digo, que me pongo nerviosa y me encasquillo. Me siento...siento mucha vergüenza, es que siento mucha vergüenza. Pero es que en el teatro es un público con el que yo disfruto, lo doy todo. Es que me encanta. Y luego, cuando lo interpretas en los colegios, con los niños, que a las profesoras les cuesta silenciarlos y que en cuanto empezamos nosotras un teatro no escuchas ni una puta mosca, eso para mí es...es que se me ponen los pelos de punta”

Desde esta experiencia se observa una clara voluntad de participación vehiculada a través de la necesidad sentida hacia este bien común que Susana identifica como el

“alma del grupo”. Se despliega así un claro compromiso o “sentimiento ético de apego” (Montero 2006, 67) hacia las acciones y estrategias colectivas para garantizar la continuidad del teatro. Estas decisiones son meditadas y deseadas, pues a pesar de los sacrificios que comportan, movilizan la acción desde los significados del “disfrute” y el provecho común. Reaparece además la capacidad de autogestión, que en este caso sortea con cierto éxito las tensiones que impone el capital y su mediatización de los espacios y tiempos de la vida cotidiana, pues *“venir de trabajar hasta el moño”* no coarta la implicación ni la autonomía en procesos de reproducción de lo común. Por otra parte, se detecta claramente la potenciación o desarrollo de ciertas competencias individuales fundamentales para la praxis política. Un buen ejemplo es la superación de la vergüenza o el nerviosismo de hablar en público. La práctica teatral y los momentos y lugares en los que se dispone son “oportunidades de aprendizaje”, pues suponen un modo privilegiado de ensayar el “ejercicio amplio del poder” desde la ocupación de “papeles protagonistas” (del Valle 2002).

Tomar la palabra ocupando posiciones de protagonismo en el espacio social es otro de esos hitos que Eva identifica en sus memorias en torno al bien común que el teatro representa. Desde el atrevimiento y el desafío describe una escena en la que *“ponerse en la piel del personaje”* tuvo para ella un significado crucial.

“Claro y el atrevernos a salir fuera a hacer el cuento, a representarlo, a exponernos, ese atreverte a hacerlo fuera, eso es importantísimo también. Qué sensación más hermosa, cuando fuimos al Luz Casanova. Exagerá, exagerá. La sensación de haber interpretado allí la Pócima Mágica, porque lo hicimos delante de un montón de profesores de Andalucía, que estaban allí en un certamen, en una reunión sobre cómo incentivar la lectura. Y por eso salió ese cuento, porque el tema de nuestro cuento estaba muy relacionado con la lectura. Y estaba el Delegado de Cultura y de Igualdad. Sí, la verdad es que esto es una herramienta de trabajo, que lo mismo que nosotras nos hemos empoderado con ese cuento, se pueden empoderar otras mujeres y niños”

Mediante el recuerdo de la representación en uno de los colegios del barrio de Almanjáyar Eva rememora la *“hermosa sensación”* experimentada a través del *“atrevimiento”* que implica ocupar otros espacios desde posiciones de visibilidad. El hacer común del teatro significa *“exponerse”* ante el público, que en este caso, también incluye a quienes encarnan el poder de las administraciones públicas. La sensación de legitimación alcanza unas dimensiones muy relevantes en este momento, pues Eva constata que las temáticas de sus cuentos encierran un valor y una riqueza que les permite insertarse en la agenda política institucionalmente definida o despertar el interés de sus representantes. Esta situación demarca la vivencia del “poder” experimentado al “actuar” de forma comprometida, consciente

y crítica para lograr la transformación de su comunidad según sus necesidades y aspiraciones. Dichas dimensiones del poder se entrelazan con este proceso de construcción de la identidad, que sigue desarrollándose a partir de prácticas políticas. En este caso nos acerca a una agrupación de mujeres que reproduce “herramientas de trabajo” con las que todas ellas se “empoderan” y con las que también “se pueden empoderar otras mujeres y niños”. Las mujeres del Cucú son plenamente conscientes de la riqueza común que están reproduciendo al nombrar el potencial del “efecto multiplicador” (del Valle 2002, 143) que a ella subyace, pues se reconocen como una red capacitada para contribuir al fortalecimiento de otras mujeres en su entorno.

Esta última cuestión es especialmente significativa en los sentidos políticos que las mujeres del Cucú desarrollan, pues el “efecto multiplicador” y la capacidad de “fortalecer” trasciende la práctica específica del teatro y se consolida como rasgo distintivo de su entramado. Este hecho se advierte en la visión de Lola, cuyos sentidos de inclusión en el Cucú y en todas las actividades colectivamente desarrolladas quedan inequívocamente marcados por las posibilidades detectadas para operar políticas de resistencia.

“Porque a mí, pues mira, lo que me gusta es salir a la calle, relacionarme con la gente, ir al Cucú y estar rodeada de mujeres, ayudar a otras mujeres a que no sean solamente eso, a que sean felices. Que puedan hacer otras cosas más. Es intentar que las mujeres que sean un poquito más libres, que está bien que cuides a tu familia, pero que también te cuides tú. Que tú también eres persona”

Querer “ser parte” del Cucú no puede desvincularse de las posibilidades de relación y liberación que Lola detecta en este lugar. Los sentidos de autonomía se asocian al acto de legitimación que supone considerarse “persona” y readaptar los saberes propios de socializaciones en el “no poder” a las prácticas del “autocuidado”. La subjetivación política que confieren el teatro y el resto de las prácticas comúnmente desarrolladas se anudan cada vez con más fuerza a la noción de mujeres libres que practican el apoyo mutuo y desarrollan competencias para el autocuidado. El nivel de conciencia alcanzado reviste tal magnitud que además muchas de ellas son capaces de discernir sus posibilidades de impactar en el conjunto de la comunidad y los sentidos liberadores que su hacer puede suponer para otras mujeres.

Por otra parte, romper con la jerarquía que sitúa a las mujeres “en el último lugar de la fila” también implica ir desterrando la desvalorización. Este conflicto podría estar especialmente enraizado entre las mujeres que representan la “pobreza urbana” (Gago y Quiroga 2017), pues probablemente muchas de ellas están en situaciones de desventaja para acceder a fuentes de capital social y cultural

socialmente legitimadas. Este hecho, que queda solapado con sus posiciones de género y su socialización estanca en el “no poder”, podría agudizar todavía más los procesos que menoscaban su autoconcepto y acentúan la percepción sobre su falta de valía. Se observa en cambio que experiencias como el asociacionismo o el teatro, que contribuyen al desarrollo de capacidades individuales, así como a los sentidos de confianza, control y autogestión, suponen para mujeres como Lola formas de “avanzar” y “prosperar” en la vida. Gracias a la restauración de la autoestima y la potencia que adquiere la validación cuando se produce en común, se van conformando discursos que, efectivamente, son un testimonio claro de estos avances.

“Que ninguna tenemos carreras, pero tenemos que avanzar un poquito, intentar...no quedarte así. Tienes que formarte, leer, hablar. Yo qué sé. Es que eso no tiene nada que ver, no tiene nada que ver que no hayas estudiado. Tú puedes ir avanzando en la vida y prosperando. No quedarte con lo que dice el que está enfrente, como si eso es lo que vale. Tienes que buscar lo que dice uno, lo que dice el otro, y ya luego decides tú misma, pues lo que dice éste me cuadra más que lo que dice aquel. Por tú decirle a tu marido que no tiene la razón no pasa nada. O decírselo a quien sea, porque el hecho de hablar en público a mí antes era que te temblaba todo y el corazón me iba a salir por la boca. Entonces eso era impensable en mí. Por el miedo a equivocarme. De todas maneras, es que ahora me da igual lo que piensen los demás y hablar en público ahora ya no me cuesta, pero antes sí me costaba. Me temblaba la voz. Pero era una de las cosas que a mí siempre me ha gustado, el hablar con la gente, hablar en público, el entrar en un debate, hablar de todo, sin miedo a nada. Poderme expresar y ya está”

En las palabras de Lola se materializa la fuerte disconformidad hacia el inmovilismo y la asunción despolitizada de que los “saberes propios de las mujeres” sean un impedimento para “avanzar” en la vida. Optando por una estrategia que enfatiza la importancia del aprendizaje continuo, se resiste a los roles impuestos buscando nuevas habilidades que requieren “formarse”, “leer” o “hablar”, pues estos conocimientos ayudan a “decidir por una misma”. Los significados de la concientización y la crítica son además situados como un recurso específico para resistir ante quienes encarnan la autoridad masculina, pues no pasa nada por “decirle a tu marido que no tiene la razón”, pero también son una llave que abre las puertas a otros ámbitos políticos. Esta desalienación, unida al desarrollo de competencias como hablar en público, favorecen su acceso al ejercicio del poder, una capacidad que desarrolla desde el gusto que para ella comporta el “hablar con la gente”, “entrar en un debate” o “hablar de todo”, pero especialmente, cuando lo hace “sin miedo a nada”. Perder el miedo, superar la desvalorización y legitimarse como sujeto político conforma un claro hito en su recorrido junto a las mujeres del Cucú.

También María ha experimentado los beneficios de este viaje común que parte desde el grupo Cucú y gracias al que ha emprendido un trayecto hacia nuevos aprendizajes, disposiciones y políticas que toman forma en múltiples lugares de su vida cotidiana.

“Pues sí, porque las herramientas que coges allí para comunicarte con los demás, herramientas de escucha, y no solo del oído, sino de saber leer el cuerpo de las personas, su lenguaje corporal. Todo ese tipo de cosas, cuando tú aprendes una cosa no la aplicas nada más a tu ámbito familiar cerrado y ya está. No. Cuando adquieres conocimientos los aplicas al resto de la gente que te rodea. En una comunidad de vecinos, por ejemplo, cuando hay una reunión puede haber una discusión por alguna cosa...Pues, tú ya has cogido ciertos conocimientos que te enseñan a poner un poco de orden, te enseñan a tomar la palabra. Has aprendido ciertas cosas que tú también vas comunicando luego, no porque quieras darle un aprendizaje a los demás, sino porque inconscientemente tú ya lo has aprendido. Y entonces tú actúas de esa forma y las personas al verte también lo van aprendiendo y lo van adquiriendo”

El grupo Cucú como “lugar” que pone a su disposición las “herramientas” para “comunicarse” será de especial relevancia para María, pues es en este entramado donde sitúa la adquisición de aquellos conocimientos que le permiten “poner orden”, “tomar la palabra”, y, en definitiva, tomar el poder. El desarrollo de competencias comunicativas para la práctica política aparece en este caso de manera muy visible, pues no solo se nombra como la capacidad de hablar en público, sino también desde la empatía y la asertividad. Estas habilidades, tan ampliamente ensayadas en las prácticas cotidianas de apoyo mutuo que se despliegan en el Cucú, en este caso se readaptan no solo a la esfera política privada y familiar, sino también al ejercicio de la política comunitaria. Son estos saberes los que se emplean para “resolver algún conflicto” en ámbitos vecinales o para facilitar efectos multiplicadores de un conocimiento liberador, pues otras “personas al verte” también los “van adquiriendo”.

Las políticas presentadas a lo largo del capítulo 9 contribuyen a enriquecer la propuesta teórica con la que he tratado de abordar las resistencias ejercidas por las mujeres de Almanjáyar frente al desgarró socioespacial vivenciado en sus espacios cotidianos. Con este fin, me detuve en estudiar sus estrategias de creación de entramados comunitarios para la reproducción de lo común en un contexto ampliamente atravesado por dinámicas de segregación y exclusión urbana. Una segunda dimensión en estas políticas cotidianas ha sido evidenciada con relación a sus reivindicaciones por la justicia espacial, concretamente, aquellas que se basan en su invocación a la creación de todo aquello que no existe en el barrio, demandas que reinventan y conectan con lo cotidiano diversas formas de ejercer su derecho a la ciudad. Estos dos aspectos, que sin duda revelan las dimensiones políticas inscritas en su hacer común, adquieren una mayor complejidad al escrutarse desde un tercer tipo de resistencias, aquellas que representan procesos de legitimación y concientización desarrollados de forma colectiva. Para ilustrar esta tercera dimensión he querido situar el grupo Cucú como un lugar en el que se hace posible identificar y desarticular los ejes comunes de la desigualdad. Este proceso se basa en la readaptación de sus saberes del cuidado a formas concretas de “autocuidado” y “apoyo mutuo”, prácticas que afianzan su legitimación y sus sentidos de autonomía. Es posible concluir que las políticas cotidianas de reproducción de lo común emergen en este contexto etnográfico fuertemente entrelazadas con el hacer político de mujeres que luchan por insertarse como protagonistas en la transformación del barrio de Almanjáyar. Son ellas quienes desde la firme oposición a la socialización de género y a los desgarró socioespaciales vivenciados cotidianamente, trabajan en común para fortalecer sus sentidos de dignidad y para adecuar su entorno urbano y sus condiciones de vida a sus nociones de justicia espacial. Son ellas quienes construyen futuro libre.



Capítulo 10. CONCLUYENDO

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE COMUNIDAD Y EL SUJETO POLÍTICO DE LO COMÚN

Con esta investigación he tratado de plantear la colectivización del cuidado como una estrategia que caracteriza las políticas cotidianas desplegadas por las mujeres del barrio de Almanjáyar. Gracias a este recorrido he logrado conocer con mayor profundidad la naturaleza de sus resistencias y la fuerza con la que logran oponerse a las contradicciones propias de habitar un espacio socialmente producido desde lógicas capitalistas. Vivenciar y compartir sus prácticas de apoyo mutuo durante el trabajo de campo amplió mi propia mirada etnográfica y me demostró que cuando las políticas cotidianas de reproducción de lo común son localizadas y aprendidas en su contexto, más allá de conformar estrategias fragmentadas o mecanismos de supervivencia, se demuestran creativas, efectivas y susceptibles de movilizar amplios grados de compromiso y subjetivación política.

Este aprendizaje me condujo a replantearme mi propia concepción sobre la política, los lugares en los que se inserta y las estrategias que, como “ciudadanas” o miembros de nuestras comunidades, empleamos para retomar un cierto grado de control sobre nuestras vidas. Por otra parte, tomando en consideración el potencial transformador de las políticas observadas durante mi etnografía, no puedo dejar de preguntarme qué lugar deberían adoptar estas prácticas en los marcos que como antropólogas feministas utilizamos para teorizar nuestra propia comprensión de lo político y las nociones que difundimos sobre lo “común” y la “comunidad”. Dado que yo misma he recurrido a estas abstracciones durante mi investigación, me encuentro en la obligación de preguntarme si, como plantea Zygmunt Bauman, este interés por lo común responde al potencial transformador de sus políticas o más bien a nuestro anhelo de encontrar respuestas en momentos y lugares inciertos.

“La comunidad es un lugar «cálido», un lugar acogedor y confortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho, como una fogata ante la que

calentar nuestras manos en un día helado. [...]Un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar; de uno u otro modo, no cabe duda alguna de que es un paraíso que no habitamos, ni el paraíso que conocemos a través de nuestra propia experiencia. Quizá sea un paraíso precisamente por esas razones” (Bauman 2006, 5-7).

¿De dónde parte realmente nuestro interés por lo común y por la comunidad? ¿Responde a esta idealización que menciona Bauman? ¿Estamos romantizando un lugar que nunca existió ante la hostilidad e incertidumbre a la que nos aboca nuestro entorno urbano? Estas dudas bien merecen cuestionarse hasta qué punto lo “común” podría darnos claves para seguir abordando la ciudad como una creación colectiva o si, por el contrario, responde solo a nuestras nostalgias. Revisar el uso de este concepto cuando se emplaza en la ciudad parece ser importante, pues como también nos propone David Harvey, podríamos no ser las únicas interesadas en sus promesas. Estas sospechas, o lo que el autor denomina “la trampa comunitaria” (Harvey 2013), buscan desvelar cómo precisamente para aliviar nuestra añoranza y proveer los sentidos de un cálido refugio, el capitalismo está moldeando su propio relato sobre “comunidades urbanas”. Este espíritu comunitario, que muy poco tiene de subversivo y cuestionador, no hace sino perpetuar el bienestar de las clases urbanas privilegiadas, al tiempo que calma esa angustia que evoca el contacto con quienes son “diferentes”. Estas afirmaciones podrían servir para interrogarnos acerca de quiénes son esos “otros” frente a los que quizá la comunidad idealizada sea nuestro propio “gueto voluntario” (Wacquant 2007). Las formas de asegurar la homogeneidad en el espacio urbano han sido observadas con gran acierto por la antropóloga brasileña Teresa Caldeira (2007) en su “ciudad de muros”, pero parece haber otras barreras más sutiles que aseguran la coherencia interna y reducen el contacto con el exterior, con el otro, con el diferente, sobre todo con quienes representan la anomalía de “ser pobres en una sociedad rica” (Bauman 1999, 117). Me estoy refiriendo a la mercantilización de los “sentidos comunitarios” y su canalización hacia actos de consumo que también trazan la adquisición de productos subversivos. Como señala David Harvey parafraseando a la socióloga estadounidense Sharon Zukin, proliferan en determinadas ciudades los sentidos de comunidad enraizados a “mercadillos artesanales”, “bazares” o “cafeterías de ambiente”, lugares en los que las clases medias encuentran su “pacificación mediante el cappuccino” (cit. en Harvey 2013, 34). Estos sentidos que podrían estar adoptando algunas comunidades urbanas y el paisaje que construyen, quizá sean solo un modo de garantizar los privilegios ya obtenidos. Pero además de los peligros insolidarios, clasistas y excluyentes que podrían estar fomentando estas nociones de comunidad, Harvey también nos alerta sobre su “particularismo militante”, pues “incluso cuando la política adopta un disfraz democrático o radical, tiende a utilizar prácticas excluyentes o autoritarias” (Harvey 2007, 206). Todas estas aportaciones conforman un punto de partida para mantener una actitud de vigilancia y cautela

desde el que quizá seguir problematizando mis propias aproximaciones al fenómeno de lo común y lo comunitario. Considero importante tener muy presentes estas invitaciones, que obviamente también valoro desde su utilidad para cuestionar de dónde nace mi propio interés por estos conceptos, cuáles son las comunidades en las que me reconozco y los posibles privilegios que a ello subyacen.

Precisamente uno de esos lugares con los que me identifico es el que representa la “comunidad académica”. Mis sentimientos de pertenencia a este lugar se han afianzado tras este proceso investigador y el interés etnográfico que me despiertan las políticas cotidianas, con lo cual, me siento de algún modo interpelada para proponer una segunda duda o cuestionamiento. Esta pregunta surge a raíz de revisar algunos trabajos sobre lo “común” que está produciendo una parte de esta comunidad para la que escribo y reflexiono. Situándome en la humildad como única actitud posible cuando una trayectoria investigadora se encuentra en sus inicios, así como desde el máximo reconocimiento hacia todas las personas que con esfuerzo producen un conocimiento crítico, querría concluir esta tesis con el intento respetuoso de dialogar con algunas de sus propuestas. Para ello expondré ciertos cuestionamientos que han aparecido tras mi experiencia etnográfica y el proceso de lectura y escritura. Mi intención es retomar algunas aportaciones que, quizá en algún punto, convergen con mis propias preguntas de investigación, pero que desde esa variada disposición e intención que atraviesa nuestras “miradas situadas”, aportan respuestas un tanto diferentes. Identificar estas cuestiones comunes y sus múltiples interpretaciones, quizá podría esbozar algunos ejes con los que situar mi trabajo al servicio de un debate sobre lo común y sus políticas.

Recuperando por un momento mi objeto de investigación, resulta evidente que mi acercamiento a la reproducción de lo común desde lugares tensionados por la injusticia espacial capitalista no representa ni mucho menos una propuesta novedosa. Como ya repasé a lo largo de mi revisión teórica, son muchas las aportaciones que se han dedicado a reflexionar acerca de los modos en que se ejerce el derecho a la ciudad en estos lugares desplazados hasta sus márgenes. Sin embargo, como también dejé entrever en algunos puntos de mi propuesta de análisis para las políticas que han sido objeto de mi etnografía, el interés por las nociones de “comunidad” y “derecho a la ciudad” parece estar cobrando un renovado interés académico. Considero que esta mirada cada vez más atenta hacia lo “común” y lo “urbano” ha plasmado aportaciones que, a pesar de no haber aparecido junto a las propuestas utilizadas en mi trabajo, convergen en un contexto de producción teórica no tan alejado.

Las razones que me llevan a considerar esta proximidad tienen mucho que ver con el hecho de que dichas investigaciones se formulan desde momentos y lugares que en ocasiones he compartido. Me refiero especialmente a los trabajos que

han indagado en la noción de lo “común” a raíz de los activismos surgidos en torno al movimiento 15-M. Las emergentes movilizaciones que toman forma desde el año 2011 son objeto central de estas reflexiones, que indudablemente representan ejemplos de un conocimiento crítico y comprometido con la transformación urbana. Sin embargo, mi propia experiencia investigadora, el contexto en que se ha desarrollado y las nociones sobre la política que en mayor medida han capturado mi interés, me llevan a considerar que algunas de las afirmaciones presentes en estas propuestas quizá pueden ser objeto de cuestionamientos. Tomando en consideración las voces que nos invitan a observar con atención los momentos y los motivos por los cuales el “derecho a la ciudad” adopta una creciente popularidad (Alessandri Carlos 2005; Delgadillo 2012; Souza 2010; Purcell 2002; Merrifield 2011), pues es un “significante” que puede prestarse a todo (Harvey 2013), no puedo sino preguntarme cuáles son los significados que se le están atribuyendo a esta categoría desde una parte de nuestra comunidad académica.

Parece que uno de los sentidos que adopta el “derecho a la ciudad” en estos trabajos responde a su recurrente vinculación con el “nuevo municipalismo” (Subirats 2017; I. Blanco, Gomà, y Subirats 2018). Este último concepto se presenta como una política afianzada en el terreno urbano y susceptible de insertar a la ciudadanía en instituciones del gobierno local de las que pasan a ser denominadas “ciudades para el cambio” (Méndez 2019). Estas candidaturas de base ciudadana son descritas como el resultado de experiencias colectivas o vecinales que tratan de retomar el control sobre la política al irrumpir en las instituciones cercanas (Observatorio Metropolitano 2014), una práctica política transformadora y capaz de construir poder político desde las “bases” (Subirats 2017, 280). De estas aproximaciones se desprende además un cierto grado de consenso sobre el origen del municipalismo, una estrategia que si bien no es estrictamente novedosa, aparece con una fuerza inusitada en el contexto posterior al 15-M (Monterde 2019), logrando aglutinar “una agenda de políticas urbanas comprometidas con el derecho a la ciudad y con la construcción del común” (Blanco y Gomà 2019). La esperanza depositada en este modelo de “municipalismo del bien común” lleva a algunos de sus investigadores a situarlo como fórmula de autogobierno renovada y generadora de lo que denominan “el espacio básico de reconstrucción de derechos sociales, desde una exigencia de innovación, más allá de los parámetros clásicos del estado de bienestar” (Blanco, Gomà y Subirats 2018).

Parece que otra de las cuestiones que distinguen a este modelo emergente de hacer político es que podría estar orientado a “la politización de la proximidad” (Subirats 2017, 181). Partiendo de mi observación etnográfica, y concretamente del intento por situar la racionalidad de las políticas cotidianas que reproducen lo común, me pregunto si a pesar del interés que declaran estos trabajos por “los problemas cotidianos de la gente para subsistir” (Ibid, 181) esta mirada resulta la

más acertada dar cuenta de todas esas dificultades. Esta sospecha surge al reflexionar sobre si el modelo de relaciones y estrategias que sostienen la práctica municipalista podrían adecuarse a los principios que racionalmente reproducen la cotidianeidad y a la experiencia práctica, concreta y situada de quienes colectivizan el cuidado en la ciudad. Quizá las constantes alusiones a la “conjunción” entre lo que denominan el espacio “social” y el espacio “estatal” (Ubasart y Serra 2019; Méndez 2019) nos están comprimiendo una y otra vez hacia un sujeto político interesado y centrado en el Estado (Gutiérrez Aguilar 2017), una cuestión que, como plasmé en mi etnografía, no reviste ningún interés para las que he definido sujetos políticos de mi investigación. En este sentido, me pregunto si acaso la distancia que las mujeres de Almanjáyar han tomado en algunas ocasiones con las administraciones locales, que en ningún caso tiene que ver con un carácter despolitizado, sino más bien con una dilatada experiencia de autogestión “más allá” del Estado y los mercados, debería nublar su consideración como sujetos que crean ciudad, derechos y bienes de uso común.

Estas dudas que me suscita el entusiasmo de estos autores por el “asalto institucional”(Monterde 2019, 39) se incrementan al reparar en cómo el aparato político estatal es continuamente subrayado, ya sea como fuerza frente a la que construir oposición, o como interlocutor para la “coproducción de políticas de lo común” (Subirats 2017), “confluencias” (Calvo Martínez y de Diego Baciero 2019) o “cogobernanzas” (Monterde 2019), en definitiva, una contraparte indispensable en el hacer político. Este énfasis por la convergencia me invita una y otra vez a interrogarme acerca de los vacíos o fronteras que podría estar trazando esta manera de teorizar la comunidad. Me pregunto si en este modelo tendrían cabida aquellas mujeres que “no creen en el Estado” (Hernández Castillo 2019) o que simplemente conciben la revolución como “parcial” o fruto de “alejamientos sucesivos” y “distensiones recurrentes” (Gutiérrez y Salazar 2019, 45). En definitiva, “rodear”, “asaltar”, “tomar” las instituciones podrían seguir siendo infinitivos muy ligados a la “excepcionalidad” revolucionaria de la política, acciones y tiempos que quizá se alejan de la cotidianeidad o de los intereses que la atraviesan y que, por tanto, escapan a la falta de privilegios de quienes conviven con responsabilidades que no siempre dejan lugar a lo extraordinario.

El interés por la convergencia me resulta doblemente problemático, pues observo cómo en otras aportaciones se presenta ya no solo como vía para operar el “asalto institucional”, sino que además compone una estrategia que parece indispensable para trascender el carácter supuestamente parcial de prácticas de producción de lo común que se consideran “testimoniales” (Observatorio Metropolitano 2014, 150). Se plantea nuevamente una confluencia en torno a redes más amplias, tramas basadas en “códigos comunes urbanos” que permitirían “inferir las reglas generales” de las prácticas que los producen para, de este modo,

“replicarlos” o “definir con precisión qué son o cómo pueden llegar a ser” (Méndez de Andés, Hamou, y Aparicio 2020, 7). Pensando en las mujeres que sujetan las políticas identificadas en mi etnografía y el modo en que son capaces de improvisar, reinventar novedades y desplegar estrategias creativas a través de lo que hay, me surgen serias dudas sobre la viabilidad de inferir con precisión cuáles son sus códigos de reproducción de lo común. Considero que precisamente el interés de sus luchas se deriva de que, como apunta Raquel Gutiérrez, “habitan incómodamente el cuerpo social” (2007, 26), por lo que sus estrategias difícilmente pueden ser “replicadas” o comprimidas en la “convergencia”. Como mostré a lo largo de mi etnografía, estas prácticas de resistencia se manifiestan de múltiples formas, pues las mujeres de Almanjáyar han organizado piquetes y cortado carreteras, han acudido a manifestaciones o han recogido firmas. También se “*han puesto en guerra*”, plantando cara a los representantes del gobierno local y autonómico. Pero además han dispuesto “*su hombro*” y “*su oreja*” para brindar “*ilusión*” y “*acompañamiento*” a otras mujeres durante los momentos más arduos de sus vidas, han prestado sus voces para emitir un mensaje alternativo y comunitario desde su radio, han dispuesto incluso sus cuerpos para representar obras teatrales y papeles protagonistas, un protagonismo que, indudablemente, las sitúa en el centro de este barrio y sus políticas. Es verdaderamente complejo inferir un código o un modelo replicable sobre estas luchas, pues precisamente su valor reside en que se sustentan sobre “sentidos de inclusión” y un “querer ser parte”, lógicas que impiden la apropiación o la privatización de la riqueza que comúnmente reproducen.

La complejidad de las políticas que observé en Almanjáyar sigue alimentando mis interrogantes cuando detecto en estas investigaciones a las que me vengo refiriendo un marcado entusiasmo o incisión en el carácter novedoso de las iniciativas ciudadanas originadas a raíz del 15-M. Bancos del tiempo, huertos urbanos, redes de apoyo mutuo y otras formas de intercambio y reciprocidad se sitúan como formas de experimentación con la política de lo común y con la creación de “comunes urbanos” (Castro y Martí 2016). Aunque en algunos casos hay una clara intención por desvelar que estas prácticas no son invenciones propias de nuestra década, se insiste en su novedad por “su explosión numérica” y porque en ellas “destaca la radicación activa en el territorio” y su capacidad de promover “valores como la solidaridad, la cooperación, la reciprocidad, la confianza, la transparencia y la responsabilidad” (Ubasart y Serra 2019, 75). Concuero absolutamente con este carácter numéricamente explosivo del tejido asociativo que se produce a raíz del 15-M y entiendo que haya despertado la atención de muchas investigaciones. Sin embargo, también considero que quizá esta cantidad no debería confundirse con el carácter novedoso de los principios o prácticas que sostienen dichas tramas ni con sus capacidades para enraizarse en el territorio de la ciudad. Confío en que estas cuestiones se hayan visto reflejadas en mi etnografía y en mi intento por mostrar cómo los sentidos de solidaridad y reciprocidad que sostienen las mujeres de

Almanjáyar configuran una política bien aprendida, susceptible de transmitirse y radicada en sus espacios cotidianos desde mediados de los años 80.

Otra cuestión que quizá comporta novedad en los “comunes” que señalan estas investigaciones es precisamente la naturaleza de los bienes que producen. Se alude así a prácticas de “*commoning*” (Bollier 2016; Blanco, Gomá y Subirats 2017) como resultado de una discusión “abierta, contextual y sobre todo política” (Castro y Martí 2016, 135) acerca de todo aquello que una comunidad reclama para sí. Parece que reparar en la naturaleza y contenido de los comunes urbanos que estas propuestas presentan como novedosos o reclaman para sí, podría dar algunas claves importantes sobre los sentidos de inclusión o pertenencia que dichas comunidades vehiculan. Este aspecto me suscita algunas incertidumbres cuando advierto cómo en determinadas propuestas se plantea precisamente la novedad de lo común por su capacidad para generar nuevos mecanismos de participación basados en “herramientas digitales” (Subirats 2017), producir bienes como “Creative Commons”, “Coachsuring” o “Urbanismo P2P” (Bollier 2016) y un modelo revolucionario de “tecnopolítica” (Barandiaran 2019; Toret 2015). Como estos mismos trabajos señalan, “cuando hablamos de *commons*, indefectiblemente nos hemos de referir a la comunidad y a sus relaciones” (Subirats 2011, 70). Esta afirmación me lleva entonces a preguntarme quiénes serían los principales beneficiados de estos entornos digitales, así como su posible impacto en las relaciones y prácticas que transforman la ciudadanía desde una política común. No puedo dejar de albergar ciertas dudas hacia el hecho de que una comunidad articulada en torno a la “tecnopolítica” sea capaz de generar discusiones “abiertas” y “contextuales”, pues me pregunto si realmente podría estar “abierta” a esos “contextos” profundamente “políticos” que aparecen en mi etnografía. No dejo de sospechar entonces qué sujetos reconocen este tipo de comunidades y cuáles están ausentes. Es obvio que la propia noción de “comunidad” requiere trazar ciertas barreras y que todas y cada una de ellas pueden resultar excluyentes, pero como ya he argumentado a lo largo de este trabajo, los cierres son especialmente preocupantes cuando una “comunidad” se enarbola como “política” o “democratizante”.

Partiendo de esta última cuestión, me gustaría concluir esta reflexión apuntando a aquello que, desde mi particular visión y tras mi propia experiencia investigadora, podría resultar importante escrutar cuando analizamos las políticas que reproducen lo común o reivindican el derecho a la ciudad. Más allá de su carácter novedoso, sus herramientas o la delimitación de una estructura de códigos que permita replicarlas, quizá pueda ser importante aprenderlas desde sus contextos y desde sus posibilidades de perdurar. Dado que mi propuesta consiste en recuperar las claves que nos aporta el “derecho a la ciudad” para rearticular cotidianamente lo común en oposición a los sentidos capitalistas y androcéntricos

que merman la ciudadanía, creo que es precisamente este carácter duradero y sostenido de las relaciones que se generan en torno a lo común el lugar en el que podríamos situar su verdadera riqueza. Considero que una excesiva atención a la novedad o a la explosión de estas prácticas podría restar fuerza a un análisis sobre sus posibilidades de reproducir, no ya solo lo común, sino también sus relaciones, y por tanto, de trascender una “autogestión” quizá un tanto efímera y menos comunitaria o transformadora de lo que se presume (Mogollón García 2019; Guadalupe 2014).

Por otra parte, entiendo que es importante reconocer aquellas racionalidades sobre lo común y sus políticas que toman forma más allá de los activismos y las militancias que realizan una oposición abierta, visible y legitimada. Creo que esta cuestión, que he argumentado en diferentes momentos de mi trabajo, se hace especialmente relevante cuando el lugar de enunciación de algunos discursos se reconoce como “un campo mixto entre la academia y los movimientos sociales” (Méndez de Andrés, Hamou, y Aparicio 2020, 9). Precisamente en estos casos en los que parece que las fronteras entre la “comunidad académica” y la “comunidad activista” se difuminan, podría ser interesante aplicar una actitud de extrañamiento antropológico. Es indudable que este carácter “mixto” representa una verdadera riqueza para nuestros debates, pero, al mismo tiempo, creo que sin la debida vigilancia, podría oscurecer el hecho de que no todas las luchas por lo común se dan en nuestros propios espacios. Considero, en definitiva, que podrían existir algunos peligros si nos dejamos llevar por el entusiasmo de lo explosivo sin seguir cuestionándonos qué “otras” comunidades profundamente políticas y cotidianas podrían quedar ocultas en caso de que abusáramos de este recorrido circular en el que quizá convergen militancias académicas.

Para evitar estos bucles, probablemente merezca la pena dedicar parte la reflexión a problematizar cuáles son los lugares en los que ubicamos las luchas por lo común y por el derecho a la ciudad, observando con atención si se dan más allá de nuestros “paraísos” o si, como apunta Bauman, responden a nuestra propia necesidad de refugio. Quizá esta cuestión sea importante para seguir contribuyendo a un conocimiento comprometido con nuestras ciudades, pero también para no caer en la inercia de practicar un posible “particularismo militante”, un riesgo que podría hacerse más tangible si dejamos de problematizar el hecho de que aquellas formas de reproducir lo común que con más éxito capturan nuestra atención, no solo no conforman las únicas vías posibles, sino que, además, pueden resultar no ser siempre las más democráticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sarah.** 2015. *La política cultural de las emociones*. Universida. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcázar Campos, Ana.** 2014. «Siendo una más». Trabajo de campo e intimididad.» *Revista de Estudios Sociales*. 49: 59-71.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.7440/res49.2014.05>
RESUMEN.
- Alessandri Carlos, Ana Fani.** 2005. «La utopía de la “gestión democrática” de la ciudad». *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 2005.
- . 2014. «La ciudad como privación y la reapropiación de lo urbano como ejercicio de la ciudadanía». *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales* 18 (0).
<https://doi.org/10.1344/sn2014.18.14979>.
- Anderson, Benedict.** 1983. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Andreo Sánchez, Tomás.** 2015. «La virgencica. Una intervención de urgencia para un urbanismo vivo». Universidad de Granada.
- Apaolaza, José Miguel, y Joaquina Cabello Hidalgo.** 1993. *La vida social en el Polígono de Cartuja y Almanjáyar*. Granada: Ayuntamiento de Granada.
- Aplante. Revista de Estudios Comunitarios**, ed. 2019. *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ban Toledo, Claudia.** 2004. «La mujer en el espacio público. Urbanismo con perspectiva de género». Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barandiaran, Xavier.** 2019. «Tecnopolítica, municipalismo y radicalización democrática». En *Ciudades democráticas: La revuelta municipalista en el ciclo post-15M*, editado por Laura Roth, Arnau Monterde, y Antonio Calleja, 169-202. Barcelona: Icaria.
- Bauman, Zygmunt.** 1999. *Globalización. Las consecuencias humanas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Beck, Ulrich.** 2008. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bedin, Paula.** 2015. «Críticas feministas a la teoría liberal contemporánea de John Rawls: repensando los conceptos de ciudadanía y el universalismo». *Clepsydra* 14: 69-94.

- Behar, Ruth.** 1996. *The Vulnerable Observer*. Boston: Beacon Press.
- Benett, Jennifer,** ed. 2007. *Scratching the surface: democracy, traditions, gender*. Vol. 27. Lahore Cantt: Heinrich Böll Foundation.
- Benhabib, Seyla.** 2005. «The Right to Have Rights in Contemporary Europe». *The Bloomsbury Companion to Arendt*, n.º February. <https://doi.org/10.5040/9781350053311.0043>.
- Berg, Magnus.** 1990. «Algunos aspectos de la entrevista como método de producción de conocimientos». *Historia y Fuente Oral* 4: 5-10.
- Berlin, Isaiah.** 2019. *Sobre el nacionalismo. Textos escogidos*. Editado por Henry Hardy. 1.ª ed. Barcelona: Página Indómita.
- Betrán Abadía, Ramón.** 2002. «De aquellos barro, estos lodos: la política de vivienda en la España franquista y postfranquista». *Acciones e Investigaciones Sociales* 16: 25-67. https://doi.org/10.26754/ojs_ais/ais.200216233.
- Bettin, Gianfranco.** 1982. *Los sociólogos en la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Blanc-Chaléard, Marie-Claude.** 2012. «Ciudades e inmigración en la Francia de los treinta gloriosos: la cuestión de las chabolas». *Historia, Trabajo y Sociedad* 3: 61-79.
- Blanco, Ismael, y Ricard Gomà.** 2019. «Nuevo municipalismo, movimientos urbanos e impactos políticos». *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 61: 56-69.
- Blanco, Ismael, Ricard Gomà, y Joan Subirats.** 2018. «El nuevo municipalismo: derecho a la ciudad y comunes urbanos». *Gestión y Análisis de Políticas Públicas*, n.º 2016: 14-28. <https://doi.org/10.24965/gapp.v0i20.10491>.
- Blanco, Mercedes.** 2012. «Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos». *Andamios* 9: 49-74.
- Bloemraad, Irene, Anna Korteweg, y Gökçe Yurdakul.** 2008. «Citizenship and immigration: Multiculturalism, assimilation, and challenges to the nation-state». *Annual Review of Sociology* 34: 153-79. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134608>.
- Bollier, David.** 2016. *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bondi, Liz, Joyce Davidson, y Mick Smith.** 2005. «Introduction : Geography's "Emotional Turn"». En *Emotional Geographies*, editado por Liz Bondi, Mick Smith, y Joyce Davidson, 1-16. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Bosniak, Linda.** 2000. «Citizenship Denationalized (The State of Citizenship Symposium)». *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7 (2): 447-509.
- Brubaker, William Rogers.** 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2004. «In the name of the nation: Reflections on nationalism and patriotism».

- Citizenship Studies* 8 (2): 115-27.
<https://doi.org/10.1080/1362102042000214705>.
- Buckingham, Shelley.** 2011. «Análisis del derecho a la ciudad desde una perspectiva de género». *Dfensor* 4: 6-12.
- Burbano Trimiño, Francisco Andrés.** 2020. «La urbanización marginal durante el franquismo: el chabolismo madrileño (1950-1960)». *Hispania Nova* 18: 301-43.
<https://doi.org/10.20318/hn.2020.5107>.
- Butler, Judith.** 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Espacios del saber*. Buenos Aires: Paidós.
- Caffentzis, George, y Silvia Federici.** 2019. «Comunes contra y más allá del capitalismo». En *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*, editado por El Aplante, 45-58. Madrid: Traficantes de sueños.
- Caldeira, Teresa.** 2007. *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Calhoun, Craig.** 2016. «La importancia de Comunidades Imaginadas y de Benedict Anderson». *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* 130 (1): 11-17.
- Calvo Martínez, Alejandra, y Alejandra de Diego Baciero.** 2019. «Municipalismo democrático: las organizaciones municipalistas.» En *Ciudades democráticas: La revuelta municipalista en el ciclo post-15M*, editado por Laura Roth, Arnau Monterde, y Antonio Calleja, 225-50. Barcelona: Icaria.
- Candela Ochotorena, José.** 2017. «La política falangista y la creación de una cultura de propiedad de la vivienda en el primer franquismo, 1939-1959». Universitat de València.
- Cardona, Porfirio.** 2008. «Poder político, contrato y sociedad civil: de Hobbes a Locke». *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas* 38 (108): 123-54.
- Carmona, María José.** 2017. «Acabar con la leyenda negra de Almanjáyar». *El Salto*, 13 de septiembre de 2017.
<https://www.elsaltodiario.com/ganada/acabar-con-la-leyenda-negra-de-almanjayar>.
- Carrasco, Cristina.** 2011. «La economía del cuidado: planteamiento actual y desafíos pendientes». *Revista de Economía Crítica* 11: 205-25.
- . 2017. «La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción». *Ekonomiaz: Revista vasca de economía*, n.º 91: 52-77.
- Carrasco, Cristina, Cristina Borderías, y Teresa Torns.** 2011. *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.
- Castells, Manuel.** 2014. *La cuestión urbana*. 4ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Castro, Mauro, y Marc Martí.** 2016. «Comunes urbanos: De la gestión colectiva al derecho a la ciudad». *Eure* 42 (125): 131-53.
<https://doi.org/10.4067/S0250->

71612016000100006.

Cherubini, Daniela. 2011.

«Intersectionality and the Study of Lived Citizenship: A Case Study on Migrant Women's Experiences in Andalusia». *Graduate Journal of Social Science* 8 (2): 114-37.

Cobo, Rosa. 1996. «Sociedad, democracia y patriarcado en Jean-Jacques Rousseau». *Papers. Revista de Sociologia* 50: 265-80. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.1851>.

———. 2002. «Democracia paritaria y sujeto político feminista». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36 (36): 29-44.

Colobrans, Jordi. 2014. «Tecnoantropología, etnografía y autoetnografía». <https://livinglabing.com/2014/09/17/tecnoantropologia-etnografia-y-autoetnografia/>.

Comas d'Argemir, Dolors. 1995. *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres.* Barcelona: Icaria.

———. 1998. *Antropología económica.* Barcelona: Ariel.

———. 2017. «Cuidados, género y ciudad en la gestión de la vida cotidiana». En *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*, editado por Patricia Ramírez Kuri, 59-90. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

Consejo de la Juventud de España. 2008. «La vivienda digna y adecuada. Un derecho de los ciudadanos y una obligación para la administración». En *Trabajo Social y Vivienda*, 91-100.

Cornassel, Jeff, y Cindy Holder.

2008. «Who's sorry now? Government apologies, truth commissions, and indigenous self-determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru». *Human Rights Review* 9 (4): 465-89. <https://doi.org/10.1007/s12142-008-0065-3>.

Cortés, José Miguel. 2006. *Políticas del espacio. Arquitectura, género y control social.* Barcelona: Icaria.

Cortés, Valme. 2014. «La policía de Granada desaloja y clausura seis cuevas en el Sacromonte». *El País*, 20 de marzo de 2014. https://elpais.com/ccaa/2014/03/20/andalucia/1395308668_005566.html.

Crenshaw, Kimberlé. 1991. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-99.

Cucó Giner, Josepa. 2004. *Antropología Urbana.* Barcelona: Ariel.

D'Atri, Andrea. 2011. «Comuna de Paris: mulheres parindo um mundo novo». *Lutas Sociais* 0 (25-26): 276-86.

Dalla Costa, Maria Rosa. 1977. *Donne e sovversione sociale.* Venecia: Marsilio Editori.

Defensor del Pueblo. 2013. «Estudio sobre viviendas protegidas vacías». Madrid.

———. 2019. «La vivienda protegida y el alquiler social en España». Madrid.

Delgadillo, Víctor Manuel. 2012. «El

- derecho a la ciudad en la Ciudad de México. ¿Una retórica progresista para una gestión urbana neoliberal?» *Andamios. Revista de Investigación Social* 9 (18): 117-39.
- Delgado, Manuel.** 2011. *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Díaz Orueta, Fernando.** 2012. «Periferias urbanas y reconfiguración de las políticas urbanas en España». *Gestión y Política Pública*, 41-81.
- Dietz, Mary G.** 1994. «Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal». *Debate Feminista* 10: 45-65.
- Domínguez Clemente, Javier, Carmen Egea Jiménez, y José Nieto Calmaestra.** 2009. «Espacio urbano y vulnerabilidad comunitaria. Efectos socio-ambientales de la estructura urbana en las áreas desfavorecidas de Andalucía», n.º 32: 897-913.
- Duhau, Emilio, y Angela Giglia.** 2008. *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Egea, Carmen, Jose Antonio Nieto, Javier Domínguez, y Rene A. González.** 2008. *Vulnerabilidad del tejido social de los barrios desfavorecidos de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Esteban, Mari Luz.** 2011. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- . 2017. «Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: Aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología». *Quaderns de l'Institut Catala d'Antropologia* 22 (2): 33-48.
- Ezquerro, Sandra.** 2012. «Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real». *Investigaciones Feministas* 2: 175-94.
https://doi.org/10.5209/rev_infe.2011.v2.38610.
- Falú, Ana.** 2009. *Mujeres en la ciudad, de violencia y derechos*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.
- Fariñas Dulce, Maria José.** 2005. *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Federici, Silvia.** 2010. *El Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . 2013. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . 2020. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fenster, Tovi.** 2005. «The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life». *Journal of Gender Studies* 14 (3): 217-31.
<https://doi.org/10.1080/09589230500264109>.
- . 2006. «The Right to the City and Gendered Everyday Life». *Adalah* 22 (2): 40-51.
- Fernández, José Antonio.** 2015. «Un paseo por las ruinas de la

- Virgencica». *Granada Imedia*, 13 de enero de 2015.
<https://granadaimedia.com/la-virgencica-realojo-almanjayar/>.
- Forni, Pablo.** 2005. «Organizaciones comunitarias y redes sociales: sus implicancias en la generación de capital social y la superación de situaciones de exclusión. Estudios de caso en Buenos Aires». En *III Seminario para el análisis de redes sociales en Sevilla*. Sevilla.
- Forni, Pablo, y María Eugenia Longo.** 2004. «Las respuestas de los pobres a la crisis: Las redes de organizaciones comunitarias y la búsqueda de soluciones a los problemas de las áreas periféricas de Buenos Aires.» *Redes. Revista hispana para el análisis de redes sociales* 6 (2).
<https://doi.org/10.5565/rev/red.es.57>.
- Foro Mundial de las Mujeres.** 2012. «Carta por el Derecho de las Mujeres a la Ciudad». *Revista Paz y Conflictos* 5: 197-208.
- Fraser, Nancy, y Linda Gordon.** 1992. «Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social». *Isegoría* 0 (6): 65-82.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i6.324>.
- Gago, Verónica, y Natalia Quiroga.** 2017. «Una mirada feminista a la economía urbana y los comunes en la reinención de la ciudad». En *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*, 87-120. Barcelona: Entre Pueblos.
- Garay, Nilda.** 2004. «La revolución haitiana en los inicios del constitucionalismo: la cuestión de la raza y el sujeto jurídico y político». *Historia Constitucional* 15: 279-310.
- Garcés, Marina.** 2013. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- García Canclini, Néstor.** 1999. *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- García, María de Lourdes.** 1991. «Ciudad y Género». *Asamblea*, 1-11.
- García Ramón, María Dolores.** 2005. «Respondiendo a un desafío pendiente en geografía: el enfoque de género visto desde España». *Geographicalia* 48: 5-12.
- García Sánchez, M.** 2014. «La educación en Las Tres Mil Viviendas. El polígono sur también tiene clase.» Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Gellner, Ernest.** 1983. *Naciones y nacionalismo*. 4.^a ed. Madrid: Alianza Universidad.
- González Torralbo, Herminia.** 2013. «Los cuidados en el centro de la migración. La organización social de los cuidados transnacionales desde un enfoque de género.» *Migraciones* 33: 127-53.
- Gregorio, Carmen, y Ana Alcázar.** 2014. «Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos». *Gazeta de Antropología* 30 (3).
- Gregorio Gil, Carmen.** 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de

- poder». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 22-39.
- . 2012. «Tensiones conceptuales en la relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista». *Papers* 97 (3): 569-90.
- . 2014. «Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 9 (3): 297-322.
<https://doi.org/10.11156/aibr.090305>.
- . 2015. «Habitar la ciudad, construir su arquitectura: narrativas sobre el espacio urbano». En *Arquitectura y mujeres en la historia*, editado por Elena Díaz Jorge, 435-60. Madrid: Editorial Síntesis.
- Gregorio Gil, Carmen, Paula Pérez Sanz, y Maria Espinosa Spínola.** 2020. «La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista». En *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*, editado por Aurora Álvarez Veinguer, Alberto Arribas Lozano, y Gunther Dietz, 297-324. Buenos Aires: CLACSO.
- Guadalupe, María.** 2014. «El perfil del ciudadano neoliberal: la ciudadanía de la autogestión neoliberal». *Sociológica (México)* 29 (83): 165-200.
- Guilhaumou, Jacques, y Martine Lapied.** 2010. «La participación de las mujeres en la Revolución Francesa». En *Enciclopedia histórica y política de las mujeres. Europa y América*, editado por Christine Fauré, 133-60. Madrid: Akal.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel.** 2008. *Los ritmos del Pachakuti Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2015. «Mujeres, reproducción social y luchas por lo común. Ecos de la visita de Silvia Federici a México en otoño del 2013». *Bajo el Volcán* 15 (22): 63-69.
- . 2017. *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . , ed. 2018. *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el Arbol.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, Mina Lorena Navarro Trujillo, y Lucía Linsalata.** 2016. «Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión». En *Modernidades Alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de una modernidad no capitalista*, editado por Daniel Inclán, Lucía Linsalata, y Mágina Millán, 377-417. Ediciones del Lirio.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson.** 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. 1ª ed. Barcelona: Paidós.
- Haraway, Donna J.** 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Harding, Sandra.** 1987. «Is there a Feminist Method?» En *Feminism and Methodology*, editado por Sandra Harding. Bloomington Indianapolis: Indiana University Press.
- Harris, Mark.** 2005. «Los australianos indígenas y las “generaciones robadas”». *Istor. Revista de Historia Internacional* 23: 13-26.
- Harvey, David.** 1977. *Urbanismo y desigualdad social*. 1ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- . 2003. *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- . 2004. «El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión». *Social Register* 42: 99-129. [https://doi.org/10.1016/0025-5564\(89\)90058-8](https://doi.org/10.1016/0025-5564(89)90058-8).
- . 2007. *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- . 2008. «El derecho a la ciudad». *New left review* 53: 23-39.
- . 2013. *Ciudades rebeldes: Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Hatzfeld, Marc.** 2007. *La cultura de los suburbios*. Barcelona: Laertes.
- Heater, Derek Benjamin.** 2007. *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza.
- Held, David.** 1997. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída.** 2019. «La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familiares de desaparecidos: alianzas y colaboraciones con “Las Rastreadoras de El Fuerte”». *Revista sobre acceso à Justiça e direitos nas américas* 2: 94-119.
- Hernández García, Jone Miren.** 1999. «Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato.» *Ankulegi*, 53-62.
- Hobbes, Thomas.** 2005. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 5ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Holston, James.** 2009. «La ciudadanía insurgente en una era de periferias urbanas. Un estudio sobre la innovación democrática, la violencia y la justicia en Brasil». En *Movilizaciones sociales: ¿nuevas ciudadanías? Reclamos, derechos, Estado en Argentina, Bolivia y Brasil*, editado por Gabriela Delamata, 45-66. Buenos Aires: Biblos.
- Holston, James, y Arjun Appadurai.** 1996. «Cities and Citizenship». *Public Culture* 8 (2): 187-204.
- Horrach, J.** 2009. «Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos». *Factótum* 6: 1-22.
- I Foro Social Mundial.** 2012. «Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad». *Revista Paz y Conflictos* 5: 184-96.
- Illouz, Eva.** 2007. *Intimididades congeladas. Las emociones del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Jacobs, Jane.** 2011. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. 2ª Edición. Madrid: Capitan Swing.
- Jaggard, Alison M.** 1989. «Love and

- knowledge: emotion in feminist epistemology». En *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, editado por Alison M. Jaggar y Susan Bordo, 145-71. New Jersey: Rutgers University Press.
- Jimenez Romera, C.** 2014. «Espacios de informalidad y movimientos sociales en Madrid, 1968-2011». *Bitácora Urbano Territorial* 23 (2): 3-12.
- Juliano, Dolores.** 1998. *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- Kallio, Kirsi Pauliina, Jouni Häkli, y Pia Bäcklund.** 2015. «Lived citizenship as the locus of political agency in participatory policy». *Citizenship Studies* 19 (1): 101-19.
<https://doi.org/10.1080/13621025.2014.982447>.
- Kallio, Kirsi Pauliina, Bronwyn Elisabeth Wood, y Jouni Häkli.** 2020. «Lived citizenship: conceptualising an emerging field». *Citizenship Studies* 24 (6): 713-29.
<https://doi.org/10.1080/13621025.2020.1739227>.
- Kedourie, Elie.** 1985. *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kutner, Luis.** 1967. «World Habeas Corpus, Human Rights and World Community». *DePaul Law Review* 3: 3-37.
- Kymlica, Will.** 1996. *Ciudadana Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- L. Gil, Silvia.** 2011. *Nuevos feminismos en la dispersión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lagarde, Marcela.** 1991. *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lagos, María L.** 2008. «Vida cotidiana, ciudadanía y el género de la política». *Cuadernos de antropología social*, n.º 2002: 91-112.
- Laín, Bru.** 2016. «Democracia y propiedad en el republicanismo de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre». Universitat de Barcelona.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot.** 2015. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Leal, Jesús.** 2008. «Segregación social y mercados de vivienda en las grandes ciudades». *Revista Española De Sociología* 2: 59-75.
- Lefebvre, Henri.** 1969. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- . 1989. «Quand la ville se perd dans la métamorphose planétaire». *Le Monde Diplomatique*, 1-2.
- . 2013. *La producción del espacio. Capitán Swing*. 1ª ed. Madrid: Capitan Swing.
- Lenguita, Paula Andrea.** 2021. «Luchas feministas, cuidados y comunidad en la post-pandemia». *Telos Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales* 23 (1): 141-49.
<https://doi.org/10.36390/telos23.1.11>.
- Lindón, Alicia.** 2009. «La construcción socioespacial de la

- ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento». *Cuerpos, emociones y sociedad* 1: 6-20.
- . 2012. «Corporalidades, emociones y espacialidades. Hacia un renovado betweenness». *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 11 (33): 698-723.
- Lindón, Alicia, Miguel Ángel Aguilar, y Daniel Hiernaux**, eds. 2006. *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. Ciudad de México: Antrhopos.
- Linsalata, Lucia**. 2017. «De la defensa del territorio maseual a la reinención comunitario-popular de la política: crónica de una lucha». *Nueva Época* 40: 117-36.
- Lipovetsky, Gilles**. 2002. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lister, Ruth**. 1997. «Citizenship: towards a feminist synthesis». *Feminist Review* 57: 28-48.
- . 2007. «Inclusive citizenship: Realizing the potential». *Citizenship Studies* 11 (1): 49-61. <https://doi.org/10.1080/13621020601099856>.
- . 2012. «Ciudadanía y género». *Debate Feminista* 45: 79-93.
- Locke, John**. 2014. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. 1.^a ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Lopes de Souza, Marcelo**. 2010. «Which right to which city?». *Interface: a journal for and about social movements* 2 (1): 315-33.
- López Simón, Iñigo**. 2018. «El chabolismo vertical. Los movimientos migratorios y la política de vivienda franquista (1955-1975)». *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 25: 173-92.
- Lugones, María**. 2011. «Hacia un feminismo descolonial». *La manzana de la discordia* 6 (2): 105-17. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.
- Malo, Marta**, ed. 2004. *Nociones comunes. Experiencias y ensayos en investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mann, Michael**. 1991. *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* 1.^a ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Marrades Puig, Ana**. 2020. «Diseñando un nuevo modelo económico: propuestas desde el derecho constitucional y la economía feminista sobre el cuidado y la igualdad frente a la crisis COVID-19». *Igualdades*, n.º 3: 379-402. <https://doi.org/10.18042/cepc/igdes.3.04>.
- Marshall, Thomas**. 1997. «Ciudadanía y clase social». *Reis* 79: 297-344.
- Martín Godoy, Paula**. 2021. «Políticas de Integración de Inmigrantes y Racismo: discursos y prácticas en torno a “lo musulmán” en Granada». Universidad de Granada.
- Martín, Juan, y Soledad Villafañe**, eds. 2021. *Cuidados y mujeres en tiempos de Covid-19. La experiencia en la Argentina*. Buenos Aires: CEPAL.
- Martínez, Amanda**. 2017. «El derribo de la ciudad de plata». *Diario*

- Ideal*, 1 de abril de 2017.
<https://www.ideal.es/hemerotecadegranada/201704/01/derribo-ciudad-plata-20170331130334.html>.
- Massolo, Alejandra.** 1998. «Defender y cambiar la vida. Mujeres en movimientos populares urbanos». *La aljaba* III: 65-76.
- . 1999. «Las Mujeres y el Habitat Popular: ¿cooperación para la sobrevivencia o para el desarrollo?» *Hojas de Warmi* 10: 79-89.
- . 2016. «Testimonio autobiográfico femenino: un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México». *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales. II*, 9-26.
<https://doi.org/10.4000/books.ifea.3498>.
- Mcdowell, Linda.** 2000. *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.
- Mcdowell, Linda, y Doreen Massey.** 1984. «A Woman's Place?» En *Geography Matters! A reader*, editado por Doreen Massey y John Allen, 124-47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Méndez, Ana.** 2019. «Políticas públicas municipalistas y acción de gobierno en las ciudades del cambio». En *Ciudades democráticas: La revuelta municipalista en el ciclo post-15M*, editado por Laura Roth, Arnau Monterde, y Antonio Calleja, 113-40. Barcelona: Icaria.
- Méndez de Andrés, Ana, David Hamou, y Marco Aparicio,** eds. 2020. *Códigos comunes urbanos. Herramientas para el devenir-común de las ciudades*. Barcelona: Icaria.
- Merrifield, Andy.** 2011. «El derecho a la ciudad y más allá: notas sobre una reconceptualización lefebvriana». *Urban 2*: 1-10.
- Millán, Mágina.** 2014. *Des-Ordenando El Género. ¿Des-Centrando La Nación?. El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio.
- Mogollón García, Irati.** 2019. «Reflexiones sobre la economía colaborativa y el capitalismo de las emociones: nuevos retos en el análisis del conflicto Capital-Vida». *Lan Harremanak - Revista de Relaciones Laborales*, n.º 41: 141-64.
<https://doi.org/10.1387/lan-harremanak.20928>.
- Mohanty, Chandra.** 2013. «De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente"». En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, 407-64. Madrid: Cátedra.
- Molano, Frank.** 2016. «El derecho a la ciudad: de Henri Lefebvre a los análisis sobre la ciudad capitalista contemporánea». *Folios. Segunda época* 44: 3-19.
- Molyneux, Maxine.** 1985. «Mobilization without emancipation? Women's interests, the state and revolution in Nicaragua». *Feminist Studies* 11 (2): 227-54.

- . 2003. *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado. Movimientos de mujeres en América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Monk, Janice, y Dolores García Ramón.** 1987. «Geografía feminista: una perspectiva internacional». *Documents d'Analisi Geografica* 10: 147-57.
- Monterde, Arnau.** 2019. «De la emergencia democrática a la ciudad municipalista». En *Ciudades democráticas: La revuelta municipalista en el ciclo post-15M*, editado por Laura Roth, Arnau Monterde, y Antonio Calleja, 25-54. Barcelona: Icaria.
- Montero, Maritza.** 2006. *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Montoya, Ana Milena.** 2012. «Mujeres, derechos y ciudad: apuntes para la construcción de un estado del arte desde el pensamiento y la teoría feminista». *Territorios* 27: 105-43.
<http://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/view/2282>.
- Moore, Henrietta L.** 2009. *Antropología y feminismo*. Valencia: Cátedra.
- Mouffe, Chantal.** 1992. «Democratic Citizenship and the Political Community». En *Dimensions of radical democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Verso.
- . 1996. «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical». En *Las ciudadanas y lo político*, editado por E. Beltrán y C. Sánchez, 3-22. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- . 1999. *El Retorno de lo Político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 54. Barcelona: Paidós.
<https://doi.org/10.2307/3540942>.
- Mumford, Lewis.** 2012. *La ciudad en la historia*. Logroño: Pepitas de Calabza.
- Muxí Martínez, Zaida, Roser Casanovas, Adriana Ciocchetto, Marta Fonseca, y Blanca Gutiérrez.** 2011. «¿Qué aporta la perspectiva de género al urbanismo?» *Feminismo/s* 17: 105-30.
- Navarro Trujillo, Mina Lorena.** 2015. «Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida». *El Apantle Revista de Estudios Comunitarios*, 101.
- . 2016. *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Negro, Virginia.** 2016. «Palo Alto, una cooperativa mexicana a la Bienal de Arquitectura». *Milenio*, 28 de febrero de 2016.
<https://www.milenio.com/estados/palo-alto-cooperativa-mexicana-bienal-arquitectura>.
- Nussbaum, Martha.** 2005. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona:

- Paidós.
- Observatorio Metropolitano.** 2014. *La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Okely, Judith.** 1992. «Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge». En *Anthropology and Autobiography*, editado por Judith Okely y Helen Callaway, 1-28. London: Routledge.
- Okin, Susan.** 1996. «Liberalismo político, justicia y género». En *Perspectivas feministas en teoría política*, editado por Carme Castells, 127-47. Barcelona: Paidós.
- Olivera Guadarrama, María Eugenia.** 2001. «Mujeres y movimiento urbano popular en México». *Hojas de Warmi* 12: 75-91.
- Ong, Aihwa.** 2012. «"Ciudadanía Flexible: Las lógicas culturales de la Transnacionalidad" y "Apostillas : Una antropología de la transnacionalidad"». *Crítica Contemporánea. revista de teoría política.*, n.º 2: 1-12.
- Ortiz, Enrique.** 2010. «Derecho a la ciudad, producción social y gestión participativa del hábitat. La promoción de iniciativas comunitarias incluyentes en la Ciudad de México». *Hábitat y Sociedad*, n.º 1: 55-70. <https://doi.org/10.12795/habitatsociedad.2010.i1.04>.
- Osorio Plasencia, Mariana.** 2016. «Entre divisiones: género y espacialidad». *Bitácora Arquitectura* 33: 112-17.
- Pateman, Carol.** 1995. *El Contrato sexual*. 1ª ed. Ciudad de México: Anthropos.
- Patiño, Alejandro T.** 1999. «Globalización, Estado-Nación y Espacios Sociales». *Iztapalapa* 46: 35-52.
- Pérez Orozco, Amaia.** 2006. «Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico». *Revista de economía crítica*, n.º 5: 7-37.
- . 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pérez Rincón, María del Socorro.** 2016. «De la Mística Femenina a la génesis de una utopía realizable: una mirada de género a la Colonia Pedregal de Santo Domingo en México D.F.» En *XIV Coloquio Internacional de Geocrítica. Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro*, 2-7. Barcelona.
- Pérez Sanz, Paula.** 2013. «Reformulando la noción de "Derecho a la Ciudad" desde una perspectiva feminista». *Encrucijadas* 5: 92-105.
- . 2019. «Las mujeres del Cucú. Mi experiencia junto a las creadoras de una red de apoyo mutuo y cuidados». *Mujeres con Norte* 39: 20.
- Pérez Sanz, Paula, y Carmen Gregorio Gil.** 2020. «El derecho a la ciudad desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano». *Revista Invi* 35 (99): 1-36.

<https://doi.org/https://doi.org/10.4067/S0718-83582020000200001>.

Phillips, Anne. 1996. «¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?» *Perspectivas feministas en teoría política*, 79-97.

Picchio, Antonella. 2009. «Condiciones de vida: perspectivas, análisis económico y políticas públicas». *Revista de Economía Crítica* 7: 27-54.

Poggi, Gianfranco. 1997. *El desarrollo del Estado moderno*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

———. 2006. «El control del poder político: los recursos de la democracia». *Puente Europa* 4: 15-20.

Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural. 2013. «Monografía Comunitaria. Conocimiento compartido de la realidad del Distrito Norte de Granada». Granada.

Purcell, Mark. 2002. «Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant». *GeoJournal*, 99-108.

Quiroga, Natalia, y Verónica Gago. 2014. «Los comunes en femenino. Cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida». *Economía y Sociedad* 19 (45): 1-19. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15359/eyes.19-45.1>.

Rainero, Liliana. 2004. «Bogotá, ciudad de paz». En *Seminario internacional ciudades seguras para mujeres y niñas. Segunda Conferencia Internacional*. Bogotá.

Ramírez Kuri, Patricia. 2007. «La ciudad, espacio de construcción de ciudadanía». *Enfoques* 7: 85-107.

Reguillo, Rossana. 2008. «Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea». *Alteridades* 18 (36): 63-74.

Relinque Medina, Fernando. 2020. «El trabajo social en vivienda social». En *Tendencias de investigación e intervención social*, editado por Yolanda Borrego Alés, Alejandro Orgambidez Ramos, y Octavio Vázquez Aguado, 105-20. Madrid: Dykinson.

Relinque Medina, Fernando, Octavio Vázquez Aguado, Pilar Blanco Miguel, Mercedes González Vélez, y Cinta Martos Sánchez. 2018. «La intervención social en las viviendas de promoción pública». *Prisma Social* 20: 288-315.

Rodó de Zárate, María. 2016. «¿Quién tiene Derecho a la Ciudad? Jóvenes Lesbianas en Brasil y Cataluña desde las Geografías Emocionales e Interseccionales». *Revista Latinoamericana de Geografía e Género* 7 (1): 3-20.

Rodó de Zárate, María, y Jordi Estivil i Castany. 2016. *¿La calle es mía? Poder, miedo y estrategias de empoderamiento de mujeres jóvenes en un espacio público hostil*. Editado por Emakunde - Instituto Vasco de la Mujer.

Rodríguez, Alfredo, y Ana Sugranyes. 2004. «El problema de vivienda de los “con techo”». *Revista Eure* XXX (91): 53-65.

- Ross, Kristin.** 2016. *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*. Akal.
- Rostagnol, Susana.** 2019. «La relación etnográfica en el campo y en el escritorio». *Disparidades* 74 (1): 1-6.
- Roth, Laura, Arnau Monterde, y Antonio Calleja,** eds. 2019. *Ciudades democráticas: La revuelta municipalista en el ciclo post-15M*. Barcelona: Icaria.
- Rougerie, Jacques.** 2010. «1871: la Comuna de París». En *Enciclopedia histórica y política de las mujeres. Europa y América*, editado por Christine Fauré, 381-404. Madrid: Akal.
- Rousseau, Jean-Jacques.** 2003. *El Contrato Social o principios de derecho político*. 1ª ed. Buenos Aires: Losada.
- Ruiza, M, T Fernández, y E Tamaro.** 2004. «Biografía de Le Corbusier». En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona. <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/c/corbusier.htm>.
- Sabatini, Francisco, y Isabel Brain.** 2008. «La segregación, los guetos y la integración social urbana: mitos y claves». *Eure* 34 (103): 5-26. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612008000300001>.
- Sánchez, Ángela, y Eduardo Gutiérrez.** 2008. «El derecho a la vivienda en la vida cotidiana». *Trabajo Social Hoy* 2: 57-64.
- Santis Feltran, Gabriel de.** 2010. «Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana». *Revista de Antropologia* 53 (2): 565-610.
- Saraví, Gonzalo A.** 2008. «Mundos aislados: Segregación urbana y desigualdad en la ciudad de México». *Eure* 34 (103): 93-110. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612008000300005>.
- Sassen, Saskia.** 2002. «Towards Post-National and Denationalized Citizenship». En *Handbook of Citizenship Studies*, editado por E. F Isin y Bryan S. Turner, 277-92. <https://doi.org/10.4135/9781848608276.n17>.
- . 2003. *Contra geografías Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . 2007. *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid: Katz.
- Schavelzon, Salvador.** 2012. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente. Investigación y Ciencia*. La Paz: Plural Editores.
- Schrock, Richelle D.** 2013. «The Methodological Imperatives of Feminist Ethnography». *Journal of Feminist Scholarship* 5: 48-60.
- Scott, James C.** 2004. *Los dominados y el arte de la resistencia. Los dominados y el arte de la resistencia*. 1ª ed. Ciudad de México: Era.
- Segovia, Olga.** 2017. «Desigualdades y violencias de género en el espacio público de la ciudad». En *Desigualdades de Género*, editado por G. Cozzi y P. Velázquez, 89-116. Ciudad de México: CIEG, Instituto de Geografía, PUEC

- UNAM.
- Sennett, Richard.** 1997. *Carne y piedra*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2006. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. 9.ª ed. Barcelona: Anagrama.
- Signorelli, Amalia.** 1999. *Antropología Urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*. Milán: Guerini Studio.
- Silva, Joseli Maria, Marcio Jose Ornat, y Alides Baptista Chimin,** eds. 2017. *Diálogos ibero-latino-americanos sobre geografías feministas e das sexualidades*. Ponta Grossa: Todapalavra.
- Soares da Silva, Marcia Alves.** 2017. «Por Uma Geografia Das Emoções». *GEOgraphia* 18 (38): 99-119.
<https://doi.org/10.22409/geographia2016.v18i38.a13775>.
- Soja, Edward.** 2008. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . 2014. *En busca de la justicia espacial*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Somogyi, Mariana.** 2016. «Las as bases epistémicas de la concepción feminista de la ciudadanía». *Revista Estudos Feministas* 24 (1): 31-43.
<https://doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p31>.
- Soto, Paula.** 2003. «Sobre género y espacio. Una aproximación teórica». *Revista GénEros* 11 (31): 88-93.
- . 2009. «Lo público y lo privado en la ciudad». *Casa del tiempo* 2 (17): 54-58.
- . 2011. «La ciudad pensada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada. Reflexiones teóricas y empíricas.» *La Ventana* 34: 7-38.
- . 2013. «Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones». En *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales*, editado por Aguilar Miguel Ángel y Soto Paula, 197-218. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- . 2016. «Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos». *Andamios* 13 (32): 145-67.
- Soto, Paula, y Miguel Aguilar,** eds. 2013. *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- de Sousa Santos, Boaventura.** 2001. «Los nuevos movimientos sociales». *Osal*, 177-88.
- Soysal, Yasemin.** 1997. «Changing parameters of citizenship and claims-making: organized Islam in European public spheres». *Theory and Society* 26 (4): 509-27.
- Stacey, Judith.** 1988. «Can there be a feminist ethnography?» *Women's Studies International Forum* 11 (1): 21-27.
[https://doi.org/10.1016/0277-5395\(88\)90004-0](https://doi.org/10.1016/0277-5395(88)90004-0).
- Stephen, Lynn.** 1997. *Power from*

- below. Women and Social Movements in Latin America.* Austin: University of Texas Press.
- . 2001. «Gender, Citizenship, and the Politics of Identity». *Latin American Perspectives* 28 (121): 54-69.
- Stoetzler, Marcel, y Nira Yuval-Davis.** 2002. «Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination». *Feminist Theory* 3 (3): 315-33.
<https://doi.org/10.1177/146470002762492024>.
- Suárez, Liliana, y Rosalva Aída Hernández.** 2008. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.* Madrid: Cátedra.
- Subirats, Joan.** 2011. *Otra sociedad, ¿otra política?. De «no nos representan» a la democracia común.* Barcelona: Icaria.
- . 2017. «¿Repartir desde las ciudades? El nuevo municipalismo como antídoto a la Europa de la austeridad y de los estados bloqueados». En *Alternativas urbanas y sujetos de transformación*, editado por Pamela Olmedo y Gustavo Endara, 266-89. Quito: FES-ILDIS.
- Tilly, Charles.** 1990. *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990.* Madrid: Alianza Editorial.
- Toret, Javier.** 2015. «Tecnopolítica del 15M: la insurgencia de la multitud conectada». En *El sistema es antinosotros. Culturas, movimientos y resistencias juveniles*, editado por J.M. Valenzuela, 185-210. Ciudad de México: Gedisa.
- Turner, Bryan S.** 1990. «Outline of a theory of citizenship». *Sociology* 24 (2): 189-217.
<https://doi.org/10.1177/0038038590024002002>.
- Tzul Tzul, Gladys.** 2018. «Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida». En *Epistemologías del Sur*, editado por M.P. Meneses y K.A. Bidaseca, 71-81. Buenos Aires: CLACSO.
- Ubasart, Gemma, y Macià Serra.** 2019. «Municipalismo político, social y económico. Un motor de cambio». *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 61: 70-79.
- Urdiales, María Eugenia.** 2003. «Las cuevas-vivienda en Andalucía: de infravivienda a vivienda de futuro.» *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*.
- Valencia, Germán Darío.** 2011. «Teoría económica y formación del Estado nación»: *Ecos de Economía*, n.º 32: 147-69.
- Valentine, Gill.** 1997. «(Hetero)Sexing Space: Lesbian Perceptions and Experiences of Everyday Spaces». *Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings* 413: 284-300.
- del Valle, Teresa.** 1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía». En *Invisibilidad y presencia. Seminario internacional «Género y trayectoria profesional del profesorado universitario»*, editado por C Sanz Rueda, 281-89. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.
- . 1997. *Andamios para una*

- nueva ciudad. *Lecturas desde la antropología*.
- . 1999. «Procesos de la memoria: cronotopos genéricos». *La Ventana*, n.º 9: 7-43.
- . 2002. «Asociacionismo y Redes de Mujeres. ¿Espacios puente para el cambio?». *Hojas de Warmi* 2002: 131-51.
- Vargas Valente, Virginia.** 2000. «Una reflexión feminista de la ciudadanía». *Revista Estudios Feministas* 8 (2): 1-21.
- Vega Solís, Cristina.** 2019. «Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos». *Revista de Estudios Sociales* 70: 49-63. <https://doi.org/https://doi.org/10.7440/res70.2019.05>.
- Vega Solís, Cristina, y Raquel Martínez Buján.** 2017. «Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados.» *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 22 (2): 65-81. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsIeCA/article/view/333115/423969>.
- Vega Solís, Cristina, Raquel Martínez Buján, y Myriam Paredes.** 2018. «Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida». En *Cuidado, comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida*, editado por Cristina Vega Solís, Raquel Martínez, y Myriam Paredes, 15-50. Madrid: Traficantes de sueños.
- Vertovec, Steven.** 1999. «Conceiving and Researching Transnationalism». *Ethnic and Racial Studies* 22: 447-62.
- Wacquant, Löic.** 2007. *Los condenados de la ciudad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Walby, Sylvia.** 1994. «Is Citizenship Gendered?». *Sociology* 28 (2): 379-95.
- Waltz, Kenneth.** 1959. *El hombre, el Estado y la guerra*. Buenos Aires: Nova.
- Weber, Max.** 2002. *Economía y sociedad*. *Revista de Fomento Social*. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Yacobucci, Guillermo.** 1997. «Surgimiento y crisis del Estado de base nacional». *Revista chilena de derecho* 24 (2): 263-75.
- Young, Iris Marion.** 1996. «Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal». En *Perspectivas feministas en teoría política*, editado por Carme Castells, 99-126. Barcelona: Paidós.
- Yuval-Davis, Nira.** 1997. «Women, citizenship and difference». *Feminist Review* 57 (1): 4-27. <https://doi.org/10.1080/014177897339632>.
- . 1999. «What is “transversal politics”?», n.º 12: 94-98.
- . 2004. «Género y nación». Lima: Flora Tristán.
- . 2006. «Belonging and the politics of belonging». *Patterns of Prejudice* 40 (3): 197-214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>.

———. 2011. «Power , Intersectionality and the Politics of Belonging». *FREIA Working Paper Series*, n.º 75: 1-24.

Zibechi, Raúl. 2006. *Dispersar el poder*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ziccardi, Alicia. 2001. «Las ciudades y la cuestión social». En *Pobreza,*

desigualdad social y ciudadanía. Los límites de las políticas sociales en América Latina, editado por Alicia Ziccardi, 85-126. Buenos Aires: CLACSO.

Zolo, Danilo. 2007. «Ciudadanía y globalización». *Análisis político* 61: 45-53.