

“Todas tenemos derecho a tener Derechos”: lenguaje, pertenencia y ciudadanía en mujeres inmigrantes en Mallorca, España.

Vanesa Vazquez Laba.

Cita:

Vanesa Vazquez Laba (2011). *“Todas tenemos derecho a tener Derechos”: lenguaje, pertenencia y ciudadanía en mujeres inmigrantes en Mallorca, España. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/130>

“Todas tenemos derecho a tener Derechos”: lenguaje, pertenencia y ciudadanía en mujeres inmigrantes en Mallorca, España

Vanesa Vazquez Laba
CONICET/UNSAM/UBA
vanesavazquez.laba@gmail.com

Resumen

La ponencia se propone analizar la situación de las mujeres inmigrantes del llamado “tercer mundo” en relación a las nuevas prácticas y discursos racistas en España. Se focalizó en la nueva retórica racista sobre la inmigración y sus efectos sobre las mujeres inmigrantes. Asimismo, a partir de un extenso trabajo de campo se pudo evidenciar la capacidad crítica en relación a la situación como inmigrantes subalternizadas, lo que llevó a reflexionar teóricamente sobre su capacidad agencia desde el lugar de enunciación y como crítica a la forma de pertenencia a una comunidad política y al ejercicio de la ciudadanía.

Palabras claves

Mujeres-Inmigración-Lenguaje-Ciudadanía

Introducción

La situación de las mujeres inmigrantes en los países del “primer mundo” es un fenómeno que debe ser estudiado desde una perspectiva crítica del feminismo, apelando a los postulados del pensamiento poscolonial. Sabemos que la reconfiguración de los espacios económicos asociados a la globalización –o en palabras de Eduardo Grüner, *mundialización de la ley del valor del Capital-*, ha impactado de manera diferencial entre los géneros en relación al trabajo y en el acceso al poder. Los cambios en la economía global y la reorganización del flujo migratorio han generado posibilidades, aunque limitadas, en la vida de las mujeres de sectores vulnerables de los países del “tercer mundo”. Si bien se visibiliza una transformación en sus trayectorias laborales, no obstante, también se observa que las fluctuaciones en lo económico-laboral afectan directamente en la consolidación y permanencia de una vida autónoma.

Por otro lado, la nueva retórica europea frente a la inmigración que plantea la “integración” de los extranjeros pero al servicio del cuidado y preservación de su propia “identidad cultural”, enmascara los mecanismos raciales “institucionales” y “estructurales” (Segato, 2007), ejercidos sobre las mujeres de los países del tercer mundo –y varones inmigrantes también, pero sólo nos atenderemos a este grupo por la complejización con el sexismo-. Tanto la segmentación laboral como las prácticas cotidianas discriminatorias dan cuenta de la violencia moral y psicológica que sufren estas mujeres de nacionalidades del sur.

La lengua, la pronunciación, el tono, los acentos y tantas otras formas de *hablar*, hoy se plantean como dispositivos de inclusión/exclusión en la sociedad europea, y donde las mujeres inmigrantes sufren un proceso de transformación de sus propias prácticas enunciativas en función del tipo de trabajo que deben

desarrollar. El cuidado de niños/as en el ámbito doméstico les exige, en muchos de los casos, transformar su lengua y costumbres para ser “aceptada” e “incluida” laboral y socialmente.

No obstante, dichas situaciones no son manifiestas, los mecanismo racistas contra los inmigrantes hoy se encubren, como sostiene Stolcke, en argumentos culturalistas en defensa de una supuesta “identidad homogénea”, ya sea europea, ya sea española, ya sea mallorquina. Una amenaza a los “valores culturales” compartidos, y fundamentalmente, al valor del lenguaje.

En este sentido, el dispositivo de poder actúa sobre las formas de enunciación y los mensajes que se enuncian, creando un proceso de discriminación de “racismo sin razas”, o, aparentemente, sin color. Ahora, los mecanismos de disciplinamiento de inserción y participación ciudadana son a través del lenguaje, y particularmente, con las formas del “habla”.

Estas mujeres “subalternas”, en términos de Spivak (1988), están en la intersección de múltiples opresiones: raza, género y clase social son los principales pero, también, existen otros ejes identitarios que las subalternizan como la nacionalidad y sus creencias religiosas. Estas mujeres son representadas como la “alteridad” en Europa, ya que portan marcas identitarias que las ubica en el lugar de no-europeas (no-blancas), y que deben despojarse de éstas para ser “incluidas” y participar de los beneficios materiales y simbólicos.

En esta ponencia tiene la intención de resurgir el debate sobre el “racismo” en Europa a partir de la disputa por el “lenguaje”, las nuevas “configuraciones culturales” (Grimson, 2011) y/o identidades marginales de las inmigrantes y la ciudadanía en relación a las diferencias y la diversidad de las mujeres. Asimismo, se presentan resultados preliminares un proceso de investigación que comenzó en noviembre de 2010 y que todavía sigue vigente, donde se llevó a cabo un importante trabajo de campo con observaciones participantes, entrevistas en profundidad (50 mujeres) y grupos focales (4 de distintas colectividades).

A continuación, se presentan algunos de los tópicos que han surgido del primer análisis de las entrevistas, y se ponen en discusión algunos postulados teóricos con la intención de avanzar en la comprensión de los procesos planteados.

Racismo y sexismo bajo un nuevo disfraz en Europa

Verena Stolcke escribió, ya en la década de los '90, sobre la nueva retórica de exclusión en Europa como un resurgimiento del viejo demonio del racismo sobre los inmigrantes. No es un problema nuevo, sostiene la autora, sino un problema que reflota con otras características pero que, en definitiva, persigue la marginalización y la exclusión de colectivos de inmigrantes provenientes de diferentes países del llamado “tercer mundo”.

La actitud anti-inmigratoria europea es de vieja data, tiene sus raíces sociales y políticas ya en la consolidación de los estados-nación europeos instalando una identidad nacional y una exclusividad cultural. El “habitus nacional”, una nación de pertenencia y de posesión de derechos políticos y económicos caracterizaron la idea moderna de la nación-estado (Elias, 1991; citado por Stolcke, 1990).

Hoy en día, se puede observar que el multiculturalismo ha provocado otro tipo de racismo, que algunos autores han denominado “racismo diferencial” (Taguieff, 1987; 1991), es una doctrina que exagera la diferencia cultural esencial e irreductible de las comunidades inmigrantes no europeas, que estarían amenazando la identidad nacional del país anfitrión. Un elemento esencial de esta doctrina de la exclusión es el rechazo del “mestizaje cultural”, a fin de preservar la propia identidad biocultural (Stolcke, 1990).

A diferencia de un “racismo desigual” (Taguieff, 1987; 1991), en vez de considerar inferior al “otro”, exacerba la diferencia absoluta e irreducible del “yo” y la infinita variedad de las identidades culturales. El concepto de “arraigo” (*enracinement*, en inglés), remite a la idea de preservación de las identidades en su diversidad a partir de la permanencia en su propio país o del regreso a éste; la idea de identidad colectiva como cultura, herencia, tradición, memoria, en definitiva, de diferencia en términos etnológicos pero y alejado de las referencias de “sangre” y a la “raza”. Este “racismo diferencial” constituye una estrategia para enmascarar lo que en realidad se ha convertido en un “racismo clandestino” (Taguieff, 1991; citado por Stolcke, 1999).¹

Etienne Balibar (1988), también para la década de los ‘90 junto a Immanuel Wallerstein, en su libro *Raza, Nación y Clase*, ya se planteaba la pregunta sobre la especificidad del racismo en el mundo contemporáneo: *¿cómo se podía relacionar la división de clases en el capitalismo y con las contradicciones del Estado-nación?*

Desde las producciones clásicas sobre racismo moderno, se subrayó la utilidad del discurso de desprecio y discriminación para escindir a la humanidad en raza “superior” (“superhumanidad”) y raza “inferior” (“infrahumanidad”). Representaciones que dividen a los grupos humanos -basados en la significación de clase o casta, pero no todavía en la significación nacional o étnica-, entre la legitimidad de sus privilegios políticos y la posición de servidumbre e incapacidad de una civilización autónoma. Han sido los discursos sobre “sangres”, “color de piel” y “mestizaje” los que dieron origen a dichas clasificaciones. La noción de raza sólo se “etnificó” posteriormente, al entrar al proceso de consolidación de los Estados-nacionalismos (Balibar, 1988).²

¹ La retórica de este tipo de racismo no alude directamente al término “raza”, no por ello deja de ser racista, un “racismo sin razas” como sostiene Stolcke (1990). Alude a un discurso culturalista, de una especie de “culturalismo biológico” (Lawrence, 1982; en Stolcke, 1990), que supone que las relaciones de las distintas culturas son por naturaleza hostiles y mutuamente destructivas, porque el ser humano es etnocéntrico por definición. En consecuencia, las culturas deben mantenerse aisladas por su propio bien.

² En el caso de España, comenta Balibar (1988), en el período clásico, la persecución de los judíos tras la Reconquista, pieza indispensable para la conversión del catolicismo en religión de Estado, es la marca de la cultura “multinacional” contra la que se realiza la hispanización (o castellanización); estrechamente

Otros aportes a esta discusión son los planteados por la antropóloga Rita Segato (2007), quien sostiene que el *“racismo, considerado ingenuo es letal para los no-blancos, es el racismo diario y difuso del ciudadano común, del “buen ciudadano” (...); “la costumbre que reproduce estos aspectos de nuestra sociedad es una costumbre cruel, de fondo violento, y que está basada en el ejercicio sistemático y enmascarado de la violencia psicológica, cuando interiorizada al no-blanco por medio del tratamiento diferenciado –que puede consistir, simplemente, en ignorar su presencia- o del maltrato verbal o gestual, y de la violencia moral, cuando se lanza sobre esa persona una sospecha respecto de su moralidad, honradez o capacidad. En este sentido, el racismo es una forma de violencia”* (pág. 62).

Por otro lado, el racismo se entrecruza con el sexismo y la pertenencia a las clases nacionales del tercer mundo, lo que señala el lugar de subalternización-sujetas a múltiples opresiones simultáneas- de las mujeres inmigrantes en los países del “primer mundo”: como mano de obra barata y descalificada; como mujeres de color explotadas sexualmente; como trabajadoras domésticas no reconocidas. En definitiva, como mujeres no-blancas son violentadas desde los gestos, las prácticas cotidianas y el lenguaje donde se les marca permanentemente la no-pertenencia a la comunidad local. El ser “diferentes” las segrega laboral y simbólicamente en el espacio público.

Algunos fragmentos de las entrevistas evidencian los elementos de discriminación en la vida cotidiana de las mujeres:

*“La gente de pueblo es bastante complicada. Sobre todo con las mujeres, con los hombres no tanto, pero **con las mujeres sí existe el tema del racismo...**, te faltan el respeto, uno tiene que tener una personalidad bastante fuerte para no dejarse de nadie y eso funciona así, no sé. O sea, nos sentamos y espera y espera..., pasa el camarero, y pasan y nos miran y no nos atienden, y esta gente?, qué les pasa?. Entonces por ello digo que allí son demasiado racistas porque he visto muchas cosas así de ir a un sitio, cuando las cosas estaban mal, digo yo: bueno, me meto trabajar aunque sea en una cocina... y decirme no. Eres colombiana, no. No, aquí estamos buscando gente de aquí, gente de aquí. No vamos a darle trabajo a una colombiana habiendo muchos españoles parados”* (entrevista a mujer inmigrante, 2010).

*“Yo dejaba mi Curriculum, me hacían la prueba y directamente me decían, no te vamos a llamar pero no porque trabajes mal, es que yo no trabajo mal, no te vamos a llamar y punto. Más de una ocasión pregunte ¿por qué? **Porque aquí a la gente las latinas no le gustan**”* (entrevista a mujer inmigrante, 2010).

“L: Yo sentí que sí, que hay mucho clasismo, racismo.

R: ¿Lo has vivido así?

L: *Si, totalmente, es así, **el clasismo, el racismo es..., es impresionante**, sobre todo cuando llegas sin papeles..., la explotación laboral, esa es la que más viví y es la que **mentalmente te tira mucho abajo**, llega un momento que no tenés más fuerzas para salir adelante, tenía que comer, pagar el hostel donde vivía..*

R: *¿Y durante ese tiempo trabajabas?*

L: *Si, **trabajaba sin papeles y muy explotada**, fue muy difícil porque viví circunstancias muy duras*

R: *¿Dónde trabajabas, el primer trabajo que conseguís?*

L: *En una casa donde hacían comidas para llevar pero a su vez me sacaban de aquí a lavar, planchar, cuidarle los niños... **haciendo toda clase de tareas domésticas***

R: *¿Te ponían uniforme?*

L: *No, para la casa no, menos mal... pero... con decirte que ella había tenido un niño y no me lo dejaba tocar, porque tenía miedo... y yo llevaba meses trabajando con ella y no me dejaba tocar ni el niño pequeño.*

R: *¿Pero esto te lo decía?*

L: *Sí, sí, me decía que no tocara a su niño... por eso te digo... muchas cosas. Y me tenían en la tienda sacando comida, ayudando, atendiendo a la gente y me sacaba de ahí y me decían tenés que ir a mi casa a planchar.*

R: *¿Después de cuantas horas en la tienda?*

L: *no sé, 4, 5 horas, me decían tenés que ir a mi casa a planchar*

R: *¿Y eso te lo pagaba a parte?*

L: *no, todo por lo mismo. Las horas que yo trabajaba me pagaba determinado dinero... si ellos me decían vete a la tienda, vete a plancha y luego a limpiar la casa tenías que hacerlo...*

R: *¿Y a todo esto, tus hijos??*

L: *solos*

R: *¿cuantos años tenían?*

L: *12 y 13 años..." (entrevista a mujer inmigrante, 2010).*

Estos relatos dan cuenta que las mujeres reconocen la violencia psicológica y moral que es ejercida sobre ellas, y es evidente que estas opresiones se ejecutan de forma estructurada y que existe cierto grado de institucionalización. Como hemos visto, la segmentación del mercado laboral, donde las mujeres inmigrantes sólo pueden acceder a los trabajos de cuidado de personas, de servicio doméstico en casas de familia y/o en el rubro de la hostería, da cuenta de esa estructuración e institucionalización de la discriminación. No es casualidad que este segmento ocupacional sea el menos protegido por la regulación estatal, con las condiciones más precarias de trabajo y con alta inestabilidad laboral y bajos salarios.

Desenmascarar el racismo significa comprender que existe una relación entre situaciones sociales de mujeres-blancas (son las empleadoras de trabajo de cuidado infra-reconocido, por ejemplo) y las situaciones de las mujeres no-blancas inmigrantes (trabajos precarios, inestables y mal remunerados). En este sentido advierte Elsa Barkley Brown (citado por Lugones, 2005: 66):

“Las mujeres blancas y las de color no sólo viven diferentes vidas sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven.”

En el mismo sentido, Yen Le Espiritu remarca (citado por Lugones, 2005: 66):

“Reconocer las interconexiones de raza, género y clase es también reconocer que las condiciones de nuestras vidas están conectadas y conformadas por las condiciones de vida de otros. De esta forma, los hombres son privilegiados porque las mujeres no lo son; y los blancos tienen ventajas precisamente porque las mujeres no las tienen; y los blancos tienen ventajas precisamente porque la gente de color está en desventaja. En otras palabras, tanto la gente de color como los blancos viven vidas estructuradas racialmente; las vidas tanto de mujeres como de hombres están conformadas por su género; y las vidas de todos nosotros están influenciadas por los dictados de la economía patriarcal de la sociedad estadounidense. Pero las intersecciones de esas categorías de opresión significan que existe también jerarquías entre las mujeres, entre los hombres, y que algunas mujeres ostentan un poder cultural y económico sobre cierto grupo de hombres” (y de mujeres). (El subrayado es mío).

La identificación de las formas de *violencia institucionalizada y estructurada*³ en la sociedad en estudio, dan cuenta que las opresiones afectan sin ninguna posibilidad de separación. Son mujeres inmigrantes, con costumbres identitarias diferentes, que padecen las estructuras que las subalternizan, y no son consideradas a la hora de plantear políticas públicas en relación al trabajo, a la educación y ni siquiera las políticas de igualdad de género.

Su participación y sus voces están restringidas al espacio doméstico-familiar y no son partícipes del espacio de toma de decisiones, y no pueden “hablar” sino que, como sostiene Spivak (2011), no son escuchadas, no son tenidas en cuenta por las instituciones, por el lenguaje legítimo y que legitima la participación del enunciado, y por lo tanto, de quien enuncia.

A continuación, veremos cómo el “lenguaje” es uno de los dispositivos que produce sujetos reconocidos y aceptados o, por el contrario, “abyectos”.

Una voz y mucho más...: racializar el lenguaje de las inmigrantes

La voz, como sostiene Dolar (2007), tiene un uso esencial que es ser el vehículo del significado. Lo que destaca a la voz entre el vasto océano de

³ Segato identifica dos formas de racismo a partir de la costumbre y la emoción: por un lado, el *racismo estructural*, que son todos los valores y prácticas que colaboran con la reproducción de la asociación estadística significativa entre raza y clase (definida como la combinación de situación económica e inserción profesional), es decir, todo lo que contribuye para la fijación de una persona no-blanca en las posiciones de menor prestigio y autoridad, y en las profesiones menos remuneradas. Por otro lado, existe el *racismo institucional*, que son las prácticas institucionales que llevan a la reproducción de las desventajas de la población no-blanca; lo que inhibe el acceso a los servicios y recursos que las instituciones ofrecen por barreras lingüísticas, mecanismos legales (aunque nunca legítimo o ético) (pág. 71/72).

sonidos y ruidos, lo que define a la voz como especial entre la infinita variedad de fenómenos acústicos, es su intrínseca relación con el significado (pág. 27).

La voz es como una huella digital, reconocible e identificable al instante. La entonación es otra forma en que podemos advertir la voz, porque el tono particular de la voz, su melodía y su modulación particulares, su cadencia y su inflexión, pueden decidir el significado. La voz sostiene un vínculo importante con la noción de sujeto. En definitiva, la voz “quiere decir”, esto es, significa (Dólar, 2007:34-35 y 45).

Como sostiene Mlader Dólar, para entender lo político debemos comprender la existencia de una división entre la “voz” y el “habla”.⁴ La institución misma de lo político depende de una cierta división de la voz, una división en el interior de la voz, su partición. Diferencia entre la “palabra” y la “voz”, entre el significante y la voz y que tiene consecuencias políticas inmediatas y contundentes.

En el fondo de esto se halla la oposición de dos formas de vida, como sostiene Agamben (1997; citado por Dólar, 2007: 130), el *zoe* y el *bios*; donde la segunda es la vida en comunidad, en las *polis*, la vida política.

“El nexo entre la nuda vida y la política es el mismo nexo que la definición metafísica del hombre como “el ser vivo dotado de lenguaje” busca en la articulación entre phoné y logos (...). La pregunta “¿cómo es que la nuda vida habita la polis? El ser vivo posee logos al suprimir y retener en él su propia voz, así como habita la polis al dejar que su nuda vida se exceptúe de ella” (pág. 130).

Este pasaje de Agamben presenta un punto interesante sobre la voz, no como un resto de algún estado precultural previo sino, más bien, como el producto del *logos* mismo, que al mismo tiempo sostiene y atormenta. Y por lo tanto, si la voz forma parte del *logos*, es decir, está incluida en lo político, entonces, debemos considerar un análisis más detallado de los discursos ideológicos de las instituciones tales como el Estado, la iglesia, el poder médico, jurídico, científico, entre otros.

Ejemplos religiosos y ejemplos seculares dan cuenta de lo sagrado y lo ritualizado de la voz, y su uso hace posible efectuar cierto acto. La “viva voz” es lo creíble.

Por otro lado, la idea de la “supervivencia lingüística” implica que tiene lugar un cierto tipo de supervivencia en el lenguaje. Las “palabras lastiman”, es decir, que el lenguaje injuria, es combinar vocabularios físicos y lingüísticos. El término que el lenguaje lástima significa que el lenguaje puede actuar de formas que son paralelas a las de la injuria y el daño físico. Charles R. Lawrence (citado por Butler, 2007: 3), se refiere al habla racista como “asalto verbal” y dice que el efecto de la injuria racial es “como recibir una bofetada en la cara. La injuria es instantánea”. Y algunas injurias racial también “producen

⁴ Existe una inmensa división entre *phoné* –la voz significativa que relega a la prehistoria- y *logos* – habla, expresa y manifiesta lo provechoso y lo nocivo, lo justo e injusto, el bien y el mal (Dolar, 2007).

síntomas físicos que paralizan temporalmente a la víctima”. Esto sugiere que la injuria lingüística actúa como una injuria física.

Por otro lado, el lenguaje sostiene al cuerpo; lo que lo hace es interpelarlo dentro de los términos del propio lenguaje y así se vuelve posible por primera vez una cierta existencia social del cuerpo.

Lenguajes y cuerpos racializados. Abyectos. No responden a la normativa de género occidental. Como sostiene Hegel y Althusser (citado por Butler, 2007), poner un nombre constituye un reconocimiento y, por lo tanto, fuera de ese circuito, ese ser es abyecto.

La persona llega a “existir” por virtud de esta dependencia fundamental de la interpretación del Otro. Y la persona “existe” no sólo por virtud del reconocimiento de Otros sino, en un sentido anterior, porque es reconocible. Los términos que facilitan el reconocimiento son en sí mismos convencionales, efectos e instrumentos de un ritual social que decide, muchas veces a través de la exclusión y la violencia, las condiciones lingüísticas de los sujetos que pueden sobrevivir.

Si el lenguaje puede sostener el cuerpo, también puede amenazar su existencia; “la amenaza de violencia del lenguaje es una amenaza *contra* el lenguaje, contra sus posibilidades de crear sentido y crear mundo” (Scarry; citada por Butler, 2007: 3).

Como sostiene Grimson, en una “configuración cultural”⁵ los conflictos se despliegan en una “lengua” reconocida por los diferentes actores; éstos utilizan esa lengua para expresar sentidos múltiples, contradictorios y opuestos entre sí, e inscriptos en esa heterogeneidad, se comprenden entre sí. Pero, además construyen jerarquías, distinciones y estigmas sociales asociados a los matices de una lengua. En los procesos de interacción social, el campo de interlocución es fundamental para delimitar las fronteras de pertenencias; la trama simbólica común construida a través del lenguaje verbal, sonoro y visual divide habilitando e inhabilitando las posiciones del sujeto y los lugares de enunciación (Grimson, 2011: 176/177).

El lenguaje, o la práctica del hablar en la vida cotidiana, con sus matices forma parte de los símbolos de diferenciación en esta sociedad. La lengua (como antes era el color de piel), se ha convertido en un elemento diferenciador que habilita o deshabilita la “inclusión” de los/as otros/as, el pertenecer a la *polis*. No sólo el lenguaje verbal sino el lenguaje visual como marcas de “otra” identidad, de otra pertenencia funcional como límite o frontera de participación ciudadana en el nuevo espacio nacional.

⁵ Este concepto es definido como un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social. La misma se caracteriza por cuatro elementos constitutivos: las configuraciones son campos de posibilidad; una lógica de interrelación entre las partes; una trama simbólica común; y aspectos culturales “compartidos”. (para ampliar este tema ver Grimson, 2001: 176/7).

Entonces, nos planteamos los mismo interrogantes que Butler, si hay ciertos tipos de violencias que dejan paralizado el lenguaje, ¿cómo explicamos el tipo específico de injuria que realiza el lenguaje?

Toni Morrison, se refiere a la “violencia de la representación”: “El lenguaje opresivo hace más que representar la violencia; es violencia” (pág. 4 en Butler, 2007). El lenguaje pone en acto su propio tipo de violencia; permanece vivo cuando se niega a “encapsular” o “capturar” los hechos y las vidas que describe. “La vitalidad del lenguaje está en su habilidad para describir las vidas reales, imaginadas y posibles de sus hablantes, lectores/as, escritores/as. Busca lo inefable.

Sabemos que el/la que habla no es quien origina ese habla porque ese sujeto está producido en el lenguaje a través de un ejercicio performativo previo al habla: la interpelación.

En definitiva, el lenguaje constituye al sujeto en parte a través de la ejecución, una especie de censura no oficial o restricción primaria en el habla que constituye la posibilidad de la agencia en el habla. El tipo de habla que tiene lugar en la frontera de lo indecible promete exponer las fronteras vacilantes de la legitimidad en el habla. Como una marca más del límite de la soberanía, este punto de vista sugiere que la agencia se deriva de las limitaciones del lenguaje, y que la limitación no es totalmente negativa en sus implicancias (Butler, 2007: 19).

Lenguaje y no-pertenencia: crítica política desde el lugar de enunciación de las inmigrantes subalternizadas

Como sostiene Sassen (2003), las mujeres inmigrantes develan subjetivamente ser “ciudadanas des-nacionalizadas” o, en términos de Butler (en Butler y Spivak, 2007), de los “sin estado”, que “son arrojados de la polis a la vida desnuda, concebida como vida desprotegida, expuesta a la violencia estatal” (pág. 69).

Este estatus es producido por el estado soberano en su capacidad de suspender los derechos de los individuos o de los grupos, o arrojarlos fuera de una comunidad política. Al ser abandonados, estos individuos y/o grupos quedan en el espacio o en la condición de vida desnuda, y el “bios de la persona ya no está sujeto a su estatus político” (pág. 70) (entendido como poder obtener el estatus de ciudadanía).

Por el contrario, esta “vida desnuda” por haber sido desechada de la política queda estrechamente atada al poder, queda saturada de poder desde el mismo momento que queda privado de ciudadanía (...), y por otro lado, el poder estatal instrumentaliza el criterio de ciudadanía para producir y fijar una población en su desposesión (por ejemplo, a través de formas de gobernabilidad).

¿Cómo es la vida para una inmigrante sin papeles? (o en trámite), ¿cómo es la vida para aquellas que viven con temor a ser deportadas? Sabemos que no hay instancias de indiferencia sobre la gente que vive una “vida nuda”, sino estados de desposesión altamente judicializados.

Según Seyla Benhabib (2005), “la perversión del Estado moderno que pasó de ser un instrumento del derecho a uno de discrecionalidad sin derechos, al servicio de la nación, se completó cuando los estados comenzaron a practicar desnaturalizaciones masivas contra minorías indeseadas, creando así millones de refugiados, extranjeros deportados y pueblos sin estado por sobre las fronteras. Los refugiados, las minorías, los sin Estado y las personas desplazadas son categorías especiales de seres humanos creadas a través de las acciones del estado-nación. Es un sistema de estados naciones circunscriptos territorialmente, es decir, en un orden internacional “Estadocéntrico”, la condición legal del individuo depende de la protección por parte de la autoridad más alta que controla el territorio en el que uno reside y emite los papeles a los que uno tiene derechos” (pág. 49). En este sentido, un/a se convierte en una minoría si la mayoría política en el ente político declara que ciertos grupos sociales no pertenecen al pueblo supuestamente “homogéneo”.

Siguiendo a Hanna Arendt [1951] (citado por Benhabib, 2005: 49): “tomamos conciencia de la existencia de un derecho a tener derecho (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecen millones de personas que habían perdido y no podían recuperar esos derechos debido a una nueva situación política global (...)”.

Por otro lado, su revisión de la Declaración de los Derechos del Hombre (1789), donde ella *redeclara* los derechos del hombre e intenta revivir un discurso que sea políticamente eficaz (Butler y Spivak, 2009). En ese texto que denuncia la ineficacia de la “declaración”, y presenta una nueva, Arendt dice cosas interesantes acerca de lo que ella cree que el hombre necesita para sobrevivir en su humanidad: “Hay derecho a un hogar y derecho a tener derechos, una formulación muy interesante desde el momento en que son derechos básicos que no pueden fundamentarse en ningún gobierno establecido ni en ninguna institución social; y en este sentido, no son derechos positivos. También parece haber derechos de pertenencia. Hay derecho a una textura social de la vida.” (Butler y Spivak, 2009: 76).

Nos preguntamos qué significa tener derechos para las mujeres en situación de trabajadoras inmigrantes, pertenecientes a minorías nacionales en virtud de “otra” raza, “otra” religión y “otra” lengua, es decir, ¿significaría recibir un tipo de reconocimiento y aceptación social en términos de ciudadanas europeas? o ¿qué tipo de derecho moral es el que presentan estas mujeres para que se las reconozca como miembros?, en definitiva, ¿qué tipo de derecho implica el derecho a tener derecho en estas mujeres?

Haber explorado las experiencias de las mujeres inmigrantes nos llevó, no a definir las *a priori* como mujeres des-agenciadas, sin capacidad de

transformación, por el contrario, pensar en sus situaciones como lo plantea Gloria Anzaldúa (1999), una “subjetividad fronteriza”, es decir, como una nueva conciencia producto del choque entre dos culturas, de una posición “de bordes” en el tránsito de esa ambigüedad se generan aprendizajes (nuevos ángulos de visión).

Asimismo, la violencia se le hace frente con algún grado de oposición (Lugones, 2005), y como apuntala Audre Lorde, la *resistencia* debe entenderse como un proceso de construcción de “las diferencias no-dominantes”, o los círculos resistentes dentro de los cuales “creamos nuestros propios rostros”, en palabras de Gloria Anzaldúa.

Y el lugar que adquiere el lenguaje es fundamental; éste está pensado como agencia, es planteado o constituido como tal; un acto con consecuencias; una acción extendida y una performance con efectos. La agencia del lenguaje no es sólo el tema de la formulación sino su acción misma (Morrison; citado por Butler, 2007: 4).

“Todas tenemos derecho a tener Derechos”: agencia y ciudadanía real en mujeres inmigrantes. Algunas reflexiones finales

Los muchos significados del “derecho a tener derechos” en Seyla Benhabib (2005), plantea revisar las concepciones de *ciudadanía*, en el sentido de pensar, el derecho a ser reconocido como una instancia, y los derechos que le correspondería a uno/a luego de ese reconocimiento.

Y, en este sentido, la autora se pregunta ¿quién ha de dar o negar reconocimiento? ¿quiénes son los destinatarios del reclamo de que uno “debe ser reconocido como miembro”? y la respuesta la busca en Hanna Arendt quien afirma: “la humanidad misma”, pero agrega, “de ningún modo es seguro que esto sea posible” (Benhabib, 2005: 51). El planteo de Arendt, que en este punto se diferencia de Kant, “el derecho de la humanidad nos autoriza a convertirnos en miembros de la sociedad civil de tal modo que nos corresponden derechos jurídicos-civiles. El derecho moral del huésped a no ser tratado con hostilidad al arribar a las tierras de otro y de su derecho a la hospitalidad temporaria descansan en este mandato moral contra la violación de los derechos de la humanidad en la persona individual”.⁶

En definitiva, para Arendt el “derecho a tener derechos” trasciende las contingencias del nacimiento que nos diferencian, y que diferencian el uno del otro. El derecho a tener derechos, puede realizarse sólo en una comunidad política en la que se nos juzga no por las características que nos definen por nacimiento, sino por nuestras acciones y opiniones, por lo que hacemos, decimos y pensamos. “Nuestra vida política -escribe Arendt- descansa en el supuesto de que podemos producir la igualdad a través de la organización,

⁶ No es la posesión común de la tierra, sino más bien este derecho de humanidad, y el derecho a la libertad que de él se deriva, que sirve como justificación filosófica del derecho cosmopolita (Benhabib, 2005: 52).

porque el hombre puede actuar y cambiar y construir un mundo en común, junto con sus iguales como miembros de un grupo basados en nuestra decisión de garantizarnos mutuamente derechos iguales” (Arendt, (1951) 1968: 301; citado por Benhabib, 2005: 52).

Desde estos postulados sostenemos que la búsqueda de la igualdad cívica no es en la similitud de las personas, sino que implica el respeto por la diferencias. Y considerar la nueva situación europea, y española de la inmigración, es asumir el reto político de construir y consolidar un Estado que respete e incluya las diferencias étnicas relacionadas con la manifestación del lenguaje, las creencias y las formas de vida.

Siguiendo con el pensamiento arendtiano (1954; 1978), consideramos que existen limitaciones en la construcción de un Estado-nación homogéneo. Y en este sentido, su concepto de “soberanía popular”, diferente a la idea de “nacionalismo”, hace referencia a la autoorganización y a la voluntad política democrática del pueblo, que puede o no compartir la misma etnicidad pero que decide convertirse en cuerpo político soberano y autolegislativo (Benhabib, 2005).

Entonces nos preguntamos, ahora, siguiendo el pensamiento de Seyla Benhabib que se aparta de Arendt ¿cómo se puede construir soberanía popular en democracias complejas y crecientemente multiculturales y multinacionales? Se evidencia una contradicción entre la idea de derechos humanos y la de soberanía arendtiana.

En este sentido, es que observamos que las inmigrantes interpelan al estado-nación español (si se puede llamar de esta manera) desde sus pluralismo lingüísticos y culturales que someten a un análisis que sobrepase el reconocimiento de la ciudadanía desde su condición nacional. El desafío, por delante, es el reconocimiento universal de cada uno y todos los seres humanos independientemente de su ciudadanía nacional.

En definitiva, retomando una idea de Saba Mahmood (2004), que plantea la “agencia” no en términos o “ como sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en las relaciones de subordinación históricamente específicas” (pág. 168).

Recuperar los discursos y lugar de enunciación de las mujeres inmigrantes que reivindican derechos es incorporar la discusión de la posibilidad de una dialéctica de derechos e identidad, en el sentido de que las mujeres que han migrado y que preservan su identidad (fija en el lenguaje y creencias, por ejemplo), y que precede a la adquisición de derechos del nuevo Estado puede tomar las características en el proceso de interacción otros significados de la cultura política.

Es decir, tener en cuenta, como sostiene Benhabib, que “hay procesos a través de los cuales otros se convierten en asociados hermenéuticos de nosotros al reapropiarse y reinventar nuestras instituciones y tradiciones culturales” (2005: 122/123).

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. "La conciencia de la mestiza", en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Book, San Francisco, 1999.

Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Gedisa, Barcelona, 2005.

Butler, Judith. "Sobre la vulnerabilidad lingüística". En Revista *Feminaria*. Año XVI, N°30/31 (abril 2007).

Butler, Judith; Spivak Gayatri Chakravorty. *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós, Buenos Aires, 2009.

Dólar, Mladen. *Una voz y nada más*. Manantial, Buenos Aires, 2006.

Grimson, Alejandro. *Los límites de cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.

Lorde, Audre "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo", en *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, San Francisco, 1979.

Lugones, María. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *RIFPI/25*, pp. 61-75, 2005.

Mahmood, Saba. "Teoría feminista, agencia y sujeto de liberación: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

Mohanty, Chandra "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

Saskia Sassen. *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

Segato, Rita. "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales". *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Universidad de la Frontera (Chile) y Universidad Católica del Perú, Perú, 2007.

Stolcke, Verena. "La nueva retórica de la exclusión en Europa". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 159, 1990.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el subalterno?*. Cuadernos de plata, Buenos Aires, 2001.

Van Dijk, Teun. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, 2004.