

# FAMILIAS EN LA MIGRACIÓN

Emociones, solidaridades y obligaciones  
en el espacio transnacional

MONTSERRAT SORONELLAS MASDEU (coord.)



Icaria  DESARROLLO RURAL



Centre de Cooperació  
per al Desenvolupament Rural



# FAMILIAS EN LA MIGRACIÓN

El **Centre de Cooperació per al Desenvolupament Rural** es una iniciativa promovida por diferentes agentes del desarrollo rural: universidades, grupos de estudio, centros de investigación, administraciones públicas y ONGD. Fomenta el trabajo en red, creando y fortaleciendo las sinergias entre los distintos agentes de la cooperación al desarrollo, trabaja en la formación de profesionales y en el apoyo y promoción de la investigación para generar alternativas hacia un desarrollo rural respetuoso con la sociedad y el medio ambiente.

La **Colección Desarrollo Rural** recoge las aportaciones de distintos proyectos de investigación fundamental y aplicada sobre temas clave del desarrollo rural y la cooperación internacional. Pretende ser una herramienta de difusión y transferencia útil para investigadores y agentes de desarrollo.

MONTSERRAT SORONELLAS MASDEU (coord.)

# FAMILIAS EN LA MIGRACIÓN

EMOCIONES, SOLIDARIDADES  
Y OBLIGACIONES EN EL ESPACIO  
TRANSNACIONAL

Icaria ☘ Desarrollo rural



Centre de **Cooperació**  
per al **Desenvolupament Rural**

Este libro ha sido editado en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorin Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Diseño de la cubierta: Adriana Fàbregas

© Montserrat Soronellas Masdeu, Josiane Le Gall, Berta Mendiguren, Rhacel Salazar Parreñas, Jordi Roca Girona, Yolanda Bodoque Puerta, Marija Djurdjevic, Lúdia Martínez Flores, Maria Luiza Andreazza

Traducción del inglés del artículo de Rhacel Parreñas: Angelo Ponziano  
Traducción del francés del artículo de Josiane Le Gall: Griselda Piñeiro  
Traducción del portugués del artículo de Maria Luiza Andreazza: Sebastião Lourenço dos Santos

© Icaria editorial  
Arc de Sant Cristòfol, 11-23  
08003 Barcelona  
[www.icariaeditorial.com](http://www.icariaeditorial.com)

Con el apoyo de:  
Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament  
Ajuntament de Lleida  
Universitat de Lleida

ISBN: 978-84-9144-304-9  
Fotocomposició: Text Gràfic

*Prohibida la reproducció total o parcial.*

# ÍNDICE

1. Familia, migraciones y desarrollo <i>Montserrat Soronellas Masdeu</i> .....	9
2. La ayuda a distancia: el caso de las mujeres libanesas musulmanas en Montreal <i>Josiane Le Gall</i> .....	29
Red familiar y solidaridades internacionales ....	31
Inmigración libanesa en Quebec .....	34
Valoración de la familia .....	36
Circulación transfronteriza .....	38
La ayuda a distancia .....	40
Conclusión .....	50
Bibliografía .....	52
3. Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo <i>Berta Mendiguren</i> .....	57
Introducción .....	58
La familia extensa, pilar de la sociedad soninké ..	60
Los soninké, un pueblo migrante... ..	62
Ser familia, ser migrante, ser solidario .....	64
Somos familia, somos migrantes, somos solidarios .	72
Migrar, ser solidario: ¿sólo para desarrollar? .....	83
Migrar, ser familia, ser solidario, desarrollarse: ¿hay futuro? .....	87
Reflexiones finales .....	90
Bibliografía .....	94
4. Hacer el amor por un visado: la ciudadanía sexual de las inmigrantes filipinas en Japón <i>Rhacel Salazar Parreñas</i> .....	97
Ciudadanas sexuales y conceptos del amor .....	101

Los conflictos culturales en el matrimonio . . . . .	113
Conclusión . . . . .	122
Bibliografía . . . . .	124
5. Noviazgos transnacionales, migraciones por amor y formación de parejas mixtas en España <i>Jordi Roca Girona, Yolanda Bodoque Puerta, Marija Djurdjevic, Lidia Martínez Flores, Montserrat Soronellas Masdeu . . . . .</i>	127
Introducción . . . . .	127
Antes de salir: la vida de las mujeres en los países de origen . . . . .	132
Antes de la unión: las relaciones anteriores . . . . .	136
Por qué buscar pareja en otro país . . . . .	139
Búsqueda y encuentro de la pareja . . . . .	145
La vida en común de la pareja aquí . . . . .	151
La pareja en la escena social: miradas y veredictos . . . . .	153
Conclusiones . . . . .	156
Bibliografía . . . . .	160
6. Relaciones familiares en un asentamiento inmigrante. Ucranianos radicados en Brasil y sus descendientes (1895-1990) <i>Maria Luiza Andreatza . . . . .</i>	163
La creación de un grupo culturalmente homogéneo . . . . .	167
Emigrar: decisión de interés común . . . . .	171
Control social y obediencia: la vida de los jóvenes . . . . .	183
Rituales para la transición a la vida de casados . . . . .	186
Por los pasajes de la vida . . . . .	189
Desdoblarse en muchos hijos . . . . .	191
La tierra en el tiempo . . . . .	193
La convivencia con los de afuera . . . . .	197
Fuentes . . . . .	205
Bibliografía . . . . .	205

# 1. Familia, migraciones y desarrollo

Montserrat Soronellas Masdeu\*

Este libro recoge por escrito las ponencias presentadas en el *Seminario Internacional sobre Familia, Migraciones y Desarrollo* celebrado en Tarragona en octubre de 2008 y organizado conjuntamente por el Centre de Cooperació al Desenvolupament Rural de la Universidad de Lleida y el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. El Seminario contó con la participación de diferentes investigadores, de distintos países, que están estudiando los procesos migratorios, bien desde el ángulo de la familia, en tanto que entorno social más directamente comprometido con el proceso de los migrantes; bien desde la perspectiva del desarrollo, puesto que los vínculos transnacionales que las familias de los migrantes establecen entre los países de origen y los de destino o tránsito, incluyen la transferencia de recursos e ideas que pueden tornarse factores de desarrollo, el llamado codesarrollo, en las comunidades de procedencia. Tanto las presentaciones como el debate posterior se mantuvieron en la línea de la perspectiva transnacional, entendida como for-

---

\*Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social. Universidad Rovira i Virgili.

ma de abordar las migraciones mostrándolas como procesos complejos articuladores de espacios geopolíticos, económicos y culturales entre el lugar de origen de los migrantes y el lugar de destino.

En este sentido y siguiendo la lógica de la perspectiva transnacional, el principal tema de reflexión fue el análisis del papel de la familia en los procesos migratorios desde una perspectiva amplia: su participación en las cadenas y redes migratorias; el análisis de los cambios y transformaciones que se producen en la unidad doméstica a partir del proceso de migración en el intento de garantizar la reproducción social; la transformación de los roles de género y conyugales; y, especialmente, la articulación de las transferencias de ayuda entre las dos partes de la familia, la que ha quedado en el lugar de origen y la que se forma o recompone en destino. Igualmente, se proponía como línea preferente de trabajo el estudio de la contribución que los migrantes, sus familias, y otros actores en el contexto de las comunidades de origen, pueden hacer al desarrollo, dado que con la emergencia del paradigma del codesarrollo la reflexión sobre el vínculo existente entre migración y desarrollo ha pasado a ser un lugar privilegiado para la reflexión teórica. Finalmente, se proponía prestar una especial atención a las transformaciones que se producen en las áreas rurales, espacios donde la migración y los cambios sociales se visibilizan con mayor intensidad e impacto.

Nos proponemos revisar en la primera parte de este texto introductorio, las aportaciones realizadas al Seminario por parte de los investigadores que participaron como comunicantes y que presentaron en un formato breve los resultados de sus investigaciones. Las hemos agrupado en base a los énfasis temáticos.

Algunas de las presentaciones realizadas tenían como nexo común el énfasis en la *familia y el género* en el contexto de las migraciones transnacionales, así como el análisis de los cambios socioculturales que se producen a partir de la migración. En este sentido fue la intervención de Èlia Belló de la Universidad Autónoma de Madrid, quien presentó en el Seminario algunos resultados preliminares de la investigación: «Mujer, familia y violencia: un estudio comparado de derecho en contextos migratorios». Partiendo del trabajo de campo realizado en un juzgado, Belló resalta el papel que puede jugar este lugar como espacio privilegiado donde analizar las relaciones entre los migrantes y el Estado. Por un lado, el juzgado es el lugar donde se ritualiza la aplicación del poder nacional sobre los ciudadanos; por otro, es un buen escenario para realizar un análisis de la conciencia jurídica de las mujeres migrantes, dado que permite mostrar cómo se forma la «conciencia legal» de personas que viven entre dos órdenes legales nacionales. La autora plantea una metodología para el análisis etnográfico del derecho que permita analizar el impacto o la interacción entre un sistema jurídico de familia y de protección frente al maltrato y una población de mujeres migrantes, a partir de un análisis comparado entre España y Estados Unidos. A partir de los datos recogidos, apuntó a varias líneas de investigación en las que es necesario ahondar: las prácticas judiciales, puesto que moderan o recortan algunos de los aspectos más avanzados de la ley; la ignorancia de la ley respecto a la limitación de la toma de decisiones de las mujeres migrantes en situación irregular; el contraste entre la invisibilidad de las circunstancias socioeconómicas que afectan a muchas de las mujeres migrantes en los casos observados y la atribución a razones culturales para justificar su comportamiento por parte del personal relacionado con el aparato judicial. Con estas cuestiones de fondo, Èlia Belló se pregunta si el sistema legal es capaz de abordar su acción con un enfoque que tenga en

cuenta factores como la sexualidad o el género y, también, si es capaz de atender a las circunstancias que afectan a las mujeres migrantes que sufren violencia a manos de sus parejas.

**Juana Moreno** presentó un programa de investigación aplicada para la implantación en Gambia y en España de una estrategia integral para el abordaje de las mutilaciones genitales femeninas (MGF), en el contexto del «Grupo Interdisciplinar para la prevención y el estudio de las prácticas tradicionales perjudiciales» (GIPE/PTP de la Universidad Autónoma de Barcelona). Su propuesta nos introduce, desde una perspectiva aplicada, al análisis de los cambios y transformaciones sociales. La investigadora presentó algunos de los resultados obtenidos por el proyecto: la firma de acuerdos con el gobierno de Gambia para incluir el proyecto en la estructura sanitaria del país; la priorización, en España, de las investigaciones sobre la información, las actitudes y las prácticas referidas a las MGF por parte de los profesionales de atención primaria; el despliegue de programas de formación, asesoría y sensibilización en las comunidades más afectadas, desde ámbitos multidisciplinares como el social, sanitario, educativo, judicial, policial, político y comunitario.

Una segunda línea de investigación que agrupa los trabajos presentados es la de los estudios sobre *las remesas económicas*, así como algunos de sus efectos sociales, familiares y comunitarios. En esta línea, y a caballo también con el análisis de las transformaciones de género inherentes a los procesos migratorios, tenemos el trabajo presentado por **Herminia González** «Remesas económicas y sociales en la morfología de las familias transnacionales de origen colombiano en Madrid y Colombia» desarrollada dentro de la Red de Investigación y

Cooperación al Desarrollo del Ayuntamiento de Madrid. La comunicación, desde una perspectiva de género, presta atención tanto a las remesas económicas, como a las denominadas remesas sociales, un tipo de remesas que son definidas por Peggy Levitt como «las transferencias culturales instigadas por la migración en aspectos de desarrollo» y que constituiría un «conjunto de estructuras normativas y sistemas de prácticas que son interiorizados por los migrantes durante su experiencia migratoria y que posteriormente son puestos en práctica en sus comunidades de origen». De una forma más concreta, González se centra en la repercusión económica de las remesas sociales y económicas en las familias migrantes transnacionales, así como en analizar los cambios y permanencias en los roles y relaciones de género percibidos por los miembros de la familia. La metodología de la investigación se encuadra en una etnografía multisituada en un intento por enfatizar y estudiar las conexiones que vinculan los diferentes escenarios de la migración. Desde su punto de vista, la mirada de género debe ser tenida en cuenta tanto para el estudio de la fase pre-migratoria, puesto que es una variable fundamental para explicar los motivos de la migración, la selectividad de quién migra, o los arreglos familiares realizados; como en la fase migratoria, en la previsión de las estrategias de cuidado a distancia o en la inserción laboral, entre otras. La migración transforma los sistemas de género e incide en una mayor autoestima de las mujeres, en un incremento de su prestigio entre sus familiares, en tanto que proveedoras de recursos, y en el establecimiento de nuevas relaciones de pareja, así como en la búsqueda de nuevas identidades masculinas.

El tema de las remesas fue abordado también por **Luís López Lago** (Comité Extremeño contra el recismo, la xenofobia y la intolerancia) en su comunicación «Remesas económicas y sim-

bólicas, y su impacto en una economía dependiente: el caso de El Salvador». En ella, analiza el papel de las remesas y la migración en la sociedad salvadoreña que vio generalizarse el recurso a la migración a partir de los años setenta tras el corto conflicto bélico con Honduras. La migración de salvadoreños ha provocado una situación de dependencia económica del país respecto a la recepción de unas remesas a las que debemos observar más allá de su estricto significado económico para abordarlas también desde el simbolismo social y cultural que presentan, así como algunas de las imágenes a las que en ocasiones se asocian las remesas: cambios en las pautas de consumo, el prestigio individual asociado, entre otras. López Lago puso en cuestión el papel que las remesas juegan como factor de desarrollo, dadas las limitaciones de su uso productivo y, también, la evolución que las remesas van a tener en el actual contexto crisis económica. Finalmente, enfatizó las posibilidades que la recepción de remesas pueden aportar a la organización comunitaria y presentó el trabajo realizado en este sentido por parte de algunas organizaciones de receptores de remesas y de algunas ONG que trabajan en el fomento del uso productivo y, por tanto, del mayor impacto económico de las remesas sobre el desarrollo de las comunidades de origen.

**Jesús Sanz Abad**, del Equipo de Investigación sobre Migraciones Transnacionales de la Universitat Rovira i Virgili, nos habló sobre el papel de las remesas en las estrategias económicas seguidas por los migrantes en su comunicación: «Estrategias económicas de la migración, reproducción social y remesas: un análisis a partir del caso de la migración ecuatoriana». En su presentación contrapone el interés creciente por las remesas y su papel como factor de desarrollo con el análisis del lugar que ocupan en los proyectos migratorios de los migrantes. Mostró el contraste existente entre la imagen del migrante como vícti-

ma o amenaza para la seguridad, y la proyección que se establece del migrante como emprendedor desde el ámbito del codesarrollo. Dicha imagen a menudo va acompañada de una descontextualización e invisibilización de las condiciones materiales y sociales, y de las circunstancias que rodean los discursos proyectados sobre la migración, tanto en el lugar de destino como en el de origen. A partir del caso de la migración ecuatoriana y partiendo de una original aportación metodológica, el migragrama, Sanz analiza la pluralidad de modos en que se materializan los proyectos migratorios de los migrantes, una diversidad que responde a la existencia de diferentes motivaciones y estrategias en la búsqueda de la reproducción social y de la movilidad social en un contexto transnacional que puede proyectarse al menos en dos espacios diferentes: el contexto de partida del migrante, en su comunidad de origen, y el espacio social receptor. El horizonte de movilidad social ascendente, comporta la definición de una estrategia migratoria, esto es, de una orientación general de las acciones del migrante, pudiéndose captar diferentes lógicas y racionalidades de acción en función del espacio preferencial hacia el que estos proyecten su movilidad social y la de sus familiares: la lógica del retorno o de la permanencia. Desde el marco de análisis de las estrategias económicas seguidas por los migrantes y partiendo de una perspectiva procesual, Sanz se propone estudiar el papel de las remesas dentro de los diferentes proyectos migratorios. Los datos de campo presentados, muestran el contraste existente entre la imagen del migrante como emprendedor que se proyecta desde el codesarrollo, y los proyectos migratorios desarrollados por estos.

Más en la línea del estudio del codesarrollo, **Jordi Domingo** de la Universitat de Lleida, presentó el proyecto y los primeros datos de la investigación: «Emigración en Senegal y codesarrollo» en la que participan investigadores de la Universitat de

Lleida y de la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar (Senegal). El proyecto estudia el impacto que está teniendo la emigración de senegaleses a Cataluña, en la generación de desarrollo y en la apertura de procesos de codesarrollo en las comunidades de origen senegalesas. El estudio destaca las limitaciones del envío de remesas como factor de desarrollo dado que estas se aplican fundamentalmente a resolver problemas cotidianos de las familias de los migrantes. Domingo desgranó algunas de las imágenes y representaciones asociadas a la emigración a Europa: la idea ambivalente que se tiene de Europa y el contraste entre las dificultades percibidas por los emigrantes senegaleses en origen y la idea de prosperidad asociada a la acomodación en destino.

Relacionada con las remesas pero desde una perspectiva más amplia tenemos la comunicación «Aplicación de los campos sociales transnacionales en los estudios sobre migraciones realizadas. Transnacionalismo económico, remesas y empresas de los migrantes bolivianos en España», presentada por **Sonia Parella** y **Leonardo Cavalcanti**, investigadores del GEDIME de la Universitat Autònoma de Barcelona. La presentación mostró los resultados de tres investigaciones realizadas desde la perspectiva transnacional: una investigación donde se analizan los vínculos económicos y familiares transnacionales de los inmigrantes ecuatorianos establecidos en España, una segunda donde se investiga las diferentes estrategias de gestión de la maternidad transnacional de las mujeres inmigrantes latinoamericanas en Cataluña; y una tercera, en curso, donde se examinan las prácticas económicas, transnacionales, de los inmigrantes bolivianos residentes en España. La familia transnacional constituye la unidad de análisis, siendo así posible estudiar las formas y significados que los actores migrantes y no migrantes otorgan a la relación existente entre los víncu-

los económicos y los vínculos de afecto y cuidado en un contexto de reciprocidad. Las familias transnacionales remiten a grupos domésticos que comparten actividades de producción y reproducción dentro del grupo de parentesco con la particularidad de que estos se establecen más allá de las fronteras del Estado nación. De forma más específica, Parella y Cavalcanti presentaron algunos resultados preliminares del último trabajo que están desarrollando sobre el colectivo boliviano y sobre los vínculos transnacionales establecidos por este colectivo migrante, aún poco estudiado en España. Los investigadores alertaron sobre los estigmas (violencia juvenil, fracaso escolar...) a los que a menudo se asocia la migración en los países de origen, que han sido documentados por diferentes investigaciones sobre el impacto de la migración en los países de origen y que se hacen especialmente presentes cuando la migración es encabezada por las mujeres, como sucede en el caso boliviano. En opinión de Parella y Cavalcanti, los efectos de la migración sobre los hijos de los migrantes son a menudo ambivalentes y, en cualquier caso, estos fenómenos deben ser interpretados a la luz de otros factores que trascienden el propio hecho migratorio.

**Claudia Pedone**, investigadora del CIIMU y ponente invitada al Seminario, expuso en su ponencia las singularidades de los procesos migratorios de las mujeres ecuatorianas, en el marco de la feminización de los flujos, incidiendo en las condiciones de la migración y en la forma como estas mujeres se preocupan de organizar las redes de atención y cuidado de los miembros de la familia que dejan en el lugar de origen, en particular, los hijos. Pedone puso de relieve las circunstancias conyugales y familiares en las cuales las mujeres construyen su decisión de emigrar y, al argumento de que la migración es causa de desestructuración familiar («las madres que abando-

nan»), contraponen la tesis de que, a menudo, existe un conflicto conyugal previo a la migración que actúa como uno de los factores que impulsan los proyectos migratorios de las mujeres. Claudia Pedone incide también en cómo la migración femenina provoca una cierta ruptura ideológica puesto que transforma las relaciones de género y las relaciones conyugales y parentales, aún así, constata que los procesos de empoderamiento de estas mujeres son extremadamente lentos y ténues.

El estudio de los procesos de reagrupación familiar tiene un alto interés puesto que se puede percibir en ellos la incidencia de las políticas migratorias que determinan las estructuras familiares de los migrantes. Para las mujeres, reagrupar al cónyuge y los hijos conlleva también organizar en destino una red de cuidado semejante a la que se organizó en origen en el momento de la partida, algo que las condiciones legales de la reagrupación dificultan. Concluye con ello que las restricciones legales a la reagrupación consolidan la situación de transnacionalidad familiar.

**Joan Josep Pujadas**, director del Equipo de Investigación sobre Migraciones Transnacionales de la Universidad Rovira i Virgili presentó el proyecto de investigación «Migraciones transnacionales y procesos locales. Familia, red social y formas de mediación», cuyo principal objeto de estudio son las trayectorias transnacionales de personas y familias en el marco de los procesos migratorios contemporáneos. El proyecto se sitúa en el análisis del conjunto de fenómenos que llevan aparejados los procesos migratorios: «el vivir transnacional». Esta perspectiva proporciona un prisma holístico que, esencialmente, supera las limitaciones de lo que algunos autores han criticado como nacionalismo metodológico y centra su atención en el amplio abanico de relaciones sociales, cultu-

rales, políticas y económicas que emergen de la presión de los migrantes por mantener y reproducir a distancia su ambiente sociocultural de origen y su identidad. La investigación incide en el análisis de los flujos de bienes, servicios y capitales que se asocian al vivir transnacional suponen la movilización de un conjunto importante de agentes de todo tipo que atraviesan las fronteras de los estados continuamente y que se relacionan en diferentes escalas desde el ámbito local al global.

Un tercer campo de investigación tratado en el Seminario ha sido *el análisis de la gestión de las políticas migratorias*. A caballo entre el codesarrollo y las políticas migratorias estuvo la comunicación presentada por **Elena Sánchez** y **Rocío Faúnde** (Grup de Recerca i Innovació de la Universitat Pompeu Fabra) «Un nuevo marco de análisis. El modelo de migración laboral temporal y circular como una dinámica a la que han de acomodarse los trabajadores migrantes». Las autoras presentaron la migración laboral temporal como uno de los principales frentes en la gestión de las políticas migratorias. A partir del análisis del programa de migración circular que Unió de Pagesos de Catalunya viene desarrollando con Marruecos desde hace unos años, señalaron los efectos de este tipo de contratación en el ámbito personal, familiar y comunitario de los inmigrantes implicados. Partiendo de una metodología cualitativa basada en las entrevistas en profundidad, se analizan cuestiones como la feminización de la migración temporal, los efectos de este tipo de programas sobre las relaciones entre géneros y conyugales, la aparición de nuevas pautas de consumo, o el papel que juega el codesarrollo como bisagra entre la movilidad social individual y el desarrollo comunitario. El análisis de la migración laboral, temporal y circular nos sitúa ante un nuevo objeto

de investigación sobre políticas migratorias en el que es necesario profundizar.

Desde un enfoque muy diferente, pero dentro del ámbito de las políticas migratorias, se presentó la ponencia de **Raúl Ruiz Collado** (Universidad de Alicante) «Las políticas migratorias en el marco de la Unión Europea. Análisis sociológico de sus causas y consecuencias», donde se revisó el estado actual de las políticas de inmigración en el seno de la Unión Europea haciendo especial referencia a las normativas españolas, señalando tres ejes en torno a los cuales se erige la política sobre inmigración de la UE: el control de entradas y permanencias, la integración de los migrantes que residen en la UE, y la contribución a eliminar las causas que mueven a la emigración de los países de origen. El ponente señaló las dificultades que tiene la UE para trazar una política uniforme de integración dada la persistencia del Estado nación como unidad política en la toma de decisiones que se produce en la UE, así como la falta de identificación de los ciudadanos europeos con Europa. La revisión de la situación de las políticas migratorias en la Unión Europea, permiten señalar algunos de los retos sobre los que estas políticas deben avanzar: la necesaria adecuación al contexto de la globalización, la necesidad de adoptar políticas que trasciendan el ámbito del Estado nación, así como la necesidad de actuar en y con los países de emigración.

En la línea de las políticas migratorias, **Ferran Camas**, director de la Cátedra de Inmigración, Derechos y Ciudadanía de la Universitat de Girona, presentó las líneas de trabajo desplegadas en el contexto de la Cátedra cuyo objetivo es trabajar en todas aquellas cuestiones que incidan en los movimientos migratorios desde cualquier perspectiva, ya sea jurídica, so-

cial, ética y económica, entre otras. Por este motivo, la Cátedra promueve estudios, elabora informes a iniciativa propia o por encargo que desde otras instituciones o particulares se le puedan hacer, organiza cursos y congresos y fomenta la investigación en los temas de extranjería y de movimientos migratorios en general. Vista su vocación multidisciplinar y la transnacionalidad de la materia, la Cátedra colabora con grupos de investigación nacionales o extranjeros que promuevan objetivos parecidos, en cuyo marco podrá elaborar estudios, iniciar proyectos de investigación comunes o participar y tomar parte en actividades diversas.

Lejos del contexto español, **Roseli Boschilia**, de la Universidade Federal do Paraná, Brasil, presentó su comunicación sobre la migración portuguesa a Curitiba en Brasil: «Imigração portuguesa, identidade e memória (Curitiba 1945-1974)», donde la autora analizó la trayectoria de familias migrantes portuguesas a Brasil en el período comprendido entre la Segunda Guerra Mundial y la Revolución de los Claveles, incidiendo en las estrategias utilizadas por los migrantes para mantener las fronteras identitarias frente a la población local y frente al resto de grupos de inmigrantes europeos. A partir de la metodología de la historia oral, Boschilia, reconstruye la trayectoria de este grupo migrante asentado en un contexto urbano que, en el momento de la llegada, poco tenía que ver con el mundo de aldea de donde procedían estas familias en el Portugal de origen. El análisis del proceso de rupturas y continuidades en la construcción de la nueva identidad de los migrantes en la sociedad de destino, se produce en base a la toma en consideración de los tres elementos constitutivos de la memoria individual o colectiva: los acontecimientos, los personajes que formaron parte de dichos acontecimientos y los lugares de la memoria.

Más allá de las síntesis de las comunicaciones, este libro está dedicado a compilar los textos completos de las cinco ponencias presentadas en el Seminario celebrado en Tarragona. El escenario de todas ellas es la migración y todas tienen en común la consideración de la familia bien como objeto de estudio, bien como unidad analítica a partir de la cual desgranar el análisis de los procesos migratorios. A manera de síntesis y siguiendo los contenidos de los textos, las agrupamos en dos bloques: en el primero, incluimos las dos ponencias dedicadas a la investigación de las relaciones parentales y al estudio del establecimiento de solidaridades familiares entre los miembros de las familias deslocalizadas por la migración transnacional. En este grupo hemos incluido la ponencia de **Josiane Le Gall**, de la Universidad de Quebec en Montreal, titulada: «La ayuda a distancia: el caso de las mujeres libanesas musulmanas en Montreal»; y la de **Berta Mendiguren** del Agrupament per la Recerca i la Docència d'Àfrica y Grupo de Estudios Africanos que lleva por título: «Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo».

Le Gall reivindica el importante papel de las solidaridades familiares en el mundo contemporáneo y también entre los colectivos migrantes, aún cuando la distancia geográfica podría dificultar o diluir la relaciones entre parientes que están ubicados a miles de kilómetros de distancia. Nos habla de la ayuda multiforme y multidireccional que se prestan los miembros de las redes familiares, geográficamente deslocalizadas, de las mujeres libanesas emigradas a Montreal. La familia y las relaciones con la familia extensa cumplen un papel central en la cultura musulmana y libanesa, puesto que es percibida como garante de la seguridad individual. Dicha concepción cultural conlleva, pues, la obligación de preservar la unidad familiar y la obligación mutua de prestación de ayuda entre sus miembros. Tras la emigración, los colectivos migrantes, especialmente

las mujeres, mantienen activa la red de relaciones familiares mediante la creación de vínculos transnacionales que permiten la circulación de información, apoyo emocional y recursos económicos entre los miembros de la familia que quedaron en origen y los que emigraron, una forma de «compensar el elevado coste social y emotivo de la emigración».

Las mismas solidaridades familiares explora Berta Mendi-guren entre los migrantes de la etnia soninké asentados en Francia y en Cataluña procedentes de Malí. La cultura soninké, históricamente vinculada a la emigración, otorga una importancia central al linaje, puesto que la posición de los individuos está fuertemente vinculada a la pertenencia y a la posición ocupada en el grupo de parentesco. La emigración, muy masculinizada, es un proyecto familiar y colectivo, un fenómeno estructural en el sistema social soninké, una estrategia de movilidad que trata de dar respuesta a las necesidades básicas del grupo de parientes. El emigrante está obligado a ser solidario con los miembros de su red social más inmediata. El envío de remesas concreta la solidaridad, como también la responsabilidad para con los familiares que emigran de Malí y llegan a la sociedad de destino. Más allá de las solidaridades expresadas individualmente por parte de cada uno de los migrantes para con sus parientes, también existen organizaciones colectivas que recaudan dinero que es enviado a las comunidades de origen para financiar proyectos de desarrollo.

El segundo grupo de ponencias recoge las tres restantes. Dos de ellas tienen mucho en común, puesto que toman como unidad de observación y análisis, parejas cuyos miembros pertenecen a dos nacionalidades distintas y cuyo proceso de emparejamiento no está encuadrado, estrictamente, dentro de los parámetros de espontaneidad y de amor romántico que hoy domina el modelo cultural de matrimonio y conyugalidad.

En las dos ponencias se relata un tipo de migración femenina fuertemente vinculada al establecimiento de vínculos conyugales y, posiblemente también a la formación de familia en el lugar de destino. **Rhacel Salazar Parreñas**, de Brown University, Estados Unidos, en su texto «Hacer el amor por un visado: la ciudadanía sexual de las inmigrantes Filipinas en Japón», nos relata la historia de mujeres filipinas que trabajan como chicas de alterne en Japón y que tienen como horizonte de movilidad social ascendente y como estrategia para conseguir la residencia permanente en Japón, el matrimonio y la formación de familia con un hombre japonés. Parreñas nos sitúa ante mujeres que quieren a sus parejas bajo parámetros diferentes a los del amor romántico puesto que brindan sexo a cambio de un visado. En esta tesitura, la autora platea que amor e interés, emociones y dinero, no deben platearse como conceptos antagónicos, sino complementarios e indisociables. Parreñas acaba su texto revisando el tipo de relación conyugal que establecen las parejas estudiadas y analizando la situación de dependencia, legal y económica, de estas mujeres respecto a sus maridos e hijos.

De mujeres migrantes dependientes de un cónyuge, y de amor, nos habla también el artículo de **Jordi Roca, Lúdia Martínez, Yolanda Bodoque, Marija Djurdjevich y Montserrat Soronellas**: «Noviazgos transnacionales, migraciones por amor y formación de parejas mixtas en España». El texto es una síntesis de los resultados obtenidos en la investigación del mismo título que ha estudiado un tipo particular de migración femenina, aquella que trae a España a mujeres que han formalizado un contacto con un hombre español gracias a los medios de comunicación e información que ofrece nuestro mundo actual (agencia especializada, un chat o un viaje). El texto nos relata los proyectos y las particulares trayectorias migratorias

de unas mujeres que emigran por amor, o que buscan amor para poder formular un proyecto migratorio que les resulte fácil y que les conceda las mínimas garantías de éxito. El texto nos relata la historia de mujeres rusas, brasileñas, cubanas o ucranianas, entre otras, que salen de sus países buscando mejores oportunidades de promoción personal, que persiguen la movilidad social ascendente mediante el matrimonio y la formación de familia en el país de destino y que, frecuentemente, huyen de relaciones de género que las violentan u oprimen. Nos relata también la historia de hombres españoles que buscan en países lejanos a mujeres que escasean en España debido a la transformación de los roles de género. Como en el caso del amor y el interés que nos planteaba Parreñas, mujeres y hombres acaban encontrando lo que buscaban, aún cuando los parámetros de la búsqueda parecían situarles en posiciones antagónicas. La familia o la pareja se sitúan en el objetivo migratorio de unas mujeres que están bajo sospecha por parte de sus entornos sociales en destino y a quienes no gusta reconocerse como migrantes.

De familias migrantes y de perpetuación de la cultura familiar trata el texto de **Maria Luiza Andreazza** de la Universidad Federal de Paraná, Brasil: «Relaciones familiares en un asentamiento inmigrante. Ucranianos radicados en Brasil y sus descendientes (1895-1990)». La historia oral y documental ha permitido a esta investigadora brasileña indagar en un proceso migratorio de largo recorrido que empezó en la región ucraniana de Galitzia Oriental en 1895 de donde emigraron más de doscientas familias para instalarse como colonos en una comunidad de la región Sur de Brasil. Tras cien años de trayecto migratorio, los ucranianos han persistido en mantener sus señas de identidad frente a la población brasileña y frente al resto de colectivos migrantes, siendo la endogamia,

el mantenimiento de la cultura familiar ucraniana y el sistema de creencias, los principales baluartes de su particular construcción identitaria. Andrezza nos ofrece la posibilidad de observar cómo migrantes que emigraron en familia y para garantizar la reproducción social de sus familias, han perpetuado los vínculos parentales y las prácticas endogámicas como una forma de persistir en su condición de migrantes, y de ucranianos, en Brasil, tras cien años de migración.

El contenido de las comunicaciones como el de las ponencias nos han acercado a la familia, a la migración y al desarrollo, las tres palabras clave que identificaron el Seminario celebrado en Tarragona y que nos recuerdan que los proyectos migratorios son, a menudo, proyectos familiares pensados en el interior de la unidad familiar y que afectan, por lo tanto, a todo el grupo. Desde el mismo momento en que se plantea un proyecto migratorio se diseña también un proyecto de familia transnacional que vive dividida en dos o más países y que, como nos han mostrado la mayor parte de comunicaciones y ponencias, se esfuerzan por mantener relaciones de solidaridad familiar a pesar de la distancia que separa a sus miembros. Los vínculos se tornan en prácticas transnacionales, las que nos permiten hablar de campos sociales transnacionales a lo largo y ancho de los cuales circulan personas, apoyos, cuidados, informaciones, ideas, proyectos, remesas, emociones y sentimientos diversos. Los proyectos, las ideas, la solidaridad traducida en ayuda financiera y las remesas nos han acercado a la contribución de la migración al desarrollo de las comunidades y de los países de emigración y nos han aproximado a la consideración de la migración y a los migrantes como agentes de codesarrollo. Los ponentes han manifestado prudencia ante esta correlación porque si bien es cierto que las personas migradas establecen puentes entre origen y destino, también

lo es que no podemos responsabilizarles del desarrollo de sus países puesto que su misión migratoria se circunscribe a las fronteras de su grupo familiar, algo que, en muchas ocasiones ya resulta ser una pesada carga para el migrante.

Antes de terminar debo agradecer la colaboración de aquellas personas que hicieron posible la celebración del Seminario y la publicación de los resultados. En este sentido debo mencionar al Centre de Cooperació al Desenvolupament Rural y en su nombre a su director Sr. Josep Usall y a Gemma Casal, responsable del Área de Investigación, promotores del Seminario y de esta publicación. Al Dr. Jordi Roca, director del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universitat Rovira i Virgili, por el apoyo concedido a la celebración del Seminario. A la Dra. Yolanda Bodoque, del mismo Departamento por el soporte y la ayuda incondicional prestada, y, finalmente, al Dr. Jesús Sanz Abad, por el gran trabajo realizado como relator de las comunicaciones presentadas.

La Selva del Camp, diciembre de 2009



## 2. La ayuda a distancia: el caso de las mujeres libanesas musulmanas en Montreal

*Josiane Le Gall\**

Desde hace unos treinta años, numerosos estudios realizados en Canadá (Dandurand y Ouellette, 1992; Godbout y Charbonneau, 1996), en Estados Unidos (Bengston y Achenbaum, 1993; Rossi y Rossi, 1990) y también en Europa (Attias-Donfut, 1997; Bonvalet et al., 1993; Déchaux, 1996; Finch y Mason, 1993; Pitrou, 1978) han demostrado que si bien en nuestras sociedades la ayuda mutua familiar ha cambiado, esta sigue estando presente. En la mayoría de estos estudios, que con frecuencia proponen una concepción estática de la familia, la proximidad geográfica aparece muy a menudo como uno de los factores más importantes en el mantenimiento de las prácticas de apoyo y con frecuencia se utiliza como un indicador para evaluar la solidaridad familiar (Attias-Donfut, 1997; Rossi y Rossi, 1990). Se sobreentiende, por lo tanto, que la ayuda sólo es posible en situaciones de proximidad. Sin embargo, aunque es cierto que esta proximidad geográfica puede facilitar las prácticas de apoyo, no es de ninguna manera determinante de sus densidades. En efecto, los traba-

---

\*Profesora asociada en la Escuela de Servicio Social de la Universidad de Montreal e investigadora en el CSSS de la Montagne (Canadá).

jos cada vez más numerosos sobre las familias transnacionales, es decir, las familias caracterizadas por la dispersión de sus miembros en varios países, nos enseñan que el alejamiento geográfico no siempre constituye un obstáculo para el mantenimiento de los vínculos entre los miembros de una misma familia (Baldassar et al., 2007; Bryceson y Vuorela, 2002; Chamberlain y Leydesdorff, 2004; Goulbourne y Chamberlain, 2001; Le Gall, 2005, Reynolds y Zontini, 2006; Yeoh, Huang y Lam, 2005; Zontini, 2007) y tampoco pone fin a las expectativas y a las obligaciones (Alicea, 1997). Empero, la familia transnacional constituye una de las nuevas configuraciones familiares cuyas lógicas de intercambio no interesaron demasiado a los investigadores hasta hace muy poco, tanto en los trabajos sobre las migraciones y el transnacionalismo como en la solidaridad familiar (Ackers, 2004).

En este capítulo mostramos que la ayuda que pueden aportar los miembros de una red familiar que viven en diferentes países es multiforme y multidireccional y que las formas de ese sostén (financiero, instrumental, asociativo, emotivo e informativo) varían no sólo en función de la distancia geográfica, sino también por las circunstancias de la vida. Como ejemplo examinamos el abanico de lazos mantenidos entre mujeres libanesas musulmanas instaladas en Montreal y los miembros de sus familias residentes en el Líbano o en otras partes del mundo, así como los tipos de ayuda recibida y ofrecida por las emigrantes.

En primer término, después de presentar someramente algunos elementos susceptibles de condicionar los intercambios en el seno de una familia transnacional y haber trazado un rápido retrato de la migración libanesa en Montreal, exploramos la visión que las mujeres entrevistadas en nuestro estudio tienen sobre la familia y las consiguientes responsabilidades. A continuación, describimos la formación de los vínculos entre personas alejadas geográficamente y la forma que

revisten estos contactos. En la última sección, examinamos las diferentes formas de apoyo y de solidaridad que se brindan mutuamente los emigrados y los miembros de sus familias, residentes en el Líbano o en otros lugares del mundo, en diferentes momentos de sus vidas. Los datos aquí presentados fueron recogidos en gran parte con ocasión de un trabajo de campo de dos años de duración, a finales de los años 1990, sobre el lugar de la familia en la experiencia de las mujeres libanesas chiítas en Montreal. Este trabajo de campo consiste en múltiples observaciones en su medio de inserción y en entrevistas semidirectivas, de una duración media de cuatro horas, con dieciséis de ellas, de una edad comprendida entre veinte y cincuenta años, con una residencia en Montreal de entre cuatro y diez años. El trabajo de campo se completó con dos cortas estadias, de unas semanas, en los suburbios del sur de Beirut, en casa de los padres de dos de las mujeres entrevistadas. A estos datos se suman los resultados de dos estudios etnográficos más recientes: uno sobre las prácticas sociales y rituales de jóvenes familias de confesión musulmana (Fortin, Le Gall y LeBlanc, CRSH 2005-2008), una decena de ellas de origen libanés, efectuado en Quebec entre los años 2004 y 2007; el otro sobre la transmisión de conocimientos y prácticas sanitarias relacionadas con el embarazo y el parto entre las musulmanas de Montreal, principalmente de origen magrebí y libanés, donde, entre otras cosas, se analiza el apoyo de los parientes, incluidos los que viven fuera de Quebec (Le Gall, Fortin et al., IRSC 2007-2011).

## **Red familiar y solidaridades internacionales**

A pesar de los escasos estudios sobre la ayuda transnacional o la ayuda a distancia, asistimos en estos últimos años a la multiplicación de publicaciones que testimonian el mantenimiento de diferentes tipos de sostén en las familias caracterizadas por

la dispersión geográfica debido a la migración de uno o más de sus miembros (Le Gall, 2005). En estos trabajos, se incide principalmente en la ayuda recibida por las personas que quedan en el país de origen, ya sean niños (Parreñas, 2001, 2005; Moran-Taylor, 2008) o personas mayores (Baldassar et al., 2007; Zechner, 2008). Por ejemplo, Baldassar, Baldock y Wilding (2007), que estudiaron diversos grupos de inmigrantes en Australia, notan cómo los padres ancianos que quedaron en el país de origen reciben el apoyo y el afecto de sus hijos adultos dispersos por el mundo, a pesar de las dificultades encontradas. Por su parte, algunos autores señalan la persistencia del apoyo ofrecido a los emigrantes, especialmente de parte de los abuelos (Treas y Mazumdar, 2004; Plaza, 2000). En una investigación sobre abuelas originarias del Caribe, Plaza observa que su papel es cada vez más transnacional ya que estas abuelas circulan por diversos países con el fin de ayudar a sus nietos. Sin embargo, muy pocas investigaciones se vuelcan simultáneamente en las ayudas ofrecidas y recibidas por parte de las emigrantes. Sea como fuere, la ayuda familiar reviste raramente un carácter unidireccional. Por el contrario, como lo observan Reynolds y Zontini (2006) respecto de inmigrantes italianos y caribeños en Gran Bretaña, el sostén que se dan los miembros de una familia que viven en diferentes países es recíproco y multidireccional.

Por otro lado, aunque la proximidad geográfica no es determinante de la densidad de las relaciones, esta afecta sin ninguna duda los contactos y los tipos de servicio susceptibles de ser intercambiados «a distancia». Por ejemplo, repercute mucho más sobre el sostén instrumental, ya que las tareas cotidianas, como el alojamiento, la preparación de comidas o la ayuda en las tareas domésticas, requieren la copresencia (Ackers, 2004), lo que no es necesariamente el caso para el intercambio de información o de consejos. Por otra parte, podemos pensar también que una mayor distancia entre los emigrantes y sus familias puede hacer más complejos los intercambios. La ayuda a distancia ne-

cesita recursos tales como el dinero y el tiempo. El acceso a las nuevas tecnologías y a los transportes, ligado fuertemente a los recursos financieros, puede ser también determinante sobre la frecuencia y la fuerza de los intercambios entre los miembros de una red diseminados por el mundo. En otras palabras, la distancia puede no ser un obstáculo en sí misma. En cambio, no disponer de los recursos necesarios para franquear esa distancia puede plantear problemas. Por ejemplo, una situación financiera precaria provocaría una disminución de las visitas, teniendo en cuenta el coste del billete de avión.<sup>1</sup> Además, las fronteras nacionales que los individuos deben atravesar influyen en la ayuda, puesto que deben franquear barreras políticas, culturales y lingüísticas y pueden verse sometidos a leyes y políticas diferentes, especialmente con respecto a la ciudadanía, la inmigración y los visados (Baldassar, 2007). Ahora bien, el impacto de estos elementos difiere según el tipo de sostén ofrecido y recibido, porque algunas actividades se practican mejor que otras a distancia.

Los estudios sobre las familias contemporáneas indican que además de la lejanía, las circunstancias y los imprevistos de la existencia ejercen también su influencia sobre las prácticas de la solidaridad.<sup>2</sup> Según Attias-Donfut, Lapierre y Segalen, los servicios intercambiados en las familias están ligados a la evolución del ciclo familiar, mientras que «la aparición de algunos eventos familiares activan o suprimen ciertos tipos de ayuda» (2002: 102-103). Y es que la solidaridad se desarrolla prioritariamente en función de la necesidad. Por ello, el apoyo fami-

---

1. Los estudios sobre la solidaridad de las familias también subrayaron cómo las ayudas dependen estrechamente de los recursos que los individuos puedan movilizar, ya sean monetarios u otros (tiempo, relaciones, etc.) (Attias-Donfut et al., 2002).

2. Así como el medio social, la estructura demográfica de la familia, su geografía, y también las normas y valores compartidos (Attias-Donfut et al., 2002).

liar se moviliza en particular cuando un miembro de la familia atraviesa momentos difíciles, por ejemplo, ante un divorcio o a causa de problemas de salud. Como lo expresan Bonvalet et al.: «La familia tiene una función de seguridad, constituye [...] una reserva a la que muchos pueden recurrir, especialmente en los momentos difíciles» (1993: 546). El nacimiento de un hijo, las dificultades de inserción profesional, el cuidado de los niños, el divorcio, una enfermedad o incluso el duelo son ejemplos de sucesos susceptibles de movilizar el apoyo familiar. Así, en relación con el nacimiento de un hijo, Godbout y Charbonneau indican que la llegada de una generación nueva es tan importante que reactiva a menudo las donaciones en la familia, entre las generaciones y entre los hermanos (1996). Si podemos pensar que las redes familiares entre los países huéspedes y los de origen, o un tercer país, se movilizan en algunos momentos más que en otros, el impacto en los momentos clave del ciclo de la vida y en las circunstancias de la existencia está, sin embargo, muy poco investigado.<sup>3</sup>

## Inmigración libanesa en Quebec

La inmigración libanesa en Quebec se constituyó a través de varias oleadas migratorias, cada una con sus propias causas y características, dependientes de las principales tendencias de

---

3. El hecho de interesarse sólo en el sostén ofrecido por los emigrantes o en el apoyo recibido por ellos, pero nunca sobre las dos formas simultáneamente, ha influido sobre esta situación. Los estudios inciden sobre un momento muy preciso del transcurrir de la vida. A este respecto, es interesante notar que la evolución de las prácticas transnacionales en el tiempo es una dimensión generalmente soslayada en los trabajos sobre la migración transnacional. Sin embargo, como señala Smith respecto a las actividades transnacionales de los jóvenes salidos de la inmigración, el ciclo de vida ejerce un impacto importante sobre la manifestación de este tipo de actividades: «Transnational activities do not remain constant across the life-cycle. Instead, they ebb and flow at different stages, varying with the demands of work, school and family» (2002: 139).

la dispersión libanesa en el mundo.<sup>4</sup> La instalación de los primeros inmigrantes libaneses en Quebec se remonta a fines del siglo XIX (Abou, 1977; Abu Laban, 1980). La llegada más importante se sitúa en los años ochenta y a principios de los noventa del siglo pasado, pero la mayor parte de los ciudadanos libaneses instalados actualmente en Quebec llegaron en los últimos años. Además, fue la población inmigrante que tuvo el mayor incremento durante ese período, siendo el Líbano uno de los cinco principales países de nacimiento de los inmigrantes admitidos en Quebec. El fin de la guerra civil libanesa provocó una disminución de la inmigración y un aumento de retornos a ese país, así como varios movimientos de ida y vuelta. Sin embargo, los libaneses todavía siguen llegando en buen número a Quebec, y desde 1996, el Líbano todavía está entre los diez principales países de nacimiento de los inmigrantes. La región de Montreal es uno de los principales destinos de los libaneses en Canadá, lo que ha producido el desarrollo relativamente rápido de una gran cantidad de instituciones libanesas.

A lo largo de los años, el retrato del inmigrante libanés se ha modificado, en relación con su pertenencia social o religiosa, con el tipo de migración, así como con su situación socioprofesional. Con respecto a la composición confesional de la inmigración libanesa no hay ningún dato preciso disponible, aunque esta sea una proyección de la heterogeneidad del Líbano. De todas maneras, los chiítas, una de las numerosas confesiones presentes en el Líbano, sólo representan una fracción mínima, a penas un 20%, del número total de libaneses en Quebec. Como los datos sobre este tema son

---

4. Según un documento del Ministerio de las Comunidades Culturales y la Inmigración de Quebec, de 1900 a 1986 hubo cuatro oleadas migratorias sucesivas provenientes de esta región a Quebec: 1900-1936, 1962-1974, 1975-1978 y 1981-1986. (Perfil de las comunidades culturales de Quebec, 1991). A estos períodos se debe agregar la oleada migratoria de 1987-1993.

inexistentes, es difícil calcular su cantidad con exactitud. Durante mucho tiempo, la inmigración libanesa estaba compuesta esencialmente por cristianos, y contaba con muy pocos musulmanes. Con el comienzo de las hostilidades, en los años setenta, el ritmo de llegada aumentó y sus características se modificaron, reflejando la tendencia observada en el Líbano en general (Labaki y Abou Rjeily, 1993). En cuanto a los chiítas, estos comenzaron a instalarse en Quebec desde el comienzo de la guerra civil, pero llegaron en mayor número hacia fines de los años ochenta.

### **Valoración de la familia**

La constitución de los vínculos familiares transnacionales y el mantenimiento de la ayuda dependen en gran parte de la concepción cultural de la familia, y de las obligaciones que sus miembros sienten que deben cumplir (Glick Schiller et al., 1992). La mayoría de los estudios sobre las familias libanesas, tanto entre las que llegaron en el período anterior a la guerra (Fuller, 1961; Gulick, 1967; Khalaf y Kongstad, 1973; Joseph, 1993a, 1993b) como entre las que llegaron en la posguerra (Jabbara, 2004; Joseph, 2004), insisten sobre la centralidad de la institución familiar en el Líbano y sobre la prioridad que los libaneses le conceden. Según las observaciones recogidas en Montreal durante nuestras encuestas, el significado de la familia para las mujeres entrevistadas no parece haber sufrido grandes modificaciones después de su salida del Líbano. La familia, tanto la conyugal como la ampliada, mantiene para estas mujeres una posición dominante y sigue siendo la unidad de base de sus vidas. No sólo las inmigrantes otorgan un interés extremo al grupo familiar, sino que cuando se hace referencia a esto, todas hablan en términos de unidad.

La mujeres entrevistadas inciden especialmente sobre la cuestión del apoyo mutuo y de la cooperación. Expresan un

discurso elogioso sobre las diversas formas de sostén que la familia aporta en la vida cotidiana y en los momentos difíciles. Para todas, la familia es sinónimo de seguridad y, en caso de necesidad, saben que pueden recurrir a ella. Algunos autores señalaron la continuidad de las responsabilidades de las mujeres a pesar de la dispersión familiar en varios países debido a la migración y a la consecución del *trabajo de parentesco*, tal como lo define Di Leonardo en los años noventa (Le Gall, 2002; Salih, 2001; Zontini, 2004).<sup>5</sup> En las entrevistas realizadas, vimos la importancia particular dada a la preservación de la unidad familiar y a las obligaciones que se desprenden de ella en el contexto de las migraciones. Poco importa la distancia que separa a los miembros de una familia, las emigrantes continúan sintiéndose responsables de estas personas y hablan con orgullo de su compromiso a ayudarlas. En forma recíproca, todas parecen estar seguras de poder contar con sus familiares si llegan a tener problemas. Como los otros tipos de familia, las transnacionales no están exentas de problemas y tensiones y la distancia acentúa las desigualdades en términos de acceso a los recursos, a la movilidad y a las decisiones (Bryceson y Vuorela, 2002; Parreñas, 2005; Schmalzbauer, 2008, 2004). Los estudios centrados sobre las estrategias de las madres transnacionales demostraron que las prácticas transnacionales tiene un coste para las mujeres y los niños (Hondagneu-Sotelo y Avila, 1997). Si bien algunas mujeres libanesas entrevistadas plantean la existencia de conflictos en sus familias, el rechazo a las peticiones de ayuda es poco habitual o, al menos, estas mujeres no insisten en este tema.

---

5. Hemos mostrado en otro estudio cómo las mujeres están en el centro de los intercambios en el seno de la red familiar (2002).

## Circulación transfronteriza

A excepción de las pocas personas cuyos padres viven en Montreal, la mayoría vive lejos de los miembros de su familia ampliada. Los padres, hermanos y hermanas de muchas inmigrantes residen en su país de origen. Casi todas tienen también hermanos y hermanas, o primos, y aun cuñadas y cuñados en el exterior del Líbano, en otras ciudades de Canadá, en Estados Unidos, en Europa, en Suramérica, en los países del Golfo o en África. Estas familias son muy representativas de la migración libanesa. Así, una familia libanesa típica está con frecuencia diseminada en muchos países y varios continentes.

Como consecuencia de esta dispersión del grupo familiar debido a procesos migratorios diferenciados, la búsqueda de cohesión pasa entonces por una red activa de contactos que sobrepasan el marco local y nacional. Los lazos entre los miembros de la familia fuera de Montreal no desaparecen de ninguna manera, aunque ellos estén en el Líbano o en cualquier otra parte del mundo. Los intercambios llegan incluso a sobrepasar en intensidad y en calidad a los que las inmigrantes tienen con la población local de Montreal. Sin embargo, la distancia afecta la frecuencia y la intensidad de las relaciones familiares. Aunque las entrevistadas lo deseen, mantener los vínculos con todos representa una inversión demasiado elevada, dada la extensión de la familia, el precio de las comunicaciones y los recursos de que disponen. Por lo tanto, conservan un contacto privilegiado sólo con algunos parientes. En el seno de la nueva configuración transnacional de las relaciones familiares, los contactos más frecuentes implican principalmente a la familia más cercana: los padres de las emigrantes, los hermanos y las hermanas. En algunos casos se incluyen a los tíos, tías y primos. Sea como fuere, las relaciones con el resto del grupo familiar no desaparecen y el Líbano tiene una función de «central» por la que circulan de forma rápida y eficaz todas las informaciones. Estas no

conciernen sólo a las personas que viven en el Líbano, sino al conjunto de los presentes y ausentes.

Los numerosos intercambios mantenidos con la familia en el Líbano y en otros lugares tienen el fin de expresar el apego al grupo familiar, y marcan la voluntad de las mujeres de reforzar la cohesión familiar. Mucho tiempo y mucha energía se dedican a la creación y la continuación de estos lazos y a la frecuencia de los contactos, aunque los costes que conllevan son excepcionalmente elevados. A pesar de que las familias tienen en general pocos recursos económicos, dedican una parte importante de sus ingresos a la comunicación con sus familiares. La prosecución de la unidad familiar se expresa por el intercambio de correo, de teléfonos y de visitas durante los viajes. Para mantener el contacto, se utilizan algunos medios tecnológicos modernos, todos disponibles en el Líbano, con más frecuencia que otros y en ciertas ocasiones son los únicos utilizados. Si bien pueden dar origen a una proximidad física entre los miembros de una misma familia, no se limitan sólo a encuentros personales.

El medio más fácil y más económico que las mujeres entrevistadas usan para comunicarse con su familia sigue siendo el teléfono. Las tarifas especiales de las llamadas internacionales les permiten hablar regularmente, al menos una vez por semana. Aun siendo el correo libanés bastante ineficaz, el intercambio de cartas o de paquetes en el seno de las familias libanesas transnacionales es bastante abundante. Las familias aprovechan los numerosos viajes de sus miembros, de los amigos o de conocidos entre Montreal y el Líbano para hacer circular bienes y cartas. Porque este servicio es indispensable y porque existe reciprocidad en el intercambio, todos aceptan llevar el encargo que le fue confiado.<sup>6</sup> Las inmigrantes reciben también por vía

---

6. Walbridge observó el mismo fenómeno entre los chiítas libaneses de Dearbon, en Estados Unidos (1997).

regular el correo de la familia desperdigada fuera del Líbano. Por otra parte, los individuos recurren cada vez más al correo electrónico para transmitir las novedades dentro del círculo familiar.

Los viajes constituyen uno de los medios privilegiados para mantener los vínculos transnacionales. Todas las mujeres entrevistadas tratan de ir regularmente al Líbano, por lo menos una vez cada tres años. Las vacaciones de verano son el momento más propicio para retornar al país y las viajeras se quedan varios meses. «Bajar» al Líbano permite en principio renovar los lazos con la familia que permaneció en el país, pero también encontrarse con los emigrantes de diversos países que están de visita. Durante la estancia, la relación con la familia dispersa en el mundo se intensifica en eventos particulares como fallecimientos, bodas y otras ceremonias. Con el fin de encontrarse con la familia, las emigrantes también viajan a Europa, a Estados Unidos o a otras ciudades canadienses. Los parientes cercanos que viven en otros países también vienen a Montreal. De todas formas, no siempre es fácil obtener un visado canadiense y las gestiones pueden ser engorrosas.

### **La ayuda a distancia**

Además de sus muchos contactos, la cohesión familiar se exterioriza y se consolida mediante las múltiples obligaciones que subsisten más allá de la migración y la dispersión geográfica. De hecho, en casa de las mujeres entrevistadas, los contactos intensos con los parientes diseminados en el mundo facilitan la solidaridad en el seno de las familias y refuerzan las oportunidades de aportar o de recibir una ayuda en caso de necesidad. Llegada esta situación, la mayor parte de las mujeres entrevistadas se dirigen en primer lugar hacia su familia. De la misma manera, ellas no dudan en ayudar y sostener a sus familiares instalados en diferentes países. Según nuestros estu-

dios, las prácticas de solidaridad y ayuda entre las emigrantes y sus familias se ejercen de diferentes formas. Aunque hay formas de solidaridad que necesitan una proximidad física y se hacen durante los viajes, otras pueden cumplirse a distancia, gracias al teléfono, al correo o a internet.

En primer lugar, la forma más corriente de solidaridad entre las emigrantes y sus familias es el apoyo afectivo, concretado mediante una enorme cantidad de llamadas telefónicas. En el plano emocional, la familia puede ofrecer un sostén apreciable: las confidencias, el escuchar, el reconfortar moralmente y la comprensión. Todas las mujeres entrevistadas encuentran en la familia un interlocutor y, gracias a sus miembros, se sienten menos solas o vulnerables frente a las dificultades diarias. Para describir el sostén moral enorme que reciben de sus padres, hermanos y hermanas que quedaron en el Líbano, Issa emplea esta imagen: «La familia es como un psicólogo para mí. Es una forma de sostén. Sabes, los humanos viven en comunidad y son incapaces de vivir solos. La familia procura ese apoyo.» Como ya hemos dicho, las emigrantes y sus familias están atentas a las novedades de unos y otros y, en ciertas circunstancias de la vida (enfermedad, accidente, divorcio, fallecimiento, etc.) testimonian su comprensión y solidaridad. De forma regular, las emigrantes telefonean a sus familias para expresar sus sentimientos y su apego o simplemente para encontrar alguien que las escuche con atención. Sin embargo, en algunos casos se evita mencionar ciertos problemas a los parientes y se filtran las noticias por el temor de inquietarlos. Por ejemplo, Jana afirma que ella prefiere guardar sus preocupaciones y no hablar de ellas con su familia. Por el contrario, según su prima, sus hermanos y hermanas pueden adivinar por el tono de voz de su hermana si algo no va bien: «Sus hermanas y hermanos, cuando ella dice ‘Hola’ por el teléfono, ya saben si está bien o no lo está y tratan de saber lo que pasa cuando hay algo que no funciona».

Los lazos familiares permiten sobre todo a estas mujeres compensar el elevado coste social y emotivo de la emigración. Y es que la ausencia de los suyos provoca un sentimiento de aislamiento y de angustia, principalmente al comienzo del día. Como Maya, que confiesa que llora habitualmente, sin razón y, sobre todo, sin poder controlarse, la mayoría de las emigrantes dicen sentirse a menudo solas e impotentes. Maya, que vive en Montreal desde hace cinco años, explica que no hay nadie en esta ciudad que se preocupe de su suerte, contrariamente a lo que pasaría en el Líbano:

Si estuviera allá, alguien se preocuparía por mí. ¿Por qué no sales? ¿Tienes un problema? Cuando llegué aquí, tuve un problema. Estaba muy cansada. Me quedaba en casa. Nadie se preocupaba por mí. Aquí no tengo familia.

El alejamiento se siente tanto más cuando las relaciones sociales, establecidas después de la llegada a la nueva sociedad, no tienen esa calidad y esa intensidad que todas desearían, principalmente, por la falta de tiempo y por las ocupaciones. A estas mujeres que buscan un apoyo en sus llamadas de ultramar, a veces les toca reconfortar a los miembros de sus propias familias. Por ejemplo, la hermana de Maha llama por teléfono a Montreal cada vez que se siente deprimida. Su marido trabaja fuera del Líbano desde hace varios años y ella se encuentra sola frente a las dificultades cotidianas. Las emigrantes pueden, en ocasiones, intercambiar llamadas varias veces por semana.

El volumen de información que se transmite dentro de las familias, cuyo objetivo es, entre otros, dar y recibir consejos y opiniones, es especialmente elevado. Las emigrantes cuentan con la familia para discutir problemas personales, cuestiones financieras o médicas, por ejemplo. Se recurre a la red familiar

sobre todo con respecto a la educación de los niños. La mayoría de las mujeres entrevistadas tienen hijos pequeños y dan prioridad a su función de madres. Los nacimientos tienden así a multiplicar las ocasiones de apoyo. Los parientes que se encuentran en el extranjero ofrecen ayuda a la nueva madre principalmente mediante consejos a lo largo del embarazo y también una vez producido el nacimiento. Las mujeres necesitan ser tranquilizadas sobre las diferentes etapas del embarazo y en el período perinatal. A pesar de que utilizan los servicios de sanidad disponibles en Montreal, se dirigen a sus madres, hermanas o cuñadas para obtener precisiones sobre la lactancia, los cuidados que se le deben dar al bebé o su educación. Es así como los cuidados del lactante están con frecuencia influidos por padres que viven a miles de kilómetros de Montreal. Tales prácticas incluyen la protección del niño contra el mal de ojo colocando un amuleto en su cuna o también la celebración de determinadas etapas en la vida del niño. Por ejemplo, para festejar el primer diente de su hija, Najah quiso preparar el *Kamhié*, un plato tradicional libanés con trigo hervido y agua de rosas servido para esta ocasión. Como no sabía exactamente cómo se hacía, no dudó en llamar a su madre al Líbano para obtener la receta.

Al favorecer, en el momento del nacimiento pero también en otras numerosas ocasiones, la transmisión y la perpetuación de los valores culturales, de los saberes y del conocimiento entre individuos diseminados en el mundo, los intercambios transnacionales disminuyen los efectos negativos de la separación física de los miembros de una familia sobre las relaciones intergeneracionales. Ofrecen también a las emigrantes la posibilidad de poner a sus hijos en contacto con las tradiciones y valores libaneses o musulmanes, al permitirles conocer a su familia que vive en el extranjero. Los viajes a los países de origen favorecen la transmisión de prácticas culturales: los niños son iniciados en las diversas tradiciones libanesas,

en particular durante las fiestas y ceremonias religiosas. Wafa reconocía la función importante que todo ello tuvo para sus hijos: «He sugerido a mi marido que fuéramos de visita al Líbano todos los años. En ese momento, mis hijos aprenderán cosas de allá, que quiero que conserven.»

En relación con esto, los abuelos, y en particular las abuelas, tienen un papel significativo en la transmisión de valores a los más jóvenes, rol que muchas emigrantes desean conservar. Por ejemplo, durante los viajes al Líbano, o el de los padres a Montreal, los niños tienen la ocasión de aprender o perfeccionar el conocimiento de la lengua árabe al hablar con sus abuelos, que con frecuencia no hablan ni el francés ni el inglés. Najah, consciente del papel de los abuelos y preocupada de transmitir la lengua árabe a su hija, la envía todos los veranos al Líbano a la casa de los abuelos. Según ella es la mejor manera de desarrollar el vínculo de su hija con el país de origen y de consolidar sus lazos familiares. En cuanto a Wafa, cuenta con su madre para reforzar en sus hijos la práctica religiosa. Durante sus regulares estancias en Montreal, la abuela enseña a sus nietos «cómo rezar y lo que está bien o mal según el Corán».

Por otro lado, si las emigrantes se vuelcan generalmente en sus familias para obtener ayuda, sus parientes cercanos, como ya hemos dicho, se ponen en contacto regularmente para confiarles sus problemas y obtener sus opiniones. Es el caso de la hermana de Jana, residente en el Líbano, que tiene dificultades con su hija adolescente. Jana telefonea a su hermana en Montreal, con hijos de la misma edad, para hacerle partícipe de su angustia y pedirle su opinión sobre la actitud a adoptar. Las emigrantes participan también en las cuestiones de familia e intervienen en las decisiones que afectan a los padres y a otros miembros. Las crisis familiares que surgen a veces u otras dificultades dan lugar también a contactos más estrechos. Una gran cantidad de personas tratan entonces de reunirse para poder solucionar, conjuntamente, el problema. Después

de la liberación de su pueblo en el sur del Líbano, en mayo de 2000, Yara hablaba todos los días con sus padres, hermanos y hermanas, que la ponían al corriente del desarrollo de la situación. Durante la ocupación israelí, o sea durante cerca de 20 años, otra familia había vivido en la casa paterna y habían surgido problemas en el momento de la recuperación. Durante una de mis visitas a su casa, Yara recibió una llamada del Líbano sobre ese problema. Durante 30 minutos habló sucesivamente con casi todos los miembros de su familia sobre esa cuestión. Las emigrantes son también partícipes de los problemas de las familias cuando se produce la enfermedad o el fallecimiento de un pariente cercano, y se necesitan entonces varias llamadas con el fin de arreglar los detalles y de emprender las gestiones necesarias. Ya que no pueden aportar una ayuda presencial específica, las emigrantes tratan de compensar esa función de muchas maneras. Por ejemplo, telefonan a sus padres con mucha frecuencia, transmiten los conocimientos aprendidos en sus contactos con los servicios sanitarios de Quebec, o se informan de los tratamientos más recientes en el caso de tal o cual enfermedad de sus parientes.

Con posterioridad a la emigración, las relaciones familiares parece que pierden algo de su función instrumental, lo que se traduce en una disminución de los servicios relacionales y las ayudas materiales. Debido al alejamiento, los servicios que las mujeres y los miembros de su familia dispersos en el mundo se prestan a diario son evidentemente menores que lo que se observan en el Líbano. En el país de origen, cuando el apoyo familiar resulta indispensable, las oportunidades de aportar o de recibir una ayuda son numerosas. La presencia de la familia, en particular de las madres y hermanas, disminuye las presiones que se presentan un día tras otro, en particular las que se derivan de las responsabilidades familiares. En Montreal, las inmigrantes carecen de este apoyo. Por ejemplo, cuando se produce un nacimiento, las mujeres deploran a menudo no poder

contar con la red familiar tradicional, que normalmente les brindaría una ayuda sustancial. Las mujeres de la familia se habrían hecho cargo del niño durante las primeras semanas y dispensado a la madre de las tareas del hogar que le incumben, sea el lavado y planchado de la ropa, de la limpieza de la casa, de la cocina, o de las compras, etc.<sup>7</sup> Mona expresa la sensación de impotencia que tuvo cuando nació su hijo:

Aquí, es muy difícil, te sientes completamente sola. Recuerdo que cuando parí, lloraba todo el tiempo. Sin saber por qué [...] no tienes la ayuda de nadie. Porque entre nosotros, en el Líbano, cuando tú has parido, te vas a la casa de tu madre, descansas, ella se ocupa de ti, Ella hará todo, te ayudará.

Además, las mujeres entrevistadas, cuando se incorporan al mercado de trabajo, no pueden contar con la ayuda de su madre o de su suegra para cuidar del niño. A fin de poder ejercer su profesión de enfermera en Montreal, Maha realizó una estancia en un hospital unos meses después de su instalación en Quebec. Sin embargo, con la llegada de su tercer hijo tuvo que abandonar transitoriamente su carrera. Deseaba volver a trabajar, pero para ello tenía que llevar a sus hijos a la guardería. Presentó varias solicitudes en ese sentido, pero después de un año los dos pequeños están aún en una lista de espera. Explica que si hubiera estado en el Líbano, no se habría encontrado con estos problemas, y dispondría automáticamente de la ayuda de su madre. Ella se ocupó de todos sus nietos para favorecer la continuidad de sus hijas o nueras en sus actividades profesionales:

---

7. El marido debe entonces compensar la función que tradicionalmente tienen las abuelas u otros miembros femeninos de la familia.

Hay guarderías [en el Líbano], pero mamá se hizo cargo de todos sus nietos. Ahora, cuida el hijo de mi hermano, que tiene dos meses. Mi cuñada trabaja todos los días y deja su hijo con mamá. Mi madre no admite que lo deje en la guardería. A sus nietos, es ella la que los cuida.

Por otra parte, mandar a sus hijos a la casa de un pariente en el Líbano por un período de tiempo largo no es una solución contemplada por ninguna de las entrevistadas, al contrario de lo que se observa en el seno de muchos grupos de inmigrantes (Parreñas, 2001, 2005; Hondagneu-Sotelo y Avila, 1997). Por último, agreguemos que, cuando las inmigrantes están enfermas, sólo pueden apoyarse en la ayuda de su marido, con frecuencia él mismo muy ocupado, para hacer frente a las responsabilidades cotidianas. Es lo que le pasó a Yara:

Durante el Ramadán, estaba griposa. La primera semana no podía moverme. Mi marido se vio obligado a dejar el trabajo para ocuparse de los niños. Yo pensaba en mi familia, allá. No es fácil vivir sola aquí. Si hubiese estado allá, habría enviado a mis hijos a la casa de mi madre. Mi madre también me habría cuidado a mí. Cuando estaba en el Líbano, iba a la casa de mi madre y ella se ocupaba de todo [...]. Las familias son muy cercanas y se apoyan mutuamente.

Sin embargo, a pesar de que la lejanía reduce la ayuda práctica y los cuidados personales, las emigrantes o los miembros de sus familias que están por ahí, en el mundo, recorren a veces grandes distancias para aportar cuidados y sostén a los suyos. Por ejemplo, las madres residentes en el Líbano vienen ocasionalmente a Quebec para asistir a sus hijas que acaban

de parir, para contribuir en los cuidados del recién nacido y de la madre, pero también se ocupan de todas las tareas domésticas. Se quedan lo máximo posible en Montreal, hasta seis meses, el tiempo que permite la ley. De todas maneras, la obtención de un visado canadiense no es fácil y el precio del viaje frena a más de una madre. Por su parte, por razones de orden práctico, tras el nacimiento de un hijo, raramente retornan al país de origen, donde se beneficiarían de un mayor apoyo. En cambio, los abuelos tienen la posibilidad en diversas ocasiones de cuidar a sus nietos durante la estancia de estos en el Líbano. Como mencioné antes, en ciertas circunstancias, los niños pasarán algún tiempo en la casa de sus abuelos. Cuando estas mujeres se van al Líbano, las mamás dejan comúnmente a sus hijos bajo el cuidado de su madre o su suegra.

A pesar de la separación geográfica, las emigrantes se sienten siempre responsables de la salud y del bienestar de sus familiares cercanos y se preocupan constantemente por ello. Estos temores continúan siendo permanentes en relación con la edad de los padres, pero también si la situación del país es inestable y sobre todo si afecta en particular a su región de origen. Las emigrantes son perfectamente conscientes de que la distancia no les permite ofrecer un sostén substancial a sus padres si surge algún problema. Comentando esta situación, Issa precisa que, cuando se vive en el extranjero, estar separada de la familia durante los momentos difíciles es la prueba más dura. Esta preocupación la manifiesta Dima: «Cuando mi padre está enfermo, o mi madre, me siento muy mal. Querría estar cerca de ellos». La enfermedad de un familiar puede justificar un viaje al Líbano. Por ejemplo, la primera visita de Mona al Líbano, después de instalarse en Montreal fue motivada por la enfermedad de su madre. Adelantó sus planes y viajó al Líbano en cuanto le fue posible con el fin de cuidarla. Durante su estancia de varios meses, Mona estuvo al lado de su madre y le ofreció apoyo cotidiano, al mismo tiempo que

se responsabilizaba de toda clase de tareas (domésticas, administrativas, etc.).

De manera recíproca, aun estando lejos, las emigrantes continúan beneficiándose de los muchos servicios que les ofrece la familia: obtención de papeles oficiales, búsqueda de un comprador para sus bienes en el Líbano o de un locatario para su casa. Y a su vez ofrecen gustosamente diferentes servicios personales a sus familias: facilitan los desplazamientos de sus familiares, hacen gestiones ante diversos organismos para facilitar la estancia temporal o permanente en Montreal, rellenan las cartas de invitación, escriben a las embajadas, etc. Una vez obtenido el visado, los reciben y hacen todo lo posible para asegurarles una estancia lo más agradable posible o incluso los ayudan a instalarse. Los alojan y los ayudan a encontrar una vivienda, les dicen qué formalidades deben cumplir ante las diferentes instituciones de Quebec. Por ejemplo, al enterarse de la próxima llegada de una prima a Montreal, Maha comenzó, de forma inmediata, las gestiones para dar con una vivienda cerca de la suya. Como su prima estaba embarazada de algunos meses, Maha también contactó con varias clínicas para conseguir una visita para su prima con un médico que pudiera garantizar el seguimiento del embarazo. Por otro lado, durante sus desplazamientos al extranjero, las emigrantes pueden a su vez contar con la hospitalidad de su familia.

Las ayudas financieras, ya sean en forma de donaciones o de préstamos, son excepcionales. Sea como fuere, si las mujeres entrevistadas no pueden enviar dinero a sus padres, lo sustituyen por una ayuda material puntual, por ejemplo los frecuentes envíos de productos de todo tipo, a menudo no disponibles o más caros en el Líbano, especialmente artículos de vestir y productos electrónicos. Los bienes circulan entre diferentes lugares y el intercambio de regalos es relativamente frecuente aun cuando, como hemos visto, el correo libanés no funciona bien. Varias veces por año, Fadwa hace llegar a un

hermano en el Líbano medicamentos para su joven hija autista. Los consigue en Estados Unidos, ya que no se los encuentra ni en el Líbano ni en Canadá. Este tipo de prácticas es muy frecuente entre muchos emigrantes (Manjivar, 2002; Le Gall y Cassan, 2008; Krause, 2008). En una investigación reciente sobre la utilización de los servicios de salud por hombres recién inmigrados a Quebec, Le Gall y Cassan demostraron que estos hacen uso en forma regular de recursos situados fuera del país. Para curarse, traen o hacen traer por amigos o por la familia medicamentos de su país de origen, piden consejos de salud a sus familiares en el extranjero o incluso vuelven temporalmente a su país de origen para hacerse tratar. De la misma manera, como ya dijimos, las emigrantes reciben con regularidad paquetes enviados por sus parientes del Líbano. Muy a menudo se trata de artículos que no se pueden encontrar en Montreal por lo que solicitan a sus familiares que se los envíen por intermediación de alguna persona que viaje al país.

## Conclusión

A causa de la dispersión de los miembros de sus familias por todo el mundo, las mujeres libanesas musulmanas entrevistadas en diversas investigaciones forman parte de familias transnacionales. Para todas ellas, los contactos con los miembros de su familia y los intercambios que los acompañan se mantienen con intensidad a pesar de la dispersión del grupo familiar en diversos espacios. Una ojeada sobre los diferentes componentes de la ayuda mutua familiar entre las mujeres entrevistadas y los miembros de sus familias dispersas por el mundo muestra que la distancia geográfica no provoca la desaparición de la solidaridad familiar. Al contrario, nuestros datos destacan la importancia del apoyo, tanto del aportado como del recibido, así como de su diversidad. La solidaridad familiar mantiene la unidad de la familia y a menudo permite a las

mujeres inmigradas compensar las dificultades generadas por la migración. De todos modos, ciertos tipos de intercambio están condicionados más que otros por la disponibilidad espacial, lo que reduce su frecuencia aunque sin perjudicar la cohesión familiar. El alejamiento geográfico, debido al debilitamiento de los contactos personales, afecta principalmente las modalidades del apoyo, que si bien no falta, es menor que en el Líbano, o al menos difiere en sus manifestaciones concretas. En cierto modo, la distancia se notaría entonces más en la vida cotidiana. El tipo de intercambio más frecuente en el seno de estas familias transnacionales parece basarse en lo relacional, lo emotivo y la búsqueda de información. La ayuda financiera es la forma de intercambio menos frecuente, tanto en un sentido como en el otro. Por lo demás, hemos mostrado cómo ciertas circunstancias de la existencia pueden multiplicar las ocasiones de intercambios: instalación en un nuevo país, nacimientos, enfermedades, etc.

La persistencia de la ayuda mutua en el seno de las familias separadas por largas distancias hace que sus miembros se mantengan unidos por vínculos emotivos, materiales y simbólicos. La familia, las relaciones de parentesco y las obligaciones pasan entonces de una escala local a una escala mundial. El apoyo proporcionado y recibido es un ejemplo de solidaridad familiar a escala internacional.

## Bibliografia

- ABOU, S. (1977), «Contribution à l'étude de la nouvelle intégration libanaise au Québec (adaptation, intégration, acculturation). Résultats d'un sondage effectué à Montréal au printemps 1975», Montréal, Col. Centre international de recherche sur le bilinguisme.
- ABU LABAN, B. (1980), *La présence arabe au Canada*, Ottawa, Le cercle du livre en France, Col. Histoire des peuples du Canada.
- ACKERS, H.L. (2004), «Citizenship, Migration and the Valuation of Care in the European Union», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.° 2, pp. 373-396.
- ALICEA, M. A. (1997), «Chambered Nautilus: the contradictory nature of Puerto Rican women's role in the social construction of a transnational community», *Gender and Society*, vol. 11, n.° 5, pp. 597-626.
- ATTIAS-DONFUT, C. (2000), «Rapports de générations: Transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale», *Revue Française de Sociologie*, vol. 41, n.° 4, pp. 643-684.
- (1997), «Family Relationship in France: The experience of older people», *Ageing International*, vol. 24, n.° 1, pp. 32-50.
- ATTIAS-DONFUT, C.; LAPIERRE, N.; SEGALIN, M. (2002), *Le nouvel esprit de famille*, Paris, Odile Jacob.
- BALDASSAR, L.; BALDOCK, C.; WILDING, R. (2007), *Families Caring Across Borders. Migration, Ageing and Transnational Care-giving*, Palgrave Macmillan.
- BALDASSAR, L. (2007), «L'aide transnationale au sein des familles d'immigrés qualifiés établis en Australie: une comparaison entre les immigrés italiens et les réfugiés afghans», *Enfances, Familles, Générations, automne*.
- BENGSTON V. L.; ACHENBAUM, W. (1993), *The changing contract across generations*, Nueva York, Adline, De Gruyter.
- BONVALET, C.; MAISON, D.; LE BRAS, H.; CHARLES, L. (1993), «Proches et parents», *Population*, n.° 1, vol. 48, pp. 83-110.
- BRYCESON, D.; VUORELA, U. (eds.) (2002), *The Transnational Family: New European Frontier and Global Networks*, Oxford, Berg.
- CHAMBERLAIN, M.; LEYDESDORFF, S. (2004), «Transnational Families: Memories and Narratives», *Global Networks*, vol. 4, n.° 3, pp. 227-241.

- DANDURAND, R.; OUELLETTE, F.R. (1992), *Entre autonomie et solidarité. Parenté et soutien dans la vie de jeunes familles montréalaise*, Québec, Éditions de l'IQRC.
- DÉCHAUX, J.H. (1996), *L'État et les solidarités familiales in Paugam, S., L'exclusion, L'État des savoirs*, Paris, La découverte.
- FINCH, J.; MASON, J. (1993), *Negotiating Family Responsibilities*, Londres y Nueva York, Tavistock y Routledge.
- FULLER, A. H. (1961), «Buarij: Portrait of a Lebanese Muslim Village, Cambridge», Center for Middle East Studies, Harvard University Press.
- GLICK SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC, C. Z. (eds.) (1992), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, Nueva York, Academy of Science.
- GODBOUT, J.T.; CHARBONNEAU, J. (1996), *La circulation du don dans la parenté. Une roue qui tourne*, Montréal, INRS-Urbanisation, R.R. n.º 17.
- GOULBOURNE, H.; CHAMBERLAIN, M. (eds.) (2001), *Caribbean Families in Britain and the Trans Atlantic World*, Londres, Macmillan.
- GULICK, J. (1967), *Tripoli: A Modern Arab City*, Cambridge, Harvard University Press.
- HONDAGNEU-SOTELO, P.; AVILA, E. (1997), «I'm here, but I'm there: the meanings of Latina Transnational motherhood», *Gender and Society*, vol. 11, n.º 5, pp. 548-571.
- JABBRA, N.W. (2004), «Family Change in Lebanon's Biqa Valley: What were the Results of the Civil War?», *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 35, n.º 2, pp. 259-270.
- JOSEPH, S. (1993a), «Connectivity and Patriarchy among Urban Working Class Arab Families in Lebanon», *Ethos*, vol. 21, n.º 4, pp. 452-484.
- (1993b), «Gender and Relationality Among Arab Families in Lebanon», *Feminist Studies*, vol. 19, n.º 3, pp. 465-486.
- (2004), «Conceiving Family Relationships in Post-War Lebanon», *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 35, n.º 2, pp. 271-293.
- KHALAF, S.; KONGSTAD, P. (1973), «Primordial Ties and Politics in Lebanon», *Middle Eastern Studies*, vol. 4, n.º 3, pp. 243-269.

- KRAUSE, K. (2008), «Transnational Therapy Networks among Ghanaians in London», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, n.º 2, pp. 235-251.
- LABAKI, B.; ABOU RJEILY, K. (1993), *Bilan de guerres au Liban, 1975-1990*, Paris, L'Harmattan.
- LE GALL, J. (2002), «Le lien familial transnational des femmes shiites libanaises à Montréal», Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Université de Montréal, Montréal.
- (2005), «Familles transnationales: bilan des recherches et nouvelles perspectives», *Cahiers du GRES, Diversité Urbaine*, vol. 5, n.º 1, pp. 29-42.
- LE GALL, J.; FORTIN, S.; BIBEAU, G.; AUDIBERT, F.; PAYOT, A.; CARNEVALE, F. (2007-2011), «L'accès des familles musulmanes d'immigration récente aux services de santé périnatale: conciliation des savoirs et des pratiques de soins», IRSC.
- LE GALL, J.; CASSAN, C. (2008), «Parcours de soins d'hommes immigrants et découpage sociosanitaire du territoire: des logiques distinctes», en Leloup, X. y Radice, M. (dir.), *Les Nouveaux territoires de l'ethnicité*, PUM, pp. 57-72.
- MANJIVAR, C. (2002), «The ties that heal: Guatemalan immigrant women's networks and medical treatment», *International Migration Review*, vol. 36, n.º 2, pp. 437-466.
- MORAN-TAYLOR, M.J. (2008), «When Mothers and Fathers Migrate North : Caretakers, Children, and Child Rearing in Guatemala», *Latin American Perspective*, vol. 35, pp. 79-95.
- PARREÑAS, R.S. (2001), «Mothering from a distance: emotions, gender and intergenerational relations in Filipino transnational families», *Feminist Studies*, vol. 27, n.º 2, pp. 361-390.
- (2005), «Long distance intimacy: class, gender and intergenerational relations between mothers and children in Filipino transnational families», *Global Networks*, vol. 5, n.º 4, pp. 317-336.
- PLAZA, D. (2000), «Transnational grannies: the changing family responsibilities of elderly African Caribbean-born women in Britain», *Social Indicators Research*, vol. 51, n.º 1, pp. 75-105.
- PITROU, A. (1978), *Les solidarités familiales. Vivre sans famille?* Toulouse, Privat.

- (2002), «À la recherche des solidarités familiales. Concepts incertains et réalité mouvante», en Debordeaux, D. y P. Strobel (eds.), *Les solidarités familiales en questions*. Entraide et transmission, L.G.D.J., pp. 233-252.
- REYNOLDS, T.; ZONTINI, E. (2006), «A comparative study of Care and Provision Across Caribbean and Italian Transnational Families», London South Bank University, Families & Social Capital ESRC Research Group.
- ROSSI, A. S. y ROSSI, P. H. (1990), *Of human bonding: Parent-child relationships across the life course*, Nueva York, Alydine De Gruyter.
- SALIH, R. (2001), «Moroccan Migrant Women: Transnationalism, Nation-States and Gender», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n.º 4, pp. 655-671.
- SCHMALZBAUER, L. (2004), «Searching for wages and mothering from afar: the Case of Honduran transnational families», *Journal of Marriage and Family*, vol. 66, pp. 1.317-1.331.
- (2008), «Family Divided: the Class Formation of Honduran Transnational Families», *Global Networks*, vol. 8, pp. 329-346.
- SMITH, R.C. (2002), «Life Course, Generation, and Social Location as Factors Shaping Second-Generation Transnational Life», en LEVITT, P. y WATERS, M.C. (eds.), *The Changing Face of Home: The Transnational Live of the Second Generation*, Nueva York, Russel Sage Foundation, pp. 145-167.
- TREAS, J.; MAZUMDAR, S. (2004), «Kinkeeping and caregiving: contributions of older people in immigrant families», *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 35, n.º 1, pp. 105-122.
- WALBRIDGE, L. S. (1997), *Without Forgetting the Imam. Lebanese Shi'ism in an American Community*, Detroit, Wayne State University Press.
- YEOH, B. S.; HUANG, S.; LAM, T. (2005), «Transnationalizing the Asian family: imaginaries, intimacies and strategic intents», *Global Networks*, vol. 5, n.º 4, pp. 307-315.
- ZECHNER, M. (2008), «Care of older persons in transnational settings», *Journal of Aging Studies*, vol. 22, pp. 32-44.
- ZONTINI, E. (2004), «Immigrant Women in Barcelona: Coping with the Consequences of Transnational Lives», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n.º 6, pp. 1.113-1.144.

- (2007), «Continuity and Change in Transnational Italian Families: the Caring Practices of Second-Generation Women», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n.º 7, pp. 1.103-1.119.

### 3. Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo

*Berta Mendiguren\**

Migrar constituye un fenómeno estructural en el seno de la sociedad soninké. El inmigrante soninké llega a Europa con un proyecto familiar, comunitario y en último término individual. Su misión: ayudar a su familia extensa, linaje, clan, grupo de edad, barrio o lugar de origen, es decir, a sus diferentes redes sociales de pertenencia. Estas han asegurado su supervivencia hasta su marcha del poblado e incluso han participado en el pago de su viaje. Una vez en el exilio se ocupará de contribuir a su desarrollo humano tanto de modo individual (remesas) como colectivo (proyectos de codesarrollo). En el presente artículo analizaremos los fundamentos, formas, finalidades y futuro de dicha solidaridad así como sus diferencias en función del género, desvelando cómo las redes familiares y las relaciones de parentesco conforman no sólo el proyecto y la trayectoria del migrante sino también su día a día en el país de acogida afectando al conjunto de su existencia, siendo un ejemplo paradigmático de cómo la tríada conceptual

---

\*Agrupament per la Recerca i la docència d'Àfrica y Grupo de Estudios Africanos.

«Migraciones, familia y desarrollo» se declina en este caso como indisociable. Y cómo la Antropología resulta ser una herramienta conceptual, analítica y metodológica clave para su adecuada comprensión.

## Introducción

El presente artículo recoge los principales aspectos de la ponencia presentada en el Seminario «Migraciones, Familia y Desarrollo» organizado por el DAFITS de la URV de Tarragona y el CCDR de la Universitat de Lleida el 30 y 31 de octubre de 2008. En el mismo se aborda una de las conclusiones clave de la investigación-acción<sup>1</sup> que entre 1999 y 2004<sup>2</sup> realizamos entre las poblaciones migrantes subsaharianas de mayor tradición migratoria hacia Europa: las de etnia soninké<sup>3</sup> y sus comunidades de origen en África: «de cómo los proyectos, trayectorias y vida cotidiana de los y las migrantes soninké viene determinada por sus redes de parentesco y posición social y cómo su migración adquiere sentido en la medida en que contribuya al desarrollo, a la reproducción social y a la unión familiar y comunitaria, especialmente a través de las remesas y los proyectos de codesarrollo».

Resulta clave señalar cómo el abordaje de las migraciones soninké desde la perspectiva de conocimiento de la Antropolo-

---

1. Esta ha dado lugar a la tesis doctoral en Antropología titulada «Inmigración, medicalización y cambio social entre los soninké: el caso de Dramané (Malí)», la cual obtuvo el Premio Extraordinario 06-07 de la Universitat Rovira i Virgili.

2. Fruto del trabajo que la autora viene realizando con las poblaciones migrantes subsaharianas desde 1992 entre España, Francia y Malí y que continúa en la actualidad (octubre de 2008) una vez finalizada la tesis.

3. En la bibliografía en español se utiliza el término saraholé, aún cuando en francés se use el de soninké. Optaremos por este último al ser con el que se autodenominan ellos.

gía<sup>4</sup> nos ha permitido, gracias a su perspectiva holística y relacional así como a su marco analítico-conceptual,<sup>5</sup> una adecuada comprensión del dinamismo de dicho fenómeno. Asimismo la estrategia metodológica empleada —una metodología cualitativa que durante años se desplazó entre Malí y Europa, entre al ámbito rural y urbano como las rutas migratorias de sus miembros— dando protagonismo a la población soninké y sus parientes migrantes, a la observación participante complementada con entrevistas<sup>6</sup> y el análisis bibliográfico de fuentes terciarias, nos ha permitido «aprehender desde dentro cómo los migrantes y sus familias construyen y reconstruyen su realidad social transnacional intentando en todo momento hacer frente al fantasma de la fractura familiar y social que la distancia provoca».

Su interés radica igualmente en el hecho de que desde 2004 los migrantes malienses, en su mayoría soninké, constituyen el mayor contingente de subsaharianos llegados a España.<sup>7</sup> La experiencia francesa, en la que la migración maliense de etnia soninké data de casi un siglo y en la que las acciones de codesarrollo se vienen realizando desde hace más de tres décadas, puede servirnos de ejemplo, especialmente si tenemos en cuenta que la comunidad científica internacional estima, como señala el sociólogo francés Jacques Barou (1990: 9), que esta etnia es la que simboliza «más fuertemente las migraciones de mano de obra provenientes del sur del Sahara».

---

4. Y en especial de la subdisciplina denominada Antropología de la Salud ya que nuestra tesis se ha centrado en cómo dichas comunidades se valen del proceso de medicalización para gestionar el cambio social derivado de las migraciones.

5. En especial de las subdisciplinas antropológicas del Parentesco, Política, del Género, Económica y por supuesto de la Salud.

6. Se residió en concesiones soninké durante 2 años y se entrevistaron en múltiples ocasiones a 233 actores sociales.

7. A 31/03/08, los subsaharianos residentes legales en España procedentes de países de la misma área cultural que Malí (Gambia, Guinea Bissau, Guinea Conakry, Mauritania y Senegal) suman 85.762 (2,04% del total) (MTI, 2008: 2).

Comenzaremos presentando a nuestros protagonistas y su tradición migratoria para posteriormente analizar cómo conjugan de modo indisoluble la tríada «Migraciones, Familia y Desarrollo».

## La familia extensa, pilar de la sociedad soninké

Los soninké constituyen una de las múltiples etnias que ocupen el valle del río Senegal,<sup>8</sup> a caballo entre Malí,<sup>9</sup> Mauritania y Senegal. Los soninké fundaron hacia el año 300 d.C. la primera entidad política de la Región del Alto Senegal-Níger: el Imperio de Wagadu. Su capital se situaba en Koumbi-Saleh, extendiéndose del Océano Atlántico hasta Tombuctú. Su repartición geográfica actual está relacionada con la historia de dispersión de dicho reino.<sup>10</sup> Uno de sus principales asentamientos coincide con los límites de la actual región de Kayes, al oeste de Malí, en donde se sitúa el poblado de Dramané,<sup>11</sup> locus principal de nuestra investigación junto a su capital regional (Kayes) y nacional (Bamako).

La organización social soninké es propia de los pueblos mandé con los que se hallan emparentados. En esta sociedad

---

8. Principal foco emisor de migrantes subsaharianos hacia Europa.

9. País del África occidental con una extensión más de dos veces superior a la española (1.240.192 km<sup>2</sup>) y una población de 10.021.651 habitantes, según el último censo general efectuado en el país (MEF-DNSI, 2001).

10. Para un magnífico estudio de su historia véase: Bathily, Abdoulay: *Les portes de l'or: le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VIIIe-XVIIIe siècles)*, L'Harmattan, París, 1989.

11. Nuestra investigación se centró en el área sanitaria de Dramané, poblado soninké que cuenta con 3.766 habitantes (MEF y DNSI, 2001: 5), situado a 70 km al oeste de Kayes y equidistante de 30 km de la frontera senegalesa y mauritana. En él se encuentra la sede del poder religioso del Reino tradicional soninké de Gadiaga. Los otros 3 poblados que pertenecen a su área de salud (Makhadouyou, Makhalagaré y Toubaboukané) son la sede del poder político y judicial de dicho reino.

fuertemente jerarquizada, el individualismo es raro. El ser humano no tiene sentido más que a través de su pertenencia a múltiples redes sociales: una etnia, un clan, un linaje, una familia, una clase social, un grupo de edad, un poblado, un barrio, una asociación, una misma religión. Dichas pertenencias basadas en su mayoría en el parentesco determinan su identidad, su posición social, sus alianzas, sus derechos y sus obligaciones, a menudo en conformidad con sus creencias religiosas.<sup>12</sup>

En cada poblado la mayoría de la población pertenece al clan fundador (Bathily y Dramé Kandjé en el caso del área en estudio) al que han venido a unirse posteriormente clanes extranjeros. Los clanes identificados por su apellido (*dyamu*) se dividen en linajes y estos, al aumentar sus miembros, en segmentos denominados «puertas» (*kundas*). Cada puerta se subdivide en varias concesiones (*ka*), que resultan ser la forma básica de estructuración social en el seno de la etnia soninké. La concesión (*ka*) constituye una unidad de residencia, producción, consumo y reproducción, en la cual cohabitan los miembros de una familia extensa patrilineal que puede abarcar hasta trescientas personas, siendo la media la centena de miembros. Las mujeres, en caso de no estar casadas en el interior del *ka*, al hacerlo lo abandonan yendo a vivir a la concesión del marido.<sup>13</sup> La filiación es patrilineal.

---

12. Los soninké son musulmanes sunitas y se autoatribuyen ser quienes introdujeron el Islam en el África occidental.

13. El matrimonio preferencial es el que se realiza entre primos y especialmente entre primos paralelos patrilineales. También ocupa un lugar privilegiado el matrimonio al interior de la concesión o del linaje. Intercambios regulares de esposos tienen lugar entre linajes rivales lo cual permite gestionar antagonismos en el interior de los poblados. La poliginia en esta sociedad fuertemente islamizada es apreciada al haber sido recomendada en la surata IV, 2 del Corán.

Los diferentes niveles de la estructura social soninké, se presentan en la siguiente figura (Mendiguren, 2006: 51).

<u>ETNIA SONINKÉ</u>
CLANES O <i>DYAMU</i>
LINAJES
SEGMENTOS O PUERTAS O <i>KUNDAS</i>
CONCESIONES O <i>KA</i>

Estructura social que se encuentra asimismo atravesada por una triple desigualdad: entre hombres libres (nobles y artesanos) y esclavos,<sup>14</sup> ancianos y cadetes, hombres y mujeres, lo cual contribuye «a su organización en términos de poder y preeminencia» (Pollet y Winter, 1971: 206). Organización que como veremos conforma no sólo la vida cotidiana del poblado sino incluso la de sus miembros en diáspora.

### Los soninké, un pueblo migrante...

Aún cuando no sea más que recientemente que España se ha visto confrontada a la llegada de inmigrantes subsaharianos, migrar forma parte del universo social de estos pueblos desde la Antigüedad. Esto es especialmente cierto entre los soninké que tienen reputación de grandes viajeros desde la época del Imperio medieval de Wagadu, pudiendo encontrar aún en la actualidad importantes comunidades soninké dispersas en todo el con-

---

14. Si bien Francia abolió la esclavitud en 1905, el término esclavo sigue designando una clase social que continúa sometida a las obligaciones del rango heredado de sus antepasados respecto al linaje noble al que pertenecía su familia.

tinente: de Sudáfrica hasta Libia, pasando entre otros por la República Democrática del Congo, la República Centroafricana, Costa de Marfil o Guinea Conakry.

Los primeros inmigrantes soninké llegaron a Europa, en concreto Francia, durante la Primera Guerra Mundial como mecánicos de la marina de guerra. Desde la década de los setenta constituyen la mayoría de los subsaharianos instalados en dicho país no habiendo cesado su flujo migratorio desde entonces aunque sí desviado recientemente hacia nuevos destinos como España, Italia o EEUU. En nuestro país, su presencia data de los años ochenta, especialmente en Cataluña.<sup>15</sup>

Es así que podemos afirmar cómo las migraciones se han convertido entre los soninké en un fenómeno estructural que no sólo ha provocado cambios demográficos y económicos de envergadura<sup>16</sup> sino que organiza en torno a él «el conjunto de la vida social» (Lavigne, 1991: 37). Su objetivo: lograr el desarrollo familiar y comunitario, respondiendo a una clara estrategia de movilidad en un país que según el Índice de Desarrollo Humano del PNUD (2008: 234) resulta ser el quinto más pobre del planeta. Dicha finalidad se concretiza, como veremos a continuación, a través de la implicación solidaria de los migrantes con la realidad del limitado desarrollo en la que viven sus parientes en origen. Implicación que trata de dar respuesta a las necesidades básicas familiares

---

15. Aún cuando se carecen de datos oficiales por etnia, algunas zonas como la del Alt Maresme y Girona presentan altas concentraciones de población soninké (Kaplan, 1998).

16. Sobre todo si tenemos en cuenta que ya en 1919 los archivos de Yelimané (Kayes) señalan cómo «las operaciones de reclutamiento han permitido constatar que en ciertos poblados están ausentes alrededor del 70% de los jóvenes inscritos como aptos para el servicio militar» (Delafosse, 1912: 16). Actualmente la casi totalidad de los poblados al borde del río Senegal han visto gran parte de sus hombres jóvenes partir en inmigración, variando su porcentaje según las fuentes: «La media de inmigrantes está en el 54% de la población total de los poblados» (Daum, 1995: 85).

(alimento, vivienda, vestido, salud, educación, gastos rituales, etc...) a través de las remesas. O bien de cubrir las necesidades comunitarias ya sea del ámbito religioso, productivo, educativo o sanitario a través de las denominadas como acciones de codesarrollo.

Pero veamos a través del ejemplo de Dramané cómo las migraciones soninké sólo pueden comprenderse (como gran parte de las subsaharianas) si se tiene en cuenta el rol clave jugado por las redes familiares y sociales en la realidad de desarrollo limitado de sus comunidades de origen, a la que tratan de dar respuesta actualizando un valor clave en esta sociedad: la solidaridad. Eso sí, según las reglas del parentesco, del juego social tradicional y tratando en todo momento de mantener la cohesión social, la unión familiar, que el proceso migratorio habría fuertemente fragilizado.

### **Ser familia, ser migrante, ser solidario**

Sin embargo, hombres y mujeres declinan de modo diferente dicha estrategia.

#### **En clave masculina...**

Para los hombres soninké, tanto migrar como el ser solidarios constituyen tradicionalmente un binomio indisoluble. De un lado y como bien expresa el proverbio soninké «Morir o Burdeos», la tradición obliga a todo joven adulto a migrar en caso de ser elegido como candidato adecuado por su familia.<sup>17</sup> De otro, todo candidato a migrante se compromete

---

17. En varias ocasiones y diferentes concesiones asistimos al proceso de selección de un joven como candidato a la migración. Esta se realiza no en base al deseo del candidato sino de los criterios del jefe de cada *ka*, de los hombres adultos casados y de los migrantes de la concesión asentados en el extranjero. Sus cualidades: ser un joven sumiso, respetuoso del orden y la moral tradicional, solidario con su familia y fuerte físicamente.

te a su vez a «dejar su familia en el poblado con la intención de ayudarla» (Quiminal et al., 1987: 10). Los beneficiarios de su solidaridad serán los miembros de su red social más inmediata: las familias que han participado en el pago de su viaje al exterior, los jóvenes de su grupo de edad, los miembros de su concesión (*ka*), de su segmento de linaje (*kunda*) así como los parientes del lado materno.<sup>18</sup> Solidaridad que se concretiza en un primer momento de modo individual a través de las remesas,<sup>19</sup> y posteriormente de modo colectivo a través de las acciones de codesarrollo. Veamos a través del itinerario migratorio de uno de nuestros informantes clave en París, A. Tirera, cómo dicha implicación se inscribe en el seno de un proyecto familiar y colectivo antes que individual:

El que viene a Francia, viene para trabajar, para enviar dinero al poblado, responder a las necesidades de su familia extensa. ¿Qué sentido tiene venir aquí si cuando tu esposa te llama diciéndote que está enferma no puedes ayudarla? Por ejemplo, yo envíé casi todos los meses dinero a mi hermano Harouna que es el kagumé de nuestra concesión [...]. Cuando yo era joven y vivía en Dramané también era así. Mi tío enviaba el dinero al viejo. Mi padre no vino a París, ni se instaló en ningún

---

18. Como lo prueba un proverbio soninké que dice que «si cortas la barba, sale sangre, pero si cortas los senos, sale leche».

19. El dinero ahorrado por los subsaharianos residentes en Francia, que según Blion y Verriere (1998: 3) representaba en 1996 el 31% de sus ingresos, permiten en el poblado de origen «cubrir entre el 40 y 50% de las necesidades de víveres» (Garnier, 1990: 14) y constituyen «entre el 30-70% del presupuesto familiar» (Lavigne, 1991: 17-18). Debido a ello en los poblados comienzan a aparecer estructuras de ahorro desde la década de los noventa. Anteriormente se trataba de ciertos miembros de la comunidad que ejercían el rol de banco. Así Dramané cuenta con una caja de ahorros y de crédito que abrió en 1999.

otro país africano pues era un gran marabú como su padre, y el abuelo decidió que debía quedarse en el poblado. Y mandó a su otro hijo Mamadou hasta Francia y era él quien enviaba el dinero. Esta solidaridad continúa y debe continuar, es la razón de la inmigración. Sin ella la gente en el poblado se moriría sobre todo tras las sequías de los setenta. Es a partir de entonces que verás muchos más de nuestra zona aquí. Sin nosotros para ayudarles con el granero, para pagar las bodas, los bautizos, los entierros o cuando están enfermos, sería muy difícil. Nadie ha venido para estudiar, o para sí mismo, nadie. Eso es inconcebible.

Dicha implicación es vivida como una obligación con fundamentos religiosos relacionada al mismo tiempo con el parentesco:

La ley coránica ha dicho que si tienes algo no des la espalda a tu familia. Así que tengo obligaciones, todo el mundo me señala a mí [...]. Si la persona tiene medios, no. Por ejemplo mi hermana Haby. Ella está casada, vive aquí y trabaja, tiene su capital. Si no, sí que estoy obligado, sobre todo con los del lado de mi madre [...]. Además el Corán lo dice, ayudar a la viuda, al huérfano... Se trata no sólo de un vínculo con los de tu concesión, con los de tu kunda, no. Los soninkés, por todas partes aparece nuestro deseo de mantener los lazos familiares, los de solidaridad, es en realidad lo mismo, familia es solidaridad. Sobre todo entre la gente de Dramané es muy importante... Todos somos una familia. Luego, cuando se es familia, es muy importante mantener los vínculos. Y un modo de mantenerlo es ayudando. Tú no estás sólo y no eres nadie solo [...]. Como decimos en

soninké: Si tú no puedes hacer la carrera solo, más vale que le enseñes a correr al otro, así haréis la carrera juntos. Y para ello tiene que estar en buen estado de salud, bien alimentado,... ¿no?

Todos los entrevistados confirmaron cómo la solidaridad con los parientes es una de las claves de la perdurabilidad de la sociedad soninké a pesar de su dispersión secular:

El verdadero fundamento de nuestra sociedad es la solidaridad. Tú eres la hija de mi hermano, el primo de mi tío, no te puedo dejar sufrir por estar lejos, no te puedo dejar migrar sin contribuir al viaje. Si lo hago, no soy un soninké. Es así como nos enseñaron los antepasados. Es lo que nos permite perdurar. (Mr. L. Dramé)

Pero ¿de quién ocuparse en el seno de la sociedad de referencia? A. Tirera retrata quiénes son los beneficiarios de la ayuda y cómo dicha elección se basa en las obligaciones derivadas del propio itinerario migratorio, en las relaciones de parentesco así como en las relaciones de hegemonía -subalternidad que atraviesan la sociedad soninké:

La solidaridad no ha cambiado. Por ejemplo, para que un joven llegue a Francia es su grupo de edad y la familia quienes van a cotizar para pagar su transporte. Luego una vez en Francia, será su turno de ayudar a su familia y a la de los que participaron en el pago de su billete. Como fue en mi caso [...]. Soy yo el responsable de los de mi concesión. La comida, la ropa, si enferman, los impuestos, todo. Y además ayudo a la familia de Mamadou, pues ellos me ayudaron a venir. Y como Mamadou murió, yo envío dinero para su viuda y sus hijos. A su vez he contribuido para que dos de

sus hijos vengan y ahora ayudan ellos. Así que ya no envío dinero a su concesión. Otra cosa es si hay una desgracia, una enfermedad grave, en ese caso todo el kunda de aquí se moviliza, todos juntos, aquí y allí, en lo malo y en lo bueno, una sola gran familia.

Los inmigrantes entrevistados lo corroboran y añaden el rol jugado por la poligamia:

Los primeros a los que vas a ayudar son los miembros de tu concesión. Con tus tías y tus hermanas no tienes obligación, están casadas. Bueno si están casadas con gente sin medios... Si ves que su marido prefiere ocuparse de su otra esposa, ayudas. Si no, ayudas indirectamente a través de las asociaciones. (Mr. T. Sawané).

Asimismo, los inmigrantes se responsabilizan de sus familiares recién llegados a Francia, mientras no encuentren un trabajo o a los parados:

También ayudamos a los que no tienen trabajo aquí. Por ejemplo en nuestra familia hay aquí 6 que trabajan y 2 que no. Todos los días les damos 2 euros para gastos de bolsillo y para el almuerzo. A la noche comemos todos en el plato común. Si uno se pone enfermo le enviamos al médico con nuestra cartilla. Cuando llegué, mis hermanos hicieron lo mismo conmigo. (B. Yatabaré)

Rol que comparan al de un Sistema de Protección Social: «Si uno se pone enfermo, tienes que enviar inmediatamente dinero [...]. Hacemos lo que hace el Estado aquí, ¿no?» (M. Bathily).

Dicha solidaridad sólo finaliza al jubilarse, al entrar en la clase de edad de los ancianos, que permite cambiar los deberes

por los derechos como bien explicita A. Tirera: «Yo ahora ya estoy más tranquilo, estoy jubilado. Si continúo ayudando es porque quiero. Es el turno de nuestros hijos».

### **En clave femenina...**

Resituar a la mujer soninké en el seno de dicho fenómeno supone emplazarla dentro de un proyecto familiar: su llegada es siempre fruto de la reagrupación,<sup>20</sup> que si bien deseada, ha sido decidida por su marido (o padre en el caso de las menores), y ello independientemente de la posición social de ambos en la sociedad de origen. Eso sí, las migrantes soninké tratan igualmente de dar respuesta a los problemas que viven sus parientes en origen. Pero en su caso se trata de un acto voluntario y únicamente dirigido hacia los miembros femeninos de su concesión de origen, o de la de su marido, que no cuenten con un inmigrante de sexo masculino que pueda responsabilizarse de sus necesidades. El itinerario migratorio de nuestra informante clave en París, Kourtum Dramé vino a desvelarnos cómo se conjuga en clave femenina la tríada «redes familiares, migraciones y solidaridad»:

Yo llegué en 1975. Fui la tercera mujer de Dramané en llegar a Francia. Bueno, para nosotras son los maridos quienes pagan nuestro billete. No venimos aquí por el mismo motivo que los hombres. Ellos vienen para enviar dinero al poblado. Nosotras porque nuestro marido está aquí. Esa es la verdadera razón: cons-

---

20. Hasta 1974, en que aparecen las primeras políticas migratorias de cierre de fronteras, las migraciones subsaharianas se caracterizaban por su carácter masculino, temporal y circular: los jóvenes migraban por períodos de 3 a 5 años y luego retornaban dejando paso a otro pariente, pudiendo volver a migrar de nuevo posteriormente. A partir de 1974 la casi única puerta legal de entrada pasa a ser la reagrupación por lo que los migrantes comienzan a optar por instalarse y traer a su familia.

truir una familia, tener hijos, ocuparnos de nuestro marido. No verás a ninguna mujer soninké que haya venido sin estar casada aquí. Ahora bien, una vez estás aquí y te ocupas de tu marido, de tus hijos, puedes ayudar a los que están en el poblado, pero no estás obligada. Al llegar en 1975 no había más que dos mujeres de Dramané y era muy difícil. Mi marido no quería pero me he puesto a trabajar, si no te vuelves loca sin salir de casa. Veintiséis años ya de trabajo. En aquella época las mujeres africanas no, no trabajaban, ahora la cosa ha cambiado. Pero trabajas para los de tu casa. No estás obligada a contribuir, nunca.

Pero ¿de quién ocuparse cuando se es mujer? Kourtum nos retrata quiénes son los beneficiarios de la ayuda individual de las mujeres:

Nosotras no estamos obligadas. Pero la solidaridad es también un valor muy importante. Si, por ejemplo, tu hermana se pone enferma, y no tiene su marido en Francia puedes pagar su tratamiento. Sólo estás obligada a hacerlo si su marido no está aquí, o está viuda y no tiene ningún hijo en el extranjero. También lo puedes hacer por la hermana de tu marido si ella está en una situación así. Una mujer desde el momento que se casa pertenece a la familia de su marido. Él debe ayudar a su familia. Pero a los hombres una mujer no les puede ayudar: ¿cómo vas a ser tú quien ayude a un hombre? Yo sí que ayudo a las mujeres de mi familia y a las de la familia de mi marido, pero si no me lo gasto en otras cosas. Por ejemplo, a iniciativa mía, pago la leche, los medicamentos de las gemelas de mi hermana que ha muerto. Pero también he construido una villa en Abidján, he comprado joyas, he ido varias veces a La Meca. Ayudo

pero también vivo bien, dentro de lo que una puede pues cuando eres inmigrante te pagan poco. Sobre todo a nosotras que trabajamos en el servicio doméstico.

El resto de mujeres afirmaron ayudar a sus parientes de sexo femenino aunque no estén obligadas y cómo jamás las mujeres recién llegadas son ayudadas por sus hermanas: «Nunca ayudas a otra mujer que acaba de llegar. ¿Para qué está su marido?» (Mme. A. Dramé). Dicho carácter voluntario del don femenino ha sido considerado por los inmigrantes de sexo masculino como ventajoso para la mujer pues, a pesar de disponer como ellos de dinero a través de su trabajo, no están obligadas a contribuir, pudiendo darle como hemos visto un fin más personal. Eso sí, en caso de abandono del marido o de paro prolongado de él se ven obligadas a mantener a sus hijos.

El aspecto religioso y los lazos de parentesco son igualmente evocados como fundamento de su solidaridad y como en el caso masculino, la entrada en el estatus de anciana, las exime de ser solidarias: «Dentro de poco estaré jubilada, y bueno, aquí en Francia hay la seguridad social, si no normalmente es a mí a quien habría que ayudarme y no yo a los otros» (Mme. M. S. Dramé).

Señalar igualmente cómo las remesas son enviadas tanto en el caso masculino como femenino a través de redes informales basadas en el parentesco aprovechando el flujo continuo de migrantes que van de vacaciones al país.<sup>21</sup> Asimismo, cabe decir que a menudo las remesas son empleadas por sus beneficiarios o beneficiarias para gastos suntuarios que permiten incrementar el prestigio individual y familiar más que cubrir necesidades materiales básicas, «existiendo en todo caso un consenso tácito entre inmigrantes y kagumés para que el dinero ganado en inmigración sea conver-

---

21. Raramente utilizan los servicios de entidades bancarias o de agencias como *Western Unión* por su elevado coste.

tido, al menos en parte, en prestigio social» (Lavigne, 1991: 35). En el caso masculino se dedican a un nuevo matrimonio (sistema polígnico), fiestas, compra de ganado, construcción de una casa en cemento (si es posible de pisos) o la adquisición de ropas de Arabia Saudí. Por su parte, las mujeres compran boubous, joyas, tapices o cacerolas con las que rivalizar con otras mujeres y en especial con la/s coesposa/s.

## **Somos familia, somos migrantes, somos solidarios**

La implicación de los y las inmigrantes soninké se realiza igualmente a nivel colectivo, apareciendo como claros agentes de desarrollo rural. Este proceso va ligado a la propia evolución del fenómeno migratorio, dándose primero entre los hombres pues estos migraron previamente.

### **En clave masculina...**

Si bien en un primer momento la respuesta de los inmigrantes soninké ante el infortunio familiar o de alguna de sus redes sociales de pertenencia fue (y sigue siendo) individual, a medida que va creciendo la comunidad proveniente de una misma región, véase de un mismo poblado, en un mismo destino, su implicación comienza a organizarse colectivamente.<sup>22</sup> Primero bajo la forma espontánea de lo que se ha venido a denominar cajas comunes de solidaridad (*Keesi N'leme*) y posteriormente como asociaciones. En el caso francés, fue en 1965 que los inmigrantes soninké crearon la primera *Keesi* que consiste en un fondo común en el que cotizan todos los

---

22. Los migrantes soninké proceden en su mayoría de la Región maliense de Kayes, y de poblados concretos, dirigiéndose los recién llegados a los lugares en destino donde existen redes familiares previas. Concentración progresiva que facilita la solidaridad. Agrupación solidaria que se ha dado y concretado igualmente a través de acciones de codesarrollo en otras comunidades migrantes como las procedentes de la Kabilia argelina, del Atlas marroquí o de Saint Louis en Senegal.

inmigrantes de un mismo poblado que trabajan, y que ejerce de «seguridad social» frente al infortunio, tanto para los parientes en el poblado como para los instalados en el extranjero. Su organización bajo la forma asociativa data de los años setenta produciéndose una explosión en los ochenta. La más antigua asociación soninké en Francia data de 1973 y se calcula que «alrededor del 71% de los inmigrantes de cada poblado soninké forman parte» (Daum, 1995: 17). Su institucionalización respondería al interés para poder acceder a las subvenciones y ayudas, tanto del país de acogida como del de origen con las que poder así financiar proyectos de desarrollo social. A. Tirera nos cuenta cómo ha tenido lugar este proceso en Dramané:

Quando llegué éramos pocos y poco a poco nos fuimos organizando. Los primeros de Dramané llegaron en los cuarenta. En los sesenta vinimos bastantes. Y ahora fíjate todos los que somos, más de 400. Los que vivimos en familia y los que viven en residencia,<sup>23</sup> los de París y los de Troyes. Todos juntos, como en el poblado. No sólo ayudas a tu familia. Eso lo sigues haciendo pero además ayudamos de modo colectivo a todo el poblado y de modo indirecto tu familia se beneficia. Y el ser asociación nos facilita el poder conseguir dinero pues solos es demasiada carga.

---

23. Residencias creadas por el gobierno francés para albergar los inmigrantes provenientes de las colonias, sin pareja y de sexo masculino. Las ocupadas por los soninké recrean la vida del poblado con sus artesanos, comerciantes, sala de oración, organización por poblado y familia e incluso su propio consejo de ancianos se trata de «poblados-bis» (Lavigne, 1991: 18). Su impacto es importante calculándose que «el 71% de inmigrantes malienses viven en residencia» (Quiminal, 1990: 19).

Tanto las cajas de solidaridad como las asociaciones «funcionan sobre el modelo de las estructuras sociales del poblado de origen» (Kanté, 1986: 30), perpetuando las relaciones de hegemonía/subalternidad existentes en el seno de la sociedad soninké entre linajes y clases sociales, ancianos y cadetes. Así, la distribución de puestos reproduce el orden social tradicional otorgándose el poder en función del clan de pertenencia y jugando la lógica del parentesco un rol clave. El caso de Dramané es igualmente paradigmático de dicho modelo organizativo como nos comenta A. Tirera:

Todo hombre nacido u oriundo de Dramané, mayor de 18 años e independientemente de si vive en residencia o en apartamento, debe inscribirse en la Keesi N'leme y cotizar. Cada linaje controla que sus miembros que trabajan coticen. Ahora bien, si no trabajas o te jubilas dejas de cotizar. Hay diferentes cajas: la del dispensario, la de la huerta, la de la mezquita, la de la cooperativa. Por ejemplo, mañana es la reunión de la caja de nuestro barrio.<sup>24</sup> Es una caja en caso de fiesta. Enviamos dinero para comprar toros o corderos. También hay una caja para todo el poblado. Y luego hay las cajas de las asociaciones. El presidente de cada asociación es siempre un Bathily o un Dramé, ya sabes que son ellos quienes tienen el poder soninké. Quien lleva el cuaderno de cotizaciones no es nunca un Dramé. Generalmente somos los Tirera, los Yatabaré, los nobles guerreros quienes controlamos. No, el jefe del poblado, no... Eso nunca. Uno de casta o un esclavo aún menos. A veces los Dramé cogen el cuaderno y controlan que hay tanto dinero. Eso es todo. No celebramos elecciones, ¡qué locura!

---

24. Dramané consta de dos barrios: Horongalou y de Walisoxodé.

Hemos funcionado durante siglos así y la migración no va cambiarlo. ¿Porqué hacerlo si todos somos parientes y nos llevamos bien?

Sin embargo, la gestión común de las cotizaciones hace aflorar la existencia de toda una serie de conflictos ancestrales existentes en el interior de la comunidad a menudo relacionados con el parentesco o con el impacto de la migración:

Por ejemplo para la caja del barrio, son 3 euros mensuales, 5 para la del poblado, 10 para la del dispensario, pero la gente no cotiza. Tenemos muchos problemas. Y no sólo en la del dispensario, no. Hay muchos Dramé que no cotizan. Yo he dicho que hay que aumentar a 20 euros. [...] Para cada caja, para cada asociación primero cotizamos para poder ponerla en marcha. Hacemos una caja común y si es necesario como lo fue para el centro de salud la transformamos en asociación. Fue la ley quien nos obligó a transformarla si queremos ayudas. Además las ONG piden que participes, que tengas los papeles. Debatimos para decidir quién debe cotizar, todavía ni en eso hemos avanzado aun que seamos asociación desde 1995. Discutimos a menudo si los sin papeles deben cotizar. La gente dice que sí. Es lo que te acabo de decir, el soninké, se apiada de ti sólo si no tienes nada. Pero si consigues algo, si llegas a su nivel no tienen piedad. Sobre todo entre nosotros hay muchas envidias y rivalidades. Hay quienes dicen que tienen que contribuir pues ganan dinero [...]. Somos unos cuatrocientos y hay unos ochenta que no pagan. Y como tú eres de tal familia, o más joven o es tu primo no puedes decir nada. ¿Puedes comprenderlo? Además hay quienes vienen de una familia de esclavos y como al migrar han conseguido igual más

dinero que tú que eres un noble, pues quieren ser presidentes. Y eso es impensable, no porque ha ganado dinero dejas de ser un soninké. El otro día ya le he dicho al jefe del poblado, venimos para una cosa, la gente no cotiza y vosotros os pasáis la reunión discutiendo de dinero, de poder [...]. Para hacer algo en colectividad es difícil, aunque parezca lo contrario. Afloran rivalidades ancestrales entre familias, linajes, problemas de tierras que datan de siglos o problemas con quienes migrar se les ha subido a la cabeza.

La negación de cotizar conlleva no obstante sus sanciones. En el caso de Dramané no ha sido hasta junio de 2005 que se ha decidido organizar un sistema punitivo que se concreta en la imposibilidad para el deudor y su familia extensa, tanto en exilio como en el poblado, de participar en las ceremonias y rituales: bautismos, bodas, funerales, circuncisiones. Se trata de la muerte «social» del individuo y de su familia.<sup>25</sup>

El fin para el que se destina el dinero cotizado ha ido evolucionando en función de lo demandado por el poblado. Sólo recientemente los inmigrantes han tomado la iniciativa, aunque siempre con el fin de contribuir al desarrollo de sus comunidades. La gran mayoría de cajas o asociaciones soninké han dirigido en primer lugar su ayuda a la construcción y mantenimiento de las mezquitas de los poblados de origen. Tras ello han comenzado a ocuparse de la realización de perímetros irrigados, cooperativas, escuelas, dispensarios, maternidades, donaciones de medicamentos. Se trata de un claro ejemplo de lo que ha

---

25. Desde principios de 2000 se ha delegado a dos jóvenes, uno por cada barrio de Dramané, para que recorran las residencias de cada uno de los inmigrantes y familias de Dramané instalados en Francia para recaudar, sin intereses, los fondos retrasados.

venido en llamarse codesarrollo<sup>26</sup> y de cómo los inmigrantes soninké se están convirtiendo gracias a dichas acciones «en actores a parte entera de la cooperación internacional» (Démbele, 1993: 37). A. Tirera nos relata el caso de Dramané:

Antes el dinero que cotizábamos servía para pagar la repatriación de los inmigrantes muertos. Desde los setenta cada uno tiene su seguro individual y el dinero de la caja sirve para reparar la mezquita, poner alfombras nuevas, si hay que comprar una piragua... Cotizamos en las cajas de solidaridad, en las asociaciones para hacer cosas, proyectos en el poblado, como cuando creamos el hospital. Eso fue a principio de los noventa, antes ya habíamos cotizado colectivamente para la mezquita y para la cooperativa en los años setenta. Luego tuvimos la gran idea de crear el dispensario, y todo Dramané se benefició. Posteriormente creamos la huerta comunitaria<sup>27</sup> y nuestra alimentación ha mejorado. Ahora estamos negociando que la electricidad y el teléfono lleguen al poblado. Incluso una carretera [...]. Por ejemplo, en lo que se refiere a la del dispensario cada año sirve para algo diferente. Al principio sirvió para financiar los edificios. Desde 1996, ha servido para ir pagando el salario del médico como querían los del poblado. Pero estos dos últimos años tenemos problemas entre la caja de la cooperativa y la del dispensario. Por ejemplo,

---

26. El análisis del impacto de dichas acciones no es objeto de análisis del presente artículo aunque cabe señalar que a menudo este es negativo. De dichos efectos no siempre positivos, y a menudo relacionados con la lógica del parentesco y del poder soninké nos hemos ocupado tanto en la tesis como en varios de nuestros artículos (Mendiguren, 2007b).

27. Contando incluso con la ayuda en Malí del Banco Africano de Desarrollo (BAD).

el nuevo edificio que se ha hecho para que duerman los médicos, se ha hecho con el dinero de la cooperativa lo cual no es normal [...]. Es completamente ridículo. Así que ninguna de las cosas que necesitamos mejorar en el centro puede avanzar. Bueno, el otro día tuvimos que hacer una aportación extraordinaria pues nos han pedido 3.000 euros los parientes en el poblado para poder agrandar el centro de salud. Poner más salas, habitaciones para los visitantes, hombres y mujeres separados [...]. Espero que no suceda como con la cooperativa, que han recibido el dinero y Alá sabe qué es lo que han hecho con ello.<sup>28</sup>

### **En clave femenina**

La organización de forma colectiva de las mujeres migrantes soninké es muy posterior a la de los hombres, como lo es su migración e incorporación al mundo laboral. No es hasta finales de los noventa que aparecen las primeras cajas de solidaridad transformadas rápidamente en asociaciones con el fin no sólo de poder acceder a ayudas y subvenciones sino incluso de contar con un apoyo de la sociedad de acogida a la hora de constituirse como tales.<sup>29</sup> Sin embargo, este apoyo externo no ha conseguido cambiar las reglas de pertenencia y gestión de ellas que como en el caso masculino se rigen por la tradición. Así en Dramané no fue hasta 1999 que se crearon las dos únicas cajas de solidaridad femeninas que existen (una por barrio) y que en el 2001 se fusionaron pasando al régimen asociativo bajo la de-

---

28. Señalar que en agosto de 2008 fue finalmente inaugurado el nuevo bloque del centro de salud de Dramané dedicado a la hospitalización de las mujeres. Asimismo, se han construido varias habitaciones para los visitantes de paso.

29. Apoyo organizativo externo que no precisaron los hombres pues su trayectoria migratoria más antigua les habría permitido conocer mejor las reglas del juego asociativo en Francia a través del sindicalismo y de sus luchas contra los alquileres usureros de las residencias de los años setenta y ochenta.

nominación de Asociación de Mujeres de Dramané en Francia. Respecto a ella, esta viene dada no por filiación sino por alianza, es decir por el hecho de estar casada con un nativo de Dramané, y se pierde por divorcio. Regla que no sería más que otra de las expresiones del estatuto de subalternidad en el que la mujer vive en el seno de esta sociedad. Kourtum Dramé nos cuenta cómo ha tenido lugar la institucionalización de dicha implicación y cómo esta responde a la petición de sus parientes de sexo femenino en Dramané:

La primera en llegar fue la mujer de Kumpara Dramé, la presidenta de nuestra asociación, ella lleva aquí desde 1973. En cambio nuestros maridos, llevan desde los años cuarenta o cincuenta, 30 años antes que nosotras. Así que no nos hemos organizado hasta hace poco. Antes cada una ayudaba a su familia de su lado. Bueno, seguimos haciéndolo de modo individual pero ahora lo hacemos también de modo colectivo. Son las mujeres del poblado, que tienen una asociación antes que nosotras,<sup>30</sup> quienes nos han enviado una casete para incitarnos a crear una aquí que reagrupe a todas las mujeres que vivimos en Francia en lugar de continuar cotizando de modo individual en las dos cajas tradicionales, la del barrio de Horongalou y la de Walisoxodé. Formamos parte todas las casadas en Dramané aunque no hayamos nacido en el poblado. Las nacidas en Dramané cuyo marido es de otro sitio no se pueden afiliar. Ahora ya tenemos nuestra inscripción oficial. Ahora estamos juntas

---

30. Cuando los hombres migrantes pusieron en marcha el citado perímetro irrigado en 1999, el BAD puso como condición para su apoyo el que las mujeres del poblado participaran en él y al mismo tiempo pudieran recibir clases de alfabetización en soninké, siendo igualmente necesaria su constitución como asociaciones.

y nos ocupamos de todo tipo de problemas. Para ello cotizamos 7 euros cada 2 meses. Además ha sido un hombre, Seydou Dramé, quien nos ha organizado pues nuestras hermanas de Dramané necesitaban ayuda. Ha llamado a la mujer del más anciano de los Dramé que vive en Francia, es por ello que ella es nuestra presidenta aunque mucho no puede hacer pues es mayor y está muy enferma de los riñones. Su marido es el más viejo, es su mujer quien debe estar delante. Pero quien dirige realmente son dos de sus hijos. Así tiene que ser. Menos mal que hay dos hombres con nosotras. Es necesario que dirijan ellos [...]. Los de la ONG GRDR<sup>31</sup> que nos habían ayudado nos dijeron que teníamos que celebrar elecciones y poner a gente joven que sepa leer y escribir pero eso es impensable. (M.D.M.F.D.D.F., 2004: 1)

Como en el caso de los hombres, las reuniones hacen aflorar toda una serie de conflictos familiares ancestrales y de división entre barrios tal y como evoca una de sus miembros, no natural de Dramané y de etnia bámbara:

No se avanza. Detrás está el problema de la rivalidad entre barrios. No sé cómo explicarte. Dicen que es la misma familia pero si te fijas bien, están partidas [...]. Y aquí cada cual defiende su barrio, su linaje, su familia. Muchas reuniones trascurren así, discutiendo. Dramané es muy complicado, muy complicado. A veces es frustrante porque si hace treinta años que

---

31. GRDR *Groupe de Recherche et de réalisations pour le développement rural*. Esta ONG se ocupa, tanto en la región parisina como en Malí, de proyectos de tipo sanitario, agrícola e hidráulico. En el caso de la Dramané ha formado a sus mujeres en la dirección y gestión asociativa, tanto a las del poblado como a las residentes en Francia.

vives con ellos, que te has casado con uno de ellos y siguen diciendo que tú no conoces nuestros modales, que te calles, que eres una extranjera [...]. Hay cosas que no podemos decir. A menudo podríamos ir más allá pero pasamos el tiempo discutiendo. Muchas no piensan más que en ganar dinero. Otras en el poder. Nos limita el que cada uno sólo piense en su propio beneficio y el de su concesión. (Mme. MS. Dramé)

La realidad nos muestra que debido a dichas rivalidades la toma de decisiones se dilata y son escasas las realizaciones de la asociación a pesar de contar con fondos abundantes.<sup>32</sup> En el año 2001 y a petición de las mujeres de Dramané compraron un molino para el huerto.<sup>33</sup> Durante 7 años no les ha sido posible concretar de nuevo su solidaridad pues no lograban ponerse de acuerdo sobre el destino de su generosidad como bien explica K. Dramé:

Nosotras apoyamos lo que la asociación de mujeres de allí está haciendo. Pero no logramos ponernos de acuerdo. Es la salud de nuestras hermanas lo que nos inquieta y su alimentación. Desde que hemos obtenido los papeles de la asociación siempre hablamos de construir un hospital de verdad, con escáner y médicos de verdad, de los que operan... Dicen que el centro de Dramané es suficiente, pero no, mira Gakourá,<sup>34</sup> tie-

---

32. 10.000 euros a enero de 2008.

33. Que recordemos fue creado en 1999 gracias al dinero enviado por los hombres migrantes.

34. Gakourá se encuentra situado a 16 km de Dramané y la creación de su hospital fruto del codesarrollo ha tenido un efecto multiplicador, claro ejemplo de cómo los flujos entre destino y origen no sólo conciernen personas y bienes sino también ideas, concepciones, en este caso sobre lo que supuestamente debería ser ofertar un sistema de salud.

nen desde hace años un verdadero hospital, es un pequeño París, con eco, un médico que opera... ventilador, y en Dramané quieren eso. Bueno ahí andamos discutiendo. Hay algunas que nos quieren sabotear la idea del hospital. Dicen que no es nuestro tema. Que no vamos a ser nosotras las que vamos a acabar lo que los hombres han comenzado... Hay mujeres que dicen que cuando se trata de la salud de sus familias es también asunto de ellas, que es algo que nos concierne a todos. Es imposible ponernos de acuerdo. Otras dicen que tenemos que continuar ayudándolas con la huerta, no nos ponemos de acuerdo, el dinero se acumula y el tiempo pasa.

De hecho no ha sido hasta agosto de 2008 que la Asociación ha concretado por segunda vez su ayuda a través, no de la construcción de otro hospital, sino de la adquisición y envío de una bomba hidráulica para la irrigación de la citada huerta. Todo ello nos muestra cómo mientras la implicación femenina a nivel individual no ha provocado ningún conflicto, la colectiva cuestiona los fundamentos de la división sexual en esta sociedad contribuyendo a paralizar su capacidad de intervención.

Hasta el momento nos hemos acercado a los fundamentos de la migración soninké, sus protagonistas, el rol de las redes familiares, los cómo de su implicación solidaria, el papel de la ideología del género en ellos... Sin embargo, nuestra investigación permitió igualmente desvelar cómo más allá de su deseo de contribuir al desarrollo de sus comunidades y familias de origen, existirían otras finalidades implícitas en la solidaridad de los y las migrantes soninké con un claro vínculo con la ideología del parentesco y con la reproducción misma de una sociedad sumida en un profundo proceso de cambio.

## Migrar, ser solidario: ¿sólo para desarrollar?

### Múltiples espacios, una sola gran familia

Migrar, y en especial cuando este fenómeno se convierte en secular y estructural acaba afectando a los pilares mismos de la sociedad, existiendo el riesgo de la fractura social, de la división comunitaria. De un lado debido a la necesidad de «pensarse, de gestionarse en múltiples espacios».<sup>35</sup> Del otro, tratar de mantener la estructura social a pesar de los cambios sociales derivados del fenómeno migratorio, de la multiplicidad de concepciones que circulan entre destino y origen. Cambios que como hemos visto llegan incluso a cuestionar las relaciones de hegemonía-subalternidad existentes en dicha sociedad entre hombres libres y esclavos, ancianos y cadetes, hombres y mujeres. Es por ello que una de las principales preocupaciones en el exilio de los y las migrantes soninké es justamente el mantenerse unidos entre ellos y con sus múltiples redes familiares y sociales de pertenencia, el poder mantener su identidad a pesar del exilio. Las estrategias privilegiadas son el mantenimiento de la lengua (el soninké), la religión (islam), las alianzas matrimoniales (endogamia) y en especial la citada implicación solidaria, individual y colectiva de los y las inmigrantes en el desarrollo de sus comunidades de origen. Abdoulay Tirera comenta a este respecto:

Se trata de asegurar la permanencia del lazo con el poblado respondiendo a las peticiones de los parientes. Es uno de los modos de mantener la unión con ellos.

---

35. En el caso de Dramané, los inmigrantes no sólo se encuentran instalados en Francia sino también en España, Italia, Gran Bretaña, Suiza, EEUU, Japón, Emiratos Árabes, Sudán, Libia, Senegal, Gambia, Guinea Bissau, Costa de Marfil, Nigeria, República Democrática del Congo, República Centroafricana y Sudáfrica. Todos ellos mantienen un vínculo constante.

Si los rompes: ¿qué te queda?, ¿quién eres?, ¿para qué has venido hasta aquí? Pierdes tu identidad y es el fin tuyo y de los demás [...]. ¿Cómo te mantienes unido? Pues yendo a la residencia a visitar a tus hermanos, siendo musulmán, respetando la jerarquía, hablando soninké, casando tu hija nacida aquí con uno de sus primos de Dramané, ayudando a los enfermos de tu concesión o pagando a la asociación. En los soninkés el principio de todo es el lazo familiar. Es eso lo primero en los soninké.

Otro de los inmigrantes añade:

Cuando llegas aquí, y trabajas, ayudar a tu familia te permite estar seguro de que sigues existiendo. Ese es el sentido de todas tus penurias en este país, ser uno. Además, la gente de aquí, con sus miradas, con sus comportamientos, con sus leyes te repite que tú no eres de aquí. En el poblado eres un noble, aquí no eres nada. Si permaneces unido con los de allí, la cosa es más llevadera. (B. Yatabaré)

Los interlocutores del clan Dramé señalan que la importancia de mantenerse unidos es mayor cuando se es del clan fundador:

Sí, es importante el hecho de que soy del linaje fundador de Dramané. Quizás hasta más que para alguien de una familia de casta o esclava. Y ayudándoles, tú solo o a través de la asociación, refuerzas esos lazos, sigues siendo una sola comunidad, y siendo el jefe. (S. Dramé)

Las mujeres reconocen igualmente que su solidaridad tiene como finalidad el lograr mantenerse unidas con sus raíces y perpetuar su identidad. Veamos el discurso de Kourtum:

Puedes tener amigos aquí, pero tu sitio está en Dramané, es allí donde tienes tus raíces, tu identidad. Cuando participas en la asociación, cuando ayudas, saben y sabes que sigues unida. Los sabios que ya se han ido han dicho que lo que separa es maldito, que si no te ocupas de los de allí, te maldecirán. La maldición es cuando aquí no te van las cosas bien, y no puedes dormir pensando que estás lejos de Dramané, que no puedes ayudar a una pariente enferma. Queremos seguir unidos. Y que la tradición continúe. Yo soy noble aunque gane menos que tú. Eso también es importante. No sé, es algo que se tiene en la sangre. No sé cómo explicártelo. Los soninké siempre hemos estado dispersos, en exilio, pero siempre hemos estado unidos, hemos ayudado a los del poblado, nos hemos casado entre nosotros, hablamos en soninké, somos musulmanes [...]. Los antiguos veían lejos, nosotros no vemos que al lado, y lo que decían es cierto.

### **Integrarse en exilio sin perder la identidad soninké**

Sin embargo, y al mismo tiempo que la comunidad inmigrante soninké trata de mantener su identidad, de reproducir el orden social tradicional y de escapar a la desafiliación, se produce inevitablemente un proceso de aculturación. Es así que nuestra investigación ha desvelado como otra de las finalidades de la implicación solidaria de los y las inmigrantes soninké con el desarrollo de sus comunidades de origen es paradójicamente su integración en la sociedad de acogida.<sup>36</sup> Abdoulay Tirera expone su visión al respecto:

---

36. Del interés no siempre altruista, que obtiene a su vez la sociedad de acogida con dicha implicación solidaria de los y las inmigrantes (y de las ONG) nos ocupamos igualmente en nuestra tesis (Mendiguren, 2006: 361).

Cuando llegas aquí, intentas vivir como en Dramané. Tratas de ayudar a los de tu concesión, al poblado. En el trabajo es difícil que te mezcles con los franceses ya que en esta sociedad cada uno vive para sí. Creo que el implicarte en las asociaciones también te ayuda a integrarte aquí. Un ejemplo, gracias a que yo participo en la asociación del dispensario he conocido un montón de franceses. Cuando te movilizas para conseguir fondos, o medicamentos... Trabajas con ONG, con el alcalde de París, y eso ayuda a no sentirse una mierda en esta sociedad, eres alguien en esta ciudad. Cuando vienes de un poblado en donde eres noble y llegas aquí y te ves limpiando el metro, los retretes, las cabinas telefónicas, haciendo un trabajo de mujeres o de esclavos, es muy, muy duro. Es raro que un francés te invite a su casa, con la asociación he conocido a un montón. Y poco a poco te vas integrando. Les enseñas tu cultura, tus intereses, te conocen y pierden el miedo. Y al mismo tiempo los conoces. Es en realidad el único modo que hemos encontrado, aunque en un principio no era ese nuestro objetivo con las asociaciones, ahora nos valemos de ellas. Las relaciones sociales, son muy importantes. Sí y con los franceses también. Son casi una nueva familia. Y vienen incluso a ayudarnos, a conocernos.

A las mujeres, les permite igualmente una mejor integración en la sociedad de acogida:

Con lo poco que ganas ayudas. Todo esto te permite mantenerte unida con tu origen, con lo que realmente tiene sentido. Pero también te facilita conocer a la gente de aquí. Si trabajas, o cuando llevas los niños al médico o al colegio conoces a otras madres, incluso francesas y te relacionas con la gente de aquí, mujeres de otras asociaciones,

trabajadoras sociales, la gente del Ayuntamiento. Y eso ayuda, no sólo a la asociación, sino a ti también, te sientes menos sola y poco a poco empiezas a entender mejor por qué las cosas son tan diferentes aquí. Parece como que te miran mejor si saben que eres la secretaria, la tesorera de una asociación, como que vales algo más. Y eso ayuda porque en el poblado eres alguien y aquí no eres nada, una mujer de la limpieza más. Te ayuda también a integrarte con los de aquí. (Mme. MS. Dramé)

### **Migrar, ser familia, ser solidario, desarrollarse: ¿hay futuro?**

Sin embargo, la continuidad de la implicación solidaria de los y las inmigrantes en el desarrollo de sus comunidades de origen ha sido de nuevo puesta en peligro por las actuales políticas migratorias. El cierre de fronteras que desde 1974 vive Europa se ha visto agudizado en los últimos años, frenando el relevo generacional de dicha ayuda. En la actualidad las únicas vías de entrada en la fortaleza europea son la inmigración clandestina vía patera o el matrimonio con jóvenes del poblado que posean la nacionalidad francesa. Es por ello que al mismo tiempo que se asiste en estas comunidades a un aumento de la inmigración hacia países como España, se ha producido una explosión de matrimonios endogámicos y un aumento desorbitado de la dote de aquellas chicas que originarias de poblados como Dramané poseen dicha nacionalidad, o un trabajo y alojamiento que les permita acceder a la reagrupación familiar. De nuevo las redes sociales pueden constituir un elemento clave en el relevo generacional.

El otro pilar de dicho relevo lo constituye la denominada «segunda generación», la cual estaría igualmente en una situación de fragilidad. Los jóvenes nacidos en el exilio o llegados al país de acogida desde pequeños, a pesar de haber

vivido en el seno de su familia el *modus vivendi* tradicional, se han visto igualmente influenciados por la sociedad de acogida caracterizada por un fuerte individualismo, paralelo a un grado elevado de desarrollo del Estado de bienestar social. Esta segunda y tercera generación situada entre dos culturas se encuentra entre la difícil decisión de hacer como los jóvenes de su generación, dedicando sus ingresos a su propio disfrute, o hacer como sus padres y tomar así su relevo. Veamos qué nos cuenta a este respecto Abdoulay Tirera:

Bueno me preocupo ahora que estoy jubilado porque mi hijo no puede responsabilizarse él solo de toda la concesión. Además es un poco *toubabou*.<sup>37</sup> Pero si un día se le ocurre casarse con una blanca, no sé si va a continuar. Así que ahora en nuestra concesión lo que nos urge es que otros jóvenes vengan. Otros jóvenes que tengan nuestros valores, que sepan lo importante que es ser solidario. Además, si nosotros nos vamos jubilando poco a poco y no hay nuevos jóvenes que vengan y coticen, no sólo ya no podremos ayudar a nuestras familias sino que tampoco podremos enviar dinero de forma colectiva a través de las asociaciones. Si estamos esperando a que el Estado maliense lo asuma como en Europa... Ahora el problema son nuestros hijos, no buscan los lazos familiares y es por eso que muchas rechazan casarse con uno de Dramané o no quieren cotizar para el poblado. Incluso si le pides a uno de los jóvenes que ayude a su prima para que pueda ir a Bamako a curarse te van a decir que no, que

---

37. Del árabe «tuba», que significa sabio, nace la palabra *toubib* (médico) y *toubabou* (el blanco) (Fassin, 1992: 33).

ellos tienen que comprarse esto o lo otro, ir de vacaciones o a las discotecas...

Preguntado a este respecto Alfonsinou, el hijo de nuestro interlocutor, afirma que:

Sí que hay que ser solidarios con nuestros primos de África. Para que mi primo Sekou venga todo el mundo ha participado en los gastos. Yo me he criado en eso, así que creo que es normal enviar dinero a la familia cuando falta comida, medicamentos. No son 60 euros los que me van a impedir llegar a fin de mes. Y lo hago de corazón, no me han obligado. Es como los franceses que ayudan en las ONG. Tenemos que avanzar nosotros mismos. Tiene un sentido, no es un dinero que se envía y no saben dónde va. Hay resultados. Antes era un poco la oveja negra pues no hablo soninké, no practico la religión, mi novia es francesa. Pero ahora ven que respeto la tradición, que voy a la residencia a visitarlos, que participo en las bodas, que cotizo. Ven que estoy unido, que no soy un hijo perdido. Desgraciadamente no hay muchos jóvenes de Dramané que tengan trabajo y coticen o que piensen como yo.

El miedo ante el futuro es igualmente compartido por las mujeres:

No hay muchos jóvenes nacidos aquí que hagan algo por el poblado. Los jóvenes que acaban de llegar sí. Nuestros hijos nacidos aquí tienen tendencia a que en vez de ayudar se les mantenga a ellos. Tienes que pagarles las vacaciones en la playa, el ir aquí o allí... Y no tienen respeto. Y el problema es que ya es muy difícil conseguir un visado o venir en patera, ni con 3 o 4 mi-

llones de Fcfa<sup>38</sup> pueden conseguirlo, así que cada vez habrá menos jóvenes que vendrán para ayudar, y nosotros comenzamos a estar viejos. Por eso es importante que vayan de vacaciones al poblado, que vean cómo se pasa allí. También es importante que vengan con nosotros a la residencia, a las reuniones, que vean cómo nos preocupamos, que se casen con gente de allí. Que si ellos aquí no pueden tener todo lo que quieren, comprar las máquinas esas, es también porque ayudamos a sus primos en el poblado. Sí, a los ancianos les inquieta mucho. ¿Cómo vamos a seguir unidos?, ¿cómo vamos a alimentarnos, vestirnos, ir al médico?, ¿qué pariente va a ayudarnos?, ¿hacia dónde vamos?

En el futuro resultará interesante analizar las estrategias desarrolladas por los soninké, no ya para gestionar el cambio social derivado de la inmigración sino justamente para poder seguir haciéndolo y al mismo tiempo continuar siendo solidarios en una época que no promete políticas migratorias más abiertas, ni mayores y más eficaces ayudas al desarrollo, y quizás aún menos el fortalecimiento del tejido productivo y de los precarios sistemas de protección social con los que cuentan sus países de origen, incapaces por el momento de asumir el rol de «la solidaridad migrante».

## Reflexiones finales

«Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo». Este ha querido ser el título e hilo conductor del presente artículo en donde hemos intentado mostrar cómo los fenóme-

---

38. Equivalentes a 4.573,17 y 6.097,56 euros respectivamente.

nos migratorios, el parentesco y el desarrollo conforman en el caso de los soninké tres realidades indisociables, tratándose de un ejemplo paradigmático de cómo los migrantes subsaharianos están fuertemente influenciados por sus parientes y redes sociales en origen y destino, con los que mantienen vínculos permanentes y con los que comparten una realidad claramente transnacional, en la que las remesas y las acciones colectivas de codesarrollo juegan un rol clave.

*Migraciones* que aparecen como estructurales, conformadas por un flujo constante no sólo de personas y bienes sino también de sistemas ideológicos que someten a las sociedades a una tensión continúa entre la tradición y el cambio y que hace planear la amenaza de la fractura social.

Redes de parentesco que determinan quién migra y por qué migrar, participando a la financiación de un secular éxodo masculino en una clara estrategia de reproducción familiar y social. Redes que una vez en destino desempeñan una función asistencial clave al ser solidarios con todos aquellos miembros de la comunidad en situación de necesidad: tanto con los recién llegados como con los residentes en origen. Ideología del parentesco y estructura social que conforman el rostro de dicha solidaridad: sus fundamentos, finalidades, obligaciones, beneficiarios, límites, circuitos, modos de gestión y organización. Ideologías que al mismo tiempo que posibilitan la reproducción social y el desarrollo actúan en ocasiones como un freno a su efectividad al tratar de reproducir en exilio la organización social, las relaciones de hegemonía y subalternidad existentes entre nobles y esclavos, ancianos y jóvenes, hombres y mujeres, al mismo tiempo que movilizan las redes sociales tradicionales y sus rivalidades seculares: concesión, kunda, barrio, poblado, grupo de edad.

Solidaridad que, regida por el principio de reciprocidad en el interior de las redes sociales y de parentesco, es fundamentalmente posibilitada por la migración. Solidaridad nece-

saría no sólo para el desarrollo socioeconómico de las comunidades de origen sino también para su propia reproducción social así como para la integración de los migrantes en destino. Remesas y acciones colectivas de codesarrollo cuyo carácter material y simbólico al mismo tiempo que compensa la situación de subordinación que experimenta el migrante en la sociedad de acogida, refuerza su poder y prestigio frente a los ancianos trastocando el citado orden social tradicional pues:

El que da adquiere una imagen revalorizante, donde se mezclan generosidad y éxito, siendo la capacidad de redistribuir una manifestación del poder: dar no es signo de generosidad necesariamente, sino sobre todo la activación social de los bienes que actúan como medios de reproducción social. (Meillassoux, 1977: 156)

Solidaridad que en su búsqueda de prestigio familiar retroalimenta la necesidad de migrar.

Migraciones, parentesco y solidaridad que aparecen, sin embargo, declinados de modo diferencial según el género. Éxodo femenino dependiente del masculino pero que ha posibilitado su acceso al trabajo remunerado y con ello facilitado su solidaridad, aunque esta no sea obligatoria. Solidaridad individual y colectiva que, organizada a través de asociaciones, ha creado un espacio decisorio propio y autónomo, en el cual, han optado e incluso reclamado, la presencia masculina con poder decisorio. Hecho que nos cuestiona hasta qué punto las mujeres son conscientes e incluso se benefician de su situación subalterna en la estructura social. Y ello sin olvidar la diversidad de este colectivo que como toda la sociedad soninké, se encuentra atravesado de múltiples desigualdades basadas en la ideología del parentesco.

Migraciones, parentesco y solidaridad, tráda indisociable en el caso soninké pero puesta en grave peligro por las actuales

políticas migratorias. Mientras el futuro nos va mostrando sus nuevos derroteros, sirva el presente artículo para reivindicar un mayor protagonismo de la perspectiva y marco teórico conceptual de la Antropología en el análisis de los movimientos migratorios y el codesarrollo pues como hemos visto, la lógica y finalidad de las migraciones soninké y de su solidaridad sólo cobra sentido a través de la comprensión de categorías propiamente antropológicas como el parentesco, la estructura social, las relaciones de hegemonía y subalternidad, el género o el don. Además si en definitiva son los actores sociales los que migran, envían bienes, realizan proyectos de codesarrollo o posibilitan la circulación de ideas, de concepciones, de nuevas y antiguas maneras de ser y estar en el mundo ¿por qué no darles un mayor protagonismo a sus discursos y en especial a sus prácticas reales? En definitiva, ¿por qué no privilegiar las estrategias de investigación cualitativa? Quizás de este modo podríamos no sólo perfeccionar nuestra comprensión de dichos fenómenos sino también contribuir a que las acciones de codesarrollo tengan un mayor alcance y efectividad.

Mientras, continuaremos observando «entre origen y destino», desde la mirada transnacional, crítica y holística de la Antropología, si la situación actual de freno a la migración provoca como Godelier (1991: 111) propusiera para el análisis de los períodos de transición social, «modificaciones tan sustanciales como para implicar la desaparición de una forma de sociedad», en nuestro caso la soninké. ¿O quizás también la nuestra?

## Bibliografía

- BAROU, J. (1990), «Les soninké d'hier à demain» *Hommes & Migrations*, 1131, pp. 9-12.
- BATHILY, A. (1989), *Les portes de l'or: le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers (VIII è- XVIIIé Siècles)*. París, L'Harmattan.
- BLION, R., VERRIERE, V. (1998), «Epargne des migrants et outils financiers adaptés. Pratiques des immigrés maliens et sénégalais résidant en France», *Migrations-Etudes*, 82.
- DAUM, C. (1995), *Contribution des immigrés au développement de leur pays: le cas des Maliens de France*. París, OCDE.
- DELAFOSSÉ, M. (1912), *Haut- Sénégal -Niger: Le pays, les peuples, les langues*. París, Maisonneuve.
- DÉMBELE, Y. (1993), «Un an après où en sommes-nous?», *Hommes & Migrations*, 1.165, pp. 37-38.
- FASSIN, D. (1992), *Pouvoir et maladie en Afrique*. París, PUF.
- GARNIER, C. (1990), «Migration, flux monétaires et économie villageoise», *Hommes & Migrations*, 1.131, p. 13.
- GODELIER, M. (1991), *Transitions et subordinations au capitalisme*. París: MSH.
- INSTITUTO PANOS (2000), «Les immigrés, acteurs du développement Nord-Sud», *Migrations Société*, vol. 12, n.º 67, enero-febrero, pp. 33-128.
- KAPLAN, A. (1998), *De Senegambia a Cataluña*. Barcelona. Fundación La Caixa.
- KANTÉ, N. (1986), *Contribution a la connaissance de la migration soninké en France. Thèse de troisième cycle de Sociologie*. París, Université de Paris VIII.
- LAVIGNE, P. (1991), *La rizière et la valise. Irrigation, migration et stratégies paysannes dans la vallée du fleuve Sénégal*. París, Syros Alternative.
- M.D.M.F.D.D.F. (2004), *Présentation du village de Dramané et de l'Association des Femmes de Dramané*. París, documento interno.
- MEF-DNSI (2001), *Recensement Général de la Population et de l'Habitat (avril 98)*, DNSI, Bamako.
- MEILLASSOUX, C. (1977), *Terrains et théories*. París, Anthropos.

- MENDIGUREN, B. (2007a), «Los efectos indeseables del trabajo social con población emigrante: el caso del sistema público de salud en Malí», *Revista española de Desarrollo y Cooperación* n.º 19, IUDC.
- (2007b), Ponencia «Las migraciones en África Subsahariana: un problema de Salud Pública o de los posibles efectos perversos del codesarrollo en materia sociosanitaria», Alicante, II Congreso Internacional de Cooperación y Desarrollo.
- (2006), «Inmigración, medicalización y cambio social entre los soninké. El caso de Dramané: (Malí)». Tesis doctoral URV, Tarragona.
- MINISTERIO DE TRABAJO INMIGRACIÓN (2008), *Boletín estadístico de extranjería*, n.º 16, abril.
- PNUD (2008), *Informe de Desarrollo Humano 2008*. Nueva York.
- POLLET, E.; WINTER, G. (1971), *La société Soninké (Dyahunu, Malí)*. Bruselas, Université Libre.
- QUIMINAL, C. (1990), «Du foyer au village. L'initiative retrouvée», *Hommes Migrations*, 1.131, pp. 19-24.
- QUIMINAL, C. et al. (1987), *Les nouveaux comportements dans la crise*. París, MIRE.



## 4. Hacer el amor por un visado: la ciudadanía sexual de las inmigrantes filipinas en Japón

*Rhacel Salazar Parreñas\**

Actualmente, estoy escribiendo un libro sobre las inmigrantes filipinas que trabajan como chicas de alterne (*hostesses*) en Japón, un colectivo al que el Departamento de Estado de EEUU cataloga como «personas severamente traficadas». En 2005 pasé nueve meses en Tokio, entre estas personas «traficadas». Era un momento en que la administración estadounidense estaba centrándose en Japón y el gobierno de este país se veía sumamente presionado para revisar su legislación sobre la admisión de estas mujeres. Técnicamente, las chicas de alterne entran a Japón con un «visado de animadora», que según EEUU es una puerta de entrada legal para la prostitución forzada de estas mujeres. Durante esos nueve meses en Tokio, entrevisté a 56 chicas de alterne y también trabajé como una de ellas —en un bar de clase trabajadora situado en uno de los distritos de luces rojas de Tokio—, y puedo afirmar enfáticamente que no es posible clasificar a todas estas mujeres como personas traficadas. ¿Son vulnerables al tráfico de personas? Sí. ¿Son traficadas? La mayoría, no. Por lo tanto, en esta ponencia pretendo centrarme en la vida amorosa de estas mujeres. Tengo

---

\*Profesora del Departamento de Civilización Americana, Brown University.

un interrogante: ¿cómo se construye el amor entre las chicas de alterne filipinas inmigradas? Me centraré en esta pregunta porque doy por sentado que el amor es un espejo de las realidades sociales y culturales del asentamiento de las chicas de alterne inmigradas, y porque el amor es un potencial trampolín para examinar las barreras estructurales a la obtención de la ciudadanía.

«¿Qué visado tienes?» es una pregunta frecuente que me hacen las filipinas con quienes me reúno. Posteriormente, comprobé que sólo aquellas con visado de esposas me preguntaban esto.<sup>1</sup> Preguntar qué visado tienes es una forma de evocar el propio sentimiento de pertenencia a Japón. Pues inmediatamente después de que yo respondiese *kyoju*, que significa profesora, ellas buscaban la manera de hacerme saber que tenían o estaban en proceso de obtener la residencia permanente.<sup>2</sup> En Japón, sólo las esposas y las madres de ciudadanos japoneses pueden aspirar a un permiso de residencia permanente. Japón no concede residencias de largo plazo a sus trabajadores extranjeros.<sup>3</sup>

---

1. Otra manera de mencionar los visados es «la condición de residencia» en Japón. Aquellas que con el matrimonio han conseguido su condición de residente están casadas con un japonés nacional o un residente a largo plazo, como un coreano Zainichi que no tiene la ciudadanía, pero sí el estado especial de residencia.

2. Después de enterarse de mi estado de visado como una *kyoju* o «profesora», ellas siempre se quedaban con una mirada perpleja. Ellas no sabían qué pensar de mi estado inusual. Por lo general, preguntaban, «qué es esto?». Inmediatamente, después, ellas continuarían preguntando si era un visado «permanente» o «kekkon», que significa «matrimonio».

3. Los extranjeros pueden obtener catorce clases de visados de trabajo. Estos visados incluyen profesor, artista, actividades religiosas, periodista, inversionista/director comercial, servicios legales/de contabilidad, servicios médicos, investigador, instructor, ingeniero, especialista en servicios humanos/internacional, intraempresa, actor, y visados de mano de obra especializada. Los filipinos sobre todo entran para trabajar como «actor». Un número más pequeño entra con un visado general, como estudiante, aprendiz o un dependiente. Véase el sitio oficial de gobierno para una lista enumerada de visados a corto plazo y a largo plazo en Japón, [http://www.mofa.go.jp/j\\_info/visit/visa/03.html](http://www.mofa.go.jp/j_info/visit/visa/03.html). Última versión el 12 de septiembre de 2008.

Quizá por esta razón, las esposas procuran distinguirse de los demás trabajadores filipinos en Japón y resaltan su condición de miembros «verdaderos» de la sociedad japonesa.<sup>4</sup>

Las esposas constituyen una considerable fracción de los cerca de 153.000 residentes legales de largo plazo que viven en Japón, procedentes de Filipinas.<sup>5</sup> Otras son madres de niños filipino-japoneses que obtuvieron la residencia legal como cuidadoras extranjeras de ciudadanos japoneses.<sup>6</sup> La mano de obra inmigrante, independientemente de sus habilidades, no puede aspirar a una residencia permanente. Entre los filipinos, la mano de obra inmigrante incluye trabajadoras domésticas, trabajadores en el área de las tecnologías de la información, y animadoras. Las trabajadoras domésticas obtienen su visado, que deben renovar todos los años, mediante el patrocinio de empleadores expatriados; los trabajadores en tecnologías de la información obtienen un visado de aprendiz de tres años y, por último, las animadoras, que constituyen la mayoría de la mano de obra filipina inmigrada a Japón, obtienen un visado de tres meses que sólo pueden renovar una sola vez, por una

---

4. Los maridos de mujeres japonesas suponen una pequeña proporción de la comunidad filipina migratoria.

5. Véase el sitio web de Gobierno de Japón sobre el número de extranjeros, <http://www.estat.go.jp/SG1/estat/List.do?Lid=000001031723>. Verificado por la profesora Nobue Suzuki el 8 de octubre de 2008.

6. Desde 1996, el gobierno japonés ha reconocido la residencia de custodiantes extranjeros de niños japoneses. Históricamente, el Estado no había concedido la nacionalidad japonesa al nacido fuera del matrimonio, a niños de padre japoneses y madre no japonesa, incluso si los padres japoneses reconocen a los niños como suyos. La nacionalidad japonesa sólo se daba a los niños de madres no japonesas y padre japonés si era reconocido por el padre japonés como hijo suyo en el útero. El 4 de junio de 2008, el Tribunal Supremo de Japón determinaba que el estado civil de los padres no tenía nada que ver con la nacionalidad del niño, dado el aumento del número de los niños japoneses filipinos que podían tener la ciudadanía.

Esta determinación abre la puerta a la residencia legal para mujeres filipinas, que podrían buscar la residencia en el país como custodiantes extranjeras de sus niños japoneses.

estadía máxima de seis meses.<sup>7</sup> Dentro de la comunidad filipina, la mayoría de las residentes legales de largo plazo llegaron a Japón como animadoras, pero algunas conocieron a sus esposos en Filipinas y nunca formaron parte de la industria del entretenimiento.<sup>8</sup> Entre las chicas de alterne, las esposas filipinas son un grupo selecto. La antropóloga Nobue Suzuki, que ha escrito extensamente sobre las esposas filipinas inmigrantes y sobre las animadoras en Japón, calcula que sólo un diez por ciento de las animadoras inmigrantes logra finalmente casarse con un ciudadano japonés.<sup>9</sup>

Dado que la residencia de largo plazo está condicionada al matrimonio o a haber sido madre de un ciudadano japonés, podemos afirmar que la obtención de una residencia de largo plazo está sujeta al suministro de sexo. Por lo tanto, me refiero a las residentes legales de largo plazo dentro de la comunidad filipina como *ciudadanas sexuales* no sólo para destacar al sexo como una condición esencial de su pertenencia, sino también para establecer que su ciudadanía (su forma de pertenencia a la sociedad japonesa) implica relaciones sexuales con ciudadanos japoneses. En otras palabras, que el sexo es, para este grupo particular de inmigrantes, equivalente al proceso de adaptación a la sociedad de acogida. De tal manera, analizo los significados sociales de las relaciones sexuales que desembocan en un visado de residencia de larga duración entre las chicas de alterne inmigrantes como una ventana a su asentamiento. Veo estas relaciones sexuales, a las que también hago referencia como el proceso de hacer el amor por un visado, como un reflejo de la

---

7. Véase «Types and Categories of Visas» acuerdo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón, [http://www.mofa.go.jp/j\\_info/visit/visa/04.html](http://www.mofa.go.jp/j_info/visit/visa/04.html). Versión del 25 de septiembre de 2008.

8. Los maridos potenciales que visitan las Filipinas incluyen tanto a turistas como a hombres de negocios (Suzuki, 2003).

9. Conversación personal en Tokio, Japón. Julio de 2005.

construcción sociocultural del matrimonio y la familia para las chicas de alterne filipinas inmigradas.

Este análisis tiene un razonamiento central. Básicamente, demuestro que los significados del amor surgen no sólo de las condiciones políticas y económicas, según lo establecen los historiadores de la familia y el matrimonio como Nancy Cott (2001), Estelle Freedman y John D'Emilio (1998) y Stephanie Coontz (2005), sino que también toman forma según la ubicación social particular de cada sujeto en las relaciones de raza, clase, género y nación. Analizando de cerca los significados del amor y el matrimonio para las chicas de alterne filipinas, observamos que la condición de brindar sexo para obtener un visado intrínsecamente cuestiona la posible desagregación del amor y el dinero como motivaciones para el matrimonio. Para las chicas de alterne, el matrimonio no puede basarse solamente en un amor profundo, carente de cálculos racionales. Esto nos dice que la posición de sujeto de las ciudadanas sexuales genera particulares ideales de amor, diferentes al tipo de amor puro al que aspiran las mujeres japonesas que buscan relaciones románticas con hombres occidentales (Kelsky, 2001) o al enfoque práctico del amor que encontramos en el sistema de concertación de matrimonios (*o-mei*), estratificado por clases sociales, que es habitual en Japón. Las chicas de alterne inmigradas, en cambio, tienden a enamorarse de los hombres que gastan dinero en ellas, las prodigan de regalos y, materialmente, las mantienen. Para las chicas de alterne filipinas inmigradas, la magnanimidad masculina es el factor esencial en el amor.

## Ciudadanas sexuales y conceptos del amor

Las emociones no existen en el vacío, sino que sus significados son producidos discursivamente y surgen de procesos socioculturales específicos (Abu-Lughod, 1986; Illouz, 2007;

Lutz y White, 1986 y Parreñas, 2001). Los lazos afectivos que se generan entre chicas de alterne y clientes brotan en el contexto del intercambio comercial, del flirteo en el club, y da como resultado un entrelazamiento de amor y dinero como partes constitutivas del romance. Del mismo modo, el matrimonio originado en la promesa de un estatus de residencia permanente y de mayores oportunidades económicas impide la separación del racionalismo económico de los sentimientos amorosos. Es más, aunque con mayor o menor intensidad, las chicas de alterne filipinas inmigradas buscan el matrimonio con hombres japoneses por una combinación de amor y seguridad material; algunas casándose principalmente por amor, otras por amor y por dinero, y algunas por la seguridad material que proporciona un visado. Tal cosa no debería sorprendernos, puesto que casi siempre hay dimensiones económicas en las relaciones «legítimas» como el matrimonio, del mismo modo que se dan lazos afectivos entre personas en un entorno mercantil, incluso en el intercambio de sexo por dinero (Bernstein, 2007; Brennan, 2004 y Cabezas, 2004). Viviana Zelizer (2005: 28) lo deja muy claro al afirmar que «frecuentemente, el dinero cohabita con la intimidad, y hasta la preserva».

Pese a las relaciones intrínsecas que vinculan al amor con el dinero, continuamos considerando instintivamente a ambos como mutuamente excluyentes. Por ejemplo, las representaciones académicas en torno a los matrimonios internacionales tienden a separar los casos de «amor verdadero» de aquellos con motivaciones pragmáticas (Suzuki, 2003). En su estudio sobre las trabajadoras sexuales en la República Dominicana, Denise Brennan analiza la importancia del amor en los matrimonios entre trabajadoras sexuales y sus clientes extranjeros. Brennan (2004) comprobó que estas mujeres difícilmente están motivadas por el «amor impulsado por las emociones», sino por el «amor impulsado por la estrategia». El amor impulsado por las emociones haría referencia a aquellos senti-

mientos irracionales que uno mantiene fuera del pensamiento consciente, mientras que el amor impulsado por la estrategia estaría motivado por las aspiraciones y necesidades materiales de cada uno. Como señala Brennan:

El matrimonio en una economía turística —especialmente en un sitio de turismo sexual internacionalmente conocido— a menudo poco tiene que ver con el amor impulsado por las emociones o con el romance. (2004: 96)<sup>10</sup>

De forma similar, Suzuki (2003) distingue el «amor romántico» de las motivaciones económicas de las mujeres:

El discurso que gira en torno a la lógica capitalista, frecuentemente no toma en consideración el hecho de que, en una escala global, las relaciones masculino-femenino se han desarrollado casi en todas partes no sólo en torno al fetiche del amor romántico, sino en torno a la necesidad de la mayoría de las mujeres de hallar

---

10. Aparentemente desprovistas de emociones, las trabajadoras sexuales según Brennan «tienen dificultades en el trabajo para enamorarse» (p. 98) y controlan el funcionamiento de enamorarse. Ellas persiguen el matrimonio y el acto sexual como «una estrategia de avance» (Brennan, 2004: 155-182). Significativamente, algunas *hostesses* admitieron la búsqueda de matrimonio como «una estrategia de avance», pero de algún modo interesante parecen ampliar la formulación de Brennan cuando ellas se casan no como una estrategia individual, sino para el establecimiento de una familia. Algunas *hostesses* admitieron el matrimonio en Filipinas y tenían el consentimiento de su marido filipino para casarse con un japonés como un modo de asegurar la residencia legal en Japón. La estrategia familiar requeriría que el marido y la esposa se separaran temporalmente, pero todavía permanecería casada ya que el divorcio es ilegal en Filipinas, más tarde la esposa se casa con un hombre japonés con la intención de divorciarse de él después de que ella obtenga la residencia permanente, esto les tomaría al menos cinco años. Después de lo cual, ella presentaría una solicitud sobre su marido en Filipinas para reagruparlo en Japón. Esta estrategia a largo plazo de asegurar la residencia no es inusual en la comunidad.

medios económicos para la supervivencia, la seguridad y la movilidad social, y a la permanente ventaja de los hombres en los ámbitos laborales y político-económicos mundiales.

Asimismo, Leiba Faier (2007) comprobó que las chicas de alterne filipinas en Japón distinguen las opciones pragmáticas de los sentimientos amorosos cuando quieren justificar sus motivaciones para el matrimonio. Al analizar por qué las chicas de alterne filipinas invocan al «amor» cuando describen sus razones para el matrimonio, Faier explica que lo hacen para combatir los supuestos dominantes de que se casan por meras razones instrumentales.<sup>11</sup>

A partir de estos debates sobre la negociación del «amor verdadero» y las motivaciones pragmáticas, describo las construcciones del amor que surgen de la posición de sujeto de las chicas de alterne filipinas como ciudadanas sexuales. Demuestro que, para ellas, las transacciones monetarias están integradas en el «amor verdadero» hasta el punto de que lo que Brennan diferencia como «amor impulsado por las emociones» y «amor impulsado por la estrategia» están profundamente imbricados. Mientras que los sentimientos románticos de las chicas de alterne podrían ubicarse en uno de los extremos del espectro emocional del amor, con algunas más influidas por los cálculos instrumentales y otras por una interioridad emocional, la prominencia de uno de estos factores no desautoriza al otro. Más aún, estas mujeres consideran que se da un mayor «amor impulsado por las emociones» según las transferen-

---

11. Como Faier describe de una de sus informadoras, «Girlie delineó dos tipos de personas: las que eran frías y calculadoras y las que eran románticas y decentes. Ella sugirió que el amor de un marido era una medida tanto de moralidad como de humanidad, una emoción interior evidenciada por el amor» (Faier, 2007: 155).

cias monetarias. Cuánto gasta un cliente contigo, con cuánta frecuencia te visita en el club y el alcance de los obsequios monetarios que te da a ti y a tu familia en Filipinas, son demostraciones de lo mucho que te ama.

El amor es un concepto abstracto, un sentimiento de obligación mutua y de compromiso, sustentado no sólo en los intercambios monetarios, sino también en la atención, el afecto y la amistad. No obstante, con pocas excepciones, las chicas de alterne describen la emoción del amor únicamente a través de términos monetarios. Ellas miden la caracterización del amor por parte de amantes o esposos según la magnitud de sus aportes financieros. Aun los relatos de experiencias de «amor a primera vista» son expresados en cálculos monetarios. Al preguntársele por su «historia de amor», Rowena,<sup>12</sup> por ejemplo, inmediatamente respondió: «Fue un amor a primera vista». Después de lo cual, procedió a enumerar los gastos en los que su amante había incurrido para demostrarle su amor. Al principio, ella compartió orgullosamente conmigo la historia de cómo su esposo había decidido pagarle al agente intermediario de ella 150.000 pesos (3.000 dólares) para liberarla de su contrato laboral. Posteriormente, para enfatizar la intensidad del amor de su esposo, me hizo saber lo frecuentemente que la visitaba en el club. En palabras de Rowena:

«Durante un mes y medio, iba [al club] diariamente. Luego fue a Filipinas conmigo. Se endeudó muchísimo. Pagaba todo con su tarjeta de crédito. En un solo

---

12. Rowena es ahora una ama de casa y la madre de dos niños en Tokio, se ha casado con el cliente que había pagado por la liberación de su contrato de trabajo. Primero habiendo trabajado en Japón desde los 15 años, Rowena sólo estuvo un tiempo como una trabajadora contratada. Inmediatamente después, ella se casó con su cliente. Su padre dio su permiso para casarse con él, un hombre nueve años mayor, diciéndole que «cualquier cosa que me pasase sería bajo mi responsabilidad».

día podía gastarse 40.000 yenes. Allí gastaba mucho cada día. Si hasta lo calculaba. [Ríe] En el mes y medio que fue a visitarme, gastó dos millones [de yenes]... fue todos los días, desde el comienzo hasta el final [del contrato de ella].

Para Rowena, el gasto monetario de su esposo es lo que determina la profundidad del amor y la devoción hacia ella. Es más, sirve como prueba de que él sin duda experimentó un «amor a primera vista», pues por qué otra razón la habría visitado en el club tan frecuentemente y habría gastado tanto dinero en ella desde el momento en que la conoció hasta que ella tuvo que regresar a Filipinas al finalizar su contrato, si no estaba enamorado de ella.

Con las consideraciones materiales como eje de las construcciones de amor entre chicas de alterne como Rowena, no debe sorprendernos que también el matrimonio gire siempre en torno a consideraciones pragmáticas. Por ejemplo, Amanda, otra chica de alterne, no entiende por qué debería casarse con su novio actual, Tío Sam, cuando no tiene motivaciones materiales para hacer tal cosa. Amanda comenta:

Le dije a Tío Sam que no necesitaba casarme con él. ¿Por qué tengo que casarme contigo? Ahora tengo mi visado permanente. No necesito un esposo. Ya no necesito casarme, porque ya tengo un visado. Otras filipinas se ven obligadas a casarse porque necesitan un visado. Se casarían con un viejo, con alguien que huela mal, con alguien feo, para conseguir un visado, sin ninguna clase de amor, sólo por el visado. Pero en mi caso, yo tengo mi visado permanente. Recibo ayuda del gobierno para mis niños hasta que cumplan 18 años. ¿Por qué me tendría que casar con un japonés? Eso es lo que pienso, por más enamorada que esté de él.

Para Amanda, el amor por sí solo no puede ser la única razón para el matrimonio. Sin duda ella ama a Tío Sam, pero en su opinión el amor no es razón suficiente para casarse. En cambio, las consideraciones pragmáticas por sí solas podrían justificar el matrimonio, tanto para Amanda como para la mayoría de las integrantes de la comunidad filipina inmigrada. Esta postura, que contradice las convicciones ideológicas dominantes sobre las razones para el matrimonio, surge sin duda de su posición de sujeto como chicas de alterne extranjeras, para las que la obtención de un estatus legal está condicionada a su provisión de sexo y matrimonio. La ideología dominante establece que la gente se casa exclusivamente por amor. Por ejemplo, una narrativa habitual que se escucha para explicar la decisión de casarse es haber comprobado que no se puede vivir sin una pareja. El cambio ideológico que observamos entre las chicas de alterne acerca de por qué debería casarse la gente sugiere que las emociones se desarrollan a partir de procesos sociales específicos, al igual que surgen de determinadas posiciones de sujeto.

Por lo tanto, no debería sorprendernos que muchas chicas de alterne piensen en el matrimonio con propósitos pragmáticos y materiales. Aunque hagan tal cosa, deberíamos comprender que casarse por estas razones no elimina al «amor impulsado por las emociones» como uno de los factores en su decisión de casarse. Es más, la extrema generosidad de un esposo no demasiado atractivo —y hasta uno que huela— puede favorecer sentimientos amorosos emocionalmente intensos. Minda, por ejemplo, se describe a sí misma como «una mujer práctica», que se casó con su esposo debido a su «necesidad de mantener a sus hijos» en Filipinas. No se avergonzaba de reconocer ante mí que, durante los primeros años de su matrimonio, entraba en un estado comatoso cuando mantenía relaciones sexuales con su esposo, físicamente asqueada de su viejo y ajado cuerpo. Pero ahora, después de siete años de convivencia

permanente, ella reconoce el desarrollo de profundos sentimientos amorosos hacia él, que nacen de su agradecimiento por los mil dólares que cada mes él envía para sus hijos en Filipinas. El caso de Minda nos dice que los sentimientos de amor pueden fluctuar hacia un extremo del espectro emocional de sentimientos emocionalmente intensos y racionalmente calculados, un hecho que cuestiona nuestro impulso a diferenciar una cosa de la otra.

Aun así, para las chicas de alterne, no todos los matrimonios que comienzan con «cero de amor» acaban funcionando. No todos evolucionan finalmente hacia sentimientos emocionalmente intensos. Por ejemplo, Eden, de 30 años, sintió el impulso de escapar de su esposo de 67 años después de una semana de dormir con él. Me cuenta que estaba demacrada e insomne después de una semana de matrimonio, porque no soportaba dormir junto a él por las noches.<sup>13</sup> Sin embargo, el caso de Eden resulta anómalo. Entre las chicas de alterne que admitieron haberse casado con un hombre al que encontraban físicamente repulsivo, la mayoría optó por soportar la relación hasta haber logrado asegurarse la residencia permanente. Algunas optaron por continuar casadas por la fuerza de la costumbre. Elizabeth, por ejemplo, que aún está casada con el hombre que, según me dijo, se sintió obligada a casarse después de que él le regalase 300.000 yenes, se lamenta:

---

13 . Curiosamente, Eden contaba mucho con la decisión de casarse con este hombre de 67 años. Eden se encuentra todavía casada en Filipinas y sorprendentemente recibía el consentimiento de su marido para que se casase con este otro hombre para conseguir el visado. Como familia, colectivamente deciden abandonar el control de su matrimonio durante cinco años para que Eden reciba la residencia permanente, después de lo cual patrocinaría la migración de su marido de las Filipinas. El caso de Eden nos proporciona un ejemplo de lo que describe Denise Brennan (2003) del matrimonio como una «estrategia de avance», pero en este ejemplo esto es una estrategia familiar y no solo una estrategia de avance individual.

Comprendo que si alguien realmente no te agrada, es que realmente no te agrada. No importa lo que hagas, sólo conseguirás sentirte molesta cuando tienes que pasar un tiempo con él. Por eso trabajo día y noche. Sólo paso las vacaciones con él. Hablo con él, pero no es sencillo.

Elizabeth sólo sigue casada con él por sus niños, me dice, pero sospecho que también lo hace por la estabilidad económica que él le proporciona.

Mientras que Minda y Elizabeth se casaron con «cero de amor», la mayoría de las chicas de alterne asegura sentir, mínimamente, un atisbo de amor por sus esposos, pero no un amor apasionado e irracional. Sin embargo, insisten en que sintieron alguna clase de amor por sus cónyuges antes de casarse. Rikka, por ejemplo, afirma: «No hubiese tenido relaciones sexuales de no haber sentido algo por él». Vivianne, una chica de alterne con más de veinte años en Japón, declara algo similar: «Sin duda que lo amo. No me hubiese casado si no me gustase». La mayoría de estas mujeres no está dispuesta a cruzar la línea de tener relaciones sexuales sin que hayan lazos afectivos.

Notoriamente, aquellas que se casan sólo por «un poco de amor» distinguen sus sentimientos de las emociones apasionadas que tuvieron alguna vez por un novio en Filipinas. Las consideraciones económicas no parecen influir en su elección de amantes en Filipinas, quizá porque no tendría sentido, ya que la mayoría de las chicas de alterne filipinas inmigradas provienen de los sectores más pobres de este ya bastante empobrecido país. Cuando estas mujeres se casan en Japón por razones prácticas, a menudo renuncian a su «primer amor» o al «amor de sus vidas» en Filipinas, lo que llevó a muchas a confesarme que «nuestras vidas en Japón son muy tristes». Al pedirles que distinguiesen y comparasen a sus amantes en Filipinas y en Japón, las chicas de alterne con frecuencia se

lamentaban por la falta de expresividad emocional de los japoneses y de su pobre desempeño en la cama. Amanda, por ejemplo, se lamenta de las relaciones sexuales que tiene con Tío Sam, afirmando: «Es horrible... aún tienes tus bragas puestas y (él) eyacula antes de que llegues a quitártelas». Lo que irrita aún más a Amanda es la actitud pasiva de Tío Sam y su convicción de que, con casi 60 años, «es demasiado viejo para aprender a practicar el sexo satisfactoriamente». En cambio, los esposos filipinos son descritos como más románticos, expresivos y «dulces». Las chicas de alterne filipinas que están en proceso de incorporarse como ciudadanas sexuales en Japón sortean estas distinciones culturales según el tipo de romance, caracterizando a los hombres filipinos como más románticos y cálidos, mientras que a los japoneses los perciben más fríos pero más estables económicamente.

Aunque esta dicotomía sugiere que las consideraciones prácticas tienen mucho peso en la elección de un esposo japonés, la opción de un compañero poco apasionado no cae fuera del ámbito de los romances emocionalmente intensos. Por ejemplo, muchas chicas de alterne me dijeron que deseaban casarse con un japonés para escapar de una vida de pobreza en Filipinas. Esta narrativa de rescate basada en lo material se ajusta a un relato tipo Cenicienta de la inmigración, uno que no está motivado por la catexis, pero que sin embargo dificulta separar las motivaciones económicas de estas mujeres del romance.<sup>14</sup>

---

14. Amanda, por ejemplo, se queda con Tío Sam no por los placeres sexuales de su relación, sino por la estabilidad que su relación proporciona a sus hijos. Amanda explica:

«No soy una madre corriente. Sacrificaba mi vida entera por mis hijos. Les digo que tengo un *afair* con un hombre no por el propio placer, sino por ellos. Les decía eso. Les decía que Tío Sam es mi novio y tengo sexo con él a causa de ellos. Es aquel que les ayudaba con sus deberes. Mamá no puede hacerlo. No soy japonesa. No entiendo Kanji. Así, a cambio, respeto los sentimientos del hombre. Porque Tío Sam nos respeta, lo respeto.»

Lo pragmático no siempre supera a las emociones como principal fuerza motivadora en las relaciones. Los hombres casados constituyen una considerable proporción de los clientes de las chicas de alterne filipinas, abriendo la puerta a las relaciones extramatrimoniales. Para la mayoría de estas mujeres, sus propios juicios y razonamientos, especialmente debidos a su fuerte convicción católica sobre la monogamia y el carácter sagrado del matrimonio, rechazarían las relaciones con hombres casados. Pese a ello, muchas se encuentran emocionalmente atrapadas en tórridas aventuras con sus clientes casados. Tal ha sido el caso de Lori, madre soltera de un hijo japonés-filipino, que explica: «No pensé en la situación aunque sabía que él estaba casado». Las consideraciones pragmáticas no influyeron sobre Lori cuando se enamoró de uno de sus clientes casados. Más aún, se

---

A pesar del «mal sexo», no se pueden distinguir los cálculos instrumentales que Amanda hace en su relación con Tío Sam, de su amor por él, porque, según Amanda, ni siquiera consideraría tales cálculos si no lo quisiera.

De la misma manera, Amanda astutamente señala que los sentimientos de Tío Sam hacia ella no están desprovistos de cálculos instrumentales, así, cuestiona nuestro impulso de distinguir emociones del pragmatismo o emocionalmente fundamentadas en decisiones con una base racional. Parte de la atracción de Tío Sam por Amanda son sus hijos y la oportunidad de ayudarla a criarlos.

De hecho, Tío Sam piensa que «el destino llevaba unido a los niños». Explica Amanda: «Piensa que el destino nos reunía. Su mujer lo dejaba y se llevaba a su hija. Así, nunca experimentaría ser padre. Con mis hijos, llega a experimentar lo que perdió cuando su mujer se llevó a su hija de dos años. Mis hijos y Tío Sam tienen una buena relación. Me decía que es el destino que nos reunía porque él quería niños y yo necesitaba un padre para ellos». Tío Sam es un solitario, como no tiene contacto con su única hija, se alegra de descubrir que ayuda a sus niños con sus deberes y como gratificación obtiene sexo de ella. Evaluando su situación, Amanda explica «... yo sé que querrá completamente a mis niños si no estoy aquí para él. Estoy aquí porque quiere a mis hijos. De hecho, nos utilizamos el uno al otro». El caso de Amanda y Tío Sam, «que utiliza el uno al otro», sugiere que no deberíamos construir una «estrategia que conduce al amor» y una «emoción que conduce al amor» como emociones mutuamente exclusivas, sino, en cambio, ver cómo se pueden sostener el uno al otro como indicativo del agradecimiento profundo que Amanda siente hacia Tío Sam y la alegría que Tío Sam siente con el aumento de una porción de familia.

reconoce incapaz de controlar sus intensos sentimientos de atracción hacia él, «porque tiene una fuerte personalidad, pero al mismo tiempo es muy amable». Aun cuando ella «comprendía que nunca podríamos acabar viviendo juntos porque desde un principio supe que él estaba casado» no pudo evitar que sus sentimientos «aumentaran lentamente» cada vez que él la visitaba en el club.

Las aventuras extramatrimoniales entre las chicas de alterne y sus clientes casados proliferan dentro de la comunidad filipina inmigrada. Algunas de estas aventuras son más duraderas que otras. Algunas desembocan en el engendramiento de niños japoneses-filipinos y otras no. Las relaciones tienen un final, a veces en circunstancias negativas, como fue el caso de Lori, cuyo amante decidió no volver a verla cuando ella optó por continuar con su embarazo.<sup>15</sup> Otras veces, las relaciones con hombres casados superan la prueba del tiempo y se convierten en romances de novela, con sus anécdotas de destino, oportunidades perdidas y rescate de la pobreza. A pesar de la importancia del amor impulsado por las emociones en estos romances de novela, el factor económico también existe en estas relaciones, del mismo modo que los sentimientos amorosos acompañan a las elecciones pragmáticas que estas mujeres hacen cuando buscan su pareja de matrimonio.

Hasta aquí, he descrito la construcción del amor entre las chicas de alterne filipinas inmigradas. Al hacerlo, pretendo cuestionar el rechazo a estas mujeres —y a otras novias internacionales— por considerárselas frías, avariciosas y oportunistas, que no aman a sus esposos y que se casan con ellos exclusivamente para obtener un visado. Deseo ampliar nuestra comprensión de lo que es el amor. Los entrecruzamientos

---

15. Se ha negado desde entonces a reconocer legalmente su hijo como hijo propio.

entre pragmatismo y emociones dan como resultado una variedad de lazos afectivos que incluyen diversos grados de pragmatismo y de sentimientos emotivos en cada chica de alterne. El intento de desacoplar estos dos factores no sólo impone los parámetros y definiciones occidentales del romance, como sostiene Nicole Constable (2003), sino que además pierde de vista los significados del amor romántico que esos entrecruzamientos generan y, en consecuencia, desdibuja nuestra comprensión de la constitución del amor para las chicas de alterne filipinas inmigradas.

### **Los conflictos culturales en el matrimonio**

Permitidme ahora centrarme en los problemas a los que se enfrentan las chicas de alterne que se casan con hombres japoneses, comenzando con este comentario de Amanda:

Probablemente sólo el cinco por ciento de nosotras tenga una buena relación con sus esposos japoneses. Yo no he visto ningún matrimonio feliz entre filipinas y japoneses. En todo el tiempo que llevo aquí, no he visto parejas felices. La mayor parte del tiempo, las escucho comentar lo estresadas que están con sus esposos. No he encontrado a ninguna que me diga, «Amo muchísimo a mi esposo».

Estos cínicos comentarios de Amanda reflejan las opiniones dominantes en la comunidad filipina inmigrada sobre los matrimonios entre japoneses y filipinas. Según las esposas que entrevisté en Tokio, los finales de cuentos de hadas no suelen ser frecuentes en la comunidad, con muchos matrimonios que, si no acaban en divorcio, al menos se caracterizan por los habituales conflictos de pareja. A menudo, a las declaraciones de amor hacia el esposo les sigue una larga lista de las dificultades en su matrimonio. Estas incluyen problemas con los suegros,

la falta de colaboración por parte de los esposos japoneses para traducir documentos importantes, como informes escolares y formularios gubernamentales para tramitar la residencia, y la poca ayuda a los familiares en Filipinas. Para Amanda, la razón principal del fracaso de su matrimonio fue la falta de participación de su esposo en las actividades cotidianas de la vida en familia, una ausencia magnificada por su desconocimiento del idioma japonés.

La tasa de divorcios entre mujeres filipinas y hombres japoneses está un poco por encima de la media nacional, en torno al cuarenta por ciento (Suzuki, 2003),<sup>16</sup> lo que confirma que la mayoría de parejas capea el temporal en sus no tan idílicos matrimonios. Amanda, como hemos visto anteriormente, no lo consiguió. El racismo de la sociedad japonesa representa uno de los mayores obstáculos para los matrimonios internacionales. Si en su familia hay personas racistas, los esposos se encuentran en la difícil situación de optar entre la lealtad a su familia de orientación, es decir, su mujer filipina y los hijos de ambos, y su familia de origen. Algunas de mis entrevistadas nunca se habían visto con sus suegros japoneses. Entre ellas está Len-len, cuyo esposo intenta protegerla del racismo de sus padres. O el caso de Sheila, cuyos suegros racistas ni siquiera quieren conocer a sus nietos filipino-japoneses. En palabras de Sheila, «Yo tampoco me llevo bien con mis suegros. Nunca hemos estado juntos. No hemos compartido nada. No han querido ver a sus nietos. No les agradan los extranjeros. ¿Puedes creértelo?» En algunos casos, las esposas filipinas prefieren mantenerse a distancia de sus suegros para evitar los altercados racistas. Entre estas está Rowena, que se lamenta: «Mis suegros venían a verme todas las semanas. Me

---

16. La tasa de divorcios se encuentra alrededor de un 33% a inicios de la última década (Suzuki, 2003).

ofrecían los papeles para el divorcio... No quieren a una extranjera para su hijo». Aunque muchas familias japonesas tienen actitudes racistas hacia las nueras extranjeras, algunas chicas de alterne han sido más afortunadas y han podido establecer buenas relaciones con sus suegros. Tal es el caso de Marietta, que, aunque ahora está separada, recibe ayuda de su suegra para la atención de su hija.<sup>17</sup>

Otros factores que se interponen a la dicha conyugal son los conflictos culturales que acompañan a los matrimonios internacionales y la presión sobre las esposas extranjeras para que se adapten a las normas, valores y cultura de sus parejas (Kim, 2008 y Yuh, 2003). En Corea, el Estado participa en la instrucción de las novias internacionales sobre las normas culturales de la familia, un proceso descrito por Kim (2008) como el disciplinamiento de la «ciudadanía maternal». En Japón, el proceso de asimilación cultural de las novias extranjeras se da de un modo menos formal, en primera instancia a través del esposo y su familia, pero también a través de las escuelas, que imponen las normas culturales de la maternidad a las madres extranjeras. Preparando diariamente cajas *obento* de comida, participando en actividades deportivas en la escuela, y reuniéndose frecuentemente con otras madres, son sólo algunas de las actividades que inculcan el modo de vida japonés a las madres filipinas que allí residen. El Estado también ofrece instrucción sobre cómo criar niños a las madres extranjeras durante los trámites por la custodia de los hijos. Desde 1996, el gobierno japonés concede la residencia a los custodios extranjeros de ciudadanos japoneses (Suzuki, 2003). Pese a ello, las

---

17. La suegra de Marietta también iba contra su hijo en el juzgado y daba apoyo a Marietta cuando solicitaba la custodia total de su hija después del divorcio. La situación de Marietta es inusual pero quizás Marietta y su suegra se unían por sus preocupaciones compartidas sobre las actividades criminales del marido de Marietta, que era un miembro de Yakuza antes de su muerte.

madres extranjeras no tienen una garantía de la custodia después del divorcio, puesto que los abuelos y padres japoneses pueden entablar una demanda para lograr la custodia del niño. A veces, hacen esto para conseguir la deportación de la esposa extranjera, cuya residencia dependería de la custodia de sus hijos japoneses en el caso de no haber disfrutado de la residencia permanente antes del divorcio. Para reducir el riesgo de no ser consideradas madres aptas por los jueces, las esposas extranjeras adecuan no sólo su comportamiento sexual sino su ocupación después de divorciarse. Por ejemplo, muchas dejan su trabajo como chicas de alterne y buscan ocupaciones que no desentonen con la noción ideal de maternidad. Marietta, por ejemplo, consiguió trabajo en una lavandería poco después de divorciarse, para luego regresar a su anterior ocupación después de haberse asegurado la residencia permanente, y así no arriesgarse a perder la custodia de su hijo.

Independientemente de la participación del Estado, para las chicas de alterne filipinas, el matrimonio con un japonés nunca se limita a incorporar a sus vidas los valores y el modo de vida de Japón, dado que este proceso habitualmente representa un conflicto de culturas; un choque que se manifiesta en actos de resistencia por parte de las esposas filipinas contra los valores dominantes y las expectativas culturales de sus esposos japoneses, así como su negativa a abandonar sus propias prácticas culturales. Un ejemplo de esto es el conflicto que surge de la insistencia de las chicas de alterne filipinas de continuar ayudando económicamente a sus familiares en Filipinas. El permanente apoyo financiero a sus familias natales después del matrimonio es, según afirman estas mujeres, algo ajeno a la cultura japonesa, pero muy común en Filipinas. El matrimonio en Filipinas constituye una unión de familias en la que cada esposo pasa a ser también miembro de la familia de su pareja (Medina, 2001). La ausencia de ayudas gubernamentales y el poco alcance del bienestar social hacen que en Filipinas la atención de los familiares

mayores sea responsabilidad de la familia (Medina, 2001), especialmente de aquellos que disponen de medios económicos. Puesto que las familias de las chicas de alterne filipinas tienden a ser de las más pobres entre los pobres de ese país, para estas mujeres implica una terrible carga el tener que mantener a sus familias después de haber emigrado. Para ilustrar dicha responsabilidad, basta con citar las palabras que la madre de Amanda le hizo llegar a su hija: «Por favor, cuídate mucho. ¿Qué sería de nosotros si a ti te sucediese algo?».

La noción de piedad filial existe en Japón (Asai y Kameoka, 2005). Por consiguiente, los esposos japoneses a veces comprenden la responsabilidad que sus esposas filipinas sienten hacia su familia natal en Filipinas. No obstante, esta afinidad puede también hacer más difícil para los esposos manejar el racismo de su familia. Por otra parte, Japón ha sufrido un declive de la piedad filial desde el comienzo de la industrialización. Como apuntan Asai y Kameoka:

Los hijos adultos están ahora menos capacitados para atender a sus padres ancianos. Entre los jóvenes, el concepto de piedad filial es aún menos significativo. Perciben a sus padres como personas que los atienden y los miman, pero no como miembros de la familia a quienes ellos estarán obligados a atender. (2005: 112-113)

El declive de la piedad filial puede permitir a los esposos distender los lazos con sus familiares racistas pero, al mismo tiempo, puede favorecer su oposición a ampliar el apoyo a los miembros de la familia en Filipinas.

La atención a los ancianos, que se manifiesta en las obligaciones económicas de las chicas de alterne para con sus familias en Filipinas, es una habitual fuente de conflictos entre esposos japoneses y esposas filipinas. La anteriormente citada Rowena, por ejemplo, se preocupa por el bienestar de sus padres en Fili-

pinas después de que su esposo decidiera recientemente dejar de enviarles ayuda económica. En palabras de Rowena:

Él no quiere que envíe dinero a Filipinas. Según su opinión, sólo deberíamos preocuparnos por nuestro bienestar aquí. También aquí tenemos necesidades. Él no cree que mi familia sea también responsabilidad suya. Este problema comenzó hace poco tiempo. Anteriormente, cuando le pedía dinero, él me preguntaba para qué y yo le decía para la escuela, y él mismo se ocupaba de enviar el dinero por el banco. Ahora, él ya no quiere hacerlo. Creo que se debe a que cada vez tenemos más gastos aquí... Pienso que aquí tienes que pagar hasta por lo que respiras [risas]...

Aunque Rowena intenta reírse despreocupadamente de su problema, se puede percibir durante la entrevista su angustia por la situación. Para resolver el problema, Rowena —ama de casa y madre durante los últimos diez años— aparta un porcentaje del dinero que su esposo le da mensualmente para comprar comida. Esa pequeña suma que ella envía a su familia cada mes, de alguna manera le permite sentir que no pasarán hambre allá en «el hogar».

En algunos casos, los esposos tienen las mejores intenciones de enviar dinero a sus familiares en Filipinas, pero no pueden afrontar este gasto extra en sus presupuestos domésticos mensuales. Es en tales casos que los esposos acceden a que sus parejas se reincorporen al mercado laboral. Para equilibrar el cada vez más elevado coste de la vida en Japón y su permanente responsabilidad con su familia en Filipinas, muchas esposas filipinas están volviendo a trabajar. Pero sus dificultades con el idioma limitan sus opciones en el mercado de trabajo a los niveles de ingresos más bajos. Muchas de las chicas de alterne filipinas son analfabetas en el idioma japonés.

La mayoría de las filipinas casadas que entrevisté en Japón tenía dos empleos: durante el día realizaban algún trabajo mal remunerado en el sector de servicios, como cajeras o camareras de hotel, y por las noches trabajaban como chicas de alterne en alguno de los muchos clubes de Tokio. Las limitadas opciones laborales que ofrece el mercado han hecho más atractivo el trabajo como chicas de alterne, puesto que es una ocupación mucho más lucrativa que cualquier empleo en el sector de servicios. Limpiando habitaciones como camareras de hotel no ganan más que el salario mínimo de 950 yenes a la hora, mientras que como chicas de alterne pueden obtener entre 1.000 y 2.500 yen a la hora. No obstante, en ciertos casos, vuelven a trabajar como chicas de alterne no por los mayores salarios, sino porque les apasiona cantar y entretener. Algunas consideran que trabajar como chica de alterne es una opción mucho mejor que la que brinda un empleo más intensivo.

Sin embargo, la solución de trabajar como chica de alterne para ayudar a la familia en Filipinas puede abrir la puerta a los conflictos conyugales; favorece la tentación de aventuras extramatrimoniales, alimenta los celos entre los esposos y reduce el tiempo que las parejas comparten. Para calmar las potenciales protestas de sus esposos y legitimar su trabajo, muchas esposas filipinas destinan exclusivamente sus ingresos del club para ayudar a sus familias en Filipinas. Al tener una razón moralmente legítima para trabajar como chicas de alterne, sienten que su elección está justificada. Julia, por ejemplo, continúa trabajando como chica de alterne después de catorce años de matrimonio. Cuando se le pregunta cuánto dinero envía habitualmente a Filipinas, responde:

Todo lo que gano en mi empleo nocturno. Por ejemplo, gano 200.000 por noche y lo envío todo a mi familia. Luego, lo que gano en mi trabajo diurno es lo que utilizamos para gastos del hogar. Trabajo en un

supermercado, donde me hacen descuento. Ahorro bastante con este trabajo. Y aunque el salario es bajo, trabajar aquí sale a cuenta. Consigo entre un cincuento y un ochenta por ciento de descuento. Aun en el arroz me hacen ese descuento. Por eso me interesa seguir trabajando en el supermercado.

Al tener dos empleos, Julia satisface sus compromisos económicos con *todos* los miembros de su familia; su familia de orientación en Japón y su familia de origen en Filipinas. En Japón, cumple con su responsabilidad de proporcionar comida a su familia, mientras su esposo se hace cargo de los costes de la vivienda y de las facturas por los servicios públicos. En Filipinas, ayuda a sus padres y a algunas de sus hermanas y sus niños. Para hacer malabarismos con estas dos obligaciones, Julia se ve obligada a trabajar más de 60 horas a la semana.

Otra motivación para que las esposas se reintegren al mercado laboral es obtener alguna independencia de sus esposos. Si se limitan a ser amas de casa, se sienten inseguras e incómodamente dependientes de sus esposos. Tal es el caso de Serela, una madre de tres niños cuyo esposo, cuando ella no trabajaba fuera de su casa, ejercía un control absoluto sobre ella negándole el acceso al dinero. Ocasionalmente podía darle 10.000 o 20.000 yenes, pero se negaba a darle más. Él pagaba todos los gastos domésticos, incluidas la comida, la ropa y otras responsabilidades que en Japón, tradicionalmente, corresponden a las mujeres de la familia. Como protesta, Serela decidió volver a trabajar como chica de alterne en un club, después de casi diez años de tolerar su precaria situación bajo el absoluto control de su esposo. Su hijo menor tenía entonces cuatro años. Ella salía después de haberlo acostado y regresaba antes de que se despertase. Su hija mayor estaba allí para ayudarla. Al explicar su situación, Serela comenta:

Por supuesto que tenía deseos materiales. Estaba cansada de pedirle dinero y él no me daba una mensualidad. Estaba agobiada. Él podía comprarme lo que le pidiese. Pero es diferente tener tu propio dinero. Es una sensación diferente tener tu propio dinero en tu cartera. ¿Sabes a qué me refiero, no?

Serela trabajó en el club durante tres años, hasta que él comenzó a darle 100.000 yenes cada mes. Su estrategia de trabajar en el club para lograr cierto control sobre su situación finalmente dio resultado, pero fue un proceso lento y no exento de conflictos dentro de la pareja.

Después del matrimonio, las chicas de alterne filipinas, como esposas extranjeras en Japón, se vuelven técnicamente dependientes de sus esposos japoneses. Primero, su situación legal está condicionada al continuado patrocinio, por parte de sus esposos, de sus visados por uno a tres años, hasta que obtienen la residencia permanente. Las esposas extranjeras no tienen derecho a la residencia permanente hasta después de cinco años de residencia, convirtiéndolas en dependientes de sus esposos y haciéndolas más vulnerables a los abusos. Agravando su situación de dependencia está el problema de su analfabetismo. Estas dos formas combinadas de dependencia potencialmente debilitan a las mujeres filipinas, al dejarlas a merced de esposos abusivos que, por ejemplo, pueden negarse a renovar sus visados o anular el matrimonio. Para agravar aún más su situación de dependencia, está la posibilidad de que sus esposos les nieguen el acceso a los recursos económicos, como fue el caso de Serela. Al describir la vulnerabilidad de las esposas extranjeras ante los abusos, la antropóloga Nobue Suzuki observaba:

En otros casos con los que me he encontrado, debido al analfabetismo en japonés de sus mujeres, ciertos es-

posos —atareados, perezosos o explotadores— les ocultaban sus documentos de divorcio o no ayudaban a sus esposas a rellenar las solicitudes de renovación del visado. (Suzuki, 2003: 180-181)

La situación de las esposas —como residentes condicionales dependientes de sus parejas— nos demuestra que los mayores derechos de la residencia a largo plazo, en relación a otros miembros de la comunidad filipina, los obtienen a expensas de su propio conjunto de vulnerabilidades. Los representantes de organizaciones no gubernamentales locales, así como la Embajada de Filipinas, acreditan que la violencia doméstica es el problema social más importante que afecta a la comunidad de inmigrantes filipinos de Tokio.

## Conclusión

He utilizado aquí el tropo del amor como una ventana a las condiciones de ciudadanía para las residentes legales de larga duración en Japón. Me he valido del matrimonio como trampolín para analizar el asentamiento y para subrayar la posición de sujeto de las residentes de larga duración como ciudadanas sexuales. Observando el amor y el matrimonio entre las chicas de alterne filipinas inmigradas, podemos también percibir las luchas por la ciudadanía de las esposas cuya residencia legal en Japón está condicionada a su matrimonio permanente con un ciudadano japonés. Esto, junto con su analfabetismo, incrementa su susceptibilidad a la violencia doméstica.

Aunque utilizo el matrimonio como un trampolín para analizar la ciudadanía, no afirmo incuestionablemente la sanidad del matrimonio en mi estudio de los desafíos a los que se enfrentan las chicas de alterne inmigrantes como ciudadanas sexuales, sino que en mi análisis cuestiono simultáneamente la premisa por la que se utiliza al matrimonio para distinguir

a ciertos grupos de inmigrantes como miembros más legítimos de Japón que otros. En otras palabras, cuestiono la noción de que el matrimonio es una «adquisición de legitimidad» (Butler, 2004: 106). Más específicamente, pongo en cuestión la base de legitimación de las residentes legales de largo plazo en Japón, sosteniendo que el matrimonio forma parte del mismo continuum moral que el trabajo sexual. En otras palabras, el matrimonio es meramente uno de los muchos escenarios del intercambio comercial en la sociedad. Esto es inevitable en la situación de las chicas de alterne inmigrantes que se casan con sus clientes y, en general, entre las novias internacionales. Obtener un estatus legal como ciudadanas sexuales supone implícitamente el intercambio comercial de recibir un visado por sexo, independientemente de los lazos afectivos que uno mantenga en las relaciones conyugales. Al situar al matrimonio y al trabajo sexual en el mismo continuum moral, no pretendo decir que las esposas inmigrantes no amen a sus parejas. En cambio, desearía que revisásemos nuestra comprensión del amor, cuestionemos nuestro rechazo de las trabajadoras sexuales como «únicas» y, quizá, refutásemos nuestras categorizaciones del trabajo sexual como el único ámbito sexual de intercambio comercial.

## Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L. (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- ASAI, M. O. y KAMEOKA, V. (2005), «The Influence of *Sekentai* on Family Caregiving and Underutilization of Social Services among Japanese Caregivers», *Social Work* 50(2), pp. 111-118.
- BUTLER, J. (2004), *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge.
- CABEZAS, A. (2004), «Between Love and Money: Sex, Tourism, and Citizenship in Cuba and the Dominican Republic», *Signs* 29(4), pp. 987-1.015.
- BERNSTEIN, E. (2007), *Temporarily Yours*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- BRENNAN, D. (2004), *What's Love Got to Do with It?* Durham, NC, Duke University Press.
- CONSTABLE, N. (2003), *Romance on a Global Stage*, Berkeley, CA, University of California Press.
- COONTZ, S. (2005), *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy, Or How Love Conquered Marriage*, Nueva York, Viking.
- COTT, N. (2002), *Public Vows: A History of Marriage and the Nation*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- D'EMILIO, J. y FREEDMAN, E. (1998), *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- FAIER, L. (2008), «Filipina Migrants in Rural Japan and Their Professions of Love», *American Ethnologist* 34(1), pp. 148-162.
- ILLOUZ, E. (2007), *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Londres, Polity Press.
- KELSKY, K. (2001), *Women on the Verge: Japanese Women, Western Desires*, Durham, NC, Duke University Press.
- KIM, M. (2008), «Gendering Marriage Migration and Fragmented Citizenship Formation: 'Korean' Wives, Daughters-in-law, and Mothers from the Philippines», Ph.D. Dissertation, Department of Sociology, SUNY Albany.
- LUTZ, C. A. y WHITE, G. M. (1986), «The Anthropology of Emotions». *Annual Review of Anthropology*, 15, pp. 405-436.
- MEDINA, B. (2001), *The Filipino Family*, Quezon City, Filipinas, University of the Philippines Press.

- PARREÑAS, SALAZAR R. (2001), *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- SUZUKI, N. (2003), «Battlefields of Affection: Gender, Global Desires and the Politics of Intimacy in Filipina-Japanese Transnational Marriages». Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Manoa, University of Hawaii.
- YUH, J. (2002), *Beyond the Shadow of Camptown: Korean Military Brides in America*, Nueva York, NY, New York University Press.
- ZELIZER, V. (2005), *The Purchase of Intimacy*, Princeton, NJ, Princeton University.



## 5. Noviazgos transnacionales, migraciones por amor y formación de parejas mixtas en España

Jordi Roca Girona, Yolanda Bodoque Puerta,  
Marija Djurdjevic, Lúdia Martínez Flores,  
Montserrat Soronellas Masdeu\*

### Introducción

Este artículo se sustenta en los datos de una investigación reciente<sup>1</sup> que ha tenido como objeto de estudio las parejas formadas por hombres españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este. Nuestro interés se centró fundamentalmente en este fenómeno en tanto que enmarcado en las transformaciones recientes que se están produciendo en España en relación con el sistema de género y se buscaba analizar cómo el aumento del acceso de las mujeres españolas a la educación superior, al mercado laboral y la consecución por parte de estas de una mayor independencia material y sentimental, estaba ocasionando como resultado que algunos hombres, en desacuerdo con este nuevo y cada vez más generalizado modelo

---

\*Universidad Rovira i Virgili.

1. Proyecto 766-47-05 (2006-2008) del Instituto de la Mujer: *Amor importado, migrantes por amor: la constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en España*. Jordi Roca i Girona (dir.), Yolanda Bodoque Puerta, Marija Djurdjevic, Lúdia Martínez Flores y Montserrat Soronellas Masdeu. Para más información se puede consultar el informe de la investigación íntegro en: [http://www.migualdad.es/mujer/mujeres/estud\\_inves/766.pdf](http://www.migualdad.es/mujer/mujeres/estud_inves/766.pdf)

femenino, buscaran activamente pareja en un mercado matrimonial distinto al del propio país. Todo ello en un contexto de desarrollo de tecnologías de la información y la comunicación que han facilitado considerablemente la consecución de sus objetivos y la ampliación, asimismo, del perfil de hombres españoles interesados en la búsqueda de una pareja transnacional.

El hecho de centrarnos de forma prioritaria en parejas mixtas formadas por hombres españoles y mujeres no españolas y no viceversa, aparte de la coherencia con la hipótesis expresada, se justifica también por ser este el tipo de pareja predominante, como puede observarse en el cuadro siguiente, en el que comprobamos igualmente el carácter creciente, hasta el momento, de este fenómeno:

**Matrimonios mixtos en España**

<b>Año</b>	<b>Número</b>	<b>Hombre español con mujer extranjera</b>	<b>Mujer española con hombre extranjero</b>
2005	29.604	13.672	8.730
2006	31.884	14.499	9.420
2008	37.497	16.648	11.172

Fuente: INE. Elaboración propia.

Nos ha interesado el análisis de la formación de dichas parejas desde la perspectiva del estudio del parentesco y la familia y, más en concreto, de las transformaciones de las formas de matrimonio y las relaciones conyugales. Dichas transformaciones han de ser rastreadas en paralelo a los cambios en el sistema de género y en la forma particular como hombres y mujeres contratan sus relaciones en la sociedad del siglo XXI. Las familias contemporáneas tienden a la simplificación y están guiadas por el valor de la individualidad y la privacidad (Flaquer, 1998; Segalen, 2000; Beck-Gernsheim, 2003). A partir de estos mis-

mos parámetros ideológicos, las parejas contemporáneas han de constituirse sobre los principios de la libertad de elección (Théry, 1998), una premisa que parece cumplirse al elegir una pareja extranjera, puesto que se trata del establecimiento de una relación conyugal exogámica hasta el extremo (Rodríguez, 2004), una cualidad que les sirve para garantizar y reforzar la libertad del proceso de elección, no olvidemos que las prácticas conyugales endogámicas, propias de las sociedades tradicionales (Estrada y otros, 1993), han sido duramente penalizadas a causa del halo de interés que las envuelve. Paradójicamente, mientras el carácter exogámico de las relaciones las encaja en el valor de la libertad de elección, el mecanismo a partir del cual se produce la negociación de la relación (agencias especializadas, chats...) así como la asimetría de la pareja (nacional/extranjera) levantan, entre las personas de su entorno, la sospecha sobre un supuesto interés de la mujer foránea en la relación, puesto que con ella consigue una cómoda migración a Occidente.

Ya desde el principio tuvimos en cuenta de manera circunstancial el carácter de migrantes de estas mujeres puesto que el objetivo no se centraba en ellas como tales sino en tanto que formando parte de una pareja de voluntad transnacional: los motivos por los cuales se buscó una pareja sentimental en otro país, las modalidades de conocimiento y el contexto y funcionamiento cotidiano de la pareja fueron algunos de los aspectos que se desarrollaron en las entrevistas realizadas<sup>2</sup> tan-

---

2. La investigación ha incorporado una perspectiva cualitativa tanto de obtención como de análisis de los datos, con un total de 65 entrevistas guiadas en profundidad, 59 de carácter individual (con un miembro de la pareja o con los dos pero separadamente) y 6 de carácter doble (a parejas), lo que representa el contacto con un total de 71 informantes, fundamentalmente hombres españoles, 19 en total, y mujeres eslavas (ucranianas y rusas principalmente, 17 entre ambas) y latinoamericanas (15 informantes en total, cerca de la mitad brasileñas). También se entrevistó a diversos responsables de agencias matrimoniales y a otros informantes relacionados con el tema (un abogado, la directora de una revista dirigida a la comunidad eslava, etc.).

to a unos como a otras. No obstante un primer análisis de ellas nos puso sobre la pista de que estábamos ante una peculiar migración poco tenida en cuenta en la vasta literatura sobre migraciones femeninas (Gregorio, 1998; Agustín, 2003). Estas mujeres relataban una «migración» sin considerarse a sí mismas como tales y es que ciertamente las características que rodean su periplo y los resultados que esperan de tal proyecto las alejan de las propias de la migración, que podríamos llamar, clásica. En efecto, como es sabido, la literatura sobre migraciones se ha fundamentado, por lo general, en la asunción incuestionable de su causalidad económica (véase por ejemplo Harris y Todaro, 1970; Rothenberg, 1977; Zolberg, 1983). A mediados de los años noventa, no obstante, surge la llamada *transnational migration theory*, esto es, el acercamiento de la categoría transnacionalismo al estudio del fenómeno migratorio, poniéndose la atención en los procesos mediante los cuales los migrantes forjan y sostienen redes sociales entrelazadas que vinculan sus sociedades de origen y de acogida (Basch, Glick y Szanton, 1994; Bryceson y Vuorela, 2002; Parella, 2007; Pedone, 2008, Salazar Parreñas, 2005), remarcándose el concepto de red migratoria, definido como el vínculo interpersonal que une migrantes, migrantes precedentes y no migrantes dentro de las áreas de origen y destino (véase Tilly, 1990). Finalmente, la consideración del nuevo orden global en relación a los procesos migratorios contribuye asimismo a delimitar nuevas geografías y tipologías en relación a la migración —migraciones de crisis, de mujeres independientes, de profesionales y trabajadores cualificados, de estudiantes, de jubilados, medioambientales, etc. (King, 2002)—, entre las cuales, las migraciones por amor (Roca, 2007). Nuestra aportación se inscribe, precisamente, en la perspectiva teórica y metodológica del transnacionalismo (véanse, entre otros, Portes, 2005; Levitt y Glick-Shiller, 2004 o Suárez, 2008), lo cual, pensamos,

puede contribuir a enriquecer el bagaje de esta perspectiva citada en la medida en que aborda un fenómeno, el de las llamadas *mail order brides*, esposas de alquiler, temporales, por correspondencia, etc., muy alejado, por una parte, de las realidades de otros colectivos de mujeres inmigradas y, por otra parte, a menudo diluido bajo las etiquetas más o menos impertinentes del turismo o mercado sexual internacional (Piscitelli, 2004).

Una primera incursión en el tema (Bodoque y Soronellas, 2010) nos puso sobre la pista de que entre la migración «clásica» y la migración por amor hay diferencias a tener en cuenta. En primer lugar, la migración por amor es el resultado de un proyecto que tiene un objetivo fundamental: el matrimonio o la formación de una familia en destino; en segundo lugar que se produce desde el inicio una incorporación al país de destino que posee una doble lectura: por una parte, no sufren los inconvenientes que el resto de migrantes tienen a su llegada (sienten que su venida es deseada y aunque no siempre tienen resuelta de forma inmediata la integración jurídica, sí que inmediatamente disponen de residencia, poder adquisitivo y red social autóctona, facilitada por la pareja), aunque por otra parte esta incorporación las hace dependientes de sus compañeros lo cual las coloca en situación personal de vulnerabilidad; y, en tercer lugar, la formación de una familia en destino (no solamente la formación de la pareja sino tener hijos comunes) es lo que acaba de conferir legitimidad a quien hace la migración y a su pareja. De hecho estamos ante un tipo de migración cuyos lazos transnacionales se debilitan con más facilidad. No olvidemos que se trata de una migración, en gran parte, de mujeres solas, sin red familiar en destino y con (voluntariamente) pocas o nulas relaciones de paisanaje con sus comunidades presentes en el país, es decir, de migrantes «clásicos» de cuyo estereotipo pretenden de alguna manera huir.

En este artículo revisamos los principales resultados de la investigación. Nos acercamos a la trayectoria biográfica de las mujeres migrantes por amor, desde el proceso de toma de decisiones y de planificación de su particular migración. El análisis de sus condiciones de vida en los países de origen, así como de sus entornos relacionales y de su percepción sobre las relaciones de género nos informan sobre los perfiles personales de estas mujeres y sobre las situaciones que las impulsan a buscar una pareja en el extranjero y, dado el caso, a encarar un compromiso matrimonial. Los procesos de búsqueda de las parejas han merecido también nuestro interés como nuevos mecanismos de establecimiento de relaciones conyugales. Finalmente, los itinerarios personales, de las mujeres y de las parejas, en el país de destino, nos han aproximado a las particulares negociaciones conyugales de parejas transculturales que han de adaptarse en el espacio privado y que han de explicarse y exponerse a los veredictos de sus espacios relacionales.

### **Antes de salir: la vida de las mujeres en los países de origen**

El análisis de los datos nos ha permitido ir dando forma a una de las hipótesis que condujo nuestra investigación, a saber: uno de los motivos de las mujeres migrantes por amor, para tomar la decisión de casarse con un extranjero, es conseguir mejorar las condiciones de vida que tienen en sus países de origen. Se trata, en general, de matrimonios hipergámicos, pues permiten conseguir a estas mujeres cosas de consumo y el acceso a bienes y servicios que están, casi siempre, por encima de los que tenían en sus países de origen. Aún siendo cierta esta afirmación, debemos matizarla y ampliarla con los datos que nos han proporcionado las entrevistas. En primer lugar, es evidente, que esta mejo-

ra en las condiciones de vida va mucho más allá de un simple incremento del nivel económico, debemos tener también en cuenta el estilo de vida, la capacidad de acceder a trabajos cualificados y a la formación, el acceso a redes de relaciones sociales, la capacidad para ser independientes y autónomas, la sensación y percepción de seguridad y bienestar y las relaciones con sus familias de orientación. De todas estas variables nos han hablado las mujeres como indicadores de su estilo de vida y todas ellas deben ser tenidas en cuenta en nuestro análisis. Como veremos, los datos nos indican que en algunas ocasiones estas mujeres tenían estilos de vida en los países de origen que les resultaban más satisfactorios que los que acababan teniendo en el país de destino. Aún así su valoración global, nos afirman, es positiva, puesto que a pesar de haber perdido la posibilidad de trabajar o de tener un trabajo acorde con su calificación profesional, entre muchas otras cosas de su vida anterior, han ganado una relación amorosa y una vida de pareja que les compensan el resto de pérdidas. El discurso del amor aparece repetidamente y se convierte en un velo que difumina y desdibuja el duelo, las desventajas y los posibles contratiempos de la migración.

El nivel de formación es básico para entender la extracción social y las condiciones de vida de las mujeres en sus países de origen, sin embargo, cuando las mujeres llegan aquí, migradas por amor, la formación deja de ser el eje que articula sus posibilidades de promoción social. Las mujeres rusas son las que tienen el más alto nivel de formación, seguidas de las latinoamericanas hispanas y las cubanas; las brasileñas acostumbra a ser de extracción humilde y con poco nivel de formación. Constatamos que estas mujeres, al llegar aquí, actúan motivadas por un proyecto de formación de familia y que tienden a abandonar o a aplazar los proyectos profesionales para los cuales se habían preparado en sus países de ori-

gen. Las dificultades de homologación de las titulaciones deben ser tenidas en cuenta como un factor que frena el desarrollo profesional, pues aboca a estas mujeres, en destino, a actividades profesionales no calificadas muy alejadas de su perfil profesional. Quizás por todo ello y por la frustración que supone, ellas expresan el deseo de dedicar su tiempo a la familia y plantear el acceso al mercado de trabajo para el futuro.

Respecto a los entornos familiares de las mujeres en sus países de origen, una primera aproximación a la etnografía de la migración por amor nos deja la sensación que estamos, generalizando mucho, ante mujeres que huyen de un entorno, de unos roles y de unas relaciones familiares que les han resultado insatisfactorios. El descontento proviene de la experiencia de estas mujeres con los hombres de sus familias, padres, maridos, novios e incluso hermanos. Nos cuentan sobre hombres que no les han proporcionado la seguridad necesaria, que les han rebajado la autoestima, que no han querido ni sabido estar con la familia y, sobre todo, que no las han querido, que no les han sabido transmitir sentimientos de amor, cariño y estima y que, incluso, en alguna ocasiones, han llegado a causarles maltratos físicos o psicológicos. Son mujeres que no se han sentido amadas por sus hombres y que, en consecuencia, tienden a manifestar su renuncia al rol masculino, a la masculinidad prototípica de los hombres de sus países de origen. El uso de estereotipos negativos es muy frecuente cuando preguntamos a estas mujeres sobre las características de «sus hombres», una constatación que pone en evidencia que estamos ante imágenes culturales construidas sobre una experiencia displaciente.

Los modelos familiares imperantes en las sociedades de origen de las mujeres migrantes por amor tienen en común su carácter patriarcal y la ideología machista que estructura roles conyugales y familiares polarizados, muy especializados y je-

rárquicos. Pese a la coincidencia, existen también algunas diferencias que nos permiten distinguir entre los entornos familiares de los que proceden las mujeres brasileñas, las de los países del Este y las latinoamericanas, sociedades con evidentes diferencias culturales.

En Brasil encontramos maternidad en soltería, padres ausentes del hogar e incumplidores respecto al rol familiar, maridos infieles y frecuencia de relaciones sentimentales fuera del matrimonio, situaciones que, a menudo, acaban en divorcio. En los países del Este, las mujeres entrevistadas nos han descrito situaciones similares, aunque con una cultura matrimonial mucho mayor que en Brasil, con matrimonios precoces realizados a edades muy tempranas, de los 18 a los 20 años y con maternidades también muy tempranas.

Las relaciones conyugales son difíciles en los países del Este de Europa porque están marcadas por pautas de conducta masculina problemáticas, especialmente por el consumo de alcohol y los malos tratos a las mujeres. Es frecuente que las relaciones insatisfactorias acaben en divorcio pues las mujeres, a pesar de las dificultades económicas que suponen los bajos sueldos del país, son económicamente independientes para tomar la decisión de finalizar una relación de pareja insatisfactoria.

En Latinoamérica, la cultura de la familia está muy enraizada, el matrimonio o el establecimiento de relaciones sentimentales-conyugales se produce más tardíamente que en los otros países analizados. Del mismo modo, la reacción ante una relación conyugal insatisfactoria tiende a ser más contenida y las situaciones de divorcio, aunque se producen, están menos normalizadas que en las otras zonas de procedencia de las mujeres migrantes por amor.

## **Antes de la unión: las relaciones anteriores**

La biografía sentimental previa de las parejas objeto de nuestro estudio se nos ha revelado altamente significativa, no tanto por el hecho de que en la mayor parte de los casos se presenta las relaciones anteriores como frustradas, e incluso frustrantes, y en general negativas, cosa que es en cierto modo normal, si tenemos en cuenta que son relaciones que han fracasado, sino por otras dos razones. En primer lugar, el hecho de que los informantes sean entrevistados por ser miembros de una pareja actual puede influir en que el relato de la experiencia anterior en el terreno amoroso se vea mediatizada por el presente del narrador, que en la mayoría de los casos es el de una relación estable y positiva. Irremisiblemente, esto conlleva una tendencia a la comparación contrastante, que aunque no sea siempre explícita, sí que se encuentra en la base de las afirmaciones realizadas y que se encaminan en cierto modo a preparar el relato de la aparición de esta pareja actual y a justificar, precisamente, esta elección y el inicio de la relación que protagoniza su vida presente y, por consiguiente, la propia entrevista.

En segundo lugar, nuestros informantes han sido requeridos como miembros de parejas mixtas. La diferencia de nacionalidades entre ambos hace que la percepción expresada respecto de las experiencias anteriores, que normalmente han sido con parejas de su mismo país, se vea condicionada por el factor de la identidad nacional. Es decir, se realiza una transferencia según la cual los rasgos con que se caracteriza la/s pareja/s anterior/es se atribuyen por extensión a los hombres o, en su caso, a las mujeres del propio país. Dado que la pareja actual pertenece a otro país, se utiliza la transferencia anterior para defender o justificar la elección de una persona que por «carácter nacional» va a ser depositaria de aquello que se ha echado de menos o se ha criticado en las parejas anteriores,

produciéndose así la transferencia consiguiente según la cual, los rasgos de la pareja actual se atribuyen por extensión a los hombres o mujeres del contexto nacional ajeno (el de la pareja). Naturalmente, no faltan las alusiones de tipo personal, o matices particulares, e incluso, en algún caso, la necesidad de negar la posible extrapolación de lo que se explica de una persona a toda la comunidad a la que esta pertenece, pero en líneas generales, se ha tendido a ofrecer caracterizaciones ligadas al contexto geográfico-cultural.

Hemos podido observar que las mujeres en general han sido bastante más explícitas que los hombres a la hora de exponer sus experiencias anteriores y, especialmente, las causas o detonantes de la ruptura. En la mayoría de los casos las mujeres, latinoamericanas y de los países del Este, al describir a sus parejas anteriores (y, como hemos dicho, por extensión, a sus compatriotas) tienen el machismo como trasfondo básico de sus quejas y de sus malas experiencias. El hecho de haber entablado una relación con un hombre perteneciente, en principio, a un país donde el machismo es menor, siempre desde su punto de vista, es el motivo principal de que precisamente se haya hecho especial hincapié en esta vertiente machista, decisiva, según ellas, en el fracaso de sus relaciones anteriores.

Las mujeres latinas arguyen como causa de sus rupturas los defectos con los que caracterizan a los hombres de su país, que especialmente en el caso de relaciones amorosas, suelen ser la infidelidad, el hecho de ser «mujerriegos» como mínimo, además de su irresponsabilidad y de su excesivo control sobre ellas. Las mujeres eslavas sitúan en lugar preeminente de sus decepciones y quejas el hecho de que sus compatriotas hombres, y como testimonio, su pareja anterior (e incluso sus propios padres, hermanos, o abuelos) están sumamente alcoholizados, son agresivos, violentos, no las respetan y, además, son infieles de manera casi institucionalizada. Otro de los rasgos negativos masculinos del que más se han lamentado nuestras

entrevistadas es el hecho de que sus ex parejas no habían evolucionado al mismo nivel que ellas, y que, incluso, no las dejaban crecer como personas. Debemos destacar que nuestras informantes representan una actitud de rebeldía frente a una situación de dominación masculina o frente a un comportamiento abusivo de sus parejas que las ha llevado a tomar la decisión de romper con ellos, porque así es como la mayoría nos ha descrito la ruptura, es decir, como provocada a iniciativa propia por estar en desacuerdo con una situación que las desfavorecía.

Por su parte, los hombres entrevistados, en su mayoría españoles, perciben y valoran de manera negativa sus relaciones anteriores, especialmente las que los llevaron al matrimonio, o a la convivencia, como resultado de la inexperiencia, de la excesiva juventud y de haberse precipitado en exceso a la hora de tomar decisiones. En muchos casos realizan, igual que las mujeres, un proceso de transferencia por el que consideran los defectos de sus parejas particulares como atribuibles a todas las mujeres de su país. En estos casos describen la imagen de sus compatriotas femeninas como mujeres frías, competitivas (con los hombres), preocupadas más por su realización profesional que por su relación de pareja y su función en el seno familiar.

En general, por consiguiente, tanto hombres como mujeres, desde la perspectiva que les ofrece su situación presente hacen reconsideraciones de su pasado de tal manera que todo lo no hallado hasta el momento tienen la pretensión de haberlo encontrado allende sus propias fronteras. Esta circunstancia genera una representación condicionada por la pertenencia de los responsables de su fracaso a un contexto en el cual era y es difícil conseguir las expectativas de cada uno de ellos. Aún así, nuestras informantes mujeres a menudo simplemente se han movido de nivel en cuanto a su situación desfavorable frente a su compañero: huyendo de los estereotipos machistas llegan a

una situación de pretendido fomento de igualdad que esconde situaciones reales de desigualdad en el hogar de destino. Muchas de ellas ya consideran un logro que su marido actual no les sea abiertamente infiel, que sea atento con ellas y que en ocasiones las «ayude» en sus tareas domésticas puesto que esto les supone una mejora substancial respecto de sus parejas anteriores, lo cual tendría sus concomitancias con el modelo de transición española característico de los años ochenta y aún hoy de las parejas de edad avanzada. La representación negativa de parejas anteriores ligada al contexto geográfico-cultural sirve para justificar la búsqueda transnacional de hombres y mujeres que debido, entre otras cosas, a su pertenencia a otro país conformarán una tipología diferente de la conocida, es decir, mucho más adecuada a sus pretensiones y expectativas. De los casos observados bien puede deducirse que, en cierta manera, aquello de lo que huyen nuestras informantes mujeres es precisamente aquello que valoran los hombres españoles que las pretenden a ellas como pareja. De todos modos, creemos que se trata de diversidad de niveles, más cercanos unos que otros a las expectativas de ambos, es decir, unas huyen del exceso de sometimiento masculino y los otros huyen del exceso de emancipación femenina.

### **Por qué buscar pareja en otro país**

Como primera respuesta a la cuestión de qué buscan las mujeres de países latinoamericanos y países eslavos en los hombres españoles y, por su parte, qué buscan los hombres españoles en las mujeres de los países mencionados, en principio, parecería que se busca aquello que represente el contrapunto de lo que se identifica con las características mayoritarias de lo conocido. Este contrapunto puede ser de índole emocional, o de índole material. Según hemos podido constatar a partir de las palabras de nuestros entrevistados y de los

cuestionarios realizados, la percepción dominante sería que en el caso de los hombres pesarían más los argumentos relacionados con los valores (la estabilidad emocional que les reportaría un tipo de mujer más tradicional, cariñosa, menos competitiva y más dedicada al hogar) y en el caso de las mujeres pesarían más factores de índole material (una estabilidad proporcionada por una mejora substancial en sus condiciones de vida, una oportunidad de progresar económicamente y socialmente, etc.). Aunque nuestros informantes nos transmiten los estereotipos que se generan (especialmente desde la sociedad de acogida, la española) sobre sus supuestas perspectivas y motivaciones, muy pocos de ellos admiten su conformidad absoluta con tales presupuestos. Generalmente tienden a revestir las causas de sus decisiones con un envoltorio de naturaleza sentimental, según el cual el amor romántico sería la motivación principal que les ha llevado a entablar y consolidar su relación. Esto ocurre con mayor frecuencia en el caso de las mujeres. Ciertamente, ellas son las que están más expuestas a una percepción dominada por razones económico-materiales. Eso precisamente hace que sean ellas quienes puedan tener más necesidad de justificar su decisión con alegaciones que las sitúen en una consideración más positiva. De ahí su insistencia, a menudo, en reivindicar la naturaleza romántica de su situación de pareja.

La soledad, sobre todo en el caso de los hombres, es uno de los argumentos que más ha sido asociado a la necesidad de buscar pareja. Pero también es motivo para las mujeres. En este sentido podríamos hablar de dos soledades distintas, como veremos, la soledad masculina como falta de compañía y complemento en el hogar y la soledad femenina como falta de protección y seguridad. La esperanza de conseguir estabilidad es otra de las razones esgrimidas. También en este caso podríamos hablar de dos tipos de estabilidad, la de índole emocional (masculina) y la de naturaleza material (femenina), o, dicho

de otro modo, nos encontraríamos ante una precariedad afectivo-relacional del hombre y una precariedad económico-material de la mujer (con sus respectivos superávits económicos y afectivos respectivamente). La ilusión de vivir la vida con una persona amable, atenta y respetuosa, que les trate bien, en definitiva, es un denominador común entre nuestros entrevistados y entrevistadas. Y, asimismo, la posibilidad de recomenzar la vida.

Algunos de nuestros informantes admiten abiertamente que sus pretensiones eran encontrar pareja en unos países determinados. Muchos más niegan el carácter deliberado de esta búsqueda y atribuyen al azar y a la casualidad (cuando no a la predestinación) el hecho de haberse encontrado, reflejando esto, de algún modo, el carácter anómalo que aún se asocia a este tipo de experiencia relacional. Pero lo cierto es que, salvo las parejas que se han conocido en nuestro país, tras una migración previa por otros motivos, unos y otras habían escogido un país determinado para conocer gente a través de la red telemática, en chats, agencias matrimoniales, o diversos programas de contactos de internet. Naturalmente, el azar les ha hecho coincidir en el mismo momento tras la pantalla del ordenador, pero previamente habían optado por seleccionar una localización que por algún motivo les atraía más que otras. La ventaja del idioma ha podido influir en la selección de países de habla castellana, pero las mujeres de países latinoamericanos han optado por atravesar virtualmente el Atlántico y no por otros enclaves del mismo continente donde tampoco hubieran tenido problema con el idioma. En el caso de las mujeres de origen eslavo, ellas y sus parejas, han tenido que superar la dificultad idiomática y, a pesar de ello, han persistido en su elección.

El fuerte atractivo físico de las mujeres de ambas procedencias en pocos casos se expone como motivo prioritario por parte de nuestros informantes hombres, pero sí que se admite

la satisfacción obtenida por el hecho de que su elegida tuviera, entre otras cualidades, la de la belleza. Por lo que hemos podido deducir de las entrevistas y cuestionarios realizados, las personas del entorno, especialmente del hombre, o gente no directamente ligada a ninguna pareja de esta índole, sí que opinan que la belleza y el atractivo sexual que ejercen estas mujeres han podido influir decisivamente en la elección, por parte del hombre, del país donde buscar esposa, con lo cual se conseguiría una mezcla muy ventajosa que combinaría modelo tradicional de mujer y atractivo físico y sexual

Por lo que respecta a las motivaciones de las mujeres encontramos diversidad de posturas. Como hemos apuntado, la mayoría prefiere presentar su caso como producto del azar en primer lugar y del enamoramiento como causa principal. Otras mujeres, no obstante, reconocen su deseo de conseguir una vida mejor como razón primera de buscar una relación en España. Inmediatamente, muchas de ellas incorporan la vertiente de su interés (atractivo, afecto) por el hombre elegido como factor determinante. Y, también, en ocasiones, una minoría de mujeres reconoce abiertamente que su consideración prioritaria era mejorar sus condiciones de vida y se sienten satisfechas por haberlo conseguido sin llegar a mencionar cualquier otro aliciente de índole afectiva. En general, pues, admiten que se sintieron atraídas por la vida más confortable y segura que el medio social europeo ofrece, pero el aguijón que las estimuló a la aventura migratoria, según ellas, fue normalmente el amor y el posterior establecimiento de una familia. Otro argumento de peso es el estereotipo que tienen estas mujeres respecto a que en España se valora más la relación de pareja y a la mujer por parte de los hombres que no son tan machistas como sus compatriotas. Así pues, debemos señalar la paradoja que puede resultar del hecho de buscar en uno u otra aquello que estos rechazan entre sus compatriotas: los hombres pretenderían una mujer más tradicional y ellas un

hombre menos machista. Así pues, unos y otras se contentarían con hallar un nivel más próximo a sus pretensiones, o dicho de otro modo, una persona que se aleje de los extremos que, según sus opiniones, se encuentran en su propio país.

La razón que mayoritariamente se percibe, en especial por personas del entorno español, como la causa principal de que una mujer de las procedencias estudiadas se decida por conseguir una relación de pareja con un español, es la de su deseo de huir de la precariedad, y en algunos casos de la miseria, de su país y, asimismo conseguir los «papeles» de la nacionalidad española, para mejorar su vida, la de sus hijos e incluso la de su familia. Se trataría, pues, de realizar un matrimonio hipergámico. El hecho de valorar las ventajas de la sociedad a la que emigran es normalmente admitido por estas mujeres, pero en buena parte de los casos se apresuran a desmentir la exclusividad de tal expectativa; por una parte, para desmarcarse de una imagen negativa dominada por razones económicas, y, por otro lado, también queremos destacar que para muchas de nuestras informantes su migración les ha supuesto establecerse en un nivel económico y social inferior a aquel del que partían, por lo que han acabado realizando un matrimonio hipogámico. Mujeres con formación, alto nivel cultural, trabajo y una posición social destacada en su país han cambiado no sólo de país sino de estatus, puesto que en la sociedad receptora no han podido desarrollar todas sus capacidades, encontrar un trabajo de un nivel parecido al que tenían en su país, dificultades para convalidar sus estudios académicos, etc. Conscientes de ello en el momento de la entrevista (aunque quizá no en el momento en que decidieron partir), la alusión a los motivos sentimentales es lo más habitual. En este punto hemos observado que la admisión por parte de los hombres de que los motivos de sus parejas puedan ser salir de la precariedad es asociada por ellos, como justificación, a una cualidad: o bien

a su valoración de la familia y la pareja, o bien al hecho de ser mujeres que aspiran a mejorar su vida, a un futuro mejor, en el sentido de que tienen la ambición, como valor positivo, de la superación, es decir, que no se trata sólo de conseguir una vida mejor desde el punto de vista material, sino de superarse, explotar sus capacidades en un lugar que se lo pueda favorecer. Por tanto, una percepción negativa es positivizada por parte de ellas a través del envoltorio sentimental y por parte de ellos a través del espíritu de superación.

Por lo que respecta a los hombres, a menudo la complicidad con amigos en las mismas circunstancias (mala experiencia y separación anterior, soltería...) ha favorecido la decisión de buscar pareja. Los amigos, además, resultarán igualmente, o más incluso, decisivos en cuanto al país donde encontrar esposa. Las experiencias positivas de los amigos, por otra parte, resultan muy motivadoras, en este caso, tanto para hombres como para mujeres.

El hecho de considerar que las mujeres que consiguen estos hombres españoles (por su belleza, edad e, incluso, sumisión), nunca serían capaces de conseguirlas en su propio país es uno de los factores que han aparecido en los cuestionarios realizados como motivos de que el hombre español se decida por buscar esposa en los países estudiados. Si bien ello es reconocido por nuestros protagonistas, también hemos podido constatar que nuestros informantes también tienden a positivizar esta imagen dando argumentos que les hagan aparecer como dotadores de seguridad, confianza e, incluso, sabiduría. En muchos casos, finalmente, nuestros protagonistas nos hablan de la complementariedad de roles de género que se da entre hombres españoles y las mujeres de las procedencias en cuestión.

## Búsqueda y encuentro de la pareja

Las parejas objeto de estudio constituyen una de las muestras de nuevas formas de relación, tanto por la composición de la pareja (mixta: cada uno de sus miembros ha nacido y vivido, y se ha socializado en un país distinto del otro) como por la modalidad de contacto y acercamiento en que se ha desarrollado la fase inicial de la relación, derivada de las actuales condiciones de nuestro mundo que favorecen la facultad de la elección y la movilidad de las personas, tanto de forma virtual (redes telemáticas), como física (facilidad de viajar y migraciones). Hemos constatado cinco ámbitos mayoritarios en los que se ha producido el conocimiento entre los miembros de estas parejas: los encuentros en España, las webs y chats de contactos, las agencias matrimoniales especializadas en mujeres latinoamericanas y eslavas, los viajes y, por último, el conocimiento propiciado por miembros de parejas mixtas entre sus conocidos que han acabado estableciendo «cadenas sentimentales» (Martínez, 2007).

Así pues, algunas de nuestras parejas se han conocido directamente en nuestro país puesto que sobre todo la mujer estaba establecida en España (de manera provisional en su mayoría) por motivos de una migración de tipo económico, o por estancias de estudio o vacaciones. En estos casos, el conocimiento y acercamiento entre los miembros de la pareja mixta se ha desarrollado en circunstancias parecidas a los de una pareja no mixta que se conoce en su entorno habitual de sociabilidad. A pesar de no haberse producido, en principio, una búsqueda transnacional deliberada (objetivo prioritario de esta investigación), sin embargo estas experiencias han sido contempladas en nuestro trabajo porque son relevantes en muchas parcelas, incluso, porque los motivos influyentes en la determinación de consolidar la relación se han revelado de naturaleza similar a los de parejas que expresamente habían propiciado el encuentro en la distancia.

Precisamente el encuentro en la distancia ha constituido la fórmula de conocimiento más habitual entre los miembros de las parejas de nuestra muestra. Así pues, nuestra investigación se ha adentrado de manera profunda en este nuevo medio virtual de relación que constituyen las «redes románticas». Hemos abordado tres modalidades en las que la vía telemática es fundamental: los portales de encuentros, o webs de citas y el canal del chat, como fórmulas de naturaleza informal, y una tercera modalidad, de tipo formal, como son las agencias matrimoniales.

Salvo en el caso de haberse conocido en nuestro país, cuando el primer contacto se ha producido a través de la vía telemática, o bien tras un viaje al país de la pareja, se ha establecido un seguimiento de la fase de cortejo o noviazgo mediante la utilización de los recursos que ofrece la comunicación a distancia. Este procedimiento implica una serie de situaciones y fórmulas relacionales que se apartan del modelo de emparejamiento de tipo convencional, esto es, presentan particularidades específicas respecto de los encuentros cara a cara. El espacio de sociabilidad es completamente distinto: el entorno cercano es substituido por el ciberespacio y las estrategias de presentación del yo y del acercamiento mutuo deben adaptarse a este contexto de conocimiento a distancia, que tiene como característica fundamental el cambio de actividad presencial, es decir, la manera de «estar presente» en la vida del otro transforma la naturaleza de una de las parcelas esenciales de la relación, la de las citas. El canal telemático, por tanto, impone sus propias reglas cuyo máximo exponente deberá ser conseguir la fluidez mediante la reiteración y profundidad de las conversaciones virtuales. Se trata de «salvar las distancias» de manera que, a pesar de ellas, las dos personas en contacto lleguen a sentirse suficientemente «cerca» como para que se propicie la confianza y la complicidad. Nos encontramos, pues, ante una fórmula completamente distinta de aproximación

puesto que antes del contacto cada persona expone su propia naturaleza y la deseada de forma pública, en los casos de las webs relacionales, en que debe construirse el perfil propio y el deseado, de manera que tanto él mismo o ella misma como todos los inscritos en el programa pueden acceder a los perfiles de todos los registrados e iniciar el proceso de selección con la certeza asegurada de que todos aquellos a los que uno se dirija se encuentran en el mismo proceso de búsqueda y, por lo tanto, son, en principio, accesibles y seleccionables.

Este procedimiento invierte el orden de las interacciones románticas tradicionales, puesto que aquí el conocimiento precede a la atracción o a la presencia física y a la corporeización de las interacciones románticas convencionales, si bien cabe matizar, a nuestro entender, el hecho de que la vertiente física no es obviada absolutamente puesto que, en el caso de webs de citas, los perfiles son acompañados por fotografías que actúan como primer reclamo de selección. Nuestros informantes nos explican, en general, las ventajas que tales relacionamientos telemáticos les han aportado: en primer lugar, la desinhibición, puesto que se sienten libres de los constreñimientos que impone la presencia directa, es decir, que se produce una especie de descorporeización que favorece la libre expresión verbal sin que se deba atender a los imperativos de la expresión no verbal. Creemos que también es necesario considerar la existencia del anonimato, es decir, que no se trata sólo de una cuestión de (des)conocimiento, invisibilidad, o descorporeización, sino también del anonimato social que preside las primeras interacciones. A esta ventaja desinhibidora se suma el potencial derivado de la posibilidad de profundización, puesto que los internautas se sienten libres de otro tipo de imperativos, como los de índole espacial y temporal. Desde la propia casa (aunque, a veces, también los cibercafés han sido utilizados, sobre todo por parte de las mujeres en nuestro caso) y con la posibilidad de conectar con otro tipo de dispo-

nibilidad horaria, los encuentros pueden ser incluso más asiduos que en una relación convencional. Por otra parte la facilidad de la conexión y, asimismo, el relativo bajo coste del medio implican la asiduidad de los contactos y que el conocimiento mutuo pueda ser, según afirman, más profundo puesto que la consciencia de la distancia física genera una necesidad de compensar la falta de la presencialidad física mediante la presencialidad emocional. Debido al gran volumen de interacciones posibles, la ley del número tiene aquí una importancia crucial y parece haber cambiado de manera significativa las formas en que se desarrolla la vida romántica. Ahora en el ámbito de las relaciones románticas se debe tratar un volumen y velocidad mucho más grandes de «producción», intercambio y consumo románticos. Aún así, la novedad de este procedimiento y las posibles reticencias que aún puede generar hacen que la representación de los primeros encuentros se revista con fórmulas parecidas a las del encuentro cara a cara. A menudo se insiste en atribuir mucha importancia al azar (cuando se trata de un método donde la intencionalidad es patente), y por otra parte se intenta incluso desestimar una de las características que hemos señalado como intrínsecas a tal procedimiento, la del gran volumen de interacciones posibles, es decir, muchos de nuestros protagonistas nos dicen que alguna razón de naturaleza circunstancial y puntual les llevó a utilizar internet y que se produjo la afinidad precisamente con la primera persona con la que entablaron el contacto telemático. De esta manera se pretende presentar la situación con tintes de «flechazo» cibernético y destacar la singularidad de la pareja, así como enmarcar el encuentro casi con visos de predestinación. Al mismo tiempo existe un intento de tomar distancia de la imagen de usuario compulsivo, necesitado, desesperado, de internet. El «valor» normalizado en el mercado matrimonial sigue siendo aún el del conocimiento, encuentro y la cita cara a cara.

Posiblemente, pues, conscientes de que internet supone un alejamiento de la tradición del amor romántico en el cual predomina la espontaneidad frente al modo racional de escoger pareja en la red, o donde se presupone una separación de la esfera instrumental respecto de la de los sentimientos, mientras que en internet se da una clara instrumentalización de las interacciones puesto que se otorga un valor a las personas en un mercado estructurado, y donde el amado posee un carácter único y exclusivo, mientras que en la red se trata con la abundancia, opciones infinitas, eficiencia, selección,... pues bien, posiblemente conscientes de tales diferencias, e inmersos todavía en una cultura de emparejamiento distinta, nuestros informantes de alguna manera se desmarcan de esa racionalización y nos presentan su encuentro cediendo aún un lugar privilegiado al espíritu irracional, espontáneo y exclusivo del amor romántico tradicional. Ciertamente, tienen la necesidad de ubicar su relato en los cánones de la metanarrativa del amor romántico, discurso que aborrece cualquier atisbo de interés y cálculo explícitos en la elección de pareja —a lo que se debe sumar, además, la crítica social encubierta, factores ambos que condicionan, a nuestro entender, este tipo de retórica del amor romántico.

La modalidad de las agencias matrimoniales ha sido abordada extensamente: estrategias publicitarias que revelan el modelo de mujer tradicional que se ofrece, fases y características del proceso y del servicio consistente básicamente en facilitar al cliente la selección de mujeres de extensos catálogos, el establecimiento de contactos con las elegidas (en este punto la correspondencia *online* se desarrolla como hemos expuesto en el caso de webs y chats), el viaje del hombre al país en cuestión y la presentación en persona de las candidatas elegidas y de otras facilitadas por la agencia, así como la obtención de los papeles necesarios para su venida a España.

Nos parece relevante destacar que, por lo general, la duración de estos noviazgos es bastante breve, es decir, duran unos

pocos meses. Sin duda, la velocidad e inmediatez de las interacciones también favorece la rapidez de las decisiones y, por otra parte, el contacto directo entre los miembros de una pareja aún sigue considerándose el objetivo final e ideal de la pareja, por lo cual las circunstancias de distancia que caracterizan la relación de estas parejas mixtas hacen que se tienda a buscar el acercamiento «real» con la mayor premura posible, además de la tendencia a casarse en edad temprana en los países de origen de nuestras mujeres.

Otro procedimiento de encuentro han sido los viajes, generalmente realizados por los hombres de estas parejas, de turismo (incluido el sexual), ocio, etc. En este caso el destino latinoamericano es el más optado, sin duda por razones de idioma y proximidad en cierto modo cultural, así como por tratarse de países con una industria turística desarrollada (Cuba, Brasil, etc.), y otro de sus rasgos más destacados es el hecho de que el viaje se realiza generalmente con otros hombres, amigos o conocidos, que en algunos casos ya tienen alguna relación con mujeres del lugar. Esta «complicidad» de género favorece las iniciativas e, incluso, los contactos. Cuando la pareja que se desea pertenece al mundo eslavo, la mediación de las agencias matrimoniales es la más solicitada puesto que los servicios que ofrecen (viajes, *group-tours*, presentaciones, traducciones, facilitación de documentos, etc.) solventan problemas que serían más dificultosos por iniciativa personal. Los encuentros establecidos en el contexto de un viaje pueden representar, por una parte, el cambio o la modificación de planes, sobre todo del hombre que, tras haber iniciado un viaje sin intención declarada de encontrar esposa, ha encontrado en otro país la mujer que favorecerá el replanteamiento de su situación. Los viajes de turismo sexual que finalizan con un compromiso matrimonial son un claro exponente de este tipo de experiencias de replanteamiento.

Por último, hemos comprobado la incidencia de la intervención de personas que han actuado como intermediarias, es

decir que, tras la consolidación de una pareja mixta, miembros del entorno de ambos, o, sobre todo, los mismos miembros de la pareja han emprendido la tarea de propiciar el encuentro de familiares o de amigos solteros (o separados) de uno de ellos con una persona de las mismas características del entorno del otro miembro. Las parejas resultantes, a su vez, realizan la misma labor, con lo cual llegan a constituirse verdaderas «cadenas sentimentales». Se nos ha revelado muy significativo el interés en conseguir la consecución de una pareja mixta a partir de los beneficios que se pretende que ha obtenido otra pareja ya establecida. A veces, los mismos amigos o amigas solteras han solicitado la intervención del intermediario, cosa que demuestra la valoración positiva que tal matrimonio ha generado en el entorno, y otras veces el interés de unir dos personas solas de cada uno de los entornos ha surgido a partir de la iniciativa de los propios protagonistas de parejas mixtas; con ello consiguen que su experiencia sea compartida y confirme, e incluso legitime, su propio proyecto, puesto que la consecución de otras parejas de alguna manera normaliza, avala y refuerza un planteamiento de vida que aún se aparta de los modelos habituales. Observamos que el papel de «celestina» ha sido realizado frecuentemente por la mujer. Se debe tener en cuenta que estas migrantes carecen de redes de apoyo en el país de residencia: la migrante por amor suele encontrarse más sola en el país de acogida y siente la necesidad de tener redes de personas en su misma situación.

### **La vida en común de la pareja aquí**

La mayor parte de las parejas entrevistadas han planificado su relación rebuscando en espacios especializados a los hombres y mujeres deseados. La existencia de un plan trazado no es exclusiva de las parejas que se conciben en el ciberespacio

nupcial o a través del catálogo de una agencia matrimonial. En todas las culturas se socializa a los individuos, hombres y mujeres, en el conocimiento de las formas a utilizar para poder seguir la dirección trazada en los estándares del ciclo social, en el cual uno de los episodios más trascendentales es el de hallar pareja.

El carácter transnacional del noviazgo incrementa la necesidad de planificación y tiene un efecto amplificador respecto a la intensidad de los sentimientos que se abocan en él.

Las parejas heterogámicas formadas por hombres españoles y mujeres extranjeras nacen de un plan de relación conyugal a distancia en el cual durante el noviazgo (como en cualquier otra relación conyugal) van apareciendo sentimientos, amores, que estructuran la relación y que la legitiman y perpetúan. Las mujeres son las que hablan más abiertamente de sus sentimientos y del papel de estos en el fortalecimiento de la relación y en el impulso de la toma de la decisión final respecto a la formalización de la relación en el país de residencia de su pareja. Son ellas las que se manifiestan portadoras de un proyecto de relación que piensan y construyen como un proyecto de familia en el país de destino. Los hombres, en cambio, se atreven tan sólo a manifestar su intención de hallar pareja, de mitigar su soledad y de acabar con su situación de soltería. En cuanto a las tipologías de formalización de la relación conyugal, la variabilidad en el proceso de formalización va desde la simple unión de hecho, la cohabitación, hasta la boda, en sus diferentes variantes, la civil y las religiosas. También resulta interesante observar dónde y en qué momento se produce la formalización social o institucionalización de la relación, así como qué se espera de ello. La mayoría de parejas entrevistadas están casadas. En algunos casos el matrimonio ha llegado después de un tiempo, normalmente no demasiado largo, de cohabitación en pareja; en otros, la relación ha pasado directamente del período de noviazgo a la boda. Los datos

se perfilan bastante polarizados en dos situaciones: noviazgos a través de la «red» que acaban en boda en el país de origen de la mujer; noviazgos en dos etapas, la primera en origen y la segunda en destino, previa a la boda.

Las mujeres migrantes por amor, enculturadas en sociedades donde las relaciones de género son jerárquicas y desiguales, denuncian y rechazan las situaciones de machismo o patriarcalismo de sus países de origen, unas situaciones que asocian a la violencia, a la falta de respeto y a la falta de libertad. Sin embargo, se refieren mucho menos a la persecución de la igualdad en otros aspectos de la vida conyugal, tales como el reparto del trabajo reproductivo. La mayor parte de nuestras informantes no ponen en duda el rol de esposas-madres-amas de casa en el que han sido educadas en los países de origen, lo asumen como algo propio, incluso cuando tienen en destino un proyecto personal, laboral o de formación, paralelo al proyecto conyugal que las trajo a España.

### **La pareja en la escena social: miradas y veredictos**

Una vez la pareja decide exteriorizar su relación y ponerla en conocimiento del entorno que les rodea, uno de los obstáculos principales por los que ha de pasar es el de tamiz de la red social: familia, amistades y entorno en general que se mueven a su alrededor miran, observan con detenimiento y, eventualmente, emiten opiniones sobre la naturaleza de esta unión. No olvidemos que la opinión pública y generalizada, el a bote pronto relativo a la naturaleza de estas parejas, es habitualmente negativa. Sobre las uniones mixtas, gracias en buena parte a los medios de comunicación, planea la duda de su honestidad: se etiqueta, a priori, a las migrantes por amor de mujeres calculadoras con un afán desmesurado por aprovecharse del dinero de sus pobres maridos que son utilizados por ellas para entrar en el país, poder legalizar su situación y

abandonarlos después; pero también se las etiqueta de víctimas en manos de hombres sin escrúpulos, mucho más mayores que ellas, que eventualmente las podrían colocar en redes de prostitución y tráfico de mujeres, por ejemplo. Es por esto que en el momento en que un hombre anuncia su noviazgo con una mujer latina o eslava, o una mujer confiesa a su familia sus intenciones de dejarlo todo y marcharse con su novio español, se disparan todas las alarmas del entorno social.

El papel de la familia que envuelve a estas parejas se revela fundamental para su éxito o fracaso, en cualquier caso, para su propia conformación y desarrollo. En este sentido, la presión hacia la endogamia y la homogamia del entorno social, con la correspondiente sanción de las uniones de este tipo —exogámicas y heterogámicas (e hipogámicas en algunas ocasiones tanto para unos como para otras)— constituye cuando menos una fase bastante habitual en la historia de estas parejas, aunque también es cierto que en muchas ocasiones se trata tan sólo de un episodio inicial de la relación que adquiere una suerte de significado de rito de paso a través del cual se pone a prueba la pareja.

Hay parejas con una mínima necesidad de vida social, en cambio, para otras, las relaciones sociales intensas y variadas forman parte importante de su propia naturaleza. Algunos amplían el círculo social con parejas también mixtas, cosa que les permite tener elementos en común (misma nacionalidad de las novias) con los que sobrellevar —no compartir— un proceso de similares características, además de hacerles sentir que pertenecen a un grupo de iguales. Otros en cambio prefieren no mezclar situaciones y cada una de las partes de la pareja mantiene amistades diferentes que solamente en contadas ocasiones son combinadas. De hecho esta es la situación más frecuente que nos encontramos. No obstante las mujeres migrantes suelen ser selectivas respecto a hacer amistad con otras personas de su misma comunidad de origen.

Finalmente hemos tomado como referencia el ámbito laboral de las migrantes por amor ya que consideramos que este tendría que ser, a priori, una de las fuentes de relaciones sociales propias (no prestadas ni dependientes) de que disponen las mujeres. Nos hemos encontrado, no obstante, con colectivos diferenciados, respecto a la disposición para trabajar, así como también hemos evidenciado la constatación de las dificultades para encontrar trabajo y la precariedad de relaciones sociales que de ello se deriva. Y es que la mayor parte de las mujeres entrevistadas tienen un nivel superior de estudios y proceden de un nivel socioeconómico y profesional superior al de sus maridos por lo que su venida a España ha supuesto un descenso en su estatus. Se encuentran satisfechas en la parte emocional, pero lamentan y padecen el descenso que han sufrido en el aspecto laboral y profesional.

La acomodación tanto a la red social del marido como a la sociedad de acogida se da, además, sin el paraguas protector de las denominadas redes migratorias. Este hecho, junto al aludido de la ubicación de algunas de estas migrantes por amor principalmente en el ámbito doméstico, acompañado además del también apuntado recelo, a veces claramente transformado en hostilidad, que ellas puedan sentir en el ámbito público y extra-doméstico, puede por acabar conformando una situación de soledad que les recuerda constantemente que ni son de aquí ni son de allí. El aislamiento de estas migrantes por amor se sitúa en el marco de lo que ha dado en llamarse Síndrome de Ulises, esto es, la serie de síntomas y duelos por lo que se pierde y se deja atrás, sin tener muy claro lo que se gana, que sienten algunas personas durante el transcurso del proceso migratorio. En la mayor parte de ocasiones el sentimiento de soledad y el empeoramiento del citado síndrome son consecuencia de la incorporación dependiente que sufren estas mujeres respecto a su pareja.

## Conclusiones

La investigación demuestra lo inapropiado de asociar los procesos migratorios a motivaciones y condicionantes de signo única o fundamentalmente económicos. Existen, y han existido procesos de movilidad migracional cuya razón no es de índole económica, o cuando menos no lo es básicamente. Las migraciones por amor constituyen un buen ejemplo de ello —junto a otras como las de carácter medioambiental, las de estudiantes, jubilados, etc.—, lo cual no significa que precisamente en parte como consecuencia de esta tradición «economicista» vinculada al estudio de las migraciones no sean vistas sino como estrategias encubiertas de migración de carácter económico.

Si bien las mujeres protagonistas de nuestro estudio elaboran un *proyecto migratorio*, sus características resultan ser idiosincrásicas en comparación con los proyectos migratorios estudiados y descritos en la literatura migracional en general. Las mujeres *migrantes por amor* no se desplazan, son traídas. Vienen como novias, algunas llegan a casarse, mantienen vínculos con el país de origen que, a diferencia de las mujeres inmigradas convencionales, se van debilitando con el paso del tiempo por la inexistencia de un proyecto de retorno. Emigran solas, sin cadena migratoria, y, en consecuencia, en el país de destino, carecen de una red de apoyo: ni madres u otros familiares que cuiden de sus hijos (si los tienen) o que las acompañen en momentos puntuales de sus vidas. Del colectivo de su misma nacionalidad generalmente reniegan o no tienen contacto porque a su pareja no les parece conveniente. Pero también su individualidad, siempre que las circunstancias legales lo permitan, les otorga la posibilidad de abandonar esta empresa cuando no da los resultados que ellas esperaban, no tanto para volver a su país pero sí para intentarlo de nuevo en otras condiciones más favorables.

El matrimonio con un nacional las sitúa en un nivel de integración institucional y jurídica (derechos de ciudadanía) y les proporciona también la inserción en el entramado de relaciones familiares y sociales de la pareja, quien resuelve también la situación económica de la mujer. De esta forma han conseguido, nada más llegar, los tres niveles de incorporación más difíciles para los migrantes: la jurídica («los papeles»), la social (parientes y amigos) y la económica (capacidad adquisitiva). No obstante, se trata de una incorporación que convierte a la mujer en totalmente dependiente de su pareja y de su relación con esta. En consecuencia a esta situación de «incorporación dependiente», el vivir transnacional de estas mujeres adquiere un carácter diferencial respecto al resto de los migrantes: un espacio transnacional débil que se circunscribe a una relación, a menudo frágil, con los parientes más cercanos del país de origen.

Vemos pues las singularidades que explican la debilidad de la transnacionalidad de estas situaciones migratorias que mueven a mujeres que deciden formar una familia en otro país. Sin embargo, a diferencia de otros proyectos migratorios, estas parejas nos sitúan ante un vivir transnacional mucho más intenso en la medida que ellas mismas crean un espacio transnacional donde se producen, se reproducen y se hibridan los roles familiares, de género y conyugales posibles.

Uno de los elementos más destacados por parte de nuestros informantes en relación a las motivaciones relativas a la búsqueda de una unión con una persona de otra nacionalidad distinta a la propia es sin lugar a dudas un argumento de género. El deseo de hallar y establecer una unión fundamentada sobre unas relaciones de género distintas a las hegemónicas en la propia sociedad de origen y residencia es aludido de forma generalizada y priorizada. Independientemente, además, de que estos deseos, puedan resultar contradictorios e incluso antagónicos y ser conceptualizados asimismo como formando

parte de una suerte de ejercicio neo-colonial, lo cierto es que ellos demuestran prácticas activas y reflexivas en torno a las relaciones de género por parte de los sujetos o actores sociales en cuestión. La presentación, a menudo, de estas mujeres migrantes por amor no como seres que toman decisiones y hacen elecciones de forma activa sino como peones pasivos de un amplio juego que las denigra, o como mujeres que sólo ansían salir del infierno para alcanzar el paraíso, constituye, a nuestro entender, una presentación simplista de ellas y de sus motivaciones. En el caso de las uniones entre hombres españoles y mujeres latinoamericanas y eslavas, el segmento realmente más trabajado en esta investigación, los respectivos países de procedencia de la parte extranjera de la unión se caracterizan por poseer unas relaciones de género de tipo marcadamente machista, con episodios más o menos frecuentes de violencia de género, maltrato, abandono, alcoholismo, infidelidad o dejación de responsabilidades por parte de los hombres y la existencia, en suma, de procesos de dominación masculina y subordinación femenina. La masculinidad, pues, de estos países se encuentra altamente desprestigiada. En el caso del país «receptor», España, se ha asistido en las últimas décadas a transformaciones de alcance en el sistema de género, especialmente en lo concerniente a los papeles asignados y desarrollados por las mujeres. Estas transformaciones son altamente valoradas y apreciadas por buena parte de las personas extranjeras que buscan pareja española, constituyendo un acicate, en este caso de género, para la citada búsqueda.

Es evidente que estas expectativas genéricas deben ser consideradas, a su vez, dentro de un amplio espectro de variaciones y combinaciones posibles que acaban por enriquecer y diversificar el panorama resultante. Ni todos los hombres pertenecientes a los países de origen de las mujeres «migrantes por amor» responden al modelo declaradamente machista—siendo la variable de la clase social, en este sentido, funda-

mental para marcar las diferencias—, ni todas las mujeres españolas han realizado plenamente y sin problemas el proceso de emancipación, ni todos los hombres españoles, en fin, han asumido estas nuevas relaciones de género de carácter (más) igualitario. La existencia, allá, de relaciones de género no caracterizadas necesariamente por su conflictiva desigualdad y, aquí, de continuidades en el terreno de la discriminación por razones de género, constituyen sendas consideraciones de una única y esquemática realidad concerniente a las denominadas parejas mixtas.

## Bibliografía

- AGUSTÍN, L. M. (2003), «Olvidar la victimización. Los migrantes como protagonistas» en *Developpement*, pp. 46-3.
- BASCH, L.; GLICK-SCHILLER, N. y SZANTON BLANC, C. (1994), *Nations Unbound: Transnacional Projects, Postcolonial Predicaments and Desterritorialized Nation-States*. Ámsterdam, Gordon & Breach.
- BECK-GERNSHEIM, E. (2003), *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós.
- BODOQUE, Y. y SORONELLAS, M. (2010), «Parejas en el espacio transnacional. Los proyectos de mujeres que migran por motivos conyugales», *Migraciones Internacionales*, 5 (3), pp. 143-144.
- BRYCESON, D.; VUORELA, U. (ed.) (2002), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*, Londres, Berg.
- ESTRADA, F. y otros (1993), *Entre l'amor i l'interès. El procés matrimonial a la Val d'Aran*, Tremp, Garsineu.
- FLAQUER, Ll. (1998), *El destino de la familia*, Barcelona, Ariel.
- GREGORIO, C. (1998), *Migraciones femeninas. Su impacto en las relaciones de género*, Madrid, Narcea.
- HARRIS, J. R. y TODARO, M. P. (1970), «Migration, unemployment and development: a two-sector analysis», *Economic Review*, 60, pp. 126-142.
- KING, R. (2002), «Towards a New Map of European Migration», *International Journal of Population Geography*, 8, pp. 89-106.
- LEVITT, P. y GLICK SCHILLER, N. (2004), «Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad», *Migración y desarrollo*, segundo trimestre, pp. 60-91.
- MARTÍNEZ, L. (2007), «Se busca esposa eslava/latina. El discurso de las agencias matrimoniales especializadas en mujeres del Este y de América Latina». Actas del V Congreso Nacional sobre la Inmigración en España, Valencia, 21-24 de marzo.
- PARELLA, S. (2007), «Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales», *Migrantes ecuatorianos y peruanos en España*, en *Migraciones internacionales*, 4 (2), pp. 151-188.
- PEDONE, C. (2008), «Maridos aventureros vs. madres que abandonan: reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la

- migración ecuatoriana» en *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, XVI (30), pp. 45-64.
- PISCITELLI, A. (2004), «Entre a Praia de Iracema e a União Europeia: Turismo Sexual Internacional e migração feminina», en PISCITELLI, M.; GREGORI y CARRARA, S. (eds.) *Sexualidades e Saberes, Convenções e Fronteiras*, Río de Janeiro, Editora Garamond, pp. 283-318.
- PORTES, A. (2005), «Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes», *Migración y desarrollo*, primer trimestre, pp. 2-18.
- ROCA, J. (2007), «Migrantes por amor. La búsqueda y formación de parejas transnacionales», *Aibr*. 2(3), pp. 430-458.
- RODRÍGUEZ, D. (2004), *Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*, Barcelona, Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
- ROTHENBERG, J. (1977), *International Migration: A comparative perspective*, Nueva York, Academic Press.
- SALAZAR PARREÑAS, R. (2005), «Long distance intimacy: class, gender and intergenerational relations between mothers and children in Filipino transnational families», *Global Networks*, 5 (4), pp. 317-336.
- SEGALEN, M. (2000), *Sociologie de la Famille*, París, Armand Colin.
- SUÁREZ, L. (2008), «Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas», en SANTAMARÍA, E. (coord.), *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, Barcelona, Anthropos, pp. 55-78.
- TILLY, C. (1990), «Transplanted networks», en YANS-MACLAUGHLIN V. (ed.), *Immigration reconsidered: history, sociology and politics*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 79-95.
- THERY, I. (1998), *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille de la vie privée*, París, Odile Jacob.
- ZOLBERG, A. R. (1983), «The Next Waves: Migration Theory for a Changing World», en COHEN, R. *Theories of Migration*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.



## 6. Relaciones familiares en un asentamiento inmigrante

Ucranianos radicados en Brasil  
y sus descendientes (1895-1990)

*Maria Luiza Andreazza\**

Un cuento ucraniano narra que, al partir hacia América, Iwan dejó en la aldea natal una cruz construida con piedras en memoria de la vida que abandonaba. En las celebraciones de despedida, entre muchas lágrimas y lamentos, les hizo una petición a los amigos:

Os pido a vosotros todos, que cuando los domingos santos bendigáis los campos no dejéis de pasar por la colina. Que cualquier joven corra hasta la cima y esparza la cruz con agua bendita, porque sabéis que el cura no va a subir allí. Yo les pido mucho este favor: no abandonéis nunca mi cruz. (Stefanyk, 1982: 27)

Si Iwan, el personaje del cuento, marcó con una cruz su partida, sus paisanos que se dirigieron a Brasil hicieron lo mismo cuando llegaron. De hecho, el grupo de ucranianos que en 1895 se instaló en la colonia Antonio Olyntho (región rural del Estado de Paraná, en el sur de Brasil) erguieron cru-

---

\*Profesora de la Universidad Federal de Paraná – Brasil, e investigadora del CNPq.

ces en las líneas coloniales, las cuales todavía hoy marcan el paisaje y son conocidas como «cruces de los inmigrantes». En la cruz hincada por los futuros habitantes de la línea São João brotó un cedro, y los descendientes de inmigrantes aún hoy se dirigen a este árbol frondoso para hacer oraciones comunitarias.

Esas cruces pueden ser entendidas como un esfuerzo de los pioneros en integrar el cambio radical en sus vidas con una fuerza trascendente. Consecuentemente pueden ser interpretadas como una síntesis de sus visiones del mundo, por la cual el espacio se encuentra sujeto a marcas sacralizantes. En las palabras de Eliade «instalarse en un territorio equivale, en última instancia, a consagrarlo». Para él, la oposición entre el territorio habitado y el espacio desconocido es una marca de las sociedades tradicionales. El primero es «nuestro mundo» —el Cosmos; lo restante es un espacio extranjero, caótico. Con todo, «nuestro mundo» es Cosmos justamente porque fue consagrado previamente, y esta consagración —el momento cosmogónico— «es lo que funda el mundo, en el sentido de que fija los límites y, de esa manera, establece el orden cósmico». Tal vez pueda ser un anacronismo comparar la simbología de las cruces de los inmigrantes con prácticas primitivas con relación a tierras desconocidas, incluso cuando son datadas, por el propio Eliade «hasta las auroras de los tiempos modernos» (1992: 27-33). Tal vez no, cuando se constata que la reorganización de la vida social y familiar de esos inmigrantes fue pautada en un franco intento de recrear la sociabilidad que orientaba sus vivencias en las aldeas de la Galitzia Oriental. Y, eso se volvió muy claro en el acompañamiento del sistema familiar que desarrollaron en tierras brasileñas (Andreazza, 1999).

Hoy, los historiadores reconocen que las diversas sociedades accionan su capacidad de invención para producir sistemas familiares que correspondan a sus representaciones sobre las relaciones intrafamiliares de género y generacionales. Eso hace inviable el esfuerzo de comprender una dinámica fami-

liar por sí sola pues, no importa cuál sea esa dinámica, ella crece en la imbricación de diversos elementos. Está claro que factores de orden social, cotidiano, económico, religioso, político, o mejor, una mezcla de esas múltiples dimensiones del vivir, concurren para engendrar, sostener o superar refinados andamiajes familiares. Además, es sabido que las diferentes formas familiares se modifican en función del lugar social que sus integrantes ocupan en el interior del contexto en el que son producidos. Esas variaciones, por su parte, confieren diferentes sentidos a la integración, a los deberes y a las funciones de los miembros de un sistema familiar específico. Desde ese punto de vista, identificar la lógica de un determinado sistema familiar sólo es posible bajo una perspectiva procesual porque es por la reiteración que las prácticas se consolidan y se legitiman en una formación social. Consecuentemente, expresa que los actores sociales están empeñados en su reproducción pues, ciertamente, es en el reconocimiento del significado de las acciones que se asienta la cohesión y el sentido de la vida de un grupo.

Sin embargo, por más primorosos y duraderos que sean determinados sistemas familiares, estos no son inmunes a los retos que cuestionan el orden pretendido o incluso incitan modificaciones radicales. En ese sentido, se pueden situar las prácticas familiares de los que optan por la emigración a larga distancia. Tal decisión indicaría disposición de enfrentar los efectos recurrentes del abandono del *locus* en el que se fue socializado y en el interior del cual se sitúa el campo de costumbre que confiere sentidos a las vivencias familiares y sociales. Diversos estudios preocupados en recomponer las trayectorias de inmigrantes fijados en Brasil en el contexto de la Gran Migración, con todo, no apuntan en ese sentido. Por lo contrario, desvelan que diferentes etnias emplearon variadas estrategias para el restablecimiento de sus redes sociales en el interior del propio grupo y que, en la consolidación de mu-

chas de ellas, hubo la opción de fundamentar la sociabilidad en marcos de referencia engendrados en sus regiones de origen (Seiffert, 1985; Nadalin, 2000; Bassanezi, 2001; Machado, 1998; Andreatza, 2007).

Una lectura atenta de esos estudios, unidos a tantos otros, hace evidente, entonces, que la emigración no impone una necesaria ruptura con el lenguaje social conocido; implica, en la mayoría de las veces, arreglos para adecuarla a la dinámica propia de los contextos en los que los individuos o los grupos reorganizan sus relaciones sociales. Así, subrepticamente, estas investigaciones contienen una importante advertencia metodológica, la de asociar emigración con búsqueda de nuevas condiciones de vida, esta es consistente sólo cuando se identifica el significado específico que los inmigrantes prestan a la construcción de lo «nuevo». Esto es así porque abandonar el espacio físico, social y simbólico conocido, establecer condiciones de relación con otras configuraciones culturales no implica necesariamente que el inmigrante abandone la estructura cultural en la que fue socializado y que legitimó su acción social hasta la decisión de emigrar (Andreatza, 2007). Yo diría incluso que, a veces, la decisión de inmigrar amaga el empeño en no cambiar. Me explico: cuando transformaciones socioeconómicas en el entorno de origen suponen una disminución de costumbres y tradiciones, y en contra de este proceso los individuos y los grupos ya no consiguen imponer más resistencia, la emigración puede aparecer como la oportunidad de mantener vivo, en otro lugar, *le monde que nous avons perdu*.

Son básicamente estos presupuestos los que orientan el análisis que sigue, cuyo objetivo es realzar determinados factores que, a mi modo de entender, favorecieron el esfuerzo realizado por la comunidad ucraniana de Antonio Olyntho en desdoblarse un sistema familiar durante casi un siglo, en amplia disonancia con las contingencias de sus vidas en América. A diferencia de otras etnias, o de grupos de su propia

etnia ubicados en otras regiones, que gradualmente se abrieron a relaciones con la sociedad envolvente, los integrantes del grupo estudiado recorrieron el siglo XX privilegiando intereses familiares y comunitarios, presuntamente por respeto a la tradición. Antes de analizar esos comportamientos, voy a señalar las condiciones que permitieron la producción de un grupo culturalmente homogéneo, la composición parental del grupo pionero y el énfasis de estos pioneros en reproducir la endogamia aldeana. Esas opciones de los inmigrantes se sucedieron en paralelo, durante los primeros años del establecimiento de la colonia y, en gran medida, pavimentaron el camino que había sido trillado a lo largo de un siglo.

### **La creación de un grupo culturalmente homogéneo**

El asentamiento en pequeñas propiedades rurales fue el modelo vigente para la fijación de inmigrantes en la región sur de Brasil. Para ello, hubo una clara política de atracción de familias para las cuales era designado un lote de aproximadamente 24 hectáreas, estos lotes se encontraban dispersos por la mata nativa, ya que las tierras abiertas eran explotadas por los latifundistas ganaderos. Los lotes se dispersaban en caminos vecinales que favorecían el tránsito regional ligando las diversas áreas de la colonia a la sede. Esta sede era un poblado donde se concentraba la administración colonial, la iglesia, la escuela, algún comercio y, gradualmente, los demás servicios públicos.

Junto a los ucranianos, fueron encaminados a Antonio Olyntho emigrantes polacos y algunos pocos italianos, alemanes y «nacionales». Sin embargo, la adhesión de los ucranianos al catolicismo uniata los alejó de los demás colonos que seguían el catolicismo romano y eso sirvió para marcar una severa frontera étnica. Todo indica que la base religiosa de la alteridad entre ucranianos y polacos (segundo principal gru-

po étnico de la localidad desde el punto de vista numérico) ya existía en Galitzia. Allí, la población también se distribuía entre ucranianos (uniatas u ortodoxos) y polacos (católicos) y esa diferencia acabó por integrar los signos de diferenciación del protonacionalismo. Hobsbawn, al estudiar esa cuestión afirma:

Que las personas que están en la frontera de algunas verdades [universales] pueden, a veces elegir otras como un distintivo étnico, como hacen rusos, ucranianos y polacos para diferenciarse entre sí como católicos romanos, ortodoxos y uniatas. (1990: 83)

Además, en esa segregación étnica tiene un peso considerable la influencia de los párrocos uniatas, incansables en el fomento de una vivencia que privilegiara hábitos exclusivamente «ucranianos». Para ello, eran cuidadosos en el ejercicio de innumerables prácticas de magia cristiana de su rito, que incluye la distribución anual de bendiciones a los campos, a las siembras, a los frutos de las cosechas como también a las moradas. A la vez, siempre apoyaron ritos propios a los acontecimientos del ciclo familiar, que en esa cultura intercalan prácticas profanas y sagradas. En este punto, debemos recordar que, en Brasil, la religión católica de rito griego detenta, hasta la actualidad, el derecho de officiar en idioma ucraniano, y hasta una gran parte del siglo XX mantuvo el privilegio de seguir el calendario juliano para datar sus eventos litúrgicos. Todo eso, evidentemente, perjudicaba la integración con los demás moradores de la colonia, ya que sus fiestas de iglesia, tan importantes en la sociabilidad rural, se tornaron exclusivas a la etnia.

En efecto, estos marcadores de cuño religioso diluyeron las diferencias presentes en el interior del propio grupo de ucranianos emigrados. Sería cuestionable suponer que hubie-

se armonía entre las costumbres de los pioneros, puesto que las personas que componían las cerca de 350 familias inmigrantes vinieron de diferentes regiones de Galitzia. Aquella provincia austro-húngara, desde mediados del siglo XIX, se encontraba inmersa en la modernización y era el escenario de una enorme reestructuración social, política, económica y cultural que se sucedía en diversos grados, tanto en la implementación como en la aceptación (Himka: 1988; Andrezza: 1999). En estos términos, es difícil imaginar que personas oriundas de la aldea de Solotvyna, por ejemplo, adoptaran los mismos significados sociales de las que vinieron de la aldea de Zahblottha, en la medida que una se ubicaba al norte y la otra al sur de Galitzia. Un párroco local dejó testimonio, años más tarde, del enfrentamiento entre los lenguajes sociales específicos de los pioneros:

Llegando a Brasil, trajo el pueblo ucraniano sus costumbres y usos a que está instintivamente sujeto. En ciertas ocasiones, por ejemplo, en un casamiento, no raras veces aparecieron cuestiones, discordias, discrepancias sólo por el hecho de que las celebraciones para la ocasión del casamiento tenían lugar en un poblado diferente de los de la otra. Fue duro y porfiado trabajo introducir un ritual uniforme del casamiento. (*Libro Tombo*, 1911)

Es evidente, entonces, que el establecimiento de los inmigrantes activó una intensa negociación entre los diversos fondos culturales, que por el hecho migratorio entraron en contacto, provocando la selección de los elementos que acabaron componiendo los signos de su identificación como grupo y de muestra de alteridad para con los demás. En otras palabras, se hizo necesario reevaluar sus respectivos acervos culturales para rearmar los elementos que pasaron a definir

sus fronteras étnicas. Fueron ellos los que establecieron los marcos de inclusión, o de exclusión, del campo relacional, lo que, por su parte, tuvo mucho peso en los entornos de la vida familiar ulterior de la comunidad local.

Esta negociación empezó en el momento en que llegaron a la colonia. Ahí, el gobierno brasileño había construido una capilla donde, según testigos de los propios inmigrantes, ellos sintieron que era «imposible rezar con los polacos». Este hecho se une a la argumentación anterior de que los límites étnicos se situaron en la tradición religiosa. Si la auto-demarcación de los ucranianos fuera fundamentada en otros principios, ellos podrían mantener la posesión de la iglesia local, ya que eran mayoría. Los datos generales muestran una proporción de 70 familias polacas y 258 familias ucranianas, en 1896. Entonces, siendo mayoría en la colonia, ¿por qué no se quedaron con la iglesia existente? Muy probablemente por las especificidades de la religión de rito griego. La tradición oriental posee simbología propia, no sólo en la conformación de la liturgia y en la obediencia a un calendario específico, sino en la arquitectura y ornamento religiosos. En esa tradición la forma ideal de un templo es aquella configurada en cruz y no como nave, común a las iglesias occidentales. El cristianismo asocia la cruz a San Andrés, misionero que catequizó parte de la región de *Rush' de Kiev*; y la nave a la imagen de San Pedro pescador, que poco significa para aquellos que derivan del Patriarcado de Constantinopla. La tradición oriental también dispone de significados específicos en la ornamentación de la iglesia, de manera incompatible con la disposición occidental. Las estatuas, por ejemplo, son entendidas como herejía; el catolicismo de rito griego rinde culto a los iconos. Naturalmente, la capilla colonial, seguía la tradición occidental y contaba con una bella estatua de San José. Por eso, tan pronto fue posible, compraron un terreno donde erigieron su iglesia.

En la producción de la vida material, *grosso modo*, se ha verificado paridad en las condiciones generales de los colonos ucranianos y de sus descendientes. Al llegar, arrasaron la mata virgen, para, en los terrenos roturados, producir la agricultura de subsistencia. Buscaron, aún, complementar sus escasas ganancias empleándose en la extracción de yerba mate nativa y, más tarde, principalmente a partir de la década de 1930, en la extracción de la madera, actividad importante en la economía del Estado de Paraná. Esos trabajos, con todo, no significaron una fuente de crecimiento de la renta y, de manera general, la producción agrícola local a lo largo del período estudiado se destinó básicamente a la subsistencia, quedando poco para el mercado, lo que no favoreció una diferenciación socio-económica significativa entre los moradores. Hasta la década de 1970, cuando el gobierno de Paraná inició la apertura de carreteras que permitirían la integración de diversas partes del Estado, esa comunidad vivió básicamente en una situación de «enclave». Desde entonces, no obstante, desde el punto de vista socioeconómico poca cosa parece haber cambiado, basta constatar que el actual municipio se incluye entre las zonas de más severa pobreza del país. Ahí, más del 40% de hogares son pobres, así definidos por la renta familiar *per capita* situada en medio sueldo mínimo nacional, lo que equivale a aproximadamente 100 dólares mensuales (Ipardes, 2003: 11).

### **Emigrar: decisión de interés común**

Hasta aquí, lo que se buscó trazar fueron las condiciones generales en las que se dió la fijación de los inmigrantes, subrayando la agilidad con la que los ucranianos eligieron sus signos de diferenciación cultural, lo que, naturalmente, implicó que se tornaran un grupo diferenciado en aquella sociedad. Hay que considerar que la ruralidad de las colonias del Sur de Brasil favorecía esa situación, dado que en ellas una etnia

acababa prevaleciendo y confiriendo la marca distintiva para constituir una colonia «alemana», «polaca», «italiana», etc. En la medida que avanzó el siglo XX, el hecho de que las colonias concentraran tantos «extranjeros» pasó, incluso, a ser motivo de preocupación para las autoridades republicanas. Una de las primeras políticas nacionalistas, por ejemplo, ya en la década de 1920, se ocupó en definir el portugués como idioma oficial de las escuelas en esas colonias. De hecho, hasta entonces, la escolaridad era promocionada a costa de los propios colonos que, naturalmente, lo hacían en sus idiomas ancestrales.

Ahora, pretendo destacar que al aislamiento étnico y territorial se agregaron dos otros factores, a mi modo de ver, decisivos para encaminar la producción de las especificidades del sistema familiar que la comunidad, con tanto arraigo, adoptó para sí. Esos dos factores serían la estructura familiar del grupo emigrado y la fuerte endogamia practicada por los pioneros y sus descendientes.

### **La estructura de la familia de los pioneros**

Si a finales del siglo XIX, Galitzia oriental pasaba por una grave crisis económica que no garantizaba los medios mínimos de subsistencia a la mayor parte de su población, el proyecto de instalación de inmigrantes en Paraná privilegiaba la venida de familias, para dinamizar tanto la economía como la demografía del Estado. Paraná, involucrado en un proyecto de colonización volcado hacia la pequeña propiedad, promovía el asentamiento de familias encabezadas por un hombre cuya edad garantizara el potencial productivo y, por extensión, de reproducción de mano de obra. La composición demográfica de los inmigrantes se adaptaba perfectamente a los intereses de la política inmigratoria del gobierno brasileño, particularmente la que se preocupaba en rellenar vacíos demográficos y dignificar el trabajo agrícola.

En 1896, un censo realizado en la colonia relacionó los moradores de cada lote, nombrando a sus integrantes por condición civil, sexo y edad: por él se puede saber que allí ya estaban radicadas 258 familias<sup>1</sup> ucranianas conforme indica la tabla siguiente:

**Tabla 1**  
**Distribución de las familias en función de la jefatura de domicilio, 1896**

Estado civil	Jefatura de domicilio		Total
	Mujer	Hombre	
Casado		207	207
Casado sin mención del cónyuge		3	3
Viudo	4	5	9
Soltero		18	18
Indefinido		21	21
Total	4	254	258

Fuente: Censo de la Colonia Antonio Olyntho - Números absolutos.

Esa distribución de la jefatura de los domicilios expresa que la búsqueda de la «Tierra Prometida» fue una experiencia que involucró básicamente padres, madres e hijos. Por otra parte, es un indicador importante si consideramos que la historiografía recurrentemente atribuye estructuras domiciliarias complejas para las regiones rurales del este europeo. W. Shinn, por ejemplo, insiste que allí la formación más recurrente habría sido, desde los tiempos en los que se formó el Reino de Rus de Kiev, la de tres generaciones bajo el mismo techo, regidas por leyes de costumbre, lo que mantenía sus miembros comprometidos subjetivamente con la pro-

---

1. En momento, dada la argumentación fundamentada en un censo, se considera «domicilio» y «familia» expresiones equivalentes. Por tanto, la «estructura domiciliar de los emigrantes», se refiere a los individuos relacionados como moradores de un determinado lote.

piEDAD y objetivamente con las recurrentes obligaciones legales. En la región, incluso después de la centralización del Estado, estas costumbres se habrían mantenido inalteradas y proseguirían completamente ajenas al complejo y riguroso sistema legal ruso. Para él, habría sido apenas a fines del siglo XIX que, dada la renovación de los intereses de los campesinos, esas concepciones se habrían alterado (Shinn, 1961: 601-602) y sus posiciones son corroboradas por otros estudios, como la investigación realizada por Burguière y Lebrun (1988).

Otra característica de las familias pioneras era la de estar formadas por parejas relativamente jóvenes pero cuyos ciclos matrimoniales ya alcanzaban algunos años puesto que la gran mayoría vino acompañada de hijos, como se verá más adelante. Apenas 20 unidades domiciliarias eran ocupadas, presuntamente, por recién casados, dadas sus edades y la ausencia de hijos. Así, las combinaciones de edad más frecuentes fueron de hombres entre 35-39 años, casados con mujeres entre 30-34 años (24 parejas); hombres entre 30-34 años

**Tabla 2**  
**Distribución de los domicilios por el número de hijos, 1896**

Número de hijos	Familias	
0	20	<b>promedio: 2,7</b> <b>moda: 2,0</b>
1	32	
2	56	
3	40	
4	34	
5	19	
6	12	
7	3	
8	1	
<b>Total</b>	217	

Fuente: Censo de la Colonia Antonio Olyntho - Números absolutos. Este total 217, se diferencia de lo considerado en las demás tablas pues incluye los hijos de los viudos y aún un lote, cuyo jefe es soltero, acompañado por la madre y dos hermanos.

casados con mujeres entre 25-29 años (17 parejas) y hombres entre 35-39 años, casados con mujeres de la misma franja de edad (16 parejas). Las edades de las parejas expresan que la mayor parte de las familias se decidió por la emigración en un momento específico del ciclo conyugal, en el que ya había habido tiempo para la constitución parcial de la prole. Efectivamente, lo más común fue haber viajado a Brasil con dos o tres hijos.

Conforme se observa en la tabla anterior, aproximadamente un 90% de las familias inmigrantes vinieron con hijos. Entre ellos pude observar que la mayoría eran niños pues, del conjunto de hijos, el 82% tenían edades inferiores a 15 años. De este total, el 32% ni siquiera había alcanzado los 5 años y entre ellos más de la mitad son mencionados en el censo de 1896 como teniendo «1 año de edad». Estos datos son evidencia de que la proximidad de un parto no impidió que las familias siguieran su proyecto de emigrar; resaltan, además, que las condiciones promiscuas del largo trayecto entre sus aldeas hasta los puertos de Marsella o Génova no impidió la intimidad de las parejas.

Por tanto, la explicación para una prole de dos a tres niños entre las familias pioneras puede ser encontrada en la franja de edad de las madres que emigraron. Mayoritariamente (66%), se ubicaban en la franja de 25-39 años, estando así en pleno período reproductivo; lo mismo se verifica cuando se contabiliza sólo el grupo de madres de entre 25-34 años, que es el 43,8% del total. De este modo, es válido poner el énfasis en que la mayor parte de las inmigrantes, el 83%, no había terminado el ciclo de formación familiar. Por tanto, las familias pioneras tenían la posibilidad de crecimiento. Se puede comprobar esta cuestión reconstruyendo el comportamiento fecundo de las mujeres emigrantes, lo que, igualmente, permitió establecer relaciones entre los índices medios construidos a partir del censo de 1896 y las

situaciones familiares específicas.<sup>2</sup> De la reconstrucción, lo que primero se constató fue que las dificultades en la instalación en tierras brasileñas, de hecho, no impidieron el aumento de la prole. Aquí, el desempeño de Anna, esposa de Joaquim es ejemplar. Vino a Brasil con 37 años y cinco hijos y en la colonia completó plenamente su ciclo de fecundidad. En 1897 nació Anastácia, en 1901, Catharina y en 1903, cuando tenía 44 años, cerró su prole al nacer Nicolau. Maria, esposa de Kuzma también generó una prole característica de mujeres que no usan la contracepción. Al emigrar, con 32 años, trajo cinco hijos. En la colonia Antonio Olyntho tuvo seis más.<sup>3</sup>

---

2. Las bases documentales para el texto que sigue fueron entrevistas con moradores de la comunidad realizadas en la década de 1990 y la recogida de datos de los ciclos vital y matrimonial en las actas parroquiales. Los indicadores recogidos en las actas de bautismos, casamientos y óbitos fueron procesados por el *Système de Gestion et d'Analyse de Population*, software para análisis de población conforme la metodología Henry/Fleury y se refieren a 8.667 individuos, 4.443 hombres y 4.424 mujeres, a lo largo de 85 años y fueron separados en dos grupos: 1895-1949 (grupo 1) y 1950-1980 (grupo 2). La discrepancia cronológica entre ellas se debió a la búsqueda de simetría entre las uniones MF: el grupo 1 posee 281 uniones MF de un total de 1.301 casamientos, y el grupo 2 posee 244 uniones MF de un total de 733 matrimonios. Es importante que nos acordemos de que en la metodología Henry/Fleury, las uniones MF son aquellas en las que se tienen las fechas de nacimiento de la madre, del casamiento y del fin de la unión, marcado por la muerte de uno de los cónyuges.

3. Bideau y Nadalin al analizar la fecundidad de inmigrantes germánicas fijadas en los alrededores de la capital de Paraná, también constataron una fecundidad más alta entre las madres pertenecientes a las familias «inestables» (familias EF), que son aquellas cuyo inicio matrimonial no se dio en la parroquia, que entre las de familias estables (familias MF). Y lanzan algunas cuestiones: «Comment expliquer la plus forte vitalité des femmes EF? Pourquoi les familles instables ont-elles tendance à avoir plus d'enfants que les familles sédentaires? Serait-ce peut-être parce que, forcées d'interrompre la succession normale des grossesses à cause de leur déplacements successifs, en s'établissant à nouveau elles represent avec plus de vigueur leur cycle fécond, par une sorte de compensation à l'instabilité antérieure? Cette nouvelle vigueur se fonderait-elle sur les espérances et les angoisses causées par le nouvelle vie à laquelle ils devient faire face?» (Bideau y Nadalin, 1992: 168).

Sin embargo, otras situaciones entre las madres inmigrantes merecen reflexión. Es el caso de la reducida descendencia de aquellas que emigraron con edades más altas, y por tanto, cuando ya habían cerrado sus ciclos reproductivos. Cuatro o cinco hijos seguían a esas madres. Pueden haber intervenido tres factores: de un lado, una probable alta tasa de mortalidad general de las poblaciones campesinas que, incluso a fines del siglo XIX, aún no se beneficiaban de los avances de la modernización; a continuación, se puede pensar que estas madres dejaron parte de sus hijos en Galitzia, tal vez ya casados, y así, se asentaron en Brasil sólo con los hijos menores. Siguiendo esta hipótesis, es significativo que el 75% de los hijos de madres entre 45-49 años tengan menos de 14 años. Una tercera hipótesis sería considerar que los hijos mayores, ya casados, emigraran conjuntamente; pero, en el censo de 1896 estuvieran localizados en lotes diferentes del de sus padres.

Como ejemplo, encontramos la situación de Katharina Karpowicz, 46 años, viuda, que el 25 de diciembre de 1895, llegó al puerto de Paranaguá, desde donde se dirigió a la colonia Antonio Olyntho. En la lista de los pasajeros desembarcados, ella consta integrando una familia cuyo jefe es su hijo Stephano. De eso se deduce estar ella incluida en un grupo familiar de cierta complejidad, ya que presenta tres generaciones y un pariente colateral, pues Joaquim, su hijo soltero también formaba parte de la familia. No obstante, en el censo de 1896, elaborado aproximadamente un año después de su desembarque, la encontramos viviendo en un lote con su hijo soltero Joaquim; en otro, se encuentra la familia de su hijo Stephano, formada por su esposa Anna y el pequeño Michael. Por tanto, las evidencias recogidas en dos fuentes distintas alteraron completamente la estructura doméstica en la que se situaba esta familia pionera.

La trayectoria de Katharina indica otro aspecto presente en el sistema familiar de los pioneros: su opción por domicilios nucleares. Es indiscutible que si Joaquim compartiera el

mismo techo con Stephano, él reforzaría la fuerza de trabajo de la unidad doméstica. Idealmente, Anna se agregaría al trabajo en la labranza, dejando a Michael bajo los cuidados de Katharina. Pero, no fue ese el arreglo: la opción fue por nuclearse en lotes (y no sólo en moradas) separados.

En una perspectiva más amplia se puede observar que, conforme los datos de la tabla 1, Katharina formaba un pequeño grupo de viudos y viudas que emigró con hijos. Pequeño, pues de hecho significaban apenas el 3,4% de las familias ya establecidas en 1896 las cuales, sin embargo, presentaban prole más numerosa que la de Katharina. Apenas en un lote no hay mención de familiares junto a la propietaria; las demás viudas emigraron acompañadas de entre tres a seis hijos. Esta misma cuestión es pertinente en el caso de los viudos, entre los cuales se puede verificar que solamente uno emigró solo, con una hija de 16 años. Todo indica que esa chica encontró en el matrimonio una forma de aumentar la fuerza de trabajo de la casa, pues hay mención de sus hijos legítimos a partir de 1898.

De hecho, los hijos de los pioneros pudieron constatar el valor de la familia como unidad de trabajo, ya que vivían con sus padres el desenraizamiento geográfico y las adversidades presentes en la organización de sus vidas en tierra de adopción. Y, es mucho más probable también que esa constatación haya alcanzado los chicos solteros que en 1896 ocupaban el 6,9% de los lotes de la colonia. Entre ellos, sólo los que optaron por el matrimonio tuvieron éxito en sus establecimientos, en la reconstrucción de familias pude verificar que la mayor parte de los pioneros solteros no fijó su residencia en la localidad.

El reducido número de solteros respecto al conjunto de los inmigrantes que se dirigió a Antonio Olyntho remite a cuestiones asociadas a prácticas familiares del este europeo. Primero se puede relacionar la pequeña tasa de solteros *al*

*modelo de matrimonios del este europeo* formulado por Hajnal (1969). Opuesto al modelo occidental, implicaba un bajo índice de celibato definitivo, como también una precocidad en la edad de casarse. A este comportamiento cultural, se sumaba la política migratoria – pautada en la pequeña propiedad – adoptada por los estados del Sur de Brasil que privilegió, como se ha dicho anteriormente, la instalación de familias en los lotes coloniales.

Al constatar que el grupo pionero cumplió las exigencias oficiales de instalarse en familias, me ocupé en investigar si, por casualidad, tal exigencia tuvo como efecto desplazar grupos de parientes. La fuente que permitió la discusión efectuada hasta aquí sugiere que los domicilios de los colonos presentaban una constitución familiar reducida a la consanguinidad —esencialmente el núcleo conyugal y su prole. Con todo, el momento histórico, la región y el estrato social de origen de los inmigrantes no serían coherentes con la individualidad imbuida en las prácticas que conforman la familia nuclear moderna. Fue justamente en la consideración del origen sociocultural de los que se radicaron en Antonio Olyntho que insistí en la búsqueda de indicadores que permitieran verificar si ellos se aventuraron en la emigración en sincronía con la manera por la cual desarrollaban sus vidas en las aldeas de Galitzia oriental.

Y de esa búsqueda pude constatar que la aventura migratoria involucró también a abuelos, tíos y primos. Retomando el ejemplo de Katharina Karpowicz —la viuda que viajó en compañía de sus dos hijos, uno casado y otro soltero— se constata que en el vapor en el que ella llegó a Paraná estaban otros de sus parientes. De hecho, en la lista de desembarque constan otros Karpowicz: Jacó, su esposa Tatianna y sus hijos, también Maria, sus hijos y su marido João Jarei y aún Daniel Karpowicz, su esposa y dos hijos. Otra evidencia de este parentesco es el hecho de que la localización de los primeros

Karpowicz en la colonia se concentró en la línea Corvo Branco. Sin embargo, fue el examen de la disposición de las familias en los lotes de las líneas coloniales que tornó lo que hizo más evidente que la decisión de emigrar fue tomada por el conjunto de parientes. Tomando como ejemplo la línea Dr. Gonçalves, situada en el centro geográfico de la colonia, se encuentran muchos ejemplos:

El primer ejemplo es el morador del lote 25. Allí estaba André Panek, viudo de 60 años que compró el lote para allí instalarse con cuatro de sus hijas (25, 19, 16 y 8 años, respectivamente). Tal vez uno de los factores que auxilió su decisión de emigrar sólo con hijas haya sido a causa del hecho de que su yerno, João Burlikoski, también acompañó a la familia. De hecho, João vivía en el lote 21 con su esposa Olianna y su hijo André, cuyo nombre puede haber sido un homenaje al abuelo. Otra situación, que presenta parentela mucho más diversificada ocurría con sus vecinos de los lotes 27, 28 y 29 que pertenecían a la familia Grabasz. En el primer lote vivía la pareja João y Marianna (32 y 28 años) con tres hijas; en el siguiente su cuñado, André Czip, casado con Salvina Grabasz, con cuatro hijos y en el tercer lote estaban los recién casados: Miguel y Tecla Grabasz. También estaban en las inmediaciones, en el lote 20, la familia de André Grabasz; y en el lote 51 Nicolau, casado con Anastácia Grabasz. Cabe indicar que todas esas personas vinieron de la misma aldea: Mikoliek.

Todo lo que se ha expuesto indica que la emigración no actuó necesariamente como disgregada de los lazos de parientes. Además, la contigüidad de tantos lotes con parientes entre los inmigrantes fijados en Antonio Olyntho, sin duda, produjo condiciones para que ellos reprodujeran las formas de vida a las que estaban acostumbrados en sus aldeas de Galitzia. Aldeas que, a inicios del siglo XX aún estaban enclavadas en dominios señoriales, en las que la familia era, de hecho, una fortaleza en los períodos de incertidumbre. Tal vez de ahí derive

el fuerte empeño que los pioneros invirtieron en practicar nuevamente un sistema familiar comprometido con el mantenimiento del orden social en los términos que ellos conocían: jerárquico y con severos compromisos generacionales.

### **La endogamia de los pioneros**

En otros trabajos he destacado la habilidad que esos inmigrantes tuvieron en recrear en tierras brasileñas una sociabilidad aldeana (Andreazza, 1999). Es posible que una parte sustantiva de ese éxito se atribuya al comportamiento matrimonial de aquellos que se casaron entre 1895 y 1910. Ciertamente, el entorno de este mercado matrimonial tuvo una fuerte influencia en las especificidades del sistema familiar desarrollado posteriormente por la comunidad.

Los resultados de este estudio demuestran que el patrón endogámico fue casi absoluto, a pesar de suponerse que en una colonia inmigrante los matrimonios intraétnicos sean privilegiados. Al final, es más fácil casarse con personas con quienes la barrera de la lengua y de las costumbres no se impone, o con los que residen cerca. A la vez, casarse con personas que tienen la misma creencia religiosa es fundamental en grupos tradicionales. Con todo, más allá de esa racionalidad, hay que acordarse que la endogamia mantiene el conservadurismo de una formación social, principalmente cuando se considera que había opciones en el mercado matrimonial. En ese sentido resalta el hecho de que entre los 340 matrimonios de este período —aún habiendo polacos, alemanes, italianos y luso-brasileños en la colonia— solamente cinco chicas, al casarse por el rito griego, eligieron a chicos polacos como cónyuge y solo un chico ucraniano se casó con una chica polaca. En ese conjunto, de otras 11 uniones no pude identificar el origen étnico y geográfico de los cónyuges, índice muy pequeño para alterar el hecho de prevalecer la endogamia étnica.

Con el objetivo de profundizar en la investigación sobre ese comportamiento, hice el cruce de las ciudades de origen de los novios de los 309 matrimonios en los que ambos cónyuges nacieron en Galitzia. Fue posible ubicar 119 ciudades de origen de ambos prometidos y, en esos casos, el 42% de los matrimonios se produjeron entre cónyuges nacidos en la misma aldea de Galitzia. Este porcentaje, al mismo tiempo que refuerza la opción de los inmigrantes en reproducirse bajo fundamentos étnicos, encaminó la necesidad de integrar factores culturales a su explicación. Especialmente, los que hacen referencia a las formas de arreglos de las parejas. En esta cuestión, pude observar que el matrimonio entre los jóvenes ucranianos era un proceso articulado a partir de una serie de etapas, que involucraban no sólo las familias sino la comunidad. En este sentido, la formación de las parejas implicaba mucho más un conocimiento anterior, no necesariamente entre las familias de los novios, sino entre estas familias y el individuo que hacía la presentación del novio en la casa de la novia: el casamente-ro, el *stárosta* (como es designado en el idioma ucraniano). El ritual de introducción de un nuevo miembro en la familia era sostenido por los lazos de conocimiento y respeto entre *el stárosta* y las familias involucradas. Naturalmente, el papel de *stárosta* no podía ser ejercido por cualquier persona: su desempeño exigía la ancestralidad de un anciano. A él le competía la función de unir familias, y así, en la medida que no había elecciones individualizadas, no era necesario que los jóvenes se conocieran. Hasta determinado momento, los novios eran meros coadyuvantes en las negociaciones matrimoniales: los padres y el *stárosta* detentaban los roles principales. Teniendo esto en cuenta, se puede afirmar que el índice de novios nacidos en ciudades diferentes se debe a la actuación de *stárostas*; y que, a causa de la falta de amplia red de relaciones en los inicios de la colonia, el 42% de los padres hayan optado por casar a sus hijos con paisanos de aldeas de las cuales emigraron.

Considerando los resultados de estas correlaciones, lo que se puede destacar es que la endogamia de los pioneros produjo una fuerte base para el sistema familiar practicado por las siguientes generaciones a lo largo de un siglo. Entonces, el mantenimiento de la división tradicional de los papeles conyugales y familiares fue fundamental, no tanto en la reconstrucción material, sino sobre todo en la recreación cultural emprendida en la tierra de adopción a lo largo de, como mínimo, tres generaciones. Es de esto que se ocupa el próximo apartado de este artículo.

### **Control social y obediencia: la vida de los jóvenes**

El camino hacia el matrimonio fue el más recorrido por los jóvenes de la colonia. Ellos se unían relativamente pronto; entre 1895 y 1949, las chicas se casaban a los 21 años de media con chicos de 25,4 años. Por eso, antes de 1950 las parejas más frecuentes, en su primer matrimonio, eran aquellas formadas por una novia de entre 15-19 años y un chico entre 20-24 años. Tal patrón de edad sólo se modificó a partir de 1950, elevándose para 24,2 años entre las chicas y 27,5 años entre los chicos.

Si las edades en la que se casaban eran coherentes con el patrón de nupcialidad oriental, esta igualdad se reprodujo también en la forma de elección de los cónyuges: los jóvenes se mantuvieron fuertemente influenciados por las decisiones de los padres, y, entre las que se casaron antes de 1950, también pesaron las decisiones del padre. De hecho, las mujeres que se casaron en ese período afirman que «eran los padres que elegían los novios, como era costumbre en Europa.»

En esta influencia jerárquica en la elección de los iguales se verificó la interferencia activa de las madres, como relató Anastácia, casada en 1936: «Conocí a mi marido en la Iglesia. No éramos vecinos. Su madre me encontró lejos y nos casamos. Usted sabe como es: las viejas ordenaban.» La ascendencia de los padres en la

elección de los cónyuges todavía viene manteniéndose entre las personas de la comunidad, y muy lentamente va dejando espacio a la individualización en las decisiones matrimoniales. Un ejemplo de lentitud se expresa en el caso de Nastia. Esta joven, casada en 1993, efectivamente eligió a su futuro cónyuge, pero antes de comenzar la relación les pidió permiso a los padres. Cuestionada respecto a la posibilidad de una reprobación, ella respondió que aceptaría la decisión paterna.

Las chicas de la colonia —devotas Hijas de María, como querían los curas— buscaban tanto en Santo Antonio como en el baúl de las tradiciones las formas de atraer a un buen marido. Aquellas que se casaron hasta la década de 1930 tenían, por ejemplo, la firme creencia de que las flores de amapola, como también otras flores, que adornaban los jardines de sus casas poseían el poder mágico de unirlos a un determinado chico. Estas creencias se reflejaban en la distribución de los casamientos pues, hasta 1950, el mes de junio disputó con mayo la preferencia para celebrar la unión. En ese mes, según la tradición popular de esta etnia, se conmemoraba la fiesta de *Iwan Kupala*, en la que el tema agrícola y el familiar estaban muy presentes, entrecruzando aspectos asociados a la prosperidad, a la fecundidad y al matrimonio. Toda la festividad del *Kupala* se desarrollaba en medio de cantos populares que evocaban relaciones entre parejas enlazadas con la naturaleza, antropomorfizados y básicamente reducibles a *Iwanku* y *Marusia*, pareja recurrente en las canciones populares (Biletezkei, 1974: 112-132).

Para esa ocasión, las solteras confeccionaban guirnaldas que, tiradas al río, tendrían el poder de revelar quiénes serían sus maridos. Si ellas no produjeran el efecto deseado, había aún el recurso a la *vorôchka*,<sup>4</sup> una mujer que conocía los secretos de la naturaleza humana y sabía atraer un hombre a una mujer.

---

4. El término ucraniano *vorôchka*, equivale a hechicera o bruja.

Cuántas chicas de la colonia buscaron ayuda junto a la *vorôchka* es un enigma, pero todos sabían que ellas existían y dónde vivían. Algunas chicas, en décadas posteriores, pasaron a usar una codificación más explícita para demostrar a los chicos su interés. Utilizando el hábito regional de tomar el mate, «al entregarle la calabaza al chico que les interesaba le apretaban el dedo», enseñando su disposición por la corte. De todas formas, todo era hecho en pequeños alientos conseguidos entre la vigilancia de los padres y de los párrocos.

No sólo los discursos moralizantes, sino la propia edad al casarse de esos jóvenes colaboraba para que ellos frenaran sus pasiones. Los registros demográficos destacan que la abstinencia sexual era regla entre las jóvenes, pero, aun así, la comunidad poseía el espacio social de las madres-solteras, que conformaban el 5,4% de las madres de la primera y el 2,9% del segundo grupo. Inicialmente, ellas perdían el derecho de exhibir los distintivos de una chica que quería casarse. En una cultura en la que se definían las posiciones sociales con símbolos externos, les era negado el uso de las trenzas y del pelo largo propio de las doncellas. Su situación ante la comunidad les imponía el deber de usar la *h'ustka*, un pañuelo en la cabeza, que normalmente señalaba el estatuto de la mujer casada. Pero no era el espacio de la mujer casada el que ellas ocupaban, por pertenecer a un segmento oblicuo les era prohibida cualquier participación en los ritos comunitarios. En este sentido, cuando las personas de la comunidad se referían a la madre-soltera utilizaban la palabra *kurva* que, en ucraniano significa prostituta. Tal vez por eso en el interior de la iglesia ellas no se unían ni con las casadas ni con las solteras: a ellas se les reservaba el *babenétz*, espacio más distante del altar, debajo del coro, donde no había bancos reclinatorios. El lugar de los gentiles.

Si las madres solteras eran discriminadas, a los hombres se les daba el derecho de buscar placeres fuera del matrimonio. Había prostíbulos donde los chicos podían divertirse sin que

hubiera una sanción manifiesta a sus conductas. Muchos hombres asocian tales casas a la construcción de la línea ferroviaria Ferrovía San Pablo-Río Grande de Sur, que llegó a la región a fines de la década de 1920. Sin embargo, el conjunto de los indicadores apunta en el sentido de que los inmigrantes y sus descendientes perciban el matrimonio como asunto de la comunidad, empleando la cultura de la vergüenza para repudiar los comportamientos que rompieran con el orden social deseado. En ella, particularmente para las mujeres, sexo y matrimonio constituían un binomio indisoluble.

### Rituales para la transición a la vida de casados

Las chicas que no transgredían la moral colectiva se encaminaban para el matrimonio. La unión de los jóvenes ucranianos contenía muchos ritos y ocurría a través de una serie de etapas, que involucraban no sólo las familias sino la comunidad. El inicio de las aproximaciones familiares, promovido por el *stárosta*, ocurría en un clima de confianza. Y no podría ser de otra manera pues una de las funciones que la historiografía le atribuye es la de mantenedor de la endogamia y la homogamia de su comunidad. Con eso, garantizaba que el matrimonio desempeñara su efectiva función en una sociedad tradicional: unir a jóvenes confirmando la constante reproducción social.

La presentación del novio, debidamente acompañado por el *stárosta*, corresponde a lo que la tradición ucraniana llama de *svatánha*. Grosso modo, ese momento equivaldría a la oficialización de la petición de matrimonio; los siguientes serían el *zarúтчene*, período en el que los jóvenes pasan a convivir, habiendo ahí un cierto paralelismo con el noviazgo y el acto final se llama *vesilla*, cuando tiene lugar la celebración religiosa y los festejos.

Todos estos momentos del casamiento son rememorados como de gran importancia ritual. «El *stárosta* llega a casa y pre-

gunta si le van a recibir; si en la casa hay una hija para casar, porque él trajo a un chico». Este testimonio fue dado por Tereza, que se casó el 31 de enero de 1970. Respondiendo si, a finales de la década de 1990, el *svatánha* continuaba realizándose, así dijo ella: «Sí. Hasta hoy es así como se hace». Es importante notar que, tratándose de una cultura inmigrante, esta puede haber sido la forma que prevaleció en el proceso de recreación cultural y que resistió al desgaste de tantas décadas. A lo largo de la investigación fue posible recoger otras formas de este rito, sobre las cuales parece no haber habido consenso. En este caso está la dificultad provocada por el *stárosta* de João, casado en la década de 1950. La fórmula ritual utilizada, «Venimos a buscar a una cabrita. Queremos saber si hay una para negocio», no agradó al padre de la novia y fue necesario interpretar la expresión para que el primer acto del casamiento se concluyera.

El *zarutchne* generalmente duraba poco. Era el tiempo de conocerse, aun a distancia. Tiempo en que los jóvenes mostraban su respeto al código cultural al que pertenecían. Por eso, tal vez, las mujeres entrevistadas no hayan relatado gestos románticos, miradas enamoradas o complicidad en el sueño de la vida en pareja. Transcurrido de uno a tres meses del *svatánha* y del *zarutchne*, ocurría la *vesilla*, celebración de la boda.

Esta celebración llegaba a involucrar las personas más próximas durante una semana, a pesar de que las celebraciones culminaran en los dos últimos días. Quien presidía el ceremonial era el *stárosta*, organizando las funciones masculinas y femeninas en la preparación de las celebraciones. Al sonido de cantos y del rabel las personas casadas se ocupaban de los alimentos obedeciendo a una división: a las mujeres les competía la preparación de las pastas, repollo y pepino agrio y del *korovai*; a los hombres, el preparar de las carnes: «ellos tenían su trabajo que era lidiar con los cerdos y con el buey.»

Mientras los casados organizaban la conmemoración, la semana que precedía la *vesilha*, la novia visitaba la casa de los

vecinos y parientes formalizando las invitaciones para la fiesta. La acompañaban amigas solteras denominadas *drujke*, entre las cuales una era la principal. De modo general hasta la década de 1940, las novias hacían las invitaciones ataviadas con una guirnalda de flores en la cabeza, preparada con las *drujke*. Un morador, nacido en la década de 1900, se acuerda de esas ocasiones: «las novias venían a invitarnos para el casamiento acompañadas de sus *drujke*. Todo el mundo las escuchaba y todos se inclinaban. La novia tenía una guirnalda en la cabeza.» No fue posible identificar en qué década el acompañamiento se redujo a apenas una *drujka*; sin embargo, el hábito de que la novia tuviera esta acompañante perduró hasta el final de los años de 1990.

Aún en los primeros tiempos de la colonia los novios iban a la iglesia a pie, al sonido de los bombos y del rabel. Un antiguo morador recuerda bodas en las que la novia, con ropas coloridas, bailaba, liderando su cortejo el cual entonaba canciones. Más tarde pasaron a ir a la «iglesia en carros con los caballos adornados con colgantes de papel de seda, y cohetes.»

Finalizando la ceremonia religiosa de la *vesilla*, la novia era encaminada al altar de Nuestra Señora, situado a la derecha de la iglesia, para recibir una bendición especial. La fórmula ritual de esta ceremonia contiene invocaciones para el buen desempeño del papel de esposa tradicional: ser buena para el marido, engendrar descendencia y, para ser madre, mirar al modelo de María. Para recibir tal bendición la cabeza de las novias recibía un velo, marcando la manera como debería ataviarse a partir de entonces: cubierta con una *h'utzka* —un pañuelo—, como conviene a las mujeres casadas.

Acabados los oficios en la iglesia, la *vesilla* continuaba con las celebraciones en la casa de los padres de la novia. El *korovai* es uno de los elementos fundamentales de la *vesilla*. Consiste en un pan redondo y decorado que contiene en la parte superior un adorno en forma de luna; en la cultura ucraniana, una

de las representaciones de la pareja son «el» Luna y la Estrella Vespertina. Es significativo mencionar que, cuando el *korovai* es partido, esta es la parte que les compete a los novios. En el *korovai* estaba presente aún otra simbología ligada a la vida agrícola: un pequeño árbol colocado en el centro, que en la colonia estudiada era una pequeña araucaria. Antaño, los novios se dirigían a un árbol asociado a las fuerzas fertilizadoras de la Madre-tierra. Algunos autores, incluso, entienden este árbol como el propio árbol del Paraíso (Biletzkei, 1974: 147). Tras circundar el árbol de *korovai*, los novios concluían un rito más que les colocaba en compás con el ciclo de la naturaleza. Cabía, entonces, celebrar y después dar frutos.

### Por los pasajes de la vida

Los recién casados vivían durante los primeros tiempos en la morada de los padres; normalmente, en la casa de los padres del novio. El modelo residencial se basaba, frecuentemente, en la vivienda patrilocal, con la mujer tomando la familia del marido como la suya. Con tal composición, es posible decir que las unidades residenciales más comunes en Antonio Olyntho asumieron, posiblemente en función de la inmigración, la forma de familias troncales.

Considerando que los domicilios complejos tienen raíces profundas en la experiencia de diferentes sociedades agrarias y que fueron particularmente adoptados por el campesinado de la Europa Oriental, se deduce que la formación de grupos domésticos complejos entre los inmigrantes que se dirigieron a Antonio Olyntho traduce el mantenimiento de una morfología doméstica que ya les era habitual (MacFarlane, 1980; Burguière, 1988). No obstante, se debe apuntar que, si la característica de las moradas campesinas del este europeo tenía la tendencia al tipo extenso, las que se formaron en la colonia, como se ha referenciado anteriormente, presentaron el entor-

no de la familia troncal. A partir de esta constatación, es mejor afirmar que los inmigrantes trajeron el hábito de unidades domésticas extensas, pero que las contingencias coloniales regularon tal complejidad. No se puede olvidar que migraron a Brasil en el interior de una política de fomento a la pequeña propiedad rural, y los lotes que compraron eran suficientes apenas para proveer el trabajo y sustento a un grupo doméstico de proporciones reducidas.

Sin embargo, si la unidad residencial más constante en Antonio Olyntho fue la que fijó tres generaciones y dos núcleos conyugales, se verificaron otros arreglos residenciales. Aunque menos significativos numéricamente, ellos representan la variedad y la riqueza de posibilidades que ofrece la geometría de la composición doméstica, tantas veces rediseñada por contingencias diversas. De todas formas, en el caso específico de la familia troncal, estando su desarrollo articulado a dos ciclos familiares, el del *pater familia* y el del heredero, presenta una composición residencial discontinua. La cohabitación de una pareja con sus padres, su rasgo más característico, solo se realiza dentro de una parte de ambos ciclos familiares, y en condiciones que varían de lugar a lugar (Burguière, 1988: 67).

En Antonio Olyntho, como el modelo más constante de morada conjunta fue el de la últimogenitura, la cohabitación de las parejas tendió a ser reducida, propiciando que, en un determinado momento del ciclo matrimonial, el núcleo residencial asumiera la característica de familia nuclear. Con todo, no se puede olvidar que era posiblemente la cohabitación la que mantenía la precocidad de la edad al casarse entre los jóvenes de la localidad. A partir de 1950, cuando este comportamiento tendió a ser abandonado, hubo un sensible aumento en la edad media para el matrimonio en ambos sexos.

## Desdoblarse en muchos hijos

Las chicas, como ya ha sido dicho, se casaban alrededor de los 20 años, entre 1895-1949, y, a lo largo del ciclo familiar, daban la luz a 8 o 9 hijos; a partir de 1950 pasaron a casarse mayores, más o menos a los 24 años, y disminuyeron a 7 el número de hijos. Con esas descendencias finales se impone afirmar que tener hijos se configuró como parte esencial del papel femenino a lo largo de todo el período estudiado. Y, por la percepción social de que los hijos son necesarios, se evidenció entre las mujeres ucranianas una impermeabilidad a las referencias «modernas» en lo referente al patrón procreativo. Su comportamiento demográfico (edad precoz en el matrimonio, intervalos genésicos cortos y secuenciados, ocupación de todo el período fértil de la mujer) evidencian tal impermeabilidad. Sin embargo, cabe destacar que si tales comportamientos resultaron de las altas tasas de fecundidad, no pueden ser vistos únicamente como su causa. Expresan, sobre todo, una determinada práctica familiar; son índices de una conducta socialmente aceptada y por este mismo motivo, permanecieron durante casi un siglo. Ciertamente, la fecundidad se mantuvo alta hasta el final del período estudiado justamente porque la representación de familia que abriga la noción de una prole extensa no encontró su límite.

En ese contexto, la mujer embarazada no ocupaba un espacio privilegiado y desempeñaba la función procreativa sin privilegios. «Trabajaba hasta el último momento», fue una frase recurrente por parte de las madres, sintetizando la naturalidad con la que transcurría la llegada del parto. En ella, prevalecía la ascendencia femenina y el momento era regido por las parteras, que con sus habilidades acompañaron los nacimientos locales. La sabiduría de estas mujeres se basaba más en la experiencia para el desarrollo del parto que para el alivio de los dolores, como nos explica Verônica, afirmando que «ellas

no ayudaban nada porque nosotras sufríamos de verdad.» Si el recurso a las parteras no era por sus poderes en aliviar los dolores, ¿dónde legitimaban ellas su autoridad? Posiblemente, en la creencia que se tenía en las simpatías que ejecutaban, en las velas que encendían y en las oraciones que recitaban. Como «parteras rurales», las ucranianas desarrollaban su trabajo mediante la manipulación de objetos mágicos; sabían que para esa situación peligrosa eran eficaces las medicinas simbólicas. Para estos casos está la cinta bendita destinada a envolver la parturienta; una cinta azul con las dimensiones de una imagen de Nuestra Señora para «medir lo largo y lo ancho de la enferma. Ella medía la mujer y entonces no había peligro alguno.» Llevaban, sobre todo, «el agua bendita para bautizar al niño tan pronto como naciera: para garantizar.» ¿Pero todas esas fórmulas y rituales se destinaban a *garantizar* qué? Sabiéndose de la pertenencia de este grupo al cristianismo, una primera explicación versa sobre la cuestión de la salvación del alma. Con la práctica del bautismo doméstico y por la rapidez con la que celebraban ese *kreschne*, se evidencia que compartían la preocupación católica en salvar almas. Se puede incluso inferir que, a la primera mirada, los niños sanos recibían apenas el bautismo solemne, y para aquellos más frágiles cabía tanto el bautismo casero como el *kreschne*. Con todo, aquí hay una falsa imagen, porque era justamente esta una de las *garantías* que la partera daba: ella llevaba el agua bendita para bautizar, y bautizaba indiscriminadamente. Se tranquilizaba, así, la casa, pues poseía un cristiano más: si él muriera, su salvación estaría asegurada.

No obstante, en otros ritos de paso de esta comunidad, especialmente en la boda, se percibió que su cultura era sincrética, no habiendo en sus prácticas apenas representaciones cristianas. La autoridad de las parteras pasa por lo maravilloso del universo cultural de los inmigrantes. Esta vía explicativa se impuso a partir del análisis de contenido de las

narraciones de las madres, principalmente de aquellas que tuvieron hijos antes de 1950, por mencionar prácticas relacionadas con la creencia en figuras demoníacas. El temor a las brujas fue recurrente entre los pueblos del pasado y estuvo particularmente involucrado en varios aspectos de la vida rural, ocupando ahí un lugar privilegiado hasta tiempos muy recientes. Todo indica que las hechiceras cruzaron el Atlántico con los inmigrantes, pues son innumerables las referencias a ellas, particularmente a las *vidhmas* y a las *baba* salvajes. Es importante apuntar que en el imaginario ucraniano la *baba salvaje* era una figura femenina, a quien, entre otras, cabía atribuir el rapto de los niños todavía no bautizados, para ser cambiados por sus propios niños (Holowko, 1974: 84-85). La *vidhma*, bajo la forma de *baba salvaje*, atemorizó a las madres en Antonio Olyntho y fue común que las mujeres narraran esos cambios finales de la década de 1960. La acción preventiva a los maleficios de la *vidhma* se caracteriza, así, por una serie de precauciones especialmente tomadas el día del parto y en el período anterior al bautismo. Se cerraba toda la casa, se colocaba agua bendita en el dormitorio. Estas precauciones incluían no tirar el agua del baño de los niños después de ponerse el sol, pues se sabía que las fuerzas del mal prefieren actuar en las tinieblas. Parece, con todo, que poco a poco se formó una percepción diferente con relación a la muerte de niños, ya que las explicaciones, en la actualidad, han pasado a tener una connotación de mayor abnegación cristiana.

## La tierra en el tiempo

Los compromisos con la tradición toman forma en la comunidad de Antonio Olyntho, cuando se analiza la forma a través de la cual se procesaba la transmisión de la propiedad. Entre los inmigrantes en estudio, la transmisión del patrimonio más frecuente fue aquella en la cual el hijo menor articulaba su

permanencia en el grupo residencial paterno a través de la sucesión en el dominio de la propiedad.

A pesar de, entre los campesinos de la Europa Oriental del siglo XIX e inicio del XX, haber la concepción de la propiedad como algo que perteneciera a la familia en el transcurso del tiempo (Goody, Thirsk y Thompson, 1976), ello no significaba derecho comunal o que un conjunto de personas poseyera cuotas individuales de ese bien. La práctica de que los hijos no tuvieran, aisladamente, derecho a posesión fue ejemplificada por T. Shanin cuando presentó las decisiones tomadas por las Cortes de Apelación de Rusia, a finales del siglo XIX. Para ellas, las tierras eran consideradas como propiedad no de la persona legalmente registrada como su propietaria, sino de todos los miembros de la familia, siendo su jefe sólo el representante (MacFarlane, 1980: 33).

La herencia basada en el intento de indivisibilidad del lote también fue buscada por las comunidades inmigrantes. Algunos estudios vienen presentando resultados en ese sentido, lo que refuerza la noción de que, muchas veces, códigos culturales específicos encuentran maneras de burlar las normas legales de la sociedad envolvente (Seyferth, 1985; Woortmann, 1995). Se sabe que el Código Civil Brasileño, en vigencia desde 1916, prevé paridad de derechos entre los herederos. Pero, fue en el recurso a fórmulas notariales que, entre los inmigrantes de Antonio Olyntho, se buscó una adecuación de las prescripciones legales al intento de preservar, lo más posible, la integridad del lote. Leyendo la escritura de división amigable del expolio del pionero Leonardo, en 1934, se tiene conocimiento de que dejó a la viuda y a sus hijos un lote de tierras de 24 hectáreas adquirido por compra hecha al gobierno del Estado. Por las leyes brasileñas competiría a la viuda Anastácia la cantidad de mil «contos de réis» y a los hijos, la parte restante. Sin embargo, lo que se lee en la escritura es que ella, y sus demás hijos, desisten de

sus partes a favor del hijo con quien vivía. De manera general, entonces, lo que se percibe es una división igualitaria y, terminado el proceso legal, los herederos, principalmente cuando no son moradores de la localidad, donan sus cotas de herencia a los hermanos que permanecieron en la localidad, básicamente a aquellos que cuidan a los padres. Con base a ese recurso, todavía en la actualidad, es consenso entre las familias más tradicionales que al hijo menor le corresponda el mantenimiento de la tierra y el deber de cuidar de la vejez de los padres; en otras palabras, el menor se responsabiliza consecuentemente por la perpetuación del patrimonio y por el cumplimiento de la reciprocidad generacional.

Evidentemente, gran parte de los terrenos originales fueron objeto de división, y algunos moradores de mayor edad, afirman que, en el inicio de la colonia, hubo una fuerte inclinación para hacer divisiones igualitarias. Esta tendencia podría explicar la cantidad de minifundios que aparecen en catastros rurales y la penuria actual de los propietarios de micro lotes, pues la porción de tierra que les tocó no fue suficiente para sustentar siquiera su familia. Se puede pensar, así, que la tendencia inicial a herencias paritarias haya favorecido la institución del ultimogénito como heredero ideal. Aquellas familias que pudieron mantener el lote inicial indivisible retomaron la cohabitación, en el sentido de evitar la pobreza general que veían entre los domicilios fragmentados y de garantizar el ejercicio de la relación de reciprocidad tradicional. En esos términos, se puede presentar la hipótesis de que la experiencia de los inmigrantes como pequeños propietarios forjó, entonces, el ultimogénito como sucesor. Los hijos mayores pasaron a buscar oportunidades fuera del domicilio y, en la mayoría de las veces, de la localidad. Abandonando la casa paterna eliminaban su fuerza de trabajo excedente en un lote de 24 hectáreas, además de garantizar la disminución del consumo doméstico.

Considerando que la composición doméstica y la sucesión patrimonial se desarrollaron, preferentemente, en los moldes patriarcales, la convivencia familiar encontró también ahí su referencia. En función de ese modelo de autoridad, la joven pareja «heredera» durante cierto tiempo de sus ciclos familiares, residía bajo la autoridad de los padres. En esas condiciones, la relación suegra y nuera, idealmente de sumisión y obediencia, debía mantenerse en constante tensión. Sin embargo, Verônica, que se casó en la década de 1930, es una de las pocas que asume esa circunstancia en relación con la suegra: «Yo pensaba, a veces, que estaba en el infierno. Cuando iba a la labranza casi no quería volver a casa». Tal vez haya sido a causa de esta insatisfacción que las familias secundarias, más recientemente, pasaron a construir casa separada de la de los padres aunque en el mismo lote.

Con todo, no encontré evidencias de rivalidades entre los hermanos, el heredero y los no herederos. Es posible que la inexistencia de grupos domésticos ricos y sólidos, en los cuales la exclusión de la herencia podría significar desigualdad entre los hijos, sea uno de los factores que inhibió conflictos entre los hermanos. Se puede pensar, también, que los hijos que salieron de casa pronto no quisieran, por voluntad, ejercer la relación de reciprocidad. Por el hecho de haber salido de la localidad entraban en contacto con otros valores, que los desligaban moralmente de la obligación de amparo a la vejez de los padres. Finalmente, cabe mencionar que no obtuve noticias de conflictos entre padres y herederos. Los hombres, cuando les preguntaban al respecto, mostraban como objetivo la cuestión en términos de trabajo conjunto, de aprendizaje que tenían con la experiencia de los antiguos. En suma, parece que aceptaban, sin cuestionamientos, que a las diferentes fases de la vida corresponden derechos y deberes diferenciados pero obligatorios.

Ciertamente, es esa la lógica tradicional en el desempeño de los papeles familiares que explica la práctica de obediencia

y de servicio a los padres/suegros. Con orgullo, Anna contó: «Yo cuidé a los viejecitos hasta que se murieron», Emília explicó que «Mi suegra murió en mis brazos». Por lo que todo indica que las reglas de sus sociabilidades articulaban el ciclo de vida al cumplimiento de papeles específicos, fuera de mando o de obediencia, lo que, sin lugar a dudas, establece una solidaridad entre las generaciones.

## La convivencia con los de afuera

La ayuda en los problemas de lo cotidiano y en los trabajos de la labranza y la rutina en las relaciones de vecindario creaban entre los inmigrantes lazos concebidos como relaciones familiares. Era con los vecinos que se reía o se lloraba; que se hacía la Vía Sacra y la novena de las Pascuas; que se participaba del *koliaduvánha* (fiestas navideñas); que se buscaba la *pêssanka* (huevo con la cáscara pintada). João, que vivió su niñez en la década de 1940, aporta pistas de esta unión: «Fiesta y regalo no los teníamos. Era sólo la *pêssanka*. Nosotros jugábamos hasta que se rompía. Y dentro había huevo cocido.»

Era también con los vecinos que se preparaban las fiestas de casamiento y las de *krechne* (bautismo); que se llevaban los alimentos para la ocasión de las Pascuas para bendecir en las cruces de los inmigrantes o en la iglesia; eran los vecinos que visitaban la familia enlutada, recogida durante un año en su domicilio, y principalmente entre los vecinos, se establecía la compaternidad. En ese movimiento de las elecciones para apadrinamiento se reforzaban los lazos familiares, en una trama de compromisos mutuos.

No obstante, la elección albergaba, hasta muy recientemente, un cuidado muy importante: tanto la madrina como el padrino deberían estar casados, aunque no entre sí. La compaternidad creaba lazos de parentesco no sólo de los padrinos con los padres del ahijado, sino también entre los pro-

pios padrinos. Y, las personas creían que en caso de que ocurriera una unión entre los dos, el resultado sería desastroso: sus hijos nacerían defectuosos o con todas las condiciones para tornarse hombre lobo. Respecto a eso, Placidina fue incisiva: «Comadre con compadre no debe casarse. [...] No sé por qué. Pero después, si tienen hijo, va a nacer lisiado.»

El hombre lobo fue una entidad que convivió intensamente hasta la década de 1940 con los pioneros y sus hijos. Una nieta de inmigrante relató:

Antiguamente había muchas historias de hombre lobo. Muchas cosas alcancé ver. Cosas pavorosas. La madre tenía un cerdo muy grande y una noche él estaba estropeándose y reventándose todo. Y la madre dijo: esto es hombre lobo. En el momento en el que ella dijo esto, el cerdo dio un bramido y se fugó para la mata.

Esta visión de mundo, en la que lo fantástico explica los imprevistos de la vida, se extendía a la interpretación de otras relaciones sociales. Informaba, por ejemplo, de la desconfianza de los malos vecinos. En este caso, se trataba de personas malas que perjudicaban las vacas de leche o las personas. Echaban mal de ojo: aquel vecino era una *vidhma*. Las familias se preocupaban mucho por presunta proximidad de la *vidhma*, porque su acción maligna incluiría, conforme afirmó Nicolau, el poder de «chupar la sangre de los niños pequeños por el pecho».

Envueltos entre tantas figuras demoníacas, la estrategia de defensa sólo podría darse mediante el establecimiento de una relación muy íntima con las fuerzas de la luz. No sólo la lamparilla, el farol y, más recientemente, la propia luz eléctrica, ayudaban en la manutención de esta defensa, sino el encuadre de los espacios habitados al eje cósmico adecuado. Por eso mismo, las casas eran construidas con los dormitorios orientados al este,

lo que proporcionaría seguridad durante la noche. A eso se añadía la presencia de iconos para garantizar la protección del ámbito doméstico.

En ese universo social mezclado con la creencia en la acción de fuerzas transcendentales opuestas, parece que nada era superfluo cuando se trataba de protección. Es común que las personas relaten que, todavía hoy, mantienen, detrás de los iconos, ramas benditas, por si hay tormenta o para aquietar la creación; y en caso de sospecha de alguna entidad siniestra, queman las ramas benditas para purificar y para alejar los malos espíritus. El simbolismo de purificación por el humo está muy presente en la cultura ucraniana: toda la celebración de la misa transcurre, aún hoy, con la quema de incienso, ya que tiene el poder de alejar los espíritus negativos. Otra purificación ritual practicada se verificaba en la época de Navidad con la pintura de las casas, tarea efectuada por las mujeres.

Una última relación con lo sobrenatural merece aún ser mencionada: la de los vivos con los muertos. En realidad la relación de la comunidad con el más allá se mostró como una experiencia que ignoraba la división radical que las sociedades modernas establecen entre la vida y la muerte; para ella, estos dos estados no representaban pares opuestos. Por eso la muerte, principalmente para las dos primeras generaciones, no implicaba la efectiva ruptura del convivir intrafamiliar: las almas se mantenían en las inmediaciones de la casa ayudando a los vivos a cultivar la tierra.

Conforme recordó Nicolau, «antiguamente se creía que los espíritus de la familia se quedaban en el campo, mientras la labranza se estaba realizando. Cuando se había recogido la cosecha, se guardaban los haces en el pajar y los espíritus salían del campo y se quedaban allí [en el almacén]». Por tanto, en el rito del *diduch*, víspera de Navidad, los fallecidos eran invitados para confraternizar con los vivos «en la víspera de

Navidad, para traer los espíritus para dentro de casa el padre cogía una vasija con agua bendita e iba a buscar los espíritus al almacén».

Toda la celebración del *diduch* poseía un simbolismo que exponía las creencias sincréticas de los inmigrantes. Se colocaba heno debajo del mantel, porque, explicó Lúcia, Jesús nació en un pesebre con heno. La comida navideña contaba con doce platos diferentes. Hoy, los doce platos navideños son relacionados con los doce apóstoles; pero esta tradición puede ser asociada al antiguo culto pagano al dios Sol, uniéndose así, al movimiento de traslación y a los doce meses del año (Holowko, 1974: 95). Y la preparación del infalible *kotiu*, dulce con significados de abundancia y fertilidad. Toda la celebración de la Navidad, por tanto, aunque es considerada fiesta cristiana, transcurría entre representaciones agrarias. Al haz de trigo que iniciaba la conmemoración, al heno debajo del mantel, al simbolismo del *kotiu*, se agrega el hábito de tirar paja al suelo, en una especie de ritual de fertilidad, para que los niños jugaran. A partir de la década de 1950 este hábito entró en desuso y su práctica se mantuvo apenas entre algunas familias. Wasyl asocia la propia sofisticación de las moradas con el declive de esta práctica: «antes no era suelo encerado y ahora la paja raya el suelo».

La idea de confraternización navideña se extendía a los propios animales:

Los antiguos decían que era Navidad y no era tiempo para haber maldad, malos tratos. Todo debía ser hecho con cariño. Si uno de los hijos hacía una travesura, los padres manejaban la situación para que nadie pagara. Mi padre incluso decía que si el perro encontraba una liebre él no iba a matarla. Y a los animales en casa, el padre les daba una comida mejor y un poco más de cariño el día del *diduch*.

De este espíritu navideño que invadía las casas y se extendía a una atención mayor también a los animales, Biletzkei nos da una explicación práctica para indicar que existía la creencia, entre los campesinos, de que en la noche de Navidad el niño Jesús visitaba los domicilios y conversaba con los animales, que en esta ocasión podían reclamar por los eventuales malos tratos que recibían de las personas de la casa.

Era un día de mucha excitación familiar porque había una gran expectativa con relación a la alimentación de los muertos de la casa, para quienes se guarda efectivamente, hasta hoy, un lugar en la mesa. Nathalia, que fue niña en la década de 1950, recuerda que la gente decía a las almas: «Hoy es Navidad y ustedes vienen a comer con nosotros. Y al día siguiente nosotros nos despertábamos curiosos para ver si los espíritus habían comido». El *diduch* constituía también un día de confraternización comunitaria, pues era el día de *koliaduvánha*, día de los cantantes. Para la celebración, una coral iba de casa en casa entonando canciones navideñas y proporcionando augurios de felicidad y prosperidad para el próximo año. Hasta la década de 1970 el *koliaduvánha* fue una celebración que, espontáneamente, agregaba al vecindario; en la actualidad, transcurre bajo la promoción de la iglesia.

Era de esa manera que la intersección de las experiencias comunes de lo cotidiano establecía lazos de pertenencia familiar. Una familia tenía, como se ha evidenciado, una composición amplia: padre, madre, hijos, nueras, vecinos, padrinos; vivos, muertos, entidades imaginarias del bien y del mal e iconos de santos. Y, considerando, como fue analizado anteriormente, que los compromisos familiares envolvían una dimensión de compromisos morales, esa puede ser la explicación de por qué hasta hoy persistan, en la localidad, las tierras de propiedad colectiva, o *faxinai*, las cuales no pertenecen específicamente a nadie y son, por eso, de toda la comunidad. Nicolau, ya en 1994, sintetiza un sentimiento ge-

neral contrario a la desactivación de esas tierras comunales: «Dijeron que cada cual debería conservar su ganado en su terreno cerrado y en el resto que nadie ocupa, plantar arboleda, uva, hacer plantación. Sólo que es difícil, porque hay vecinos que no tiene tierra. Así como está, alcanza para todos.»

La prevalencia de los intereses comunitarios concurre para que todavía hoy Antonio Olyntho integre las áreas del Estado de Paraná en las que se mantienen los bosques, una forma peculiar de vida rural. En ellos, las tierras son explotadas comunitariamente y, para tanto, divididas en dos espacios: el criadero, donde se desarrolla la cría extensiva de animales y la extracción vegetal; y el área de plantar, donde se desarrolla el policultivo de subsistencia. Un estudio del Instituto Ambiental de Paraná apunta que los bosques del Estado ocupan una área de aproximadamente 16.000 hectáreas, de las cuales 1.200 se sitúan en Antonio Olyntho (Löwen Sahr, 2005; Cunha Löwen Sahr, 2001). Si los investigadores no dudan en caracterizar los bosques como una forma de uso de la tierra cuyas raíces se pierden en el tiempo, para el presente estudio, su presencia en la comunidad ucraniana apenas demuestra la coherencia interna del comportamiento del grupo.

Una coherencia, sin embargo, en nada consonante con la dinámica de la sociedad. Ese descompás aumenta, por ejemplo, cuando se compara el comportamiento reproductivo de las familias locales con el de las diferentes partes de Brasil y, en particular, con la región Sur, donde está Antonio Olyntho. De hecho, a partir de la segunda mitad del siglo XX tuvo lugar una caída vertiginosa del número medio de hijos de las mujeres brasileñas. Ese proceso se inició en la región sudeste, la parte más urbanizada y con el mayor parque industrial del país y alcanzó las demás regiones a partir de la década de 1970 determinando que, en el cambio al siglo XXI, la fecundidad bra-

sileña se posicionara alrededor de 2 hijos (Oliveira, Albuquerque Lins, 2004: 58). Estos indicadores divergen fuertemente del comportamiento fecundo verificado entre las descendientes de los inmigrantes que, hasta la década de 1980, mantuvieron una descendencia final de entre 7 y 8 hijos. Ello, sin duda expresa una concepción colectiva sobre el sentido de la reposición generacional que es determinante para la configuración familiar. Más directamente, este perfil reproductivo conforma indicadores de un comportamiento familiar socialmente aceptado y que, por eso mismo, tuvo garantizada su permanencia durante largo tiempo.

Tras cien años de la inmigración, los ucranianos instalados en 1895 en Antonio Olyntho pasan a adoptar una convivencia familiar con significados diferentes de aquellos que conformaron la vida de sus padres y abuelos. El vacío creciente en el campo simbólico, hasta entonces entendido como legítimo para orientar la acción del grupo, se expresa en un consenso, por el que la generación actual de madres considera «tres hijos» la descendencia ideal. Y, no es raro que el asunto «cesárea» ocupe espacio en las conversaciones de las mujeres más jóvenes, ya dudando de que velas, cintas e invocaciones para la protección contra entidades sobrenaturales sean complemento natural de la hora del parto. No existe consenso, tampoco, sobre la noción de que prole numerosa es «bendición de Dios», admitiendo los padres, francamente, la dificultad de mantener un hogar extenso.

Tal situación es fruto de cambios importantes ocurridos en el comportamiento del grupo a partir de la década de 1970, cuando las relaciones de los inmigrantes con la sociedad envolvente se intensificaron. Desde entonces, el número de pequeñas transformaciones en la vida del grupo amplió su frecuencia, revelando que estaba en proceso una transformación estructural. Este dato evidencia que, sólo recientemente, la temporalidad de los inmigrantes pasó a asumir el ritmo

comúnmente vivido por la sociedad existente en la tierra de adopción. Es por ello que, la tradición campesina, que en Antonio Olyntho se había prolongado como manantial del cual eran extraídos los sentidos de la vida del grupo, en la actualidad ha cedido espacio a nuevas maneras de percibir la realidad.

## Fuentes

- Registro de Inmigrantes y Lotes del Núcleo Antonio Olyntho, 1896.  
Registros parroquiales de la Igreja Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Antonio Olyntho (Pr).  
Registro de Inmigrantes y Lotes del Núcleo Antonio Olyntho. 1896.  
Libro no catalogado (DEAP).  
Entrevistas con moradores de la localidad (realizadas entre 1993-1995).  
Livro Tombo do Curato Antonio Olyntho (1911-1980), Archivo de la Parroquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição, p. 10.

## Bibliografía

- ANDREAZZA, M. L. (1999), *Paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana para o Brasil (1895-1995)*, Curitiba, Aos Quatro Ventos.
- BASSANEZZI, M. S. B. (2001), *Family and immigration in the brazilian past*. En HOGAN, d. J. (org.) *Population change in Brazil: contemporary perspectives*, Campinas, Population Studies Centres (NEPO/UNICAMP).
- BIDEAU, A.; NADALIN, S. O. (1992), «Familles stables et familles mobiles. une nouvelle approche de la fécondité différentielle. L'exemple de la communauté évangélique luthérienne de Curitiba entre 1866 et 1939». *El poblamiento de las Américas: Actas*, Veracruz, Iussp, v. 2, pp. 163-175.
- BURGUIÈRE, A. et al. (1988), *História de la familia. El impacto de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- DELUMEAU, J. (1993), *História do medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras.
- ELIADE, M. O. (1992), *Sagrado e o profano: a essência das religiões*, São Paulo, Martins Fontes.
- GOODY, J.; THIRSK, J.; THOMPSON, E.P. (1976), *Family and inheritance: Rural society in western Europe. 1200-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAJNAL, J. (1969), *European marriage patterns in perspective*. En GLASS, D.V.; EVERSLEY, D.E. (org.), *Population in history*, Essays in historical demography, Londres, London Edward Arnold Ltd.
- HIMKA, J. P. (1988), *Galician villagers and the ukrainian national*

- movement in the nineteenth century*, Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- HOBBSAWM, E. J. (1990), *Nações e nacionalismos desde 1870, Programa, mito e realidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 83.
- HOLOWKO, S. (1994), *Ukrainska menuvchena*, Kiev, Lebidh.
- LOWEN SAHAR, C. L. (2005), «Povos tradicionais e territórios sociais. Reflexões acerca dos povos e das terras de Faxinal do bioma da Mata Atlântica», Anais III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira – Presidente Prudente, 11 a 15 de noviembre.
- LOWEN SAHAR, C. L.; CUNHA, L. A. (2001), O significado social e ecológico dos Faxinais: reflexões acerca de uma política agrária sustentável para a região da mata com araucária no Paraná. En *Emancipação*, Ponta Grossa, Editora UEPG, v. 1, n.º 1.
- MACFARLANE, A. (1980), *Família, propriedade e transição social: As origens do individualismo inglês*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- MACHADO, C. (1998), *De uma família imigrante: sociabilidade e laços de parentesco*, Curitiba, Aos quatro ventos.
- MARQUES, C. L. G. (2004), *Levantamento preliminar sobre o sistema faxinal no estado do Paraná*. Guarapuava (Informe Técnico) Instituto Ambiental do Paraná.
- NADALIN, S. O. (1978), *Une paroisse d'origine germanique au Brésil: la communauté evangelique luthérienne à Curitiba entre 1866 et 1969*. (París. Tesis de doctorado, EHESS).
- OLIVEIRA, J.; ALBUQUERQUE, F.; LINS, I. (2004), *Projeção da população do Brasil por sexo e idade para o período 1980-2050*, Rio de Janeiro, IBGE, 2<consulta: <http://www.ibge.gov.br/>>
- RUDNYTSKY, J. I. (1987), *Essays in modern ukrainian history*. Edmonton, Printing Services. University of Alberta.
- SEYFERTH, G. (1985), «Herança e Estrutura Familiar Camponesa», *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, n.º 52, mayo.
- STEFANYK, V. (1982), *Cruz de Pedra e outros contos*, Curitiba, Sociedade dos Amigos da Cultura Ucraniana.
- WOORTMANN, E. F. (1995), «Herdeiros, compadres e vizinhos: Colonos do sul e sitiantes do nordeste», São Paulo-Brasília, HUCITEC/Edunb.

Los textos compilados en este libro nos acercan a las migraciones desde los entornos familiares de las personas que migran. La familia está en la base de la decisión migratoria y constituye, en la mayor parte de situaciones, el objeto de promoción social que se persigue con el proyecto migratorio. ¿Cómo se mantienen las relaciones con los parientes desde la deslocalización que provoca la migración? ¿Cómo son estas relaciones, cómo se transforman, cuál su significado, qué transfieren y hasta qué punto contribuyen al desarrollo de las comunidades de origen?

**Montserrat Soronellas Masdeu** es doctora en Antropología Social y profesora del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili. Ha publicado diversos libros y numerosos artículos en torno a sus principales líneas de investigación: la transformación de las sociedades agrarias, la familia, el parentesco y los procesos migratorios.

Icaria ✨ DESARROLLO RURAL



Centre de Cooperació  
per al Desenvolupament Rural