



## **"LA COMUNIDAD SILENCIOSA". MIGRACIONES FILIPINAS Y CAPITAL SOCIAL EN EL RAVAL (BARCELONA)**

**Eva Maria Marxen**

**Dipòsit Legal: T. 1473-2012**

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

**Eva M. Marxen**

**"LA COMUNIDAD SILENCIOSA".  
Migraciones filipinas y capital social en el Raval  
(Barcelona)**

**TESIS DOCTORAL**

**dirigida por el Dr. Ángel Martínez Hernández  
y codirigida por el Dr. Jordi Moreras Palenzuela**

**Departamento  
de Antropología, Filosofía y Trabajo Social**



**UNIVERSITAT  
ROVIRA I VIRGILI**

**Tarragona**

**2012**



## RESUMEN

Desde hace cuatro décadas, el Gobierno de Filipinas ha promovido la emigración de sus ciudadanos, algo que ha generado el fenómeno de los "cuerpos mercantilizados", que consiste en que el Estado exporta mano de obra y cobra la plusvalía en forma de divisas extranjeras. En el extranjero, la diáspora filipina se ha expandido por, literalmente, todo el mundo.

En el Raval de Barcelona, un ejemplo concreto de la diáspora, la comunidad filipina ("FilCom") ha sido percibida como "no conflictiva". A pesar de que la mayoría de los adultos están ocupados en trabajos humildes, la comunidad destaca con el despliegue de un sofisticado capital social. Grupos y asociaciones formalmente organizados e interconectados facilitan al recién llegado una recepción y una orientación óptimas para resolver los distintos asuntos inherentes al proceso migratorio, así como ayuda para combatir el sufrimiento derivado de su circunstancia social y hacer frente a la explotación laboral. Simultáneamente, la comunidad requiere de sus miembros una dedicación comprometida en forma de trabajos voluntarios.

La eficacia del capital social se manifiesta por los cuidados ofrecidos por la comunidad y, especialmente, en los asuntos concernientes a la educación de los jóvenes, cuya importancia circula a nivel transnacional y con la que se aspira a conseguir un ascenso social.

Para analizar las realidades inmigratorias, se considera crucial incluir las dinámicas emigratorias, así como los flujos y las prácticas transnacionales. En este sentido, esta tesis es el resultado de un trabajo de campo realizado durante cinco años entre Barcelona y Filipinas e incluye seguimientos de personas y familias entre los dos continentes.

## ABSTRACT

For the last four decades the Filipino government has promoted the emigration of its citizens. This has led to the phenomenon of "commodified bodies", wherein the State exports labor in return for surplus in the form of remittances. The Filipino diaspora has literally spread worldwide.

In the Raval, Barcelona (Spain), one concrete example of this diaspora, the Filipino community ("FilCom") has been considered "non conflictive". Although the majority of the adults are employed in menial jobs, the community

distinguishes itself by displaying a sophisticated social capital. Formally organized and interconnected groups and associations offer newcomers an open reception, including orientation to resolve different migration issues, as well as help for social suffering and to counter labor exploitation. In return, the community expects a commitment in the form of volunteering.

The efficiency of social capital is evident in the care the community offers its members, and particularly regarding the educational issues of younger children and adolescents. The importance of education circulates transnationally and is pursued in order to achieve social betterment.

In order to analyze immigration it is crucial to include emigration dynamics, and also transnational flows and practices. In this vein, this thesis is the result of a five-year fieldwork between Spain and the Philippines. Furthermore, it includes follow-ups on individuals and families between the two continents.



## LISTA DE ABREVIATURAS

BAFF– Barcelona Asian Film Festival

BAFSCOM – Barcelona All Filipino Sports Commission

CAP – Centro de Asistencia Primaria

CCCB – Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona

CC.OO. – Comisiones Obreras

CERC – Centro de Estudios y Recursos Culturales

CFMW – Commission for Filipino Migrant Workers

CFO – Comission on Filipinos Overseas

CIDOB – Centro de Información y Documentación Internacional de Barcelona

CiU – Convergència i Unió

CITE – Centro de Información para los Trabajadores Extranjeros de CC.OO.

CMI – Capital Munudial Integrado

CSMIJ – Centro de Salud Mental Infantil-Juvenil

EAIA – Equipo de Asistencia a la Infancia y Adolescencia

EM – Modelos Explicatorios (de A. Kleinman)

ESO – Enseñanza Secundaria Obligatoria

EPCC – Escuela Privada Concertada Católica

FAD – Fomento de las Artes Decorativas

FAD – Foundation for Adolescent Development

FMI – Fondo Monetario Internacional

IES – Instituto de Enseñanza Secundaria

KALIPI – Kepulungan ng mga Lider Pinoy sa Barcelona = Federación de Entidades Cívicas y Religiosas Filipinas en Barcelona

MACBA – Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona

OFW – Overseas Filipino Worker

OWWA – Overseas Workers Welfare Administration

PASSIR – Programa de Asistencia de Salud Sexual y Reproductiva

PDI – Philippines Daily Inquirer

PERI – Planes de Reforma Interior

PGMB – Plan General Metropolitano de Barcelona

POEA – Philippines Overseas Employment Administration

PSC – Partido Socialista de Cataluña

SOD – Servicio de Orientación sobre Drogas

UEC – Unidad de Escolarización Compartida

UP – University of the Philippines

UPC – Universidad Politécnica de Cataluña

UPF – Universitat Pompeu Fabra

UPLB – University of the Philippines Los Baños

UPPI – University of the Philippines Population Institute





## ÍNDICE

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. INTRODUCCIÓN</b>   | <b>13</b> |
| ESTUDIOS REALIZADOS ANTERIORMENTE  | 15        |
| <b>2. APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b>   | <b>24</b> |
| 2.1. ARGUMENTOS TEÓRICOS DE LA METODOLOGÍA   | 29        |
| 2.1.1. NECESIDAD DE LA <i>MULTI-SITE ETHNOGRAPHY</i>   | 29        |
| 2.1.2. COMPROMISOS E INTERSUBJETIVIDADES   | 34        |
| 2.1.3. CONTACTOS, RELACIONES Y COMPLICIDADES   | 38        |
| 2.2. REDISEÑAR LO OBSERVADO – LA INVESTIGACIÓN DOCUMENTAL  | 47        |
| 2.3. NARRATIVAS MACRO Y CARTOGRAFÍAS POLÍTICAS   | 51        |
| 2.3.1. PRODUCCIÓN SOCIAL DEL EXTRANJERO  | 54        |
| 2.3.2. IDIOMAS Y PANORAMA LINGÜÍSTICO  | 56        |
| <b>3. LA ETNOGRAFÍA DESDE EL ARTE</b>  | <b>60</b> |
| 3.1. ADOLESCENCIA, ARTE Y EXCLUSIÓN  | 65        |
| 3.2. EL PROCEDIMIENTO DE LA ETNOGRAFÍA DESDE EL ARTE   | 67        |
| 3.3. INTERPRETAR LAS IMÁGENES  | 78        |
| <b>4. LAS MIGRACIONES FILIPINAS: MERCANTILIZACIÓN DE LOS CUERPOS, DIÁSPORA Y FAMILIAS TRANSCONTINENTALES</b> | <b>84</b> |
| 4.1. LA DIÁSPORA   | 85        |
| 4.2. LA HISTORIA DE LAS EMIGRACIONES FILIPINAS: DE <i>MANILA MEN A OFW-OVERSEAS FILIPINO WORKER</i>          | 91        |
| 4.3. LA MERCANTILIZACIÓN DE LAS PERSONAS   | 103       |
| 4.4. ¿HONG KONG, EE.UU. O ARABIA SAUDÍ? CLASE SOCIAL EN LAS MIGRACIONES FILIPINAS                            | 107       |

|  |            |
|--|------------|
| 4.5. BUENAS CUIDADORAS: EL GÉNERO EN LAS MIGRACIONES FILIPINAS                               | 117        |
| 4.6. MEJORAR Y ASCENDER: MOTIVOS PARA LA EMIGRACIÓN  | 123        |
| 4.7. LOS LAZOS FAMILIARES TRANSNACIONALES  | 133        |
| 4.8. <i>CAREGIVERS</i> Y <i>CARETAKERS</i>   | 138        |
| 4.9. EL CUIDADO COMUNITARIO EN FILIPINAS   | 147        |
| 4.10. LAS COMUNIDADES FILIPINAS EN EL MUNDO: ASOCIACIONISMO, RELIGIÓN Y "MINORÍAS MODÉLICAS" | 148        |
| 4.11. RESULTADOS Y PREVISIONES   | 153        |
| <b>5. LA COMUNIDAD FILIPINA EN BARCELONA: CONTEXTOS, HISTORIA Y DESARROLLO</b>               | <b>161</b> |
| 5.1. CIUTAT VELLA/RAVAL COMO DISTRITO/BARRIO DE INMIGRACIÓN                                  | 161        |
| 5.1.1. RESIGNIFICACIONES DEL ESPACIO URBANO  | 166        |
| 5.1.2. OPINIONES DE LA COMUNIDAD FILIPINA  | 178        |
| 5.2. LOS INICIOS DE LAS MIGRACIONES FILIPINAS EN BARCELONA                                   | 183        |
| 5.2.1. PRIMER ASOCIACIONISMO   | 194        |
| 5.2.2. LA CONCENTRACIÓN EN EL RAVAL  | 203        |
| 5.3. ACTIVIDADES LABORALES, TRAYECTORIAS Y PERCEPCIONES                                      | 217        |
| 5.3.1. SERVIDUMBRE FEMENINA Y MASCULINA  | 217        |
| 5.3.2. ESCASO EMPRESARIADO   | 223        |
| 5.3.3. PROCEDENCIAS  | 224        |
| 5.3.4. REAGRUPAMIENTO FAMILIAR   | 226        |
| 5.3.5. PERCEPCIONES SOCIALES   | 230        |
| <b>6. FILCOM: EL DESARROLLO DEL CAPITAL SOCIAL EN LA COMUNIDAD FILIPINA DEL RAVAL</b>        | <b>232</b> |
| 6.1. EL "ESTADO DEL BIENESTAR" FILIPINO EN EL RAVAL ALREDEDOR DE LA IGLESIA                  | 235        |
| 6.2. ASOCIACIONISMO  | 246        |
| 6.3. CAPITAL DE PERTENENCIA  | 253        |

|  |            |
|--|------------|
| 6.4. DOBLE ESTRATEGIA: TRANSMISIÓN DE VALORES E INTEGRACIÓN  | 260        |
| 6.5. CORRECCIÓN E "INVISIBILIDAD"  | 273        |
| 6.6. LÍMITE DEL CONTROL COMUNITARIO  | 304        |
| 6.7. ACTIVIDADES TRANSNACIONALES   | 318        |
| <b>7. LOS CUIDADOS COMUNITARIOS – OTRA FORMA DE CAPITAL SOCIAL</b>   | <b>327</b> |
| 7.1. AYUDA MUTUA, PROTECCIÓN, APOYO, SISTEMA DE REFERENCIA Y ASISTENCIA  | 332        |
| 7.2. CUIDADOS DE SALUD   | 347        |
| 7.3. CUIDADOS, GÉNERO Y FAMILIAS TRANSNACIONALES: ¿ADAPTACIÓN, CAMBIO O REIFICACIÓN DE LAS NORMAS DE GÉNERO?   | 373        |
| 7.4. EL CUIDADO COMUNITARIO COMO FORMA DE RESISTENCIA  | 385        |
| ESQUEMA DE LOS CUIDADOS "FILCOM"   | 388        |
| <b>8. "MEJOR QUE LOS AUTÓCTONOS". EL CAPITAL SOCIAL Y SU MAMNIFESTACIÓN EN EL RENDIMIENTO ESCOLAR DE LOS JÓVENES DE ORIGEN FILIPINO DE BARCELONA</b> | <b>390</b> |
| 8.1. IMPLICACIÓN Y CAPITAL HUMANO DE LOS PADRES Y MADRES EMIGRANTES  | 391        |
| 8.2. RENDIMIENTOS ESCOLARES  | 394        |
| 8.3. "MINORÍAS MODÉLICAS"  | 408        |
| 8.4. CIRCULACIÓN TRANSNACIONAL   | 413        |
| 8.5. LA ESCOLARIZACIÓN SELECTIVA   | 418        |
| 8.6. ASIMILACIÓN SEGMENTADA Y ACULTURACIÓN SELECTIVA   | 430        |
| 8.7. FACTORES POSITIVOS Y CONCLUSIONES   | 434        |
| <b>9. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS</b>  | <b>439</b> |
| <b>ANEXO 1: INVENTARIO DEL TRABAJO DE CAMPO</b>  | <b>447</b> |

|   |            |
|---|------------|
| <b>ANEXO 2: PERFILES DE LOS INFORMANTES</b> | <b>460</b> |
| ESQUEMA DE LOS PERFILES                     | 479        |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b>                         | <b>482</b> |
| <b>VIDEO-/FILMOGRAFÍA</b>                   | <b>511</b> |

## 1. INTRODUCCIÓN

La comunidad filipina instalada en el barrio del Raval, en Barcelona, autodenominada por sus integrantes como "FilCom", es un buen ejemplo de organización comunitaria formal que despliega un alto potencial de capital social, gracias al cual puede brindar a sus miembros servicios muy eficaces como: bolsas laborales y de vivienda, asesoramiento administrativo y jurídico, apoyo emocional y espiritual, así como contactos sociales. El capital social se refleja en "sistemas de bienestar de la comunidad filipina en Barcelona" (Gutiérrez-Otero, 2007: 59), unos sistemas que analizamos en el presente trabajo y que ofrecen a la comunidad toda una serie de servicios que cubren muchas de sus necesidades. Se trata de servicios que se organizan con profesionales o voluntarios autóctonos y, en ocasiones, en colaboración con otras entidades. Además, dicho capital repercute en la educación de los jóvenes y, gracias a él, los adultos pueden compensar en gran medida las carencias derivadas de tener un puesto de trabajo humilde. En este sentido, se preocupan mucho por el proceso de inserción social de los jóvenes, para el que consideran importante el conocimiento de sus culturas y de "sus raíces y valores filipinos", cuestión que la comunidad ha tratado con mucha dedicación y de la que se hacen cargo los adultos, los actores clave de la comunidad o los voluntarios, y que institucionalmente se realiza en la Iskwelang Pinoy, una escuela filipina dedicada a las segundas generaciones. Por otro lado, la comunidad se esfuerza en promover los buenos resultados académicos de los jóvenes y apuesta por una escolarización selectiva (prefiriendo las escuelas católicas concertadas) y, también, por organizar actividades de tiempo libre.

En resumen, parece que los principales agentes de socialización y de control social de los jóvenes filipinos (las escuelas privadas católicas, la familia, la parroquia, el Centro Filipino, la escuela Pinoy y toda la red comunitaria filipina del Raval) coinciden en promocionarles y apoyarles en la consecución del éxito académico y el ascenso social. De esta manera, se deja muy poco espacio a la "asimilación descendente", que consiste en una "adaptación" a los grupos más excluidos en la sociedad receptora, ya sean de origen autóctono o de otros países (Portes y Rumbaut, 2001a y b), o a la aparición de oposiciones y rebeldías; al contrario, de este modo se facilita, a primera vista, una mayor

inserción en la sociedad de acogida. En el futuro, cuando estos jóvenes sean adultos, podrá comprobarse si esta inserción es superficial o si, realmente, han logrado una inserción más sólida; lo cual dependerá, en gran medida, del potencial acogedor del mercado laboral autóctono.

Nuestro trabajo de campo se ha llevado a cabo, durante cinco años (2007-2011), en el Raval, ya que este barrio de Barcelona cuenta con mucha población procedente de Filipinas. Por otro lado, el hecho de ser colaboradora del Macba, del Casal dels Infants del Raval, del Instituto de Educación Secundaria Miquel Tarradell y de La Massana (Escuela Superior de Arte y Diseño), me ha permitido tener acceso a varias instituciones del Raval. Asimismo, desde un punto de vista personal, se da la circunstancia de que vivo en el mismo barrio, entre vecinos filipinos, desde 2005. Así pues, los oigo desde mi terraza, los fines de semana, cuando conversan entre ellos a través de los patios o de un balcón a otro, en tagalo o en ilocano, o cuando preparan comidas con amigos o hacen fiestas. También, por el balcón de mi despacho, puedo oír por las tardes a algunos de ellos cantando en los karaokes de sus casas mientras estoy trabajando. Además, nos cruzamos diariamente en las calles y en algunas tiendas.

En Filipinas se ha realizado un estudio transnacional, concretamente en la Universidad de Filipinas, Diliman, Quezon City, Metro Manila y en las provincias de Batangas y Laguna. Este estudio se ha considerado imprescindible para poder observar los flujos migratorios desde sus orígenes y para investigar cuál es el concepto que se tiene de ellos en Filipinas. Finalmente, mediante el seguimiento de informantes entre Barcelona y Filipinas, se ha podido observar las distintas circulaciones transnacionales, ya sean de índole personal, emocional, educativa, monetaria, informativa, científica, etc.

En cuanto a los actores, se ha procurado diversificar el estudio, que se ha centrado en jóvenes residentes tanto en Barcelona como en Filipinas y en sus padres, madres y otros familiares, así como en los profesionales catalanes, españoles y filipinos que trabajan con ellos, y también en los actores clave de la comunidad y en algunos académicos, principalmente de Filipinas (y residentes allí).

Respecto al punto de partida, no se ha tratado, de ninguna manera, de naturalizar a los adultos y jóvenes filipinos como inmigrantes o de imponerles identidades de inmigrantes o de hijos de inmigrantes o de "jóvenes filipinos" con las que no pudieran autodefinirse. Tampoco se ha partido de la idea de un colectivo homogéneo y generalizado de los "(jóvenes) filipinos del Raval", sino que se ha observado cómo, dentro de este colectivo, hay numerosos ejemplos de trayectorias diferentes y, por tanto, una gran diversidad.

Finalmente, no se ha querido, intentando encontrar explicaciones a la escasa visibilidad de la inmigración que llega desde Filipinas a Barcelona, segregar a dicho colectivo a través de esta investigación y tampoco dar visibilidad a algunos trayectos migratorios que sus protagonistas, seguramente, prefieren seguir manteniendo en secreto con el deseo de no llamar la atención ni ser investigados como "diferentes". Así pues, se ha respetado el anonimato de aquellas personas que así lo han querido, cambiando sus nombres por pseudónimos y disipando sus identidades.

## **ESTUDIOS REALIZADOS ANTERIORMENTE**

En general, la investigación sobre el colectivo filipino de Barcelona es muy escasa. En cambio, abundan los estudios, sobre todo sobre las emigrantes filipinas, a nivel mundial. Dichos estudios abordan, mayoritariamente, el caso del servicio doméstico ejercido por las mujeres filipinas, así como los aspectos de género, en los cinco continentes, ya que, según Ribas (2004/5), las mujeres filipinas han sido un objeto de estudio preferente por parte de las Ciencias Sociales<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Solo para ofrecer algunos ejemplos de las múltiples investigaciones sobre filipinas, véanse los estudios sobre el perfil de las mujeres emigrantes, sus motivos, su papel de *breadwinner* y sus desafíos para mantener o redefinir la familia tanto en los lugares de destino como en los de origen: Lauby y Stark, 1988; Asis, 2001 y 2002; Asis, Huang e Yeoh, 2004; Cruz y Paganoni, 1989; familias "*left behind*", con la madre trabajando en el extranjero, y cómo se organizan: Carandang, 2007; filipinas trabajadoras domésticas en Roma: Bassa y de la



Las migraciones filipinas también han sido analizadas en otros contextos. Han servido como ejemplo piloto de las teorías transnacionales (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994). Para la circulación de las remesas y su (no) impacto en la macroeconomía sirven los trabajos publicados por Asis y Baggio, 2008; Asis, 2011; Baggio, 2010; Asis, Baggio, Palabrica y Roma, 2010, del Scalabrini Migration Center, una orden religiosa que se dedica a las migraciones y a los migrantes y que tuve ocasión de conocer en Manila. El Scalabrini también publica trabajos con material didáctico sobre y para migrantes (véase: [www.smc.org.ph](http://www.smc.org.ph), consultado 30.8.2012). Sobre las familias transnacionales y el efecto en los hijos que se quedan en Filipinas, tiene un excelente estudio de investigación Reyes, 2008. Walden Bello (2004) destaca por sus contextualizaciones de las migraciones filipinas en la economía política nacional filipina e internacional. Lo mismo vale para Aguilar (2011) y la historia de las migraciones filipinas.

Sobre los jóvenes filipinos a nivel internacional: Zanfrini y Asis (2006) han investigado sobre los jóvenes y sus familias en Italia mientras que Aguilar (2009) describe las dinámicas de todo un pueblo emigrante en Batangas, incluyendo a sus jóvenes. Sobre la segunda generación de inmigrantes en

---

Rosa, 2004; Magat, 2003; Tacoli, 1999; un estudio comparativo sobre migrantes filipinas en Roma y Toronto: Cristaldi y Darden, 2011; Marchetti, 2005, analiza las relaciones entre filipinas en Roma y en Amsterdam; sobre las trabajadoras en Hong Kong y sus formas de resistencia en situaciones de dominación: Constable, 1997; Lane, 1992; Law, 2005, y Ozeki, 1997, analizan las relaciones entre filipinas y sus empleadores chinos; respecto a la alienación y las resistencias de trabajadoras filipinas en Hong Kong, Taiwan, Vancouver, Roma y Chicago: Lindio-McGovern, 2004; sobre la violencia sexista y racista contra filipinas en Australia y su mercantilización como novias y objetos de sexo: Cunneen y Stubbs, 1997, y Holt, 1996, asimismo Saroca, 2006; sobre las novias filipinas en Japón: Faier, 2007; y en EE.UU., conjuntamente con rusas y ucranianas: Simons, 2001. Ehrenreich y Hochschild (eds.), 2002, contextualizan a las filipinas en la situación de mujeres del "tercer mundo" que emigran para trabajar en los puestos tradicionalmente asignados a las mujeres; Gibson, Law y McKay, 2001, ofrecen un análisis de clase y de género, así como Law y Nadeau, 1999, con el ejemplo de las filipinas en Hong Kong y Vancouver; Mozère y Maury, 2002; Mozère, 2005, analizan el caso de las filipinas y su autogestión, su empresariado y su conciencia de ser las sirvientas "preferidas" a nivel mundial y en París; estudios con un enfoque de género, roles y culpabilizaciones a las madres filipinas emigrantes: Ogaya, 2004; Parreñas, 1998, 2001, 2006, 2008, 2010. Tyner, 1994 y 1996, analiza la inserción laboral de las filipinas en unos mercados laborales etnificados, marcados por el género y, a menudo, con condiciones deplorables, en lo que se refiere al servicio doméstico como *entertainment*.

Estados Unidos, destacan los trabajos de Portes y Rumbaut (2001a y 2001b), que han incluido en sus estudios los casos de algunos filipinos, y cuyas vicisitudes explican con detalle Le Espiritu y Wolf (2001) y Wolf (1997); Russell *et al.* (eds.), 2010; Ying y Han (2008) hablan sobre las relaciones entre padres y adolescentes en Estados Unidos, y Guerrero *et al.* (2006 y 2010) y Kim *et al.* (2008) son ejemplos de investigadores que han tratado el caso de jóvenes de origen filipino con problemas sociales en Hawái.

Según el recorrido realizado por Gerry Lanuza, de la Universidad de Filipinas (2004), sobre el estado de los estudios teóricos filipinos sobre la juventud, se distinguen dos líneas dentro de la investigación que se ha llevado a cabo. Por un lado, la occidental, que sigue, mayoritariamente, un enfoque funcionalista y tiene la finalidad de controlar y guiar a los jóvenes desviados. En estas investigaciones, según Lanuza, se deja de lado todo el mundo simbólico de la juventud y se percibe, a menudo, un tono de “pánico moral”. En Filipinas se han criticado estos estudios calificándolos de “poscoloniales”. Por otro lado, tenemos los estudios que siguen una metodología más “indígena” y centran su enfoque en conceptos locales; dichos estudios tratan a menudo la consciencia nacionalista de los jóvenes en la vida cotidiana y se publican en tagalo. Finalmente, el mismo autor elaboró su tesis de doctorado sobre jóvenes musulmanes de Manila: *From Social Reproduction to Governmentality. Disciplining Muslim Identities in a Philippine Public High School*, UP Diliman, 2011.

Sobre el “*mainstream youth*” en Filipinas son pertinentes las investigaciones de Clarence Batan (2000, 2001, 2004a y b, 2007, 2009, así como su tesis doctoral: *Istambay: A Sociological Analysis of Youth Inactivity in the Philippines*” Dalhousie University, Halifax, 2010). Además, destacan las investigaciones — en su mayoría cuantitativas— del UPPI (University of the Philippines, Population Institute, donde me alojé durante mi estancia en Manila) que versan, entre otros asuntos, sobre el concepto de “adolescencia” (Cabigon, 1999; Ogena, 2004), la influencia familiar en el estilo de vida de los jóvenes (Cruz, Laguna y Raymundo, 2002), la sexualidad juvenil y las conductas de riesgo (Batangan, 2003; Raymundo y Cruz, 2003; Marquez, 2008, y el *Young Adults Fertility and Sexuality Study –YAFS– III*, 2003 del UPPI).

Por su parte, Lanuza (2004) señala que la juventud filipina siempre ha estado en primera línea de los movimientos políticos y sociales. Así pues, deben recordarse tanto las protestas estudiantiles de 1971, como la revolución Edsa I, que causó la caída de Marcos, las protestas Edsa II contra Joseph Estrada, o las manifestaciones contra la invasión americana en Irak. A pesar (¿o a causa?) de la pobreza y la vulnerabilidad social a las que están expuestos muchos jóvenes, éstos son, según Lanuza, grandes catalizadores de las transformaciones sociales.

Como ya hemos mencionado anteriormente, las investigaciones nacionales son mucho más escasas y se concentran, sobre todo, en aspectos de género, tomando la feminización de las migraciones filipinas y su prevalencia en el sector de los servicios domésticos como punto de partida para su análisis y descripción: Comamala, 1994 y 1998; Ribas, 1994, 1999, 2004/5. Por su parte, Zontini, 2002, realizó un estudio comparativo entre mujeres filipinas y marroquíes de Barcelona y Bolonia. Además, cabe anotar que los trabajos de Comamala, citados repetidas veces a largo de este trabajo, y que resultan útiles para la descripción de la inmigración femenina filipina desde medianos de los años setenta hasta principios de los noventa, pertenecen a una investigación correspondiente a la memoria final de una diplomatura de Trabajo Social cuyo objetivo, según la propia autora (1994), era meramente descriptivo.

Sin indagar en cuestiones de género, Beltrán ofrece en varios artículos (algunos escritos en colaboración con otros autores) el panorama del estado de las investigaciones sobre distintos aspectos de las comunidades asiáticas en general (2003a y b, 2006/7, 2007). Otra vez, se trata más bien de una visión general de las investigaciones en este campo y no tanto de un enfoque que implique unas conceptualizaciones o contextualizaciones específicas.

Por otro lado, existe una investigación sobre la migración femenina filipina más reciente, que dirigió María Jesús Izquierdo (*Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina*, Fundació Jaume Bofill, 2007), y otra, realizada por la fundación Acsar-EgoLab UAB (2009), que se centra en las redes de contactos de los colectivos bangladesíes, chinos y filipinos. En estos estudios, la presencia de los jóvenes es secundaria y, si se mencionan, es siempre para

presentar el contexto de sus madres y, a veces, de sus padres. Sobre las inmigraciones filipinas femeninas en Madrid, véanse, por ejemplo, Berges Llobera, 1993, y Catarino y Oso, 2000.

En la primera década de este milenio se han realizado varias investigaciones en Cataluña y en el resto del Estado sobre adolescentes y jóvenes procedentes de diferentes lugares; así, por ejemplo, sobre los jóvenes "latinos" (Feixa *et al.*, 2006) o sobre los menores no acompañados que mayoritariamente vienen del Magreb (Ramírez y Jiménez [eds.], 2005; M. Comas y Quiroga, 2005). Sin embargo, se ha investigado poco sobre los jóvenes procedentes de los países asiáticos, especialmente de los originarios de Filipinas, que igualmente forman parte del mosaico de las culturas juveniles. En comparación con los colectivos anteriormente mencionados ("latinos" y "no acompañados"), que han tenido más presencia desde un punto de vista social y político, los jóvenes filipinos casi no han protagonizado conflictos en la vida pública, al contrario: en las instituciones educativas, los profesionales señalan su alto rendimiento académico, que, según ellos, supera muchas veces al de los autóctonos. Por eso resulta interesante e importante analizar, desde una "antropología de la normalidad" y no desde un enfoque centrado en la conflictividad o en las deficiencias, las trayectorias de los adolescentes filipinos y los éxitos de muchos de ellos en la vida social y escolar para observar cómo funciona la inserción en la vida adulta de los hijos de padres y madres inmigrantes cuando no se encuentran rodeados de problemas sociales. Este punto de vista coincide con lo que Manuel Delgado ha llamado el "derecho a la indiferencia" (2002: 239-246), que parte de la idea de que cualquier inmigrante tiene derecho a ser un ciudadano como los demás, es decir, a no ser mirado como un "otro" exótico, diferente, conflictivo o problemático; tienen derecho "a guardar silencio, a no declarar, a protegernos [se] ante la tendencia ajena a deconstruir nuestras [sus] apariencias." Gracias a la aparente falta de conflictividad social, los jóvenes y adultos filipinos también pueden servir para dibujar una imagen diferente de los inmigrantes, que a menudo son considerados como meros portadores de carencias y faltas, así como responsables de conflictos y problemas, aunque sin llegar, tampoco, al extremo de idealizarlos como individuos pertenecientes a una "minoría modélica".

Los jóvenes actúan en un escenario familiar y comunitario. Este escenario está, a su vez, inserto en otro, más amplio: el de las migraciones a nivel universal y sus contextos, cimentados en la economía política y en las historias coloniales. Los procesos migratorios crean, a su vez, dinámicas y prácticas transnacionales y, sobre todo en el caso filipino, constituyen un ejemplo excelente de diáspora. Por eso el presente trabajo no trata exclusivamente sobre adolescentes de origen filipino, aunque ellos hayan sido su objetivo principal en los primeros esbozos<sup>2</sup>. Segregarlos de la trama comunitaria, de las dinámicas familiares, de las prácticas migratorias transnacionales y diaspóricas resulta imposible, por lo que se ha extendido la investigación, precisamente, a estas realidades, poniendo un especial énfasis en el capital social desarrollado en la comunidad y en el ámbito transnacional.

En general, en la diáspora, las trayectorias migratorias —tanto de los adultos filipinos como de sus hijos— tienen poca visibilidad y sus modos de vida parecen, incluso, mimetizados, en el sentido de mantener una apariencia diaria de adaptación según los criterios de la sociedad de acogida. Como consecuencia, se observa la ya mencionada ausencia de conflictividad, que a menudo parece ser una “hiperadaptación” motivada por el deseo de no generar un interés negativo por el hecho de ser inmigrante, el afán de comportarse “correctamente” en el país y la ciudad de acogida, y la intención de controlar la imagen que se ofrece a los otros, en el sentido del enfoque “dramatúrgico” de Goffman (2006). También son pertinentes los conceptos, propios de las culturas filipinas, que se refieren a la ayuda mutua entre los miembros de la comunidad y a evitar los conflictos abiertos (y que se explicarán a lo largo del presente trabajo).

Por otro lado, la poca presencia de conflictos o problemas sociales depende, en gran medida, de la percepción de los autóctonos, que varía según el colectivo de inmigrantes de que se trate (Moreras, 2000 y 2006a, 2006b). No deben tenerse en cuenta solo las evidencias empíricas de los conflictos, sino también las percepciones que la sociedad receptora tiene de los mismos. En este sentido, se han analizado las construcciones de las ideas de igualdad,

---

<sup>2</sup> Inicialmente el objetivo del presente estudio fue exclusivamente sobre los jóvenes.

normalidad y alteridad y cómo los distintos sectores de las sociedades receptoras (medios de comunicación, políticos, investigadores, miembros de escuelas e instituciones académicas) delimitan las fronteras y barreras entre autóctonos y foráneos; unos procesos de construcción de la idea de “otro” que se llevan a cabo en “continuos espejos” (Provansal, 1994; Santamaría, 2002; Sayad, 2010).

Las prácticas religiosas juegan un papel importante en dichas consideraciones y los filipinos destacan, en España, por su matizada alteridad religiosa (en el sentido de que la gran mayoría son católicos practicantes, lo cual coincide con la tradición y el pasado religiosos de la sociedad de destino, aunque ésta haya dejado de practicarla y ellos, por el contrario, la observen más diligentemente). En el ámbito religioso, se mueven dentro de un espectro de alteridades mucho más contrastadas. Además, la Iglesia católica autóctona siempre ha apoyado a la inmigración filipina, tanto en el ámbito institucional como en el administrativo, el laboral, el legal y el espiritual; de este modo, los actores clave religiosos han podido enlazar la construcción de su infraestructura comunitaria con unas estructuras preexistentes. Hay que tener en cuenta, pues, que, en la configuración comunitaria filipina, la religión juega un papel esencial.

Resumiendo, la hipótesis del relativo “olvido” del estudio de este colectivo se debe a su conceptualización como “no conflictivo” y, por tanto, como no inscrito ni en la agenda política —y, si lo está, es solo en términos de colectivo ejemplar— ni en la agenda académica, ni (o de manera muy anecdótica) en la de los medios de comunicación.

El título del presente trabajo (“La comunidad silenciosa”) ha sido extraído de una entrevista realizada a la enfermera del Centro de Asistencia Primaria (CAP) Raval Norte que, al mismo tiempo, es también la enfermera del programa “Salud y Escuela” del Instituto Público IES 1, del Raval, que describió a los usuarios de origen filipino del CAP en estos términos. El subtítulo (“Migraciones filipinas y capital social en el Raval, Barcelona”) se refiere a los contextos internacionales de las migraciones, así como a uno de los rasgos más importantes de esta comunidad —aparte de la silenciosidad y la corrección—: el despliegue del capital social, siempre entendido como reacción

a las desigualdades sociales locales e internacionales. Finalmente, se presenta un análisis de la construcción de una comunidad frente a otras ubicadas también en el barrio del Raval, Barcelona.

En todos los capítulos se hace referencia, de manera transversal, a la importancia de la religión (principalmente la católica y, en menor medida, la protestante) en la trama comunitaria y de capital social y humano. Por otro lado, también se analizan las influencias de los espacios y flujos transnacionales entre Barcelona y Filipinas y la diáspora filipina.

El presente estudio se divide en siete capítulos más una introducción y unas consideraciones conclusivas. En el segundo, se realizan unas aproximaciones teórico-metodológicas, concretamente, se explica la necesidad de la *multi-site ethnography*, contextualizándola en la situación transnacional y diaspórica de las migraciones filipinas. En el siguiente, el tercer capítulo, se explica una nueva metodología, la “Etnografía desde el arte”, que permite unas nuevas formas de expresión (para el grupo que es objeto de estudio), de representación (para el etnógrafo), de comprensión (para terceros) y de negociación (entre todos). Además, esta metodología es perfectamente aplicable a otros colectivos. En nuestro caso, la etnografía desde el arte se realizó con jóvenes filipinos, en compañía de sus compañeros de clase, en una escuela concertada católica en la que, más que la mitad, son alumnos de origen filipino. Ellos han podido autodefinirse, expresar y explicar sus trayectorias y aspectos relevantes concernientes a sus identidades, sus constelaciones familiares y sus vidas sociales y escolares. El objetivo de esta metodología consiste en convertir la etnografía en una relación social a través del arte para que los informantes no sean meros “objetos de estudio”. Se enfoca, para ello, la parte creadora, creativa y activa de los participantes.

El cuarto capítulo es una descripción de la historia y de la actualidad de las migraciones filipinas a nivel universal, contextualizándolas con las razones económicas de las políticas de Filipinas y las políticas internacionales, y teniendo en cuenta la importancia del género y la inserción laboral en un mercado etnificado. Se ha observado una “mercantilización” de las personas emigrantes mediante programas oficiales del Estado filipino que enlazan con

las dinámicas económicas de los países de destino. Se describe, también, la diáspora filipina y las formas de organización comunitaria, con sus asociaciones, parroquias y familias transnacionales.

El quinto capítulo, que es descriptivo, explica el desarrollo histórico de la comunidad filipina en Barcelona, con su formación en el Raval y su agrupación alrededor de la Iglesia católica, y se hacen algunas observaciones sobre las percepciones sociales que despierta esta comunidad. Se analiza el Raval como barrio, como espacio urbano, así como sus transformaciones y resignificaciones, y las principales razones que le han llevado a convertirse en la cuna de la comunidad filipina y de sus asociaciones (y también de las de otros colectivos), así como la relación que la comunidad tiene con el barrio. Por último, se describen las trayectorias migratorias, las reagrupaciones familiares y las actividades laborales de nuestros informantes.

El sexto capítulo tiene como asunto principal el análisis de la formación y despliegue del capital social de la comunidad, así como el estudio de las funciones de la comunidad, en general, y del "capital de pertenencia" que genera, en el sentido positivo y negativo. Se indaga su doble estrategia, que consiste, de una parte, en la transmisión de ciertos valores a las siguientes generaciones y, de otra, en un afán por lograr una "integración correcta". También se describe el "sistema de Estado del Bienestar" que han organizado y que procuran mantener en el Raval.

En el séptimo capítulo se detallan los servicios que ofrece la comunidad a sus integrantes, centrándonos especialmente en el concepto de los cuidados "profanos" y cómo éstos están formalmente organizados por profesionales y voluntarios, tanto de origen filipino como autóctonos, y, a veces, en colaboración con otras entidades del barrio y de la ciudad. De entre ellos, destacan: la ayuda mutua, la protección y la defensa de los derechos de los migrantes, así como el acompañamiento en situaciones de malestar y en la realización de trámites administrativos y legales. Se vuelve a repetir la importancia del capital social para el desarrollo de la ayuda mutua y cómo los filipinos manifiestan una respuesta a una situación de desventaja política, social y económica.



En el octavo capítulo demostramos cómo influye el capital social y humano de la comunidad en las trayectorias educativas de los jóvenes de origen filipino, en las que, además, las circulaciones transnacionales de la hipervaloración de la educación juegan un papel decisivo. Aquí se describe la escolarización selectiva de los jóvenes y se relaciona el capital social con conceptos como: “minorías modélicas”, “asimilación segmentada” y “aculturación selectiva”, así como con la idea de evitar la “asimilación descendente”.

## 2. APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Desde principios de 2007 hasta finales de 2011 he llevado a cabo una(s) etnografía(s) multisituadas, tanto en Barcelona como en Filipinas, donde realicé estudios transnacionales. Para ello, estuve dos meses en el campus de la Universidad de Filipinas (UP), Diliman, Quezon City, metro Manila, una universidad pública y la primera en el *ranking* filipino. Vivía en el campus, en el University Hotel y tenía un despacho en el Population Institute (UPPI), el instituto de demografía que oficialmente me alojaba. Desde Manila viajé a las provincias de Batangas (para hacer el seguimiento de una informante adolescente reenviada a Filipinas), hice una breve excursión a la isla de Mindoro, en Laguna (para entrevistar a estudiantes de la UP Los Baños, acompañada por su profesora, una socióloga del UPPI) y visité las islas turísticas de Palawan y Bohol.

Casi toda la etnografía realizada en Barcelona se hizo en el Raval. Aunque algunos informantes de origen filipino viven en otros barrios y, dos de ellos, en un pueblo de la Costa Brava, todos tienen vínculos con el barrio. Se ha contactado tanto con filipinos adultos como con jóvenes. Algunos jóvenes eran los hijos de los informantes adultos y, otros, contactos que me facilitaron sus propios profesores. Se ha atendido a varias franjas de edad, a individuos que han realizado estancias en Barcelona de distinta duración, a jóvenes reagrupados y a jóvenes nacidos en Barcelona, a alumnos de escuelas públicas y de escuelas religiosas, a estudiantes universitarios, a los actores clave de la comunidad y a otros adultos, a hombres y a mujeres, a chicos y a chicas.

Tanto en Filipinas como en Barcelona he contactado con profesionales de distintos ámbitos: de la salud generalista, salud mental, salud reproductiva, de escuelas privadas y públicas, de universidades, de la escuela de música, trabajadores y educadores sociales, políticos, miembros de ONG y de la fundación Tot Raval, actores clave de los ámbitos religioso y deportivo, políticos y vecinos del Raval.

También se ha diversificado el perfil de los informantes respecto a la heterogeneidad de clases sociales, estudios realizados, género y procedencia

geográfica. Con todos ellos he llevado a cabo tanto entrevistas semiestructuradas como entrevistas abiertas grabadas, reuniones formales e informales y conversaciones informales que se transcribieron o anotaron posteriormente.

Una gran parte de la etnografía ha consistido en la convivencia y en la observación en el Raval, dada mi condición de vecina y habitante del barrio. Además, he presenciado muchos actos y fiestas de la comunidad, las misas en la parroquia, actos y jornadas de la Casa Asia, del Ayuntamiento y otros eventos culturales relacionados con "lo filipino".

He incluido, igualmente, otros materiales, como mis clases de tagalo, un cuestionario cuantitativo (dirigido a jóvenes, en su mayoría, recién llegados de Filipinas) impuesto por la directora del Centro Filipino, el material de mi práctica profesional como arteterapeuta, desde 2003 hasta la fecha, en el IES 1 y en la Unidad de Escolarización Compartida, UEC, del Casal dels Infants.

También pude hacer un seguimiento de casos de jóvenes filipinas embarazadas que se acogen al Programa de Asistencia de Salud Sexual y Reproductiva (PASSIR) del CAP Raval Norte.

Realicé la etnografía desde el arte con dos grupos de 15 alumnos de segundo curso de la Enseñanza Secundaria Obligatoria (ESO) en la escuela privada concertada católica (EPCC) 1, en su mayoría de origen filipino aunque mezclados con jóvenes de otras procedencias.

De todos estos materiales se tomaron apuntes en los diarios de campo y, a veces, también fotografías.

También he utilizado apuntes de otros profesionales, así como otros materiales impresos y virtuales, por ejemplo: las revistas de la comunidad o producciones culturales como documentales, películas de ficción, novelas, etc.

CRONOLOGÍA:

**BARCELONA, 2007-2011**

| <b>METODOLOGÍA</b>  | <b>CANTIDAD</b> | <b>INFORMANTES</b>                         | <b>LUGAR</b>                          | <b>PERIODO DE TIEMPO</b> |
|---|-----------------|--|---------------------------------------|--------------------------|
| <b>MATERIAL DE MI PRÁCTICA PROFESIONAL</b>                            |                 | Ca. 130 adolescentes, 2 de origen filipino | IES 1 y UEC Casal dels Infants, Raval | 2003 hasta la fecha      |
| <b>CONVIVENCIA</b>  |                 |  | Raval, Barcelona                      | 2005 hasta la fecha      |
| <b>ENTREVISTAS CON ACADÉMICOS</b>                                     | 6               | 6  | Barcelona, Tarragona, Génova          | 2007-2008                |
| <b>OBSERVACIONES PARTICIPATIVAS CLASES DE TAGALO</b>                  |                 | 1 + 3 amigos + 3 familiares                | Raval, Barcelona                      | 2007-2009                |
| <b>ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS Y ABIERTAS</b>                       | 26              | 35   | Raval, Barcelona y Costa Brava        | 2007-2011                |
| <b>REUNIONES FORMALES</b>   | 17              | 8  | Barcelona                             | 2007-2011                |
| <b>CONVERSACIONES INFORMALES</b>                                      |                 | 35   | Barcelona, Costa Brava                | 2007-2011                |
| <b>ANÁLISIS DE MATERIALES PREEXISTENTES Y PRODUCCIONES CULTURALES</b> |                 |  | Barcelona                             | 2007-2011                |
| <b>OBSERVACIONES DE ACTOS, FIESTAS Y MISAS</b>                        | 37              |  | Barcelona                             | 2007-2011                |
| <b>CUESTIONARIO CON JÓVENES</b>                                       | 32              | 32   | Centro Filipino, Raval                | 2008                     |
| <b>SEGUIMIENTO CASOS PASSIR</b>                                       | 6               | 11 (5 van acompañadas)                     | CAP Raval Norte                       | 27.2.- 27.8.2009         |
| <b>ETNOGRAFÍA DESDE EL ARTE</b>                                       | 2 X 5 sesiones  | 30   | EPCC 1, Raval                         | 10.2.-12.5.2010          |

## FILIPINAS, 2009/2010

| METODOLOGÍA   | CANTIDAD | INFORMANTES                     | LUGAR   | PERIODO DE TIEMPO                           |
|---|----------|---------------------------------|---|---|
| <b>ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS Y ABIERTAS</b>                       | 3        | 6                               | Manila, centro histórico Intramuros.<br><br>UP Los Baños, Laguna                            | Diciembre 2009 - enero 2010                 |
| <b>REUNIONES FORMALES</b>   | 6        | 6                               | Manila y Quezon City (metro Manila)   | Diciembre 2009 - enero 2010                 |
| <b>CONVERSACIONES INFORMALES</b>                                      |          | 20                              | Quezon City, Manila, Los Baños/Laguna, Batangas   | Diciembre 2009 - enero 2010                 |
| <b>SEGUIMIENTO CONVIVENCIA</b> Y                                      |          | 1 adolescente más 12 familiares | Batangas, Mindoro   | Diciembre 2009 - y por sms hasta enero 2010 |
| <b>OBSERVACIONES CONVIVENCIA</b> Y                                    |          |                                 | Quezon City, Manila, Batangas, Laguna, Mindoro, Bohol, Palawan                              | Diciembre 2009 - enero 2010                 |
| <b>ANÁLISIS DE MATERIALES PREEXISTENTES Y PRODUCCIONES CULTURALES</b> |          |                                 | Quezon City, Manila, Batangas, Laguna, Mindoro, Bohol, Palawan; y a la vuelta en Barcelona. | Diciembre 2009 - 2012                       |

Véanse, para los detalles del inventario de campo y sobre los perfiles de los informantes, los anexos 1 y 2.

## 2.1. ARGUMENTOS TEÓRICOS DE LA METODOLOGÍA

### 2.1.1. NECESIDAD DE LA *MULTI-SITE ETHNOGRAPHY*

Lo que se ha llevado a cabo es una *multi-site ethnography*, la etnografía realizada en múltiples lugares y contextos. Con ella se ilustran las vidas de adultos y jóvenes, habitantes de Filipinas y de Cataluña, de personas de origen filipino y autóctonos, así como de expertos de distintos ámbitos y de gente común en un mismo proyecto de investigación, ya que se supone que todos los seres humanos pueden operar creativamente con una variedad de asociaciones mentales y referencias a través de un contingente de situaciones, acontecimientos y políticas explícitas e implícitas. De este modo se puede definir una pluralidad de políticas, estrategias y alternativas articuladas o inarticuladas. Según Marcus (1998), se trata de crear una yuxtaposición de varios lugares y contextos concebidos etnográficamente. A través de las yuxtaposiciones, se exploran todos los posibles resultados y se ponen en diálogo que a menudo aparecen fragmentados; esto se considera especialmente importante para las realidades diaspóricas y transnacionales. Se investiga no solo un sitio en concreto sino también el espacio entre los grupos que pueden estar, o no, en oposición. Sobre todo, se procura describir, analizar y seguir la movilidad de las personas más allá de las fronteras geográficas y nacionales, la diáspora, las cadenas de bienes, mercancías, cuerpos y dinero, así como instituciones como la del "cuidado" pero también las circulaciones de rumores, noticias, emociones, signos, símbolos, metáforas, lenguajes, valores y nociones nativas para yuxtaponerlas a nivel transnacional y verlas en su simultaneidad.

Las realidades diaspóricas y transnacionales no son investigables en un solo lugar. Mientras que, antes, el Estado-nación, como noción, era algo dado; ahora, este ya no es el caso, debido a las transformaciones que han sufrido tanto la forma como el papel del Estado-nación a causa, en gran medida, de las múltiples realidades migratorias y los procesos de globalización del capital mundial.

A esta flexibilización han contribuido, también, los movimientos que se han denominado "espacios transnacionales", que engloban los vínculos entre las

sociedades de destino y de origen y que sirven para superar la dicotomía entre el lugar de origen y el de acogida, describiendo lugares intermedios, interrelacionados, sobre todo, por los vínculos que genera la circulación de personas, bienes, afectos, capital, servicios, información e imágenes y por las representaciones sobre los destinos y el origen. A todo ello ayudan los contextos tecnológicos actuales, el inmediato acceso a los medios de comunicación y la variada oferta de posibilidades de transporte, ya que los desplazamientos entre los distintos lugares pueden ser reales o mentales. Estos movimientos tampoco se limitan, necesariamente, al establecimiento de un nexo entre lugares de origen y de destino sino que implican, a menudo, varios destinos (reales y/o imaginados) (Pedone, 2002; Appadurai, 1996). Los espacios transnacionales se suelen conectar con redes sociales que actúan como comunidades transnacionales que, a su vez, constituyen una forma de organización social, que Rouse (1991) ha denominado "circuito transnacional", entre los lugares de origen y de destino. Otros investigadores describen las comunidades transnacionales como un "campo social transnacional" (Levitt y Glick Schiller, 2004) o como un "espacio transnacional" que engloba las prácticas transnacionales de los migrantes así como sus vínculos con las sociedades de destino (Faist, 2000 y 2005). En muchas ocasiones se ha observado un "uso ambivalente" tanto del concepto de "diáspora" como del de "comunidad transnacional", hasta el punto de utilizarlos como sinónimos (Cortés y Sanmartín, 2009: 197-2000, y véase, como resumen de los distintos enfoques, Acsar, 2009:13). De todos modos, en las comunidades transnacionales siempre se desarrollan, definen, redefinen y a veces se reifican múltiples relaciones familiares, de género, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas, más allá de las distancias geográficas y de las fronteras nacionales (Pedone, 2002: 231). Durand (1995) habla, en este sentido, de sistemas de valores y sanciones de una cultura migratoria que enmarcan las dinámicas migratorias y que hacen que las personas sobrelleven los flujos migratorios de diferentes maneras. Por supuesto, los espacios, las actividades y las relaciones transnacionales no están siempre libres de conflictos culturales que puedan afectar a los proyectos migratorios. Asimismo, se pueden producir jerarquías de poder, sobre todo si los contactos y accesos se convierten en mercancía monopolizada por unos pocos. Aun así, los espacios

transnacionales “transforman cualitativamente las realidades anteriores de ambos lugares para conformar nuevos espacios sociales que se despliegan entre sí por encima de los mismos”, propiciando que se produzcan renovaciones creativas (Pedone, 2002: 231, refiriéndose a Pries, 2000).

Es importante resaltar que se trata de relaciones y mecanismos no solo económicos sino también sociales, ya que dependen de cadenas (definidas, a su vez, como el apoyo entre familias, amigos y vecinos) que hacen circular informaciones y brindan ayuda en forma de contactos, viviendas y empleos, así como en forma de redes, definidas como una estructura mayor, más extendida y organizada según unas dinámicas propias. Como las dinámicas y los espacios transnacionales no son solo económicos, pueden deconstruir tanto las teorías neoliberales como las marxistas, poniendo énfasis en los aspectos socioculturales. El modelo explicativo “*push and pull*” queda, por tanto, obsoleto (Pedone, 2002; Acsar, 2009; Portes, 2004).

Lo mismo sucede con la idea de “asimilación”, pensada como un proceso gradual e irreversible de aculturación e integración de los migrantes en las sociedades de destino. Esta idea es sustituida por una vida dual (o triple, o más diversa) con presencias, físicas e imaginadas, en varios lugares lo que abre nuevos horizontes sociales, políticos y económicos. Sin embargo, para las prácticas transnacionales, sobre todo para las económicas y las políticas, se considera imprescindible contar con un cierto nivel de asentamiento y estabilidad en los lugares de destino. La asimilación ya no representa la única posibilidad de acomodación y puede ser sustituida por una “mundanidad transregional específica”, con una acomodación selectiva a las formas políticas, culturales, comerciales y cotidianas vigentes en las sociedades de destino, por lo que se evita la oposición entre arraigo y desplazamiento (Clifford, 2008: 308, 310-311).

No obstante, se ha observado que el transnacionalismo no es la única estrategia migratoria y que, al final, no son demasiados los que la comparten. Al mismo tiempo, hay otros migrantes que la compaginan con otras estrategias (Portes, 2004; Acsar, 2009).



Para las trayectorias migratorias de las personas procedentes de Filipinas, la importancia de los espacios y dinámicas transnacionales queda comprobada por el fuerte carácter diaspórico de estas migraciones, que obliga a los implicados a redefinir sus relaciones sociales, familiares, económicas, políticas y de género, y que, gracias a las remesas que éstos envían a sus lugares de origen, acentúa actividades filantrópicas como la financiación de obras públicas y de infraestructuras o de ayuda humanitaria. La comunidad transnacional se traduce como la “comunidad filipina global imaginada” y se caracteriza por un sentimiento de cercanía a la comunidad de emigrantes dispersos por todo el mundo y por un transnacionalismo compartido entre las comunidades residentes en el extranjero, que están en constante interacción con las de Filipinas. Según Beltrán (2006-7: 898-9), el enfoque transnacional “fue una aportación de los estudios de los asiáticos a la investigación sobre las migraciones internacionales en España”, cuya pionera fue Ribas (1994: 102), que lo aplicó, en el caso de Filipinas, “para poder conocer el proceso migratorio en su totalidad”. Sin embargo, paralelamente, también se realizaron otras investigaciones, en contextos geográficos distintos, con un enfoque transnacional, por ejemplo: Kaplan, 1998.

Retomando la frase de Ribas que acabamos de citar, y ampliándola con las reflexiones de García-Moreno y Pujadas (2011: 465) sobre la etnografía *multi-site* (aunque sea, en su caso, en Cuba) la estancia en Filipinas nos ha ayudado a:

- Explorar las situaciones de partida, es decir, los contextos emigratorios, para evitar una visión unilateral de la inmigración. En concordancia con Sayad (2010: 19, 21) la inmigración y la emigración se consideran como “dos caras indisociables de una misma realidad, que no pueden explicarse la una sin la otra” y es tarea de la ciencia volver “a anudar los hilos rotos” y a recomponer “los pedazos quebrados (...) e incluso la ciencia contra el empeño que la política pone en mantener esta división”, con el objetivo de llegar a “una verdadera ‘economía total’ del fenómeno migratorio”. El mismo autor (2010: 176) constata una ausencia de “las ciencias de la emigración” y un exceso —o incluso una inversión de términos— a favor de los “discursos de la inmigración”;

hecho que demuestra “las relaciones de fuerza particularmente desiguales entre los países de emigración y los países de inmigración”<sup>3</sup>.

- Conocer las realidades de las relaciones familiares transnacionales entre Barcelona, Filipinas y la diáspora, incluyendo a las personas que se han quedado o han regresado al lugar de origen y, con ellas, sus realidades y relatos.
- “Explorar *in situ* fuentes secundarias”, sobre todo de investigadores e instituciones filipinas que son de difícil acceso desde Europa.
- Consultar a académicos y a profesionales de ONG *in situ* para conocer su visión sobre las realidades emigratorias e inmigratorias. Además, ellos han sabido recomendarme otros especialistas y nuevas (para mí) bibliografías.

En mi investigación hay un desequilibrio en el tiempo que he pasado en los diferentes lugares: la investigación se centra en Barcelona, donde se ha realizado un trabajo de campo de cinco años. Este lugar ha sido contextualizado en un imaginario *multi-site* que provee el contexto de significados para la etnografía.

También he dedicado más tiempo a unos informantes que a otros, pues la intensidad de los contactos no era la misma (véanse los perfiles del anexo 2 y el inventario del trabajo de campo del anexo 1).

---

<sup>3</sup> El análisis de Sayad lo confirma una directora de la ONG Migrante para Filipinas entrevistada por Izquierdo (2007b: 67): “*He fet alguna investigació general sobre què és la migració en el context de la globalització. Qui és qui veritablement està construint aquesta migració, el país receptor, el país emissor? El treballador migrant, l’agència de contractació o el govern?*”

## 2.1.2. COMPROMISOS E INTERSUBJETIVIDADES

Para el/la etnógrafo/a, la investigación multisituada significa estar presente en los distintos paisajes, convertirte en una persona "multi-sitios", lo que requiere asumir más compromisos, y más distintos, de los que se asumen en una investigación convencional. Según Marcus (1998), se trata de un compromiso que llega a un activismo etnográfico, no necesariamente en el sentido de una implicación de militancia política (como en el caso de De Martino, 2008) pero sí de una presencia comprometida al máximo.

Tanto en Barcelona como en Filipinas, llegar más allá de las correctas versiones oficiales ofrecidas por los entrevistados, habría sido imposible sin haber adoptado, previamente, este compromiso. Para romper mínimamente con la desconfianza del otro, había que hacerle evidente nuestro compromiso con pruebas como la asistencia a muchos de los actos organizados por la comunidad. Así, por ejemplo, lo exigen literalmente en el Centro Filipino, según conversaciones entre ellos. Los activistas políticos filipinos de izquierda siempre sospechan que el otro sea un espía de los servicios secretos y desconfían de él (relatos de Annette). Los hijos suelen no soltarse en presencia de los adultos; así, durante la entrevista y la reunión mantenidas con dos madres y los dos hijos recién agrupados de una de ellas, solo hablaban ellas y los hijos meramente asentían.

La estancia en Filipinas, obviamente, requirió ciertos esfuerzos; principalmente, porque la emprendí sin participar en ningún programa oficial de becas o intercambio. Fue gracias a un contacto de Carles Feixa con el sociólogo filipino Clarence Batan, en su momento doctorando en Canadá, como llegué al Population Institute de la Universidad de Filipinas, donde me recibieron muy bien y hasta, en cierta medida, me facilitaron mucho el trabajo, organizando todas las entrevistas que pedía y dejándome toda la infraestructura necesaria: despacho, informático, bibliotecaria, fotocopidora, y, sobre todo, facilitándome el *research assistant*, sin el cual, el trabajo en Manila habría sido imposible. Esta persona me acompañaba en mis desplazamientos por Manila y participaba en algunos encuentros, mientras que, en otros, se mantenía discretamente al margen. Desplazarse en Manila es una tarea difícil, si no imposible, sin contar

con un chófer. Las distancias son larguísimas; los atascos, interminables y el transporte público casi inexistente. La única manera de ir de un sitio a otro, al final, es el taxi, cuyo precio negociaba el asistente. Además, en Manila la violencia armada y los secuestros están a la orden de día (algunos "taxistas", de hecho, son secuestradores encubiertos). Siendo físicamente reconocibles, los occidentales y los japoneses estamos literalmente perseguidos. Conocí a directivos europeos y japoneses que tenían guardias las veinticuatro horas. Moverme sola en Manila se reveló como un problema grave que desconocía por completo y que no había considerado. Siempre que iba sola en taxi, y por recomendación de los lugareños, enviaba un mensaje de texto al Instituto con la matrícula del coche. No hay barrios exentos de violencia, los únicos lugares "seguros" son los *shopping malls*, que cuentan con ejércitos de seguridad, y en los que, aquellos que no consumen son expulsados en seguida. En principio era más seguro ir en avión a otras islas que moverse por Manila. Una vez, a la vuelta del aeropuerto, un taxista se paró en un túnel abandonado y me amenazó pidiéndome dólares, que yo no llevaba encima, y todavía hoy en día no sé cómo salí ilesa de aquel episodio. En el campus, al inicio, me sentía más segura hasta que supe que, hacía relativamente poco tiempo, seis estudiantes habían sido asesinados después de un atraco. Desde mi habitación, por las noches, a veces se oían tiros.

Aunque en el Instituto me organizaron una gran parte del trabajo, a nivel privado se mantuvieron muy distantes; de hecho, el *research assistant* era el único en quien confiaba.

La estancia con la familia extensa en Balit City también requirió nuestros esfuerzos debido a la convivencia en sí y a la desconfianza que me mostraron, con excepción de la adolescente, supuestamente desviada, que parecía estar encantada de que alguien se interesara por ella sin reñirla:

*I stayed one week in Balit City, a provincial town of about 400.000 inhabitants, 2 hours by bus from Manila. There I did my planned follow up of an adolescent who had been sent back from Barcelona to Balit, mainly because of her supposedly deviant behaviour in Barcelona and the aim to discipline her back in the Philippines. I was staying with her and her relatives. Though I got along quite well with her, the latter were giving me a*

*hard time, at least in the beginning. They didn't really see the necessity of having a white anthropologist staying with them, asking weird questions.*

*Balit City is quite provincial. Everything happens between the mall, the church and fast food places. I found it honestly a bit depressing and so was the house where I was staying: (...). My hosts weren't really poor but just reluctant to improve some parts of it.*

(diario de campo, 23.12. 2009)

*One day we travelled to a beach to Mindanao, just 24 hours before a ferry sank on that same route... Independently from that boat, which in fact was completely overloaded, after that trip I suffered a very weird allergic reaction I had never had in my life before. The dermatologist I saw said it was due to a mixture of food which would be unexpected for my body, too much sun and wind and expired sun lotion. My guess is it was rather because of all the depressing things I had to witness. Anyways, it was cured by the dermatologist's drugs. So, that wasn't a holiday but tough work. Once again I saw the difference in research of what it means to stay with people 24 hours as opposed to just interview them for 1-3 hours.*

(diario de campo, 28.12.2009)

Afortunadamente, pude hacer coincidir mi estancia en Filipinas con la *dry season*, en invierno; en la época de lluvias, la *wet season*, las inundaciones son comunes y el caudal del agua puede llegar a inundar las casas hasta una altura de tres metros. En Manila esto significa, por supuesto, que los desagües traigan más insectos y ratas de los que ya hay en la *dry season*.

Las identidades, afinidades, alienaciones y complicidades pueden cambiar según los lugares y centros que decidamos investigar y, también, según el trasplante geográfico del investigador. Se requiere del investigador un descentramiento, imprevisible e incierto, para instalarse en lo desconocido. Los límites geográficos y epistemológicos se trascienden, se deconstruyen los lugares comunes, las rutinas y la seguridad que nos proporcionaba lo conocido y se da paso a las reconstrucciones, a las redefiniciones provisionales de todo ello. Se trata de un proceso etnográfico "sin domicilio propio", de una imaginación antropológica y de una "alteración del conocimiento". Las etnografías multisituadas deberían incluir análisis críticos de los saberes que

producen los países de destino sobre las inmigraciones así como los saberes de los países de origen sobre las emigraciones. A escala metodológica, se han intentado abarcar los flujos migratorios y sus interdependencias mediante distintos seguimientos: el contacto en Manila con el hijo de una informante de Barcelona; el seguimiento de la adolescente reenviada de Barcelona a Filipinas; o el seguimiento de las pistas, de Manila a Barcelona, mediante los contactos con Michael Tan, que me relacionaron con Dan; el hecho de aprovechar los contactos de Juan Guardiola en Barcelona y conocer, de este modo, a sus amigos, artistas filipinos residentes en Madrid y en Los Ángeles, que me familiarizaron con las políticas de la izquierda en Filipinas, exiliada, en parte, en Ámsterdam, desde donde mantiene contactos con los simpatizantes de la diáspora filipina. De vuelta a Barcelona, Annette me habla del economista, político y activista antiglobalización, Walden Bello, que trabaja entre la UP Diliman y Bangkok, aunque, mientras estuve en la UP, nadie me habló del "paria". Después le regalé a Dan, en el día de su cumpleaños, uno de los libros de Bello (2004), un documento clave para el primer capítulo del presente trabajo.

Las relaciones entre unos y otros y entre investigador e investigados nunca se consideran completamente constituidas sino que se entienden en un continuo proceso de constitución (Santamaría, 2002: 42-46 sobre las investigaciones sociológicas de las migraciones, sin referirse explícitamente a las ideas de la etnografía *multi-site* de Marcus). También se ve un paralelismo entre la explicación psicoanalítica de los procesos creativos y la incertidumbre y ambigüedad que conllevan, tal como la defiende Fiorini, 1995; también Marcus (2010) defiende la extrapolación de los procesos creativos, en su caso, del ámbito del diseño, para la elaboración de proyectos de etnografía.

Se ha criticado que las etnografías multi-sitios carecerían de profundidad debido a la dispersión (de lugares y ámbitos) que suponen pero, en este contexto, se debe redefinir también qué entendemos por "profundidad": mientras que antes se partía de la necesidad de contar con unos conocimientos profundos, en términos funcionalistas, de "un" campo que permitieran a un *outsider* convertirse en un supuesto *insider*, hoy en día se redefine la

“profundidad” como experiencia cultural, con sus múltiples relaciones, conexiones, redefiniciones, implicaciones e incertidumbres (Marcus, 1998).

### **2.1.3. CONTACTOS, RELACIONES Y COMPLICIDADES**

Respecto a las complicidades, se consideran pertinentes las ideas de Geertz (1968, 1973) elaboradas por Marcus (1998, 2010) con las que problematiza las relaciones etnográficas, empezando por el *rapport*, que se podría traducir como relación de colaboración que sirve para convertir al etnógrafo de *outsider* en *insider*, sería como un atajo para colocar al etnógrafo directamente en el campo “como uno más”. Obviamente es ridículo suponer que el etnógrafo pueda asimilarse a los sujetos de campo. Las relaciones de la investigación siempre serán jerárquicas y, aunque se trata de democratizarlas al máximo, es ingenuo confiar en que haya algo que le permita a uno pasar de *outsider* a *native*. Geertz (1968) habla de una “asimetría moral” y de “tensiones morales”, ya que es complicado suponer un interés mutuo entre el investigador y el investigado. El primero, por supuesto, tiene sus intereses y motivaciones académicas y personales: con la investigación aspira a conseguir méritos académicos y ascender socialmente. En cuanto al segundo, a menudo la investigación no le sirve absolutamente para nada e, incluso, en muchos proyectos de investigación, la situación en la que éste queda tras el estudio puede ser incluso peor que la que tenía hasta entonces, pues ha proporcionado a un extraño una información íntima que después puede que no se haya recogido ni se haya plasmado adecuadamente; en el menos grave de los casos, ha perdido una parte de su tiempo para satisfacer unos objetivos ajenos. Tanto antes, cuando las etnografías se hacían en sitios supuestamente remotos, como hoy en día, cuando las etnografías se hacen a menudo sobre



“subalternos”, personas que figuran debajo de la escala social del investigador (a excepción de algunas etnografías que se han hecho, explícitamente, sobre élites: Marcus, 1983; McDonough, 1986), se ponen de manifiesto las diferencias significativas que hay entre las oportunidades de vida de unos y de otros y, en muchos casos, el etnógrafo queda asociado al modelo de vida anhelado por el investigador. Estos desequilibrios sociales requieren de unas consideraciones éticas por parte del investigador para no abusar del otro, reproduciendo, así, antiguos modelos coloniales, que, en este caso, serían poso neocoloniales.

Para solucionar este dilema, se ha propuesto (véase Marcus, 1998) convertir el *rapport* en una actitud y un espíritu de colaboración (por ejemplo, tal como se ha intentado en las recientes investigaciones sobre las bandas latinas en Barcelona: Feixa *et al.*, 2006, con la finalidad de legalizarlas como asociaciones juveniles, organizar treguas entre bandas enemigas y desmoralizar el asunto y el pánico público generado por los medios de comunicación). Tampoco aquí se trataría de hacerse “nativo”, sino de ser siempre conscientes de la propia identidad, de nuestra condición de “outsideness” (Marcus, 1998: 118).

Geertz, en su famoso análisis de la lucha de gallos balinesa (1973), habla de la complicidad que consigue crear lazos entre investigador e investigados. Se trata de una complicidad que no ha de viciar o perturbar el *rapport* (Marcus, *ibid.*), sino que implica, únicamente, que se trata de una investigación que se desarrolla “*in complicitous forms of collaboration*” (Marcus, 2010: 89). Esto requiere, por parte del investigador, una actitud que sea al mismo tiempo comprometida y analítica (“*engaged and analytic*”) y una ética vocacional (Marcus, 1998: 111; Geertz 1968), ya que la complicidad con los sujetos lleva a un estado de “*ambiguity and improper seeming alliance*” (Marcus, 2010: 89). Taussig y Marcus exigen que las complicidades y colaboraciones, en su opinión piezas clave de las etnografías, ocupen también un lugar adecuado en las posteriores publicaciones del investigador (en la conferencia “*Fieldworks: Dialogues between Art and Anthropology*”, Tate Modern, 2003, organizada por Schneider y Wright, retomada en Chandra y Empson, 2010: 105).



Del mismo modo en que Geertz lo describe para el caso de Indonesia, también en Filipinas, o con los filipinos, resulta extremadamente difícil entrar en el campo con profundidad; en cambio, de manera superficial, el contacto es bastante fácil, dada su buena educación y su corrección en el trato. Sin embargo, el etnógrafo sigue siendo el *outsider*, incluso “el intruso”, y si, supuestamente, se le revela algún asunto, éste coincide frecuentemente con las versiones oficiales, correctas, de la comunidad. Tampoco se aspira al “*go native*”, porque ya hemos visto la ingenuidad que esta idea implica (Marcus, 1998: 118). Más bien se adopta una posición de distanciamiento por autoironía, en el sentido de Barley (1983/2008). Partiendo de una posición del *outsider* siempre presente, quiero resaltar los tres factores que me facilitaron el trabajo:

a) Investigaciones a muy largo plazo, con mucho compromiso, habilidades sociales, empatía y dedicación, observación y participación en el Raval y en la Universidad de Filipinas, así como la convivencia con una familia en Batangas; completamente opuestas a las investigaciones basadas únicamente en entrevistas puntuales.

La investigación no termina con la toma de contacto con la materia de la investigación y los informantes sino que empieza, precisamente, con esta actuación (Fortun, 2010). Desde un punto de vista práctico, esto implica el mantenimiento de los contactos y la realización de los pertinentes seguimientos. En nuestro caso, mantuvimos el contacto con los entrevistados mediante la frecuentación de los actos que realizaba la comunidad filipina, mediante encuentros personales, a través de conversaciones informales no grabadas (tanto en Barcelona como en Filipinas o en otros lugares de la diáspora), y a través del intercambio de correos electrónicos y mensajes de texto.

b) La complicidad se ha producido tomando partido por algunos de los informantes en temas de justicia social, posiciones marxistas y anticapitalistas. La complicidad, según Geertz, se construye frente a un tercer “enemigo”; en nuestro caso: las injusticias sociales en Filipinas y a nivel mundial, personificadas, en Barcelona, sobre todo, por el antiguo cónsul filipino, que me dificultó los trámites de visado aduciendo que en Filipinas no querían a

investigadores sino solo a turistas. Otra complicidad que establecimos fue con la obra de Walden Bello, a través de sus escritos de economía política y su activismo antiglobalización. Así, la complicidad se organiza en un contexto que trasciende los temas de partida de la investigación y abre al investigador a macronarrativas como, por ejemplo, la economía política (Marcus, 1998).

Otra complicidad se construyó alrededor de la resistencia articulada por la directora del Centro Filipino (la hermana Paulita) y Dan para no aceptar más entrevistas de investigadores y proyectos de investigación que solo se basasen en entrevistas puntuales sin más implicaciones. Dan, como licenciado en Ciencias Políticas e investigador en Antropología, sabe de la incompletitud de estas investigaciones. Conjuntamente con Paulita, piden más compromiso por parte de los investigadores, pues saben que el conocimiento antropológico o sociológico sobre un tercero significa, al mismo tiempo, tener un poder sobre el "otro" y se resisten a concederlo a la ligera (Santamaría, 2002; Foucault, 1970).

Al principio, Paulita me recibió con cierta prevención y me impuso un cuestionario cuantitativo, en vez de facilitarme contactos de más profundidad con los jóvenes usuarios del Centro Filipino. Este cuestionario reveló escasa información puesto que muchas preguntas se quedaron sin contestar por parte de los jóvenes. Primero interpreté este episodio del cuestionario como una narrativa del Centro Filipino: no revelar demasiada información sobre sus integrantes y, menos aún, si se trataba de información íntima. Tal como dice Hannerz (1980/1993: 281): "Los *alter* pueden insistir en tener información personal pertinente antes de entrar en una cierta relación, o pueden participar en una relación que hubieran rechazado de tener mejor información."

Pero después de cinco años de estudio de campo con ellos supe que hace falta exactamente esta cantidad de tiempo, si no más, para saber algo de ellos que vaya más allá de las versiones oficiales. La negativa a las entrevistas es, principalmente, una forma de resistencia al investigador poco o nada comprometido. Al final, son las formas de investigación las que hacen degradar a la etnografía puesto que se parecen más a un estudio de mercado y no proporcionan ningún rigor etnográfico. El uso de la etnografía implica el establecimiento de relaciones comprometidas y empáticas con la gente y debe

desplegarse de una manera intensiva y creativa (Kleinman, 2006), que vaya más allá del uso administrativo de unos cuestionarios. En este contexto, cabe decir que he considerado a las personas con las que he trabajado, no solo en su condición de informantes sino que he atendido y respetado su circunstancia personal, algo que se ha reflejado en el anexo de los perfiles que ocupan 18 páginas y que nunca se limitan a unas codificaciones de entrevistas.

Mi complicidad en este contexto se ha manifestado en mi negativa a hacer públicos los teléfonos de mis contactos filipinos en Barcelona, cuando ha habido investigadores que me lo han solicitado, ya que sabía que sus proyectos de investigación se limitaban a realizar simples entrevistas. Las distintas relaciones de poder determinan las formas que toman los modos de conocimiento basados en representaciones (Marcus, 1998: 65).

Bourdieu (1984/2002), en sus teorizaciones sobre el "mercado lingüístico", habla del "lenguaje trastornado" del interrogado frente a la situación de la entrevista, ya que ésta suele ajustarse a una situación presidida por los valores de los dominantes. No hay que olvidar que la etnografía, al igual que otras formas de investigación de las Ciencias Sociales, a pesar de formar parte del capital cultural, se convierte fácilmente en una herramienta al servicio del discurso y la clase dominante (Bourdieu, 2008). Si las entrevistas brindan alguna información, ésta es el resultado de unas relaciones de dominación lingüística e ideológica:

*"[Dans l'] enquête (...) s'actualisent les rapports de force linguistiques et culturels, la domination culturelle"* y los entrevistados dicen *"ce qui leur paraissait le plus conforme à l'image qu'ils avaient de la culture dominante, en sorte qu'on ne pouvait pas obtenir qu'ils disent simplement ce qu'ils aimeraient vraiment"* (Bourdieu, 1984/2002: 128).

La disponibilidad de la gente para "hablar" depende, en gran medida, de estructuras de poder, de su deseo de reconocimientos (*reward*), pero también del compromiso del entrevistador, de sus habilidades sociales y del tiempo que quiera invertir para lograrlo. Por ejemplo, dos informantes de Barcelona, madres de familia, expresaron durante nuestras conversaciones el deseo de que yo pudiera ayudar a sus hijos filipinos para entrar en la UP Diliman y en la

UP Los Baños, respectivamente (como *reward*), pues consideraban que la UP es la mejor universidad del país.

En la presente investigación también se han hecho entrevistas a personas de distintos ámbitos, edades y procedencias, sin embargo, no se trata, de ninguna manera, de un estudio basado únicamente en ellas, ya que una gran parte de la información procede de observaciones, participaciones, convivencias, conversaciones informales, reuniones formales, lecturas y de la valoración de materiales escritos, documentos, producciones culturales y datos etnográficos realizadas durante cinco años. Además, la etnografía desde el arte se ha concebido, entre otros motivos, con la idea de extender los contactos, pasando más tiempo con los sujetos. Al final, se ha tratado de yuxtaponer los datos proporcionados por las diferentes personas, ámbitos y clases, es decir, los datos provenientes de distintas fuentes, que se han recopilado, también, de distintas formas.

c) El trabajo de campo transnacional: con él he podido demostrar a los filipinos mi grado de compromiso. Además, en Filipinas pude llegar a otro nivel de comprensión de las culturas filipinas, sobre todo en lo que se refiere a la situación política y económica y, también, en lo que respecta a las nociones nativas.

Queremos destacar que, trabajando desde Europa, habría resultado imposible realizar una investigación sobre la bibliografía de autores filipinos dedicada a Filipinas tan extensa como la que hemos llevado a cabo.

En lo que se refiere a las nociones nativas filipinas y filipino-diaspóricas, no se ha pretendido, de ninguna manera, extrapolar estos conceptos, de un contexto (nativo), para insertarlos en otro (el del investigador), según los esquemas analíticos autoritarios del etnógrafo (Marcus, 1998: 66; véase también la crítica de Taussig [1992 y 1993] sobre la eficacia simbólica de Lévi-Strauss). Lo que sí se ha hecho ha sido intentar entenderlos mediante las continuas explicaciones que nos proporcionaban los informantes clave filipinos, tanto de Barcelona como de Filipinas, y también recurriendo a la bibliografía filipina recomendada por ellos así como a los escritos (sobre todo revistas) publicados por la comunidad. En este sentido, queremos destacar el circuito transnacional de las

informaciones, de los conceptos y de las recomendaciones, como, por ejemplo, el que vincula a Michael Tan y las pistas bibliográficas que me facilitó sobre autores filipinos, con Dan, que, en Barcelona, sigue explicándome las nociones nativas con más detalle. Según Clifford (2008: 333) “[l]as diásporas, y los teóricos de la diáspora, cruzan sus caminos en un espacio móvil de traducciones, no de equivalencias.” La circulación transnacional de la información, aparte de todo lo concerniente a las nociones nativas, quedó otra vez patente al tratar los valores de la educación que circulan por la diáspora (cap. VIII), así como cuando tratamos las situaciones políticas de izquierda y sus canales de información y coordinación entre Filipinas y varios lugares de la diáspora, sobre todo Ámsterdam y Hong Kong, en pro de la lucha por los derechos sociales.

d) En cuanto al trabajo de campo realizado en Barcelona, conté con la ayuda de muchos centros que me facilitaron el trabajo: el IES 1, que ya me conocían por mis actividades laborales desde el curso 2003/2004; la escuela privada católica concertada 1, que me facilitó toda su logística e infraestructura para llevar a cabo los talleres etnográficos e incluso me ofrecieron trabajar, de forma remunerada, con otros grupos de madres y padres (a estos grupos, lamentablemente, no se apuntaron filipinos). Todos los demás me recibieron sin grandes complicaciones, excepto en el Centro de Salud Mental Infantil-Juvenil (CSMIJ) de Ciutat Vella, donde nunca contestaron ni a mis llamadas, ni a mis correos electrónicos hasta que amenacé con contactar con el director; desde entonces, puedo afirmar que se excedían con su amable disponibilidad. En el PASSIR, la comadrona me abrió las puertas de una manera casi incondicional: resultó que ella también se esperaba algo “pedagógico” para educar a las filipinas, en el sentido de que fuesen menos “sumisas” y luchasen más por sus derechos laborales.

En investigaciones previas locales sobre filipinos y otros colectivos asiáticos ya se ha experimentado el tener que “*modificar els costums propis*” (Comamala, 1994: 89). Igual como Comamala, tuve que ir a las misas de los domingos de la parroquia filipina; y no lo digo tanto por el horario, sino por el hecho de ir a la

iglesia, ya que para mí resultaba un inconveniente pues soy convencidamente anticlerical, pero, debido al catolicismo casi generalizado de los filipinos, cualquier investigación que no observe las dinámicas que se generan en las misas, quedaría incompleta (en congruencia con Comamala, *ibid.*).

También se ha señalado, en relación con las comunidades asiáticas, “comunidades diaspóricas y transnacionales en su misma esencia”, que la “dificultad para obtener información de las mismas es una constante de estos estudios que a menudo utilizan técnicas de encuesta poco apropiadas para acercarse a los asiáticos en general” y se señala la necesidad de encontrar “otras” maneras de investigación, así como se pone de manifiesto la necesidad de contar con una preparación especial que incluya el conocimiento de las lenguas, peculiaridades sociales y culturales de la comunidad, así como de los aspectos más relevantes de su historia (Beltrán, 2006-7: 898-901), algo fundamental para entender su situación presente pos- y neocolonial. A lo largo de este estudio se hará referencia a una investigación reciente que no ha tenido suficientemente en cuenta lo que acabamos de exponer y que, por ello, ha llegado parcialmente a informaciones erróneas o superficiales (Scalabrini Migration Center, proyecto Mapid, 2009).

En cuanto a las “otras maneras”, ya se ha hecho referencia a la necesidad de ampliar las formas de investigación. En este sentido hemos concebido la etnografía desde el arte. Además, se ha procurado, en el texto, dar la voz al investigado para, de este modo, intentar, al menos, suavizar las relaciones de poder entre investigado e investigador. Esto sucede de forma más concreta en el capítulo 5.2., cuando la pionera de la comunidad habla durante varias páginas de sus inicios. Se deja la mayor parte de su relato sin comentar porque se ha considerado que ella lo explica todo, o, al menos, mucho más de lo que un investigador podría decir: ella estuvo presente en los inicios, en los años 70, y lo sigue estando hoy en día, pero la investigadora solo lo ha estado en los últimos cinco años. No se ve ningún motivo para tener que hablar por la otra y, por tanto, se deja su relato de manera intacta. Se trata de “decir más” dejando hablar al otro y de buscar alternativas a la autoridad fonológica del etnógrafo; esto se consigue con la transcripción del diálogo libre con el otro o mediante el monólogo del otro. La polifonía procura relativizar la distancia entre los

discursos de los dominantes y los dominados. Sin embargo, esta modalidad polifónica de permitir diferentes voces no censuradas (por lo que se suelen denominar "entrevistas [semi] estructuradas") tampoco cuestiona demasiado las éticas de la representación misma y, por ende, del conocimiento etnográfico, ya que la última autoridad queda representada por el investigador, que es quien decide qué fragmentos de cada texto se colocan y de qué manera. Hay que estar atentos a las falsas democratizaciones (Marcus, 1998).

Aparte de la narración de la pionera, se ha procurado incluir más creaciones propias de los investigados, es decir, las informaciones de Patricia y Dan, los artículos de las revistas filipinas, otras producciones como películas, videos, documentales, libros filipinos y, sobre todo, las investigaciones hechas por filipinos. También la etnografía desde el arte apunta a la misma dinámica.

En algunos casos, los sujetos de la investigación son, al mismo tiempo, autores de libros, artículos, de un documental, etc., lo que dificulta mantener su anonimato mediante el uso de pseudónimos. Al mismo tiempo, se han solapado relaciones de amistad y relaciones académicas (las derivadas de la investigación) pero esto demuestra, una vez más, la imposibilidad de reducir a los sujetos a meros proveedores de información y resalta, en cambio, su posición activa en el proceso.



## 2.2. REDISEÑAR LO OBSERVADO – LA INVESTIGACIÓN DOCUMENTAL

Dado que ya no existen lugares remotos no descubiertos y que cualquier etnógrafo ya no es el primero en llegar a su campo de estudio, se deben considerar las representaciones ya existentes, y representarlas, revisarlas, renegociarlas de nuevo. Estas representaciones previas no son solo suplementarias sino que ya constituyen hechos sociales. Se trata de considerar distintas realidades con todo el material disponible (Marcus, 1998; Fortun, 2010), sea cual sea su formato: investigaciones académicas impresas o virtuales, transcripciones o guiones de presentaciones orales (por ejemplo, en jornadas y congresos), datos demográficos, material que circula entre comunidades, ONG e instituciones administrativas oficiales, artículos y fotos de la prensa local y de la extranjera, o representaciones en formas artísticas (artes plásticas, cine y video, novelas, etc.). Por supuesto, se trata de diferenciar los distintos materiales en función de su procedencia y su autoría, así como en función de la finalidad de la producción. En este sentido, se distingue si están producidos por los filipinos en Filipinas o en la diáspora, o bien si están producidos por la población autóctona del lugar de destino (en nuestro caso, Barcelona y Cataluña) ya que, de ser así, se tratará de visiones y construcciones sobre el "otro" que pueden no coincidir con las opiniones y percepciones que él tiene de sí mismo.

Uno de los objetivos de nuestra estancia en Filipinas fue, precisamente, la búsqueda de materiales hechos en Filipinas que, a pesar de Internet, no llegan a Europa.

Los siguientes documentos pertenecen a esta clase de materiales y los hemos diferenciado según el tipo de producción de que se trata: materiales producidos por la comunidad filipina de Barcelona, por filipinos en Filipinas y por la diáspora (i); investigaciones académicas de filipinos (ii); investigaciones, tanto de filipinos, como de investigadores de otras nacionalidades, sobre filipinos y Filipinas, organizadas y publicadas por instituciones catalanas y españolas (iii); producciones realizadas en el lugar de destino (iv); datos demográficos de Filipinas y la diáspora, incluyendo Barcelona (v).



(i) Pertenecen a este apartado:

- Las revistas de la comunidad filipina con sus artículos, fotos y anuncios.
- Documentales, fotografías y artículos de integrantes de la comunidad filipina de Barcelona (por ejemplo, el documental *Routes*, de Kay Abaño).
- *Flyers*, propaganda y programas de los eventos de la comunidad.
- Películas, documentales, videos y obras de arte en torno a Filipinas, sobre todo los que han sido producidos por los filipinos (por ejemplo, las películas filipinas *Milan* (Lamasan, 2004), *Manila Skies* (Red, 2009), *José Rizal* (Díaz-Abaya, 1998), *Kinatay* (Mendoza, 2009), *Lola* (Mendoza, 2009), o los videos del ciclo de artistas filipinas, como el video *Kombong* ("Velo") (Dalena, 2005) o el documental *Voces de Mindanao* (Civolani y González, 2010).
- La reciente novela *Ilustrado*, de Syjuco; la obra del escritor Sionlis José y las entrevistas mantenidas con ellos.

(ii) Este apartado comprende:

- Programas, apuntes, transcripciones y presentaciones en PowerPoint provenientes de jornadas y congresos (sobre todo de los realizados en Filipinas), anuarios de centros/instituciones de salud (como el *National Demographic and Health Survey 2008*), informes de trabajo comunitario, materiales elaborados por distintas ONG (por ejemplo, el programa y la propaganda de la Foundation for Adolescent Development, de Manila) y por otros centros de investigación (como el Scalabrini Migration Center, de Manila), así como las investigaciones, libros, documentales y cederrones que han resultado de todos ellos y las páginas web de cada una de estas instituciones.
- Los libros y artículos de investigadores, cederrones y artículos de la Universidad de Filipinas y del Ateneo Manila University.

(iii) Este tercer apartado está compuesto por:

- Fotografías (nuestras y de otros investigadores).
- Las obras producidas en los talleres de etnografía desde el arte por los jóvenes de la Escola Labouré, tanto de los de origen filipino como de los otros.
- La publicación de la Universidad Pompeu Fabra y la Casa Asia sobre la historia de Filipinas entre dos imperios.
- Los catálogos de la Casa Asia de las exposiciones sobre Filipinas comisariadas por Juan Guardiola y sus libros sobre arte, video y cine filipinos.
- Anuarios de centros/instituciones de trabajo comunitario (por ejemplo, de la fundación Tot Raval).
- Programas, apuntes, transcripciones y presentaciones en PowerPoint de jornadas y congresos (sobre todo de intervenciones de filipinos en la Casa Asia, Barcelona).

(iv) Este apartado está formado por:

- Artículos de diarios españoles y catalanes (por ejemplo, la entrevista en la "Contra" de *La Vanguardia* de un joven "modélico" o artículos de distintos periódicos de diferentes países sobre las políticas filipinas y sus políticos). Es importante, en esta sección, la imagen que da la prensa local catalana de la comunidad filipina.
- Artículos, libros, documentales y películas locales sobre el Raval (por ejemplo, las películas-documentales *En construcció*, de Guerín [2000], y *De nens*, de Jordà [2003]), cuna y sede y de la comunidad filipina.

(v) En este apartado presentamos:

- Datos demográficos: por lo que se refiere a Barcelona, se han estudiado los datos demográficos proporcionados por el Ayuntamiento así como los que nos

aportan las investigaciones realizadas por otros autores. Por lo que se refiere a Filipinas, se han analizado las estadísticas del Gobierno filipino y los estudios de autores de instituciones no gubernamentales. En todos los casos se tiene en cuenta que las estadísticas municipales o estatales, así como los estudios basados en ellas, siempre son incompletos porque solo incluyen a las personas empadronadas y no contemplan a las nacionalizadas o irregulares. En el caso concreto de las emigraciones filipinas, los datos provienen únicamente de las que han sido organizadas por agencias oficiales, es decir, no contemplan los casos de las emigraciones extraoficiales.

De todos modos, nuestra investigación es antropológica y no demográfica, por lo que se incluyen las estadísticas en algunos contextos donde se considera positivo aportar una orientación numérica, poniendo siempre el énfasis en las narrativas y en los contextos migratorios.

### 2.3. NARRATIVAS MACRO Y CARTOGRAFÍAS POLÍTICAS

Se trata de enlazar los significado locales con los procesos de la economía política a escala mundial y ver cómo lo local es penetrado e influenciado por sistemas más amplios como el capitalismo y viceversa (Marcus, 1998). Para esto, siempre se debe recordar que las referencias macro, las *master narratives*, están ellas mismas abiertas al cambio, a la incertidumbre, al desorden y a la diversidad. Conceptos como “Estado”, “Economía”, “Sistema Mundial”, “Capitalismo” o “Feudalismo” no deberían pasar sin ser (re)examinados.

Es importante referirse a las macronarrativas con un “*sense of the whole without an evocation of totality*”, ya que la ficción del “*whole*” ejerce un control potente sobre las narrativas con las que el etnógrafo construye el mundo local (Marcus, 1998: 188, 33).

Mientras que Marcus (1998) todavía partía de una desorganización del capitalismo y de una deconstrucción del marxismo, hoy en día hemos llegado a lo que Negri y Guattari (1996: 51, 57) han llamado “Capitalismo Mundial Integrado” (CMI), “esta figura de dominio que recoge y exaspera la unidad del mercado mundial sometiéndola a instrumentos de planificación productiva, de control monetario, de intervención política, con características casi estatales (...) Sobre esta base se diseña la *cartografía política efectiva de la explotación a escala mundial*” (en cursiva en el original).

La sensación de un marco macro, de lo entero, como referencia debe mantenerse como una ficción, ya que a menudo resulta ser eurocéntrico; en este sentido, Marcus (1998: 34) aboga por unas perspectivas más sensibles a los sistemas plurales, algo que en el presente trabajo se ha intentado mediante el cuestionamiento de las nociones macro occidentales y su yuxtaposición con las narrativas macro de eruditos filipinos, desde Filipinas y desde otros lugares del mundo.

Las etnografías siempre proveen ciertas partes de los procesos sociales macro y, en este sentido, actúan como piezas de un sistema y nos muestran la interdependencia entre lo local y las posibles macroestructuras, así como el

modo en que lo uno reacciona o condiciona a lo otro. Por eso deben abrirse espacios a las diversidades y heterogeneidades. En el contexto de las migraciones, se ha dicho que no hay que limitarlas a las miserias y visiones de extrema pobreza tercermundista (Santamaría, 2002). Sin embargo, durante el estudio de campo, se ha confirmado, por parte de los informantes y académicos filipinos, como por ejemplo Bello (2004), la existencia de los sistemas macro muy en la línea de Negri/Guattari (1996). Sin embargo, se debe poner énfasis en las posibles resistencias y en las manifestaciones locales de oposición contra las fuerzas globales y poscoloniales que pretenden establecer una aparente homogeneización mediante el poder de las representaciones locales. Es tarea de la etnografía el (re)conceptualizar estas fuerzas y, para ello, se ha propuesto interpretar la dicotomía entre micro y macro como una retórica macro, en el sentido de crear puentes para salvar la supuesta brecha abierta entre lo personal y la economía, tomando las consideraciones personales y los mitos colectivos como realidades que describen las conexiones entre la vida diaria y categorías universales como: "Religión", "Economía", "Política", "Parentesco" y "Género" (Marcus, 1998).

En el presente trabajo se ha optado, en primer lugar, por explicar las migraciones filipinas a nivel mundial, con sus contextos en la economía política (cap. IV), para llegar, posteriormente, a sus concretizaciones en Barcelona. En el capítulo V se explica el desarrollo de la comunidad en Barcelona y, en el siguiente (VI), se analiza el capital social que caracteriza a esta comunidad. Después se ilustra, en dos campos concretos, la manifestación de este capital social: los cuidados comunitarios (cap. VII) y la educación de los jóvenes (VIII), siempre en todos los ámbitos, incluyendo o considerando las realidades diaspóricas.

La etnografía se mueve entre lo global y lo local, lo micro y lo macro, lo personal y lo colectivo. El etnógrafo se mueve entre lo *etic* y lo *emic*, entre las "nociones nativas y (...) conceptos construidos en la tradición de saber del investigador. Y en esta relación dialógica entre saberes, el etnógrafo adquiere una posición liminal, un continuo 'estar entre' (*zwischen*)" (Martínez Hernaéz, 2008: 188), lo que, según Gadamer (1960/1990) caracteriza la posición hermenéutica. Una comprensión debería enlazar con la otra y, de nuevo, con la

primera, en forma del círculo hermenéutico (Heidegger, 1926/1986). En el presente trabajo, se ha procurado dar forma a esta ubicación “*zwischen*” intercalando la parte empírica, con sus descripciones y citas, con las aportaciones y explicaciones teóricas. Desde un punto de vista formal, se ha seguido el modelo ya realizado anteriormente por Nancy Scheper Hughes (1992) y —aunque sin llegar a la misma dimensión— el método de *collage* textual etnográfico de Michael Taussig (1980, 1987, 1992, 1993 y, especialmente, por supuesto, en *My Cocaine Museum*, 2004, y *Walter Benjamin's Grave*, 2006), quien, en este método, se refiere, a su vez, a Benjamin (el método del *collage* textual, en su caso, queda especialmente patente en el *Libro de los Pasajes*, 1991/2005 y en *Infancia en Berlín*, 1991/1992; véanse, también, *Tentativas sobre Brecht*, [1975/1991] y las imágenes dialécticas de Benjamin, de nuevo en el *Libro de los Pasajes*, [1991/2005 y también 1995]) y a Brecht, concretamente, al método de *shock* desarrollado por él (véanse, de este autor, sus *Escritos sobre teatro*, 1963/2004). Las imágenes dialécticas apuntan a otra función de la etnografía, la de saber captar las ambivalencias, la manera en que las personas —el etnógrafo incluido— se mueven entre los mundos (Kleinman, 2006; M. Tan, 2008). Y no se debe olvidar que la etnografía no ha sido desarrollada como un método autoverificable (Marcus, 1998).

Los sistemas despedazados deben considerarse como deconstrucciones de vidas institucionalizadas que pueden romper con el “*everyday speech*” y cambiar con lo que ya se ha dicho y lo que está permitido decir; pueden modificar las situaciones de dominación, las identidades dominantes, las subjetivaciones dominantes y reforzar la *agencia*. De este modo se alcanza lo que Deleuze/Guattari (1975) han llamado un “lenguaje menor”, que se encuentra en los márgenes del pensamiento mayoritario, refractándolo y activando sus potenciales escondidos (Fortun, 2010: IX, XIV, XX; Tyler, 2010; Marcus, 1998; Rolnik, 1998, 2005, 2006).

### 2.3.1. PRODUCCIÓN SOCIAL DEL EXTRANJERO

Otra narrativa macro que cabe tener en cuenta en todas las investigaciones relacionadas con las migraciones es la producción social y la construcción social del extranjero: "... el inmigrado aquel del que se habla, no es en realidad más que el inmigrado tal como se lo ha constituido, tal como se lo ha determinado o tal como se lo piensa y define" (Sayad, 2010: 253). Se quiere analizar la construcción de las fronteras simbólicas que llevan a una "conciencia alienada del 'Nosotros' en relación a los 'Otros'" (Provansal, 1994: 89). Se trata de examinar las prácticas sociales y las representaciones que dan cuenta de la inmigración, de ver cómo los inmigrantes son tratados como objetos en casi todos los discursos de la sociedad, cómo se convierten en hechos sociales, y cómo los afectados pueden resistirse a ello (Marcus, 1998; Santamaría, 2002; Sayad, 2010).

Según Tomás Ibáñez (2002: Xi), la inmigración no es un fenómeno "en" sino "de" la sociedad, por lo cual es ella la que construye eventuales problemas y no los inmigrantes (también Sayad, 2010).

A diferencia de otros casos, en las migraciones filipinas destaca la casi ausencia del problema social y la no construcción de un colectivo problemático. En cuanto a la inmigración en general, se ha seguido la dinámica de "transformar en problema sociológico lo que no era más que un problema social" (Sayad, 2010: 253). Respecto a las migraciones filipinas, sin embargo, son pertinentes las reflexiones acerca de las "minorías modélicas" y la construcción y posterior deconstrucción del concepto.

Conviene que el antropólogo o sociólogo haga una autoreflexión y considere el papel que, in/conscientemente e in/directamente, tiene "en los procesos de categorización y en la legitimización de la dominación social y cultural" (Santamaría, 2002: 50) o, en otras palabras: "*cultural analysts participate in the production of culture through their inquiries*" (Fortun, 2010: XV). El investigador siempre es un sujeto social y hay una "interferencia recíproca entre la actividad del objeto a conocer y la actividad objetivadora del sujeto sociólogo" (Santamaría, 2002: 36; J. Ibáñez, 1993; Bourdieu, 1985).

Lo que se quiere evitar es un enfoque esencialista y culturalista que considere la etnicidad como algo esencial, natural, con el resultado de que la cultura sea una herramienta de regulación social (Santamaría, 2002; y véase, en contra de la fetichización de la cultura, Kareem y Littlewood, 1992; y también Delgado, 1998, 2002; Berman *et al.*, 2010). Aunque el título del presente trabajo apunta a un colectivo en concreto, el objetivo no ha sido producir un conocimiento solo sobre filipinos y, menos aún, como si se tratara de una entidad aislada, sino más bien reflexionar sobre los procesos interdependientes, las relaciones y las interacciones entre autóctonos, personas de otros países y filipinos que implican una menor exposición y, por tanto, una menor visibilización de estos últimos en el espacio social y en el imaginario colectivo. Hay, aquí, una dialéctica entre hechos y percepciones (Santamaría, 2002) y, a pesar de ello, los filipinos se encuentran con fronteras simbólicas, sobre todo en lo que se refiere al ascenso laboral y social. Aunque términos como “minoría”, “colectivo” o “comunidad” conllevan una fuerte “enunciación y categorización social” (Santamaría, 2002: 100), en el caso de esta investigación, sí se analiza cómo los filipinos se han organizado y estructurado formalmente como una “comunidad” y se examina, acudiendo a la bibliografía pertinente, el desarrollo de este término. Los propios miembros afirman que la vida en comunidad es una manera de organizarse que les permite desarrollar estrategias para aspirar a la movilidad social y para resistirse a la asimilación. El argumento crucial para operar con el término es empírico: ellos mismos se consideran comunidad y hablan entre ellos como “FilCom”.

Como ellos han abandonado geográficamente su Estado, se observa cómo llegan a reformulaciones sociales, políticas y culturales (de Certeau, 1994) en la diáspora, en general, y en Barcelona, concretamente. En todo lo anteriormente dicho siempre se tienen en cuenta las heterogeneidades propias de las comunidades, dejando margen para que sus miembros y otros individuos hablen de sus propias vivencias y experiencias, y de sus adhesiones y sus disensiones respecto a las dinámicas comunitarias. Para ello se ha entrevistado a bastantes autóctonos y a personas procedentes de otros países que conviven con filipinos y, sobre todo, a muchos profesionales que trabajan con los jóvenes de familias filipinas para saber cuál es su opinión e impresión



respecto a ellos y qué tipo de relaciones les vinculan. Al mismo tiempo, se ha estudiado la prensa local y hemos advertido una ausencia evidente de noticias relacionadas con la comunidad filipina.

### 2.3.2. IDIOMAS Y PANORAMA LINGÜÍSTICO

Filipinas es un país multiétnico y multilingüístico. Por su condición de archipiélago, los habitantes de las distintas islas se habían quedado durante mucho tiempo relativamente aislados hasta que, con los medios de transporte (como los barcos y los aviones) pudieron moverse más fácilmente por el país. Se ha contado que en Filipinas hay 175 idiomas distintos, siendo tagalo el principal y, el inglés, el segundo idioma oficial, que es, además, la lengua de instrucción. A partir de los tres años, tanto los niños de las escuelas públicas como los de las privadas tienen, teóricamente, prohibido hablar otro idioma que no sea el inglés (excepto en las clases de tagalo). Por esta razón todos los que terminan la escolarización secundaria saben, al menos, hablar bien el inglés. En las universidades, las clases y las publicaciones son en inglés; los universitarios suelen tener un inglés impecable, en un nivel de hablante nativo. En el UPPI incluso me dijeron que les costaría hablar y escribir en un registro académico en los idiomas filipinos. Sin embargo, existen movimientos para promover las investigaciones hechas y escritas en las lenguas filipinas (Lanuza, 2004) o para animar las discusiones en clase en tagalo (Randy David, en UP).

La tasa de alfabetismo en Filipinas es una de las más altas en Asia, concretamente, de un 92,6% (según Izquierdo, 2007a: 17) y, según el *National Demography and Health Survey 2008* (2009: 28), solo un 2,7% son analfabetos totales, de lo que resulta que casi todos los adultos deberían saber inglés, argumento que coincide con lo que manifiestan los filipinos de Filipinas y los de

la diáspora. Tradicionalmente, estudiantes de otros países asiáticos, sobre todo de Corea del Sur, han ido a Filipinas para estudiar inglés a corto, medio o largo plazo. También llegan estudiantes de otros países para estudiar carreras que, en los suyos, no existen (por ejemplo, los estudiantes de demografía del Reino Himalaya de Bután en el UPPI) o para las que, en sus países, hay restricciones (por ejemplo, los iraníes en Odontología).

Para las emigraciones, el hecho de saber inglés ha ayudado y facilitado mucho las salidas y la búsqueda de trabajo en países anglosajones, donde muchos filipinos abandonan sus idiomas nativos casi por completo.

Los periódicos más importantes (*Philippines Daily Inquirer* y *Manila Bulletin*) son en inglés. Los programas de la televisión antes solo eran en inglés; ahora los hay, también, en tagalo y en otros idiomas.

El inglés, por tanto, está muy expandido en Filipinas y en la diáspora, lo que a mí me ha facilitado el trabajo, puesto que también es mi segundo idioma. Sin embargo, me he encontrado en Filipinas con personas que no lo hablaban o que apenas lo sabían: indigentes y sirvientes en Manila y algunos miembros de la extensa familia con la que me quedé en Batangas; y allí sí estaba limitada lingüísticamente. Había aprendido tagalo en Barcelona pero en el sur de Luzon (Batangas) el tagalo es aún diferente y me resultaba muy difícil mantener una conversación. Con la adolescente, hablaba castellano (su primer idioma), las tías sabían inglés y las primas lo dominaban pero un tío y un primo no sabían casi nada porque no habían terminado secundaria por falta de recursos económicos.

Aunque en Batangas me sentí limitada, el estudio del tagalo sí me ayudó a aprender las expresiones lingüísticas que reflejan muy marcadamente el respeto a los mayores y también creo que resultó fundamental para entender las nociones nativas en una comprensión que iba más allá de las traducciones literales.

En Barcelona he podido comunicarme con casi todos los informantes, o en inglés (con los recién llegados), o en castellano, exceptuando algunas usuarias del PASSIR, con escasa formación, que (todavía) no sabían castellano y muy

poco inglés. El plurilingüismo de Filipinas es un obstáculo para el investigador, ya que las personas que no sepan inglés y que no sean de la zona lingüística del tagalo muy probablemente tampoco sabrán bien este idioma por falta de educación escolar. En Barcelona, según la agregada cultural del Consulado filipino, un 65% de filipinos tienen el ilocano como primer idioma (una zona en el norte de Luzon), sin embargo, entre ellos no me he encontrado a ninguno que no supiera ni inglés ni castellano.

Se ha optado, en el curso de este trabajo, por mantener los idiomas originales en los que se han realizado las entrevistas, sin traducirlas, para conseguir así más autenticidad ya que cualquier traducción también es una modificación. Lo mismo vale para las citas originales de las bibliografías pertinentes.

También, el cambio de un idioma al otro refleja las realidades transnacionales a escala lingüística. Como yo también la vivo diariamente, pues utilizo recurrentemente cuatro idiomas, a menudo ni nos damos cuenta dónde termina un idioma y dónde empieza otro. Esta situación ha quedado bien expresada en la siguiente imagen:



La etnografía desde el arte. Grupo 1; 3.3.2010; Pa 1. Tema: Relaciones con el país de origen.

Tal como se ve, escribe "Filipinas" en catalán (primer o segundo idioma oficial en Barcelona) y "España" en inglés (segundo idioma oficial en Filipinas). Además, la chica, en su familia, vive una situación lingüística en la que predomina el ilocano sobre el tagalo (primer idioma oficial de Filipinas).

Ella misma tapa la imagen con la tela adjunta.

Con la misma intención de procurar mantener, al menos, algo de autenticidad, y sabiendo que cualquier traslación de un hecho a la escritura implica una pérdida de información, no se han corregido los errores lingüísticos de los informantes, ni en castellano ni en inglés.

### 3. LA ETNOGRAFÍA DESDE EL ARTE

Ya se ha hecho referencia a esta metodología que se desarrolló para flexibilizar y ampliar el proceso etnográfico. El uso del arte en este contexto se deduce de una redefinición más amplia del arte que tienen sus orígenes en mi colaboración con el Macba desde 2002 y que he explicado en otras publicaciones (Marxen, 2008, 2009<sup>4</sup>, 2011).

En lo que se refiere al Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (Macba), desde 1999, con el director de entonces Manuel Borja<sup>5</sup>, su línea ha consistido en considerar el arte como una herramienta social y política. Esto ha quedado reflejado, en primer lugar, en la programación de las exposiciones. Por otra parte, el museo ha pretendido dejar de ser solo un productor de exposiciones para convertirse también en proveedor de servicios de distintos tipos dirigidos a diferentes colectivos y personas (Ribalta, 2002, 2004). Escribió Ribalta (2004), el responsable de los programas públicos del Macba hasta marzo 2009: "Más allá del régimen de visibilidad, cuyo paradigma es la exposición, creemos que es posible restaurar formas de apropiación subjetiva de métodos artísticos en procesos en los márgenes y fuera del museo." En definitiva, se trata de bajar el arte de su tarima elitista para llevarlo fuera del museo y para dirigirse a colectivos que no vayan necesariamente a un museo de arte contemporáneo. Aunque, para Walter Benjamin, la transformación social y revolucionaria del arte se basaba principalmente en su industrialización técnica (sobre todo en la forma del cine y de la fotografía), él también aspiraba a "la liquidación del arte en su forma tradicional burguesa" (Buck-Morss, 2005: 81) y a conseguir para éste una nueva clientela: la clase trabajadora; estas ideas eran compartidas con la vanguardia soviética (Buck-Morss, 2005: 238). De acuerdo con su perspectiva, la industrialización técnica cambia de manera radical la relación de las masas con el arte, pues, debido a las inmensas posibilidades técnicas de reproducción, disminuyen —o, incluso, desaparecen por completo— el aura y la

---

<sup>4</sup> Artículo sobre la etnografía desde el arte, parcialmente congruente con este párrafo.

<sup>5</sup> En diciembre de 2007 fue elegido por unanimidad director del Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.

magia del arte, que, después, una vez secularizado, puede alcanzar funciones sociales y políticas (Benjamin, 1991a: 481 y 496). Sin embargo, Benjamin ya era muy consciente de que el arte es en extremo vulnerable, ya que puede ser “usado” para transmitir derechos democráticos, pero igualmente para ser “abusado” con fines contrarios: para “glorificar el poder, cualquiera sea su credo, el arte ‘político’ estetiza la política” (Buck-Morss, 2005: 244; Benjamin, 1991a: 473 y 506); en cambio, según Benjamin (1991a: 508), el comunismo politiza el arte. Benjamin, a su vez, se refiere a Brecht, quien proclamaba la proletarización del escritor burgués con la finalidad de solidarizarse con el proletariado. En su concepto del “Teatro épico”, Brecht aspiraba a sacar el teatro de su posición burguesa y a cerrar la brecha entre el público y los artistas; es decir, quería convertir el escenario en un podio donde los espectadores pudieran adoptar una posición crítica y activa (Benjamin, 1975/1991: 516, 519 y 538-539) y donde los actores mostraran las condiciones de la convivencia humana (Brecht, 1963/2004). No se trata de un “teatro de experiencia” (*Erlebnis*), sino de un “teatro de conocimiento” (*Erkenntnis*) (Brecht, *ibid.*). Para dar este paso del teatro aristotélico al teatro épico, Brecht se servía de diversas técnicas, así como de los intervalos entre las acciones, canciones, letreros en la escenografía, etcétera. De este modo, pretendía detener la identificación tanto del espectador como del actor con los personajes y crear una distancia que permitiera adoptar una actitud crítica frente a la obra, sus contenidos y, sobre todo, su contexto político-social. Las diferentes secuencias de la pieza de teatro chocan entre sí, y este choque es para Brecht un elemento esencial de su teoría de teatro (Benjamin, 1975/1991: 515, 535 y 537-538)<sup>6</sup>. Es precisamente la idea del choque, o *shock*, lo que desarrolla Benjamin con sus “imágenes dialécticas”, por ejemplo, en *Los pasajes*, pues el objetivo pedagógico de esta obra no es otro, según el autor, que realizar una “psicoterapia colectiva para una clase revolucionaria”; en este sentido, el

---

<sup>6</sup> En la etnografía, Michael Taussig utiliza este método de *shock* en forma de sus *collages* textuales, como en *Shamanism, Colonialism and The Wild Man* (1987), donde hace coincidir experiencias personales; reflexiones sobre, por ejemplo, el terror en general y en Colombia en especial; relatos de otras personas afectadas; sesiones de chamanismo; etcétera.

método del *shock* se utilizaría para despertar al colectivo soñador, algo que no se puede conseguir “con un beso, sino con una bofetada en la cara”. Este *shock* se produce gracias a las “imágenes dialécticas”, en las que surgen al mismo tiempo pasado y presente, y que son definidas “como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida” (Benjamin, 1995: 77 y 92). En *Los pasajes*, esto “implicaba poner de manifiesto el otro lado del mundo urbano: el siglo XIX como infierno” (Buck-Morss, 2005: 228). Para Benjamin, pues, el intelectual es el psicoanalista que debe tratar la neurosis colectiva.

En esta línea, la programación del Macba incluye actividades de formación y de socialización a corto y largo plazos, como conferencias, talleres, seminarios y “espacios relacionales” dirigidos a diferentes tipos de profesionales y colectivos. En lugar del término “educación”, se prefiere el concepto de mediación” (Ribalta, 2002: 74); se aspira a un modelo pedagógico que implique la experimentación con formas de autoorganización y autoaprendizaje. “El objetivo de este método es producir nuevas estructuras que puedan dar lugar a formas inéditas (...) de articulación de procesos artísticos y procesos sociales. (...) Se trata de dar ‘agencia’ a los públicos, de favorecer su capacidad de acción y superar las limitaciones de las divisiones tradicionales de actor y espectador, de productor y consumidor.” En última instancia, hay que considerar al público como el agente transformador (Ribalta, 2006: 29), lo que coincide exactamente con las ideas de Brecht (1963/2004).

Entre esas actividades figuran, por ejemplo, las dedicadas a temas de “arte y terapia”, la antipsiquiatría (el ciclo de conferencias “Aún te acuerdas: la antipsiquiatría”, de 2006, es una buena muestra; asimismo lo fue el seminario con posterior publicación sobre el trabajo “antipsiquiátrico” de Deligny *Permitir, trazar, ver*, de 2009), y de arte y psicoanálisis (como el seminario que se realizó en 2003: “Imagen, mirada, apariencia. Consecuencias de la teoría lacaniana”), que a veces se acompañan de exposiciones correspondientes: la Colección Prinzhorn, Zush, Jo Spence o Robert Frank, entre otras. Además, durante los últimos cinco años se han llevado a cabo una serie de actividades con la intención de rearticular la relación entre el museo y la ciudad, y cuyo objetivo era la crítica institucional. Es el caso del proyecto “¿Cómo queremos ser gobernados?” (2004), cuyo comisario fue Roger Buergel y que consistía en una



exposición en la zona Poblenou-Besòs, de la que la población de la zona formaba parte a modo de “patronato desde abajo” (Ribalta, 2004). Previamente se organizó el taller “La acción directa como una de las bellas artes” (2002), en el que distintos colectivos de artistas se unieron a diversos movimientos sociales para trabajar conjuntamente en torno a cinco temas: nuevas formas de subempleo y trabajo precario, fronteras y migraciones, especulación urbanística y gentrificación, creación de medios de comunicación alternativos y políticas de acción directa (véase Ribalta, 2004). Como “espacio relacional”, por otra parte, destacaba el programa “Buen rollo. Políticas de resistencia y culturas musicales” (2002), que se presentaba “como un análisis de las subculturas musicales entendidas como generadoras de esferas públicas subalternas”. De acuerdo con lo anterior, el museo buscaba “contribuir a la reconstrucción de una esfera pública radicalmente democrática” (Ribalta, 2004). Por esta razón, la crítica institucional forma parte de las “prácticas artísticas dentro del museo (...), que han aspirado a hacer transparentes las condiciones del trabajo de la institución y las relaciones de poder que le son implícitas, particularmente a la forma expositiva” (Ribalta, 2006: 29). El museo se concibe, asimismo, como un foro para la educación popular en el que es preciso poner de manifiesto la brecha que existe entre las artes contemporáneas y la sociedad<sup>7</sup>; en este sentido, se procura discutir e investigar cómo se pueden articular socialmente el arte y lo artístico en los diferentes ámbitos de la sociedad (Ribalta, 2006). En este contexto se ha iniciado y desarrollado el Programa de Estudios Independientes (PEI), una formación a largo plazo, que abarca asignaturas de escritura y teoría crítica, tecnologías de género, crítica de terapias, historia

---

<sup>7</sup> Aquí se hace referencia de manera exclusiva al arte *contemporáneo* y su aplicación en la esfera de transformación social. El libro de Bourdieu y Haacke, *Libre-échange* (1994), constituye una excepción en lo que concierne a la colaboración entre investigadores de las ciencias sociales y artistas contemporáneos. En esta obra, los autores sostienen un diálogo sobre el papel del intelectual y del artista en la sociedad actual, en términos muy políticos. También se puede situar en esta línea el estudio detallado de Bourdieu sobre *Las reglas del arte* (2002) que trata los campos de poder y los hábitos respecto a la producción y la recepción literaria y artística, así como el artículo del mismo autor “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística” (1968). También, es pertinente el libro editado por Marcus y Myers *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology* (1995), que incluye varios artículos sobre temas como el tráfico del arte “indígena”, el peligro del posible carácter pseudoetnográfico del arte relacional (de Foster; véase abajo), o las estructuras de poder del arte contemporáneo en Estados Unidos. Más recientemente Schneider y Wright (2010a) han recopilado distintos textos que todos tienen como contenido las posibles confluencias entre arte y etnografía.



urbana, imaginación política y movimientos antisistema y economía política. Con estos espacios de enseñanza se aspira a ofrecer una nueva forma de educación política a la ciudadanía (Ribalta, 2006).

En otras palabras, estamos ante una manera diferente de considerar el arte y su uso, es decir, de concebir su utilidad en lo político, lo social y lo terapéutico.

No se trata de ofrecer exposiciones “bonitas” para burgueses, donde éstos puedan pasar unas horas de contemplación el domingo, sino de escoger actividades y exposiciones que vayan “más allá de la imagen perfecta” (título de la exposición de Jo Spence, con catálogo del mismo título, 2005). Se aspira a desligar el arte de su apariencia de belleza (Benjamin, 1991a: 491), a luchar contra la producción burguesa de estados de ilusión (Brecht, 1963: 72)<sup>8</sup>.

Aunque de la hermenéutica contemporánea se pueden sacar muchas conclusiones para la comprensión y la lectura de las obras de arte (véase abajo), aquí no compartimos la concepción que, por ejemplo, sostienen Gadamer y Heidegger sobre la “inutilidad del arte” y su apariencia de belleza y ligereza (Gadamer, 1977: 24-25; Gadamer, 1997c: 179 y 194; Heidegger, 1960: 21, 30 y 31), ni la idea de que el arte transmita la noción de un posible orden sagrado (Gadamer, 1977). Al contrario, se trata de contraponerse a lo que Delgado (2005: 14) denomina la “ciudad ‘bona noia’, bajo control, domesticada, amansada...”

---

<sup>8</sup> Brecht se refería al teatro, pero sus teorías se pueden extrapolar al arte en general.

### 3.1. ADOLESCENCIA, ARTE Y EXCLUSIÓN

Como profesional independiente en los campos de artepsicoterapia y salud e inmigración, colaboro en el programa "social" del museo. Desde hace ocho años realizo "talleres de arte" con adolescentes "conflictivos" en "situación de riesgo social", en el Instituto IES 1, ubicado junto al Macba, en la Unidad de Escolarización Compartida (UEC) del Casal dels Infants del Raval, donde llegan los chicos expulsados de los institutos públicos, normalmente por sus conductas agresivas, y durante un curso también en el Centro de Día para adolescentes rumanas gitanas delincuentes del Casal dels Infants del Raval (en colaboración con Justicia Juvenil).

En el campo de la adolescencia, trabajar con las artes plásticas ofrece varias ventajas: se pueden abordar los problemas de conducta social, de convivencia y de comunicación de manera indirecta, a través del proceso creativo, pues hay que compartir el espacio, los materiales y respetar la obra del otro<sup>9</sup>. A menudo, los chicos tienen carencias sociales y problemas conductuales que se expresan frecuentemente en un rechazo frontal a todo aquello que se asocia con la introspección y, en general, a todos los tratamientos psicológicos. En gran medida, este rechazo radica, en mi opinión, en el funcionamiento de los centros de salud mental y sus profesionales, que muy a menudo carecen de la "experiencia próxima" hacia los chicos. No reconocen el saber (diferente) que tienen los chicos sobre la sociedad y, con frecuencia, los consideran exclusivamente "portadores de faltas" (falta de saber y de conocimientos, falta de capacidades, falta de *insight*) o —con una actitud caritativa o paternalista— meras víctimas. Los chicos, a su vez, desafían el saber de los profesionales, que perciben como muy ajeno al suyo. Otra razón que puede explicar este rechazo frontal a los tratamientos "psi" consiste en el posible miedo, por parte de los chicos y de sus padres, a terminar dos veces excluidos: ya lo están en el nivel social, y con la entrada a un centro de salud mental se imaginan

---

<sup>9</sup> Para más detalle sobre el trabajo artístico con adolescentes, véase mi artículo "Therapeutic Thinking in Contemporary Art", en *The Arts in Psychotherapy* (2008).

clasificados de inmediato como “locos” o enfermos y, en consecuencia, aún más apartados y excluidos de la sociedad.

Los “talleres de arte”, que por la misma razón no denominamos “arteterapia” — y que tampoco los realizamos como terapia en el sentido estricto—, se han mostrado bastante eficaces para poder “hablar”, por medio de la expresión artística, de las relaciones sociales y sus adversidades cotidianas. Además, el trabajo artístico es una buena manera de trabajar la tolerancia a la frustración, que suele ser escasa entre estos chicos. En este sentido, el trabajo creativo requiere en el plano cognitivo muchas decisiones y la elaboración de algunas frustraciones, cuando el resultado no coincide con lo esperado. Hay que interiorizar el concepto de *proceso* antes de reclamar soluciones mágicas. Esta actividad, por otra parte, sirve para potenciar la creatividad y la autoestima de los participantes. A este respecto, he observado que, en casi todos los grupos, hay muchos chicos con un potencial creativo muy alto y, por desgracia, muy desaprovechado. Se trata de jóvenes que, por sus habilidades, podrían cursar fácilmente estudios en una escuela superior de arte y diseño, por ejemplo en La Massana que está ubicada en el mismo barrio. Después de ocho cursos escolares en el IES 1 y en la UEC del Casal dels Infants del Raval he podido constatar que, a los chicos, la participación les parece un privilegio. Mis talleres son un recurso que tanto las instituciones como los jóvenes participantes valoran de manera muy positiva. Los talleres llenan un vacío, pues responden a la necesidad de atención especializada para ciertos adolescentes que no van a ningún centro de salud mental y para los que no existen recursos oficiales. Es decir, el Macba ofrece con su presupuesto recursos que no son cubiertos por los departamentos de Educación o Salud <sup>10</sup> y permite introducir el arte en colectivos socialmente desfavorecidos del Raval. De este modo también se establecen relaciones de intercambio entre los profesionales colaboradores del Macba y los mismos participantes, ambos portadores de saberes que se distinguen básicamente por la diferencia de sus clases sociales pero que se

---

<sup>10</sup> Otro programa, que llevan a cabo tres psicoanalistas lacanianas, son talleres dirigidos a usuarios adultos psicóticos de centros de día de Barcelona y de la periferia. En este caso, a diferencia de mi labor, se trabaja con los participantes en el museo y con las exposiciones o a partir de ellas.

enriquecen mutuamente en el sentido que plantea Wodiczko (véase abajo) y que se procura no clasificar de forma jerárquica.

### 3.2. EL PROCEDIMIENTO DE LA ETNOGRAFÍA DESDE EL ARTE

En el apartado anterior ya hemos explicado la línea de trabajo del Macba, que consiste básicamente en una redefinición del arte como una herramienta político-social-terapéutica. En otras palabras, se trata de una manera diferente de considerar el arte y su uso, es decir, de concebir su utilidad en lo político, lo social y lo terapéutico.

Incluimos en la redefinición el arte como instrumento o técnica etnográfica, pues a menudo se utilizan imágenes preexistentes como fuente y documentación para las etnografías. En este aspecto, ya aludo al valor que tienen, por ejemplo la obra de Banal y Canudas (2005) o la película de Guerín (2000) para la documentación de las reformas urbanísticas del Raval. Lo mismo vale para el documental (la película) de Joaquim Jordà *De nens* (2003).

En general, muchas obras del arte contemporáneo, así como documentales o películas, se pueden considerar "etnográficas". En este sentido, en el nivel local catalán, se puede incluir la obra de Pep Dardanyà que realizó con una prostituta africana que trabajaba en Las Ramblas de Barcelona (*Estefany*, 2001-2002). En el plano internacional, caben en esta línea las fotografías de Diane Arbus sobre diferentes grupos "subalternos" de Estados Unidos (véase, por ejemplo, Arbus, 2003), las representaciones pictóricas de enfermos mentales de Yishai Judisman (*En/treat/ment*, 1998), el ciclo de Sophie Calle sobre la vida imaginaria de los ciegos (*Les Aveugles*, 1986), las intervenciones sociales de Wodiczko (véase abajo), la fotografía de Bill Henson en torno a las

ambigüedades de la adolescencia (Henson, 2003), el proceso fotográfico de Jo Spence sobre su propia enfermedad de cáncer de pecho (Spence, 2005) o el estudio que presentó Hans Peter Feldmann relativo al Raval en la exposición *Archivo Universal* (Macba, 2008). La lista del arte con carácter etnográfico-antropológico no se agota de ninguna manera con estos ejemplos.

El significado social y sociológico-antropológico que puede tener la fotografía lo ha estudiado con detalle Jesús de Miguel (1999: 34-47), mientras que Manuel Delgado ha llevado a cabo esta misma tarea para el cine social (1999: 53-59).

Más allá de utilizar imágenes existentes —ya sea en forma de fotografía, videos o películas— para la etnografía o la producción de imágenes por parte del etnógrafo, lo que sería la antropología visual tradicional, aspiramos a realizar una “etnografía visual activa”, es decir, a delegar la producción de las imágenes al otro. Las referencias en este ámbito son escasas. Existe un estudio, efectuado por Ziller y Lewis (1981), en el que proporcionaron cámaras a las personas para que se hicieron autorretratos, lo que ellos denominaron “autofotografía”. También se han hecho estudios con el *returned look*, facilitando cámaras de fotografía o de video, por ejemplo, a indígenas (Buxó, 1999; Delgado, 1999; con sus respectivas críticas a la seudodemocratización o falsa democratización). En esta misma línea, se ha utilizado el dibujo de niños como método visual de investigación (Mitchell, 2006). Thomas Josué Silva, por su parte, hizo dibujar a pacientes enfermos mentales en su tesis doctoral “Imágenes y narrativas: otra desinstitucionalización de la locura” (2004). Recientemente Schneider y Wright (2010a) han recopilado distintos textos que hablan de experiencias de artistas —no antropólogos— que han trabajado con esta modalidad. En definitiva, se parte de la concepción del arte —sea en forma de documental, película, fotografía, intervenciones artísticas, *collage*, trabajo gráfico, pintura, trabajo tridimensional— como una técnica etnográfica en la cual los antes denominados “objetos de estudio” se pueden incluir en el proceso para que se conviertan en sujetos activos y protagonistas de la investigación. De esta manera, se consigue la abolición no solo del término “objeto de estudio”, sino también del concepto, dando más espacio a la *agencia*; además, la etnografía se transforma en una relación social a través

del arte (respecto a la relación social en la etnografía véase de Martino, 2008) y potencia las colaboraciones entre investigador e investigado.

Hay aquí un punto de conexión entre la etnografía y el arte contemporáneo contextual y relacional o interactivo. Según Bourriaud (2001), con el arte interactivo se establecen vínculos entre relación y realidad, promoviendo y abriendo relaciones con los que antes eran meros espectadores. Lo innovador del arte contemporáneo relacional es la ruptura con la obra autista y la inclusión así del protagonismo del espectador, quien pasa de ser un sujeto de mera contemplación a la posición de coautor (Antich, 2007). Mientras para Becker (1974) el arte era una acción colectiva por la colaboración de varios profesionales en la producción de una obra de arte, hoy en día es imprescindible incluir al espectador en esta colaboración, que se convierte en un intercambio, en un lugar de encuentro y en una posible experimentación de microsituaciones que pueden hacer repensar la esfera social y política (Antich, 2007). El arte interactivo, participativo o relacional se convierte en una obra de arte por lo que Bourriaud denomina la *estética relacional*, que pasa por ser un proceso de "estetización de la comunicación". Este tipo de arte se muestra actualmente como "un rico terreno de experimentaciones sociales" y representa "el lugar de producción de una socialidad específica" (Bourriaud, 2001: 10 y 16)<sup>11</sup>. En el arte relacional, el artista se inserta en relaciones sociales preexistentes, o las crea, para después extraer de ellas unas formas que constituyen la obra de arte (Bourriaud, 2001). Adicionalmente, se puede entender esta forma de arte como una solidarización del artista con el público con el fin de alcanzar un nuevo modo de comunicación, lo que coincide con las ideas de Brecht de la proletarización del escritor (Gadamer, 1977; véase arriba). Sin embargo, Hal Foster critica el posible carácter "seudoetnográfico" y advierte del peligro de que muchas de esas obras caigan en un "*ethnographic self-fashioning*", casi siempre debido a una falta de investigación previa seria.

---

<sup>11</sup> Aproximadamente 40 años antes de Bourriaud ya se había llevado a cabo en Argentina la experiencia *Tucumán Arde* que a un nivel político logró la inserción y la interacción con el espectador (véase Longoni y Mestman, 2000), sin que Bourriaud hubiera hecho referencia a ello.

Al final, como consecuencia, el artista se “descentra” menos de lo previsto, mientras que el “otro es *fashioned in artistic guise*” (1995: 306)<sup>12</sup>.

Por lo que respecta al “proceso al revés”, es decir, la utilización de elementos etnográficos en el arte contemporáneo, son importantes las ideas de Joseph Kosuth, que puede ser considerado uno de los padres del arte conceptual. En sus artículos “The Artist as Anthropologist” y “(Notes) on an ‘Anthropologized’ Art” (incluidos en Kosuth, 2002) defiende un arte autorreflexivo, de conciencia social y que debe dibujar un mapa de la cultura en la que vive inmerso el artista. El arte debe ser una especie de abstracción de la cultura, una “*linguisticlike depiction of cultura*”, con la ventaja de que permite *experimentar* y *vivir* esa abstracción.

En este contexto es pertinente aludir a la obra de Krzysztof Wodiczko, artista de origen polaco que ha sido un referente para el Macba y que vive en Boston y Nueva York. Su obra gira en torno a los siguientes ejes: movimientos sociales, trabajo social, teorías psicoanalíticas, historia, memoria y antropología urbana (para mayor detalle sobre sus obras y teorías, véanse Phillips, 2003; López Rojo, 1992; Serra y Wodiczko, 2005; Wodiczko, 1999). Especialmente famosas son sus obras, sus intervenciones y teorías sobre los *homeless* (personas sin hogar), así como sus proyecciones estáticas sobre monumentos y edificios públicos, mediante las cuales reescribe la historia en el espacio público (Wodiczko, 1999). Cabe destacar, asimismo, sus proyecciones “vivas”, en las que da voz a personas que no son habitualmente escuchadas, pero que disponen de un saber importante y de una visión diferente sobre la sociedad y los resortes de la democracia. En estos trabajos, Wodiczko se refiere a las ideas del *fearless speaking* y del *truth telling* de Foucault (2001). Con frecuencia, el espacio público está monopolizado por los que han nacido para hablar y están preparados para hacerlo; y esto sucede a costa de los que no pueden o no saben hablar porque:

- No confían en que alguien los escuche.
- No tienen un lenguaje adecuado para hacerlo.

---

<sup>12</sup> Véase también el comentario de Marcus (2010) sobre este artículo de Foster.



- A menudo están inmersos en un silencio postraumático, de manera que los acontecimientos aún no pueden ser descritos con palabras.

Sin embargo, estas personas serían los *speakers* más importantes e interesantes para la democracia; deberían hablar porque son ellos los que han experimentado las fallas y la indiferencia del sistema. Han adquirido una forma diferente de saber sobre la sociedad que tendrían que explicar a los demás, a quienes participan del discurso oficial<sup>13</sup>. Sin el discurso de los *outsiders*, la democracia no puede funcionar. La cuestión que se plantea, pues, es qué tipo de condiciones se han de dar para que estos individuos puedan o sepan hablar. Wodiczko se basa en el concepto de Winnicott del “espacio potencial” (1971) y en las teorías de Judith Herman (2004), quien ha estudiado, desde una perspectiva psicológica, cómo las víctimas de tortura, violaciones, etcétera, han podido superar sus traumas tras comprometerse y explicar su experiencia en público (Phillips, 2003)<sup>14</sup>.

Volviendo a la etnografía con el arte, propongo iniciar relaciones a través del arte en las cuales los participantes puedan articularse verbal y simbólicamente, y en las que los participantes se autodefinan y se autodescriban mediante las artes plásticas, la fotografía y el video. Se trata de darles más *agencia* en el proceso de investigación. De hecho, en la antropología visual ya existen propuestas respecto a la coautoría durante el proceso de la edición cuando se emplea la técnica del video y del cine (González Alcantud, 2002; Buxó, 1999; Delgado, 1999). Yo propongo que los participantes elaboren por sí mismos obras de arte con materiales básicos de artes plásticas y, si el presupuesto lo

---

<sup>13</sup> Ya he explicado antes que el saber de los adolescentes también forma parte de los discursos que la sociedad rechaza y deja a un lado desde el punto de vista administrativo, institucional y “geográfico” (los chicos “conflictivos” se quedan entre ellos, en edificios apartados donde los profesionales trabajan habitualmente en condiciones muy precarias). No obstante, la sociedad haría bien en escuchar estos discursos.

<sup>14</sup> Herman distingue tres fases de recuperación: en la primera se trata de recuperar una seguridad mínima (Herman, 2004: 243-269); en la segunda, que denomina “recuerdo y luto”, la víctima recuerda su historia, la reconstruye y hace el duelo por la pérdida traumática (*ibid.*: 271-299); en la tercera, finalmente, se aspira a la reintegración en la sociedad (*ibid.*: 301-324). Desde el punto de vista terapéutico, sobre todo las primeras dos fases precisan de mucho cuidado y del respeto a la intimidad. El compromiso político se desarrolla durante la tercera fase, cuando hay que “encontrar la misión del superviviente” (*ibid.*: 316), pero nunca antes.



permite, que se fotografíen y se filmen a sí mismos, con apenas intervención del etnógrafo. No se trata de que el investigador fotografíe o filme al “otro”, sino de que los participantes se fotografíen y se filmen a sí mismos. Este trabajo se puede realizar en grupos, por lo que se beneficiaría de las ventajas del trabajo grupal en el proceso etnográfico: observar las interacciones entre los participantes, conseguir diferentes tipos de información. Y los participantes, en un grupo, tal vez superen más fácilmente una posible vergüenza (Hammersley y Atkinson, 1994).

También en este caso hay que permanecer atento a la falsa anulación de lo ficticio. De hecho, es casi imposible que haya una “imagen inocente”, pues cualquier obra inmersa en un proceso etnográfico pasará por el ojo institucional de la antropología, y cualquier “mirada (...) del espectador las ensucia indefectiblemente” (Delgado, 1999: 50) y la “orquestración final”, lo más virtuosa que sea depende a menudo de un solo autor (Rabinow, 2010: 246).

Pinto Baro (1999: 92) señala que la técnica de observación “debe tener en cuenta las características de las unidades de observación y la naturaleza de las variables empíricas así como los factores de coste y tiempo.”

Además, es imprescindible que el investigador conozca el lenguaje visual que quiere utilizar. Una ventaja de la expresión artística es que permite explorar los sentimientos, las actitudes, las fantasías, las experiencias y los recuerdos que pueden ser inconscientes o a los que no es fácil acceder. Además, se puede “hablar” de diferentes aspectos íntimos sin hacerlo directamente, respetando las defensas de las personas. El lenguaje de las imágenes es más indirecto y, por ello, puede proporcionar más seguridad. Mediante el trabajo creativo, la persona asume un papel activo de creador; y, como técnica etnográfica, facilita que los participantes se conviertan en los protagonistas de la etnografía. Una de las ventajas de este método —por ejemplo en el campo de la inmigración— consiste en que, para su aplicación, los participantes que aún no dominan los idiomas del país de acogida pueden expresarse de otra manera: el arte permite la comunicación sin necesidad de verbalizar. Aunque se llegue a un proceso verbal a partir de la creación, el arte resta importancia a lo verbal de la comunicación y proporciona un modo alternativo de expresión y comunicación,

pues la esencia del mensaje se transmite mediante imágenes (véase también Gadamer, 1997c). De este modo, se facilitan distintos canales de expresividad y de creatividad que permiten las rupturas con lo que está pautado verbalmente.

Las imágenes son recursos para expresar los sentimientos de una manera cultural específica, a pesar de las limitaciones verbales. El participante puede usar *su* lenguaje y *su* simbolismo sin tener que adaptarse al lenguaje del lugar de acogida o al de la institución y sus profesionales (Marxen, 2004a y b y 2005).

El arte, en fin, representa una expresión indirecta, simbólica. Según Ernst Cassirer, el ser humano es "*animal symbolicum*", que consigue y mantiene su identidad por medio de la expresión simbólica (Schwemmer, 1997: 13). Crear significa la expresión del *self* en su relación consigo mismo y con el mundo entero, y esto se materializa a través de una obra, que puede ser perfectamente una obra de arte. Cassirer<sup>15</sup> ya señalaba que el arte puede tener su sentido también para las ciencias, por ejemplo para diferenciar descripciones y ampliar algunos aspectos de un texto científico (Schwemmer, 1997).

Si se compara el arte como técnica etnográfica con las entrevistas etnográficas, sus ventajas se cifran, principalmente, en su mayor duración. Ofrecen más posibilidades de observación y de expresión, ya que se trabaja con los participantes durante un tiempo prolongado, lo que facilita el desarrollo de un proceso verbal y visual más denso y próximo, que coincide con la idea de la descripción densa de Geertz (1973) y de la "experiencia próxima" (Geertz, 1983). De tal forma, se puede conseguir que la etnografía sea una relación social de más largo recorrido, y no solo una relación breve y situacional en forma de entrevista. Como consecuencia, el proceso ofrece un mayor margen de observación, ya que el proceso creativo revela mucho sobre el

---

<sup>15</sup> Para un uso antropológico del pensamiento de Cassirer véase, por ejemplo, Good (1994: 88-89).

comportamiento de una persona, sobre lo que es importante para ella y cómo se percibe a sí misma (Taylor y Bogdan, 1987).

El arte permite condensar diferentes tiempos en una obra (Gadamer, 1997a), mientras que con las entrevistas existe el peligro de subestimar los efectos del tiempo. Además, éstas implican unos estímulos verbales artificiales y “no proporcionan acceso directo a cierta base cognitiva y de actitud a partir de la cual se deriva el comportamiento de la persona en lugares ‘naturales’” (Hammersley y Atkinson, 1994: 157-158; también sobre las relaciones de poder en las entrevistas véase Bourdieu, 1984/2002).

Otra ventaja de este método de la etnografía visual activa radica en poder reducir por un lado el “grafocentrismo” y combatir por el otro la iconofobia en la etnografía. Lo oral siempre ha sido la base de cualquier saber antropológico que después se transforma y a menudo es obscurecido mediante el complejo proceso de la escritura que siempre ha dominado los proyectos etnográficos, desde el campo hasta el texto. Las funciones críticas de la etnografía siempre han sido hacer la base oral más decible y visible (Marcus, 1998: 65-66). Pero no hay argumento convincente que determine que el medio escrito sea el más eficaz en la etnografía. En este sentido, por ejemplo, Hammersley y Atkinson (1994: 207) tampoco saben dar argumento para que esto sea así. Sobre todo Marcus (1998, 2010) y recientemente también Schneider y Wright (2010b) han abogado a favor de trabajos más experimentales que sepan ofrecer nuevos mapas cognitivos, en el caso de Marcus combinando procesos creativos de diseño con los de la etnografía. Sirven para mostrar nuevas posibilidades, con sus libertades y sus restricciones (Fortun, 2010).

Asimismo, la etnografía visual activa proporciona un conocimiento y una información que se pueden contrastar con los resultados de otras técnicas etnográficas (Hammersley y Atkinson, 1994: 250, hablan de la “triangulación de técnicas”, para de esta manera llegar a una mayor fiabilidad de la información).

El papel del etnógrafo consiste en organizar los talleres para los participantes, lo que incluye la gestión de fondos, del espacio adecuado, de los materiales pertinentes y el “reclutamiento” de los participantes pertenecientes a los grupos que se pretende estudiar. Después tiene que facilitar un ambiente seguro,

confortable y empático, para que los participantes puedan iniciar y desarrollar su proceso creativo. Durante la creación, por otra parte, el etnógrafo adopta la posición de un espectador atento y de un observador, que de vez en cuando presta ayuda técnica, pero que siempre debe abstenerse de emitir juicios estéticos y de realizar sugerencias. Finalmente, comenta las obras con los participantes y negocia con ellos los posibles significados. Este último paso se distingue de manera radical de un proceso *arteterapéutico*, donde el profesional representa —según los términos lacanianos— el sujeto con supuesto saber que, jerárquicamente, se sitúa por encima de los usuarios.

Una vez finalizadas las obras, el investigador y los participantes-autores de las obras deben interpretar y negociar *conjuntamente* sus significados. Se aspira así a democratizar el proceso etnográfico. Dado que las imágenes permiten lecturas más abiertas que los textos escritos, el proceso de comprensión sigue con las posteriores lecturas de las personas que no hayan tomado parte en la fase de creación, por ejemplo otros antropólogos que observen y estudien las obras. Esta misma idea ya se ha promovido en la antropología posmoderna para los textos etnográficos (véanse Geertz, 1973; Clifford y Marcus, 2010; Bakhtin, 1981; así como Buxó, 1999).

Como ya he explicado, esta metodología es perfectamente intercambiable entre numerosos colectivos, independientemente de sus edades, nacionalidades, género, clase social, posibles patologías o conflictos, etcétera.

En mi opinión, solo existe un argumento para la no aceptación: que la persona se niegue a participar.

Para llevar a cabo una investigación etnográfica propongo crear al menos dos grupos denominados “talleres de arte”, de ocho a doce participantes. En estos grupos se pueden trabajar, individual o colectivamente, temas como el autorretrato; las relaciones con el espacio urbano; las relaciones familiares y amistades; la historia personal de cada uno; los proyectos de futuro; las preferencias respecto a la música, la estética, la comida, la bebida, la danza, el deporte, el arte; posibles trayectorias migratorias; la relación con sus lugares de origen; los espacios y las identidades transnacionales; etcétera.

Se trabaja primero con materiales básicos que serían el dibujo, el *collage*, la pintura y el trabajo tridimensional. Si se logra un presupuesto adecuado, también se puede incluir la fotografía y el video. Esta última técnica implica, de manera ocasional, la colaboración de un artista/técnico profesional en este ámbito —para no acabar haciendo grabaciones *amateur*—, pero que siempre se limita a dar ayudas técnicas e intenta no intervenir respecto a los contenidos de las imágenes. Aquí vuelve a ser pertinente el aviso de Delgado (1999) sobre la supuesta imposibilidad de una imagen inocente y carente de influencia por parte de los investigadores y sus colaboradores. El desarrollo del proceso, por otra parte, se documenta por medio de la fotografía digital y con apuntes/transcripciones (redactadas de memoria) de las sesiones. Especialmente importante es el proceso de “reclutamiento” de los participantes a través de las instituciones correspondientes a las que los participantes están vinculados. Se pueden llevar a cabo los talleres en las mismas instituciones si éstas proveen la infraestructura necesaria. En su defecto, se organizan espacios exclusivamente para la investigación, por ejemplo en centros cívicos o edificios compuestos por talleres de arte y diseño. También sería posible realizar los talleres de arte en una institución —hasta entonces ajena al colectivo de los participantes— que financie la investigación, como diferentes tipos de fundaciones o museos.

## Esquema: etnografía desde el arte

|   | <b>Gestión antes de los talleres</b>                                    | <b>Proceso creativo durante los talleres</b>   | <b>Intercambio verbal/lectura/negociación después del proceso creativo y durante los talleres</b> | <b>Después de los talleres</b>   |
|---|---|--|---|--|
| <b>Etnógrafo</b>  | Gestión de fondos, espacios, materiales, "reclutamiento", organización. | Facilitador, espectador, observador.<br><br>A veces ayuda técnicamente.  | Lectura y negociación.  | Redacción del texto.<br><br>Lectura y negociación de las obras y de texto. |
| <b>Eventualmente, artista/técnico profesional para fotografía y vídeo</b> | Coordinación con el etnógrafo.  | Facilitador desde el punto de vista técnico, sin sugerir ni intervenir en las decisiones de los participantes. | Lectura y negociación.<br><br>En el caso de vídeo, edición con los participantes, coautoría.      | Lectura y negociación de las obras y del texto.                            |
| <b>Participantes</b>  | Decisión de participar.   | Creadores, participantes, autores.   | Lectura y negociación.  | Lectura y negociación de las obras y del texto.                            |
| <b>Terceros</b>   | No presentes.   | No presentes.  | No presentes.   | Lectura de las obras y del texto.  |

### 3.3. INTERPRETAR LAS IMÁGENES

Respecto a la interpretación de las imágenes, aquí se está en clara oposición con la idea de poder realizar una lectura científica de la imagen en una especie de análisis sin límites, tal como lo propone González Alcantud (2002: 171 y 228), pues de esta manera se desprecia y se ignora la naturaleza del arte. Desde una perspectiva psicoanalítica, son imprescindibles las observaciones de Héctor Fiorini sobre el proceso creativo. Antes, en el psicoanálisis, Freud se acercaba al arte con el propósito de descifrarlo y de trazar una psicobiografía que le permitiera llegar a conclusiones sobre la vida pulsional del artista. Su enfoque culmina en el relato *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, publicado en 1910 (Marxen, 2011; Freud, 1979a). Aunque ya haya pasado casi un siglo desde la publicación de este libro, son muchos los psicoanalistas que se siguen acercando al arte y a las creaciones de los enfermos mentales con esa misma actitud de desciframiento. El propio Freud era consciente de las limitaciones de su método de análisis en lo que se refiere a la distinción entre los procesos primarios y secundarios. Intentaba explicar el arte mediante procesos secundarios (Fiorini, 1995), lo que conducía a la ya mencionada actitud de desciframiento: pretendía entender, analizar y explicar todo lo relativo a la obra y la vida (pulsional) del artista, y, sobre todo, llegaba a conclusiones respecto a la personalidad de éste a través de la obra. Según Freud, los procesos primarios son muy relevantes, por ejemplo para los sueños regresivos y el inconsciente, y se caracterizan, sobre todo, por condensaciones, desplazamientos y la falta de la prueba de la realidad y de los principios de la lógica (véase Freud, 1979b). En cambio, en los procesos secundarios rige la lógica y el principio de la realidad: las categorías se separan en pares de opuestos y se establecen disyunciones (Fiorini, 1995). Uno puede entender a la perfección la diferencia entre ambos mecanismos al despertarse y acordarse de un sueño; en ese momento se instala la prueba de realidad, que separa lo real de lo irreal. En su estudio sobre Leonardo, Freud expresó que la esencia de la función artística resultaba “inaccesible psicoanalíticamente” y “que el arte organiza otra clase de realidades, a diferencia de lo que él llamaba ‘la realidad del principio de realidad’” (Fiorini, 1995: 23 y 33). Más adelante, Fiorini describió los procesos terciarios y dio un gran paso adelante en lo que



concierno a la comprensión de los procesos creativos. Según este autor contemporáneo bonaerense, el proceso creativo se explica mediante los procesos terciarios, que no son una mera combinación de los mecanismos primarios y secundarios de Freud, sino que tienen sus propias características. En el arte, los sueños también pueden servir para una posterior realización plástica. Este fenómeno se observa en las creaciones del surrealismo. Dalí, por ejemplo, explica en las notas de *El mito trágico de "El Ángelus" de Millet* que sus alucinaciones visuales —que, al igual que los sueños regresivos, carecen de lógica— le servían como temas y motivos para sus cuadros (Dalí, 2004: 173-178). Ahora bien, si a los procesos primarios y secundarios de Freud no se unen los procesos terciarios no existe creación. Tal como Fiorini (1995: 47) los describe, los procesos terciarios “desorganizan formas constituidas y trabajan la reorganización de nuevas formas o nuevos sentidos”. Además, enlazan oposiciones y establecen de esta manera nuevas redes de sentido, haciendo coexistir en ellas diferentes formas de temporalidad. Fiorini compara este mecanismo terciario con “una arquitectura que establece conexiones múltiples entre esos diferentes niveles de pensamiento y entre los elementos de cada nivel, a la manera de una catedral gótica con una ilimitada variedad de puentes, arbotantes, columnas en curvas, trazos en torsión, ojivas” (1995: 109). De este modo, se puede ligar y mediar entre opuestos, que para el pensamiento secundario serían contrastes: centro/exterior, vida/muerte, blanco/negro, victoria/derrota, etcétera. En fin, se puede comparar la capacidad mediadora de lo terciario con un puente sofisticado, como el *Ponte Vecchio* en Florencia (Fiorini, 1995: 56 y 120). Según Fiorini, durante el proceso creativo, el artista se encuentra permanentemente entre los opuestos de afirmación y negación, o sea, en una frontera frágil y ambigua (Fiorini, 1995). Y es precisamente la tolerancia a la ambigüedad lo que se considera indicador de capacidad creativa (Grube, 2002). Si dicha tolerancia es muy baja, las personas son poco creativas: se adhieren con facilidad a patrones conocidos y son incapaces de imaginarse nuevas soluciones y formas diferentes, más creativas.

En este sentido, el análisis radical coincide con los procesos secundarios; se le escapan las características importantes del arte que describió Fiorini con los procesos terciarios. También Buxó (1999) insiste en la capacidad de las



imágenes –en su caso las fotográficas o cinematográficas– para negociar contraposiciones.

Coincido con las reflexiones de Didi-Huberman (2000) –un crítico de la historia del arte–, quien defiende que el estudio del arte debe incluir siempre el no saber y la obligación del espectador de renunciar a querer saberlo todo y de permitirse una apertura al arte, pues su análisis exacto no ayuda a comprenderlo.<sup>16</sup> Cassirer se refiere a la “vida propia” de las obras, en cuanto alcanzan su propia autoridad, tanto para los autores como para los espectadores, los cuales se comportan de manera distinta frente a ellas (Schwemmer, 1997: 18). Para la etnografía, esto significa que el proceso de negociación continúa tras la realización de las obras, en sus diferentes y sucesivas lecturas.

En cuanto a la “vida” de las obras, Buxó habla de una “acción social interactiva” y de la “actancialidad”:

“Para superar, pues, las limitaciones de un modelo estrictamente lingüístico, de una semántica verdad, que asevera que las palabras significan y los mensajes comunican, se pasa a la semiótica visual en la que la imagen, como acto comunicativo, implica una interacción compleja de patrones formales. Pero, incluso, más allá de la acción de las imágenes, se quiere saber cómo los participantes actúan y negocian interactivamente los significados, (...) creando la actancialidad de ser arte y parte, filmador, actor y espectador. (...) la imagen virtual es el espacio mismo de la experiencia sensible e inteligible y quizás ahí está la mejor definición que se puede dar de actancialidad visual.”

(Buxó, 1999: 15, 19 y 22)

En esta misma línea, Pinto Baro pone énfasis en la potencialidad y la necesidad de “establecer un acuerdo en cuanto a la significación” del producto/obra final y habla de un “*image-event*” (1999: 94; en cursiva en el original).

---

<sup>16</sup> La misma idea la retoma Marcus (2009) para la etnografía, proponiendo la incompletud (*incompleteness*) como norma.

En la hermenéutica contemporánea se pone mucho énfasis en la contemporaneidad que existe entre la obra y su contemplador. A pesar de una conciencia histórica, permanece la absoluta contemporaneidad en la obra misma, que no permite limitarla a su contexto histórico<sup>17</sup> (Gadamer, 1997a), por eso la obra de arte está continuamente abierta a nuevas interpretaciones, siempre y cuando confronte al espectador con sí mismo, es decir, cuando le ayuda a descubrir o destapar algo escondido. En esto se basa cada "*Betroffenheit*" (afectividad, consternación) (Gadamer, 1997a: 117). La contemporaneidad significa aquí que lo que representa una obra de arte alcanza una presencia total, aunque sus orígenes estén muy lejos. Entender una obra de arte significa en este sentido un encuentro con uno mismo y una *experiencia*<sup>18</sup>. Además, requiere de cada uno un trabajo de construcción. La obra de arte entra en la autocomprensión y revela la verdad del mundo del espectador, por eso nunca se puede analizar del todo su mensaje. El método científico no puede alcanzar la obra de arte. Según Gadamer, en el arte no es pertinente la *mens auctoris*, ya que la subjetividad del querer decir no coincide con la comprensión. Tampoco significa que uno proyecte en la obra algo que ésta no contenga, sino que uno lo extrae de la obra que se encuentra en ella: uno se queda absorbido en la obra. Dentro de la tricotomía de los estudios hermenéuticos, que abarca las interpretaciones como búsquedas de la *intentio*

---

<sup>17</sup> A diferencia de Gadamer, la negligencia por las circunstancias sociales e históricas de las obras y por los propios presupuestos del lector ha sido criticada duramente por Bourdieu como "*narcisismo hermenéutico*", "complacencia narcisista" y "comprensión anacrónica y etnocéntrica" (2002: 426, 442, 444 y 454; en cursiva en el original). Sin embargo, Bourdieu también concluye con el rechazo del desciframiento y del razonamiento en pro de una experiencia estética de "sentido y sentimiento", con una "dialéctica entre el acto constituyente y el objeto constituido que se solicitan mutuamente [y que] se efectúa en la relación esencialmente turbia entre el habitus y el mundo" (Bourdieu, 2002: 467-468). En este sentido, se corrige respecto a un previo estudio sociológico suyo sobre la percepción artística (Bourdieu, 2002: 458-459; y 1968) y aboga por un acuerdo entre pintor/narrador y espectador/lector, ya que los dos, involucrados en la producción y en la recepción, "sirven para construir el mundo del sentido común" (Bourdieu, 2002: 484).

<sup>18</sup> Estas ideas de Gadamer de la experiencia coinciden con las de Susan Sontag (2001), quien aboga también en pro de la experiencia estética y se opone al análisis total, ya que, según ella, el arte es algo y no una respuesta sobre algo, lo que lo distingue de conocimientos conceptuales o científicos.

*auctoris, intentio operis e intentio lectoris* (Eco, 1992: 29)<sup>19</sup>, para Gadamer la pareja *operis-lectoris* es definitivamente la decisiva<sup>20</sup>.

En comparación con todos los lenguajes verbales o no verbales, para Gadamer el lenguaje del arte es el que más se basa en un carácter simbólico y, por ende, es el que más valor tiene para el presente y para el futuro. Aunque se trata de la misma obra, en cada nuevo encuentro ella se presenta de otra manera (Gadamer, 1997a, b y c; 1960/1990). El arte juega simbólicamente con una dialéctica insolucionable entre la insinuación y el descubrimiento, por un lado, y lo escondido, por otro. Este doble juego coincide con el concepto de la verdad de Heidegger (Gadamer, 1977; Heidegger, 1960)<sup>21</sup>. Lo simbólico no remite a un significado sino que lo representa (Gadamer, 1977). Esto sucede no solo con una mera revelación, sino a través de un *evento*, ya que algo nuevo entra en el *Dasein* del espectador (Gadamer, 1960/1990).

Aunque en la etnografía nunca se tratará de realizar *arteterapia*, me parece importante para la lectura de las obras la distinción de dos tipos de imágenes que introduce Joy Schaverien. Esta arteterapeuta británica distingue entre imágenes diagramáticas e imágenes personificadas (*embodied*): las primeras “cuentan” algo al otro y, muchas veces, son una forma consciente de

---

<sup>19</sup> Eco señala la necesidad de decidirse antes entre el debate (más clásico) de buscar “en el texto lo que el autor quería decir” o lo que dice este texto, “independientemente de las intenciones del autor”. Una vez aceptada la segunda opción, uno se puede posicionar entre la necesidad de “buscar en el texto lo que dice con referencia a su misma coherencia contextual y a la situación de los sistemas de significación a los que se remite” o “buscar en el texto lo que el destinatario encuentra con referencia a sus deseos, pulsiones, arbitrios” (Eco, 1992: 29). Aunque Eco habla aquí de textos, sus ideas se pueden transferir también a las obras de arte.

La afirmación de Eco en su texto *Los límites de la interpretación* es la crítica a la apertura exacerbada de la interpretación textual, cuando se observa una dispersión en la intención del lector. Sin embargo, siempre ha abogado por abrir la obra a su polisemia y polifonía (Eco, 1962).

<sup>20</sup> Para el uso de las imágenes en la etnografía, propongo una combinación de las ideas de Gadamer (eje *operis-lectoris*) y las de Bourdieu (eje *auctoris-operis*).

<sup>21</sup> La supuesta revelación de la verdad en la hermenéutica, así como la prioridad de entender y comprender, han sido criticadas, entre otros, por Derrida como un afán de tomar posesión del otro y como un afán metafísico de poder. Asimismo, Derrida cuestiona la posibilidad de comprender la verdad, ya que para él la comprensión pasa de signo a signo y estos signos están a su vez animados por una *différance* insolucionable (Derrida, 1983; Grondin, 2001).

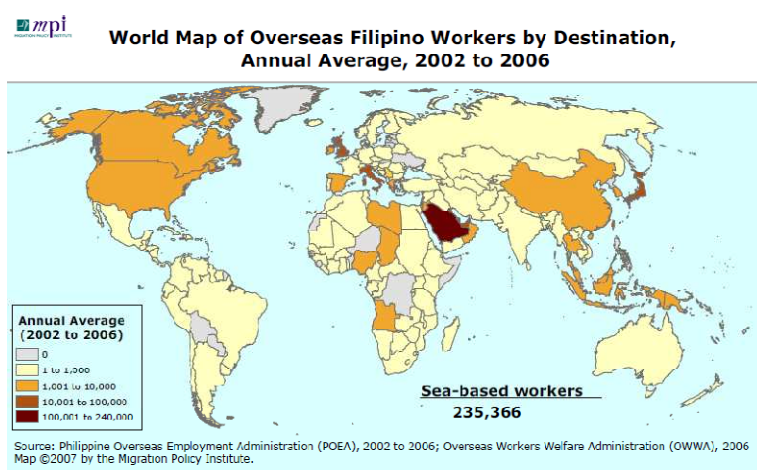
comunicación con el otro en la mente; las segundas, en cambio, transmiten un estado emocional que no se puede expresar con palabras, y en ellas la creación “absorbe” al autor en un estado emocional correspondiente a la obra (Schaverien, 2000: 59-60). Me parece relevante esta teoría para no reducir al arte simplemente a una forma alternativa de comunicación que se puede analizar de forma racional hasta la última palabra o pincelada. Obviamente, hay que emprender una lectura de las obras realizadas en un marco etnográfico, pero, en mi opinión, en la línea de Didi-Huberman, debe hacerse sin aspirar a saber o a poder leerlo todo. Siempre hay que dejar un margen para la negociación, tanto con los autores de las obras como con quienes las contemplan, que pueden ser especialistas en arte o no. Esta idea de la negociación y del espacio de no saber coincide con la antropología (véanse, por ejemplo, Clifford, 2003; Marcus y Cushman, 2003; Clifford y Marcus, 2010).

En fin, el arte ofrece muchas posibilidades en los ámbitos social, político y terapéutico. También puede brindar múltiples beneficios a la etnografía y a la antropología, para ampliar, contrastar y enriquecer las investigaciones, siempre que no vulnere la simetría, metodológicamente construida y necesaria para la condición de posibilidad de la etnografía; esto es: la posición de no saber del etnógrafo o su oscilación entre un saber propio “suspendido” y un saber local por conocer. Una definición de arte esencialista y purista obstaculiza la conciencia de las condiciones sociales de producción/interpretación por la posición de saber y de juicio estético, pero una redefinición del arte desde un proceso creativo despojado de los cánones de la Academia y de la noción de belleza aproxima a la posición intrínseca del etnógrafo como territorio liminal entre el saber profesional y el mundo social.

## 4. LAS MIGRACIONES FILIPINAS: MERCANTILIZACIÓN DE LOS CUERPOS, DIÁSPORA Y FAMILIAS TRANSCONTINENTALES

Filipinas es un ejemplo de los programas más formales de exportación laboral (Sassen, 2003). Sus características como emisor de emigrantes radican en el hecho de que la emigración se dirige a diversos países del mundo; no es un flujo que se concentre en uno o unos pocos países. La diáspora filipina es aproximadamente de 8,7 millones de emigrantes, es decir, el 10% de la población de Filipinas. Cuantitativamente es la tercera diáspora a nivel mundial, después de China (30 millones) e India (20 millones). Además, se trata de una de las diásporas más distribuidas por el mundo (cerca de 200 países) y es uno de los países con más recepción de remesas, conjuntamente con India, China y México (Asis, 2009: 4; The Commission on Filipinos Overseas, 2009: 4-5).

La mayoría emigra durante poco tiempo, aunque también hay migrantes permanentes e irregulares. Trabajan en sectores diversos, tanto en puestos no cualificados como de alta cualificación y especialización. Son sobre todo enfermeros, trabajadores domésticos y marineros (Asis, 2008). Hay pueblos en Filipinas donde la mitad o más de las familias ha emigrado.



Fuente: Philippine Overseas Employment Administration (POEA), 2002 – 2006; Overseas Workers Welfare Administration (OWWA), 2006;  
[http://www.migrationinformation.org/datahub/charts/MD\\_filipino\\_map.cfm](http://www.migrationinformation.org/datahub/charts/MD_filipino_map.cfm) (consultado 1.9.2012).

#### 4.1. LA DIÁSPORA

Antes, el término diáspora describía las agrupaciones judías, griegas o armenias, pero hoy en día abarca una realidad social mayor. Sobre todo la diáspora judía ha tenido una fuerte influencia en los discursos diaspóricos, ocupa un lugar especial en la psique europea y está emblemáticamente situada dentro de la iconografía occidental como la diáspora por excelencia (Brah, 2011). Sin embargo, no hay que convertirla en el único modelo definitivo (Clifford, 2008). Safran (1991: 83-84) define la diáspora como una “comunidad minoritaria expatriada” que tiene las siguientes características:

- Dispersión desde un centro hacia al menos dos destinos.
- Conservación de una memoria común, de un mito sobre su lugar de origen.
- Sensación de relativa no aceptación en el lugar de acogida.
- Compromiso con un “lugar natal” y mantenimiento de una memoria colectiva del mismo.
- Conciencia y solidaridad como grupo que mantiene una relación continuada con el “lugar natal”.

Según Clifford (2008), en las diásporas hay una teología de origen y regreso, una copresencia de aquí y allá, los vínculos sociales se establecen a través de una historia compartida de desplazamientos, sufrimiento y estrategias de adaptación y resistencia.

Para Brah (2011: 223, 224) “(e)l *concepto* de diáspora pone el discurso del ‘hogar’ y la ‘dispersión’ en tensión creativa, *inscribe un deseo de hogar al mismo tiempo que critica los discursos que hablan de orígenes fijos*” (en cursiva en el original). El hogar, para esta autora, es el lugar mítico de deseo. En este sentido, es un lugar de no retorno, “incluso si es posible visitar el territorio geográfico que se considera el lugar de origen. Por otro lado, el hogar es también la experiencia vivida de una localidad.”

Brah (*ibid.*: 214) señala la importancia de analizar cada diáspora en su especificidad histórica, sus condiciones de partida o huida y las circunstancias

de llegada: "Cada diáspora es un cruce de múltiples viajes (...) una confluencia de narraciones conforme se vive, se revive, se produce, se produce y se transforma a través de la memoria individual y colectiva y la re-memoración." Tampoco todas las diásporas mantienen el deseo del retorno a su supuesto lugar de origen. La comunidad diaspórica imaginada se encuentra en permanente y diaria construcción, "las diásporas son espacios diferenciados, heterogéneos, de debate, incluso si se implican en la construcción de un 'nosotros' común. (...) Existen múltiples espacios semióticos en las fronteras diaspóricas" (Brah, 2011: 215, 239).

Brah analiza la construcción interna de "nosotros", en supuesta dialéctica con los "otros" y las configuraciones de poder que influyen en las diásporas y que las definen desmarcándolas de los demás. Esta visión bipolar incluye el discurso de minoría que Brah (2011: 218) califica como "un código postcolonial". Al respecto, Jan Mohamed y Lloyd (1990: 9) explican que la ubicación de una minoría "no es una cuestión de esencia (como querrían hacernos creer los estereotipos de las minorías en las ideologías dominantes), sino una cuestión de posición, posición del sujeto que en el análisis final puede ser definida solamente en términos 'políticos' —esto es, en términos de los efectos de la explotación económica, la privación política del derecho al voto, la manipulación social y la dominación ideológica en la formación cultural de los sujetos y discursos minoritarios."

No hay que partir de un "único Otro dominante", sino ampliar la bipolaridad a una "multidimensionalidad de poder" para llegar a un concepto de diáspora de "una comprensión multiaxial del poder" que tiene influencia no solo en la articulación enfrente de un otro u otros, sino también entre la misma diáspora e incluso hace posible ocupar simultáneamente posiciones de minoría y mayoría. En este contexto también interesa la articulación de las minorías entre sí, si son de competitividad o de solidaridad (Brah, 2011: 215, 218, 220, 223).

En la actualidad la hegemonía del capital multinacional ha generado masivos flujos migratorios que a su vez crean "nuevos desplazamientos, nuevas diásporas. En un contexto de proliferación de nuevos cruces de frontera, el lenguaje de las 'fronteras' y de la 'diáspora' adquiere una nueva dimensión."

Las diásporas actuales surgen de las migraciones. No son estancias temporales sino “son espacios de formación de comunidades a largo plazo, si no permanentes, incluso aunque algunas familias o miembros se muden a otro lugar” (Brah, 2011: 210, 224). Incluyen las experiencias de desplazamientos, separaciones y traumas, pero al mismo tiempo abren el horizonte a nuevas posibilidades. Ofrecen una “multilocalización” más allá de las “*barreras geográficas, culturales y psíquicas.*” (...) *Las identidades diaspóricas son a la vez locales y globales. Son redes de identificaciones transnacionales que engloban comunidades ‘imaginarias’ y ‘encontradas’*” (Brah, 2011: 225, 227; en cursiva en el original).

Así, las diásporas enlazan con el concepto de los espacios transnacionales y han sido calificadas como las “comunidades ejemplares del momento transnacional” (Khachig Tölölian, 1991), por lo que Brah (*ibid.*: 240) ha conceptualizado el espacio de diáspora, refiriéndose a la idea de Clifford quien considera la “cultura como espacio de viaje” en su condición global, como

“punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es dónde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. (...) Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales.”

(Brah, 2011: 240)

Además, añade

“que el espacio de diáspora como categoría conceptual está ‘habitado’ no solo por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por aquellos que están contruidos y representados como autóctonos. En otras palabras, el concepto de espacio de diáspora (frente al concepto de diáspora) incluye la mezcla y el enredo de las genealogías de dispersión y de aquellas que ‘se quedan donde están’. El espacio de diáspora es el espacio donde *el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo.*”

(Brah, 2010: 240; en cursiva en el original)



Ya se ha hecho referencia al uso ambiguo que aparecen en los conceptos "diáspora" y "comunidad transnacional" (cap. II; Cortés y Sanmartín, 2009). Ahora bien, el análisis de las diásporas ya no se orienta exclusivamente por las profundidades históricas ni por las catástrofes y tragedias como desencadenante de las dinámicas diaspóricas. Aun así, para diferenciar un concepto del otro, nos parece útil retomar el factor tiempo (no necesariamente de antigüedad) para dar cierto margen al desarrollo de una existencia diaspórica propia que puede basarse en un fuerte arraigo cultural (religión, lenguas, valores, prácticas familiares, etc.), así como en un imaginario o un mito colectivo (Bruneau, 2004).

En cambio, las comunidades transnacionales se han descrito en base de las migraciones laborales más contemporáneas y determinadas por las condiciones de globalización. Asimismo, "la movilidad pasa a situarse en el centro de su conceptualización" (Cortés y Sanmartín, 2009: 199).

También las diásporas contemporáneas se pueden caracterizar por la movilidad y la migración laboral. Simultáneamente, se ven afectadas o se definen por un sinfín de prácticas transnacionales. Por lo anteriormente dicho resulta eficaz "cruzar los dos términos (...): la entidad o los movimientos diaspóricos podrían ser un subconjunto de lo que engloba de manera más amplia el concepto de transnacionalidad" (*ibid.*: 200).

En el contexto filipino resulta útil mantener el concepto de la "diáspora", integrándolo en el de la transnacionalidad. La diáspora filipina cumple con el criterio de dispersión (total) por dinámicas globales de migraciones. Al mismo tiempo conservan una memoria común, con un fuerte arraigo en la fe cristiana, un compromiso para conservarla, conjuntamente con la historia común, las lenguas y ciertos valores del país de origen. Suelen mantener una doble relación y doble lealtad con el país de origen y con el país de destino, aunque esta relación se puede extender a más que dos lugares. Y, sienten una cercanía a una comunidad global imaginada de emigrantes filipinos dispersos por el mundo, un transnacionalismo compartido con todas las comunidades filipinas (Parreñas, 1998). Han desarrollado una solidaridad con sus

compatriotas, compartiendo con ellos una condición de “mano de obra exportada”, con cierta no aceptación en los lugares de destino.

Incluso, la diáspora filipina cumple con el criterio de antigüedad, ya que las emigraciones filipinas se remontan al siglo XV. Además, los filipinos mismos utilizan el término: tanto los eruditos, periodistas, artistas filipinos como la “gente común”, se autodefinen como diáspora (véanse Abaño, Aguilar, Asis, Bello, José, Syjuco, Parreñas, etc.)<sup>22</sup>.

Entre los países de destino en la diáspora destacan los primeros cinco, por orden: Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Hong Kong, Qatar y Singapur. También hay muchos filipinos nacionalizados en Estados Unidos (donde los filipinos son la segunda comunidad extranjera), Canadá, Japón, Alemania, Reino Unido, Australia (The Commission on Filipinos Overseas, 2009: 4-5). Otros países de destinos son Corea, Malasia, India, Nueva Zelanda, Kuwait, Israel, Libia (antes de la última guerra), Líbano, Italia, España, Grecia, Austria. Además, hay que añadir los numerosos marineros que trabajan en los mares de todo el mundo: en 2010 eran 347.150 contratados legalmente, según las estadísticas oficiales de la administración pública filipina del *Overseas Employment*: [www.poea.gov.ph](http://www.poea.gov.ph) (consultado 1.9.2012; también The Commission on Filipinos Overseas, 2009).

---

<sup>22</sup> Tampoco se operará con el término de la “desterritorialización” como propuesta alternativa para la “diáspora” (véase Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994).

**TABLE 10. Number of Deployed Landbased Overseas Filipino Workers by Top Ten Destinations, New hires and Rehires: 2004 - 2010**

|                                 | 2004           | 2005           | 2006           | 2007           | 2008           | 2009             | 2010             |
|---------------------------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|------------------|------------------|
| <b>All Destinations - Total</b> | <b>704,586</b> | <b>740,360</b> | <b>788,070</b> | <b>811,070</b> | <b>974,399</b> | <b>1,092,162</b> | <b>1,123,676</b> |
| 1. Saudi Arabia                 | 188,107        | 194,350        | 223,459        | 238,419        | 275,933        | 291,419          | 293,049          |
| 2. United Arab Emirates         | 68,386         | 82,039         | 99,212         | 120,657        | 193,810        | 196,815          | 201,214          |
| 3. Hong Kong                    | 87,254         | 98,693         | 96,929         | 59,169         | 78,345         | 100,142          | 101,340          |
| 4. Qatar                        | 21,360         | 31,421         | 45,795         | 56,277         | 84,342         | 89,290           | 87,813           |
| 5. Singapore                    | 22,198         | 28,152         | 28,369         | 49,431         | 41,678         | 54,421           | 70,251           |
| 6. Kuwait                       | 36,591         | 40,306         | 47,917         | 37,080         | 38,903         | 45,900           | 53,010           |
| 7. Taiwan                       | 45,059         | 46,737         | 39,025         | 37,136         | 38,546         | 33,751           | 36,866           |
| 8. Italy                        | 23,329         | 21,267         | 25,413         | 17,855         | 22,623         | 23,159           | 25,595           |
| 9. Bahrain                      | 8,257          | 9,968          | 11,736         | 9,898          | 13,079         | 15,001           | 15,434           |
| 10. Canada                      | 4,453          | 3,629          | 6,468          | 12,380         | 17,399         | 17,344           | 13,885           |

Fuente: [http://www.poea.gov.ph/stats/2010\\_Stats.pdf](http://www.poea.gov.ph/stats/2010_Stats.pdf) (consultado 1.9.2012).

Donde se produce una demanda de mano de obra en el mundo los filipinos se movilizan o son movilizadas para llegar allí. En este sentido, los filipinos son actualmente la segunda comunidad más grande en Brasil, un país en el que la inmigración creció un 21%, de 2008 a 2010 (*La Vanguardia*, 9.1.2012, citando el Ministerio de Trabajo y Empleo de Brasil).

Destacan asimismo los cambios de un destino a otro, lo que puede resultar en una ausencia ininterrumpida de Filipinas durante años e incluso décadas: una madre con cuatro hijos en Manila llegó a Barcelona directamente desde Dubái, sin pasar por Filipinas. Otra madre enfermera no ha estado en Filipinas durante los últimos diez años: se fue directamente de Canadá a Libia (véase asimismo Parreñas 2006).

## **4.2. LA HISTORIA DE LAS EMIGRACIONES FILIPINAS: DE MANILA MEN A OFW (OVERSEAS FILIPINO WORKER)**

Las primeras migraciones filipinas se remontan al año 1417 cuando el Sultán Paduka Batara emigró con la familia real para mejorar las relaciones comerciales con China. Durante la colonización española (1565-1898), marineros filipinos empezaron a trabajar en la ruta de comercio Manila-Acapulco y algunos se establecieron en México, California y lo que es hoy Louisiana. Otros siguieron trabajando como marineros en Alaska. Hacia mediados del siglo XIX, habitantes de las ciudades portuarias filipinas fueron contratados para trabajar en los Océanos en todo el mundo; hay documentación que así lo prueba en lugares tan distantes como Newcastle-upon-Tyne y Hong Kong. Algunos desembarcaron en Barcelona, Ciudad del Cabo, Singapur, Hawái, Malasia. En 1820 se creó la Escuela Náutica de Manila, que gozaba de una excelente reputación. "Para pagar esta educación náutica, los alumnos tenían que proceder de una clase media emergente, los alumnos tenían que aprobar unos estudios cursados en lengua española, y sin duda proceder de zonas urbanas." Sus graduados "representaban la modernidad mucho antes del auge de los Ilustrados [élite intelectual filipina]" (Aguilar, 2011: 181). La tradición de los marineros filipinos en ultramar perdura hasta hoy en día y los distintos centros de formación náutica han convertido "a Filipinas en la fuente de marineros más importante del mundo" (*ibid.*: 182).

Otros migrantes trabajaron como buceadores y tripulantes para la industria de las perlas, a menudo los contrataron en Manila u Hong Kong para llevarlos vía Singapur a la Australia tropical. Algunos se establecieron en Australia.

Desde el inicio del siglo XIX emigraron trabajadoras domésticas, que a menudo acompañaban a sus amos en el extranjero, iniciando "una feminización de la emigración". En menor grado emigraron hombres cigarreros, trabajadores de la industria de tabaco (a Java y a Semarang en las Indias Holandesas), y músicos (a Singapur, Sarawak y Honolulu). Todos gozaban de una muy buena reputación, de ser óptimos trabajadores, pacíficos y sumisos (Aguilar, 2011:

172-187). A estos primeros emigrantes filipinos los llamaban "*Manila Men*"<sup>23</sup> ya que en aquel momento Filipinas no era un Estado-nación.

Se puede concluir que los flujos migratorios hasta el cambio del milenio fueron bastante dispersos por el mundo y "que el período colonial español sentó una base sólida para las emigraciones filipinas de comienzos del siglo veinte y de años posteriores. Los marineros y los empleados domésticos del siglo XIX se convirtieron en la vanguardia del asentamiento permanente en el extranjero" (*ibid.*: 196-197).

A partir de 1883 y hasta principios del siglo XX, intelectuales filipinos de las clases altas, los ilustrados, empezaron a viajar a Europa, sobre todo a España, con objetivos políticos y para formarse en las universidades europeas, tal como fue el caso del héroe nacional Dr. Rizal, que estudió en la Universidad de Heidelberg, en Alemania, con estancias en Madrid y Barcelona, donde colaboró en la revista independista *La Solidaridad* (véase cap. V). Durante la colonización norteamericana (1898-1946; con la interrupción de la ocupación japonesa 1943-1945) los becarios (llamados "pensionados") fueron a estudiar a Estados Unidos y a la vuelta fundaron instituciones académicas siguiendo el modelo norteamericano. Otros de los becarios se quedaron y se asentaron en la costa oriental de EE.UU. (Aguilar, 2011).

En la primera mitad del siglo XX empezó la primera emigración de filipinos de forma organizada, casi exclusivamente a Estados Unidos. Especialmente habitantes de las provincias de Ilokos y de la región de Vizayas se trasladaron a Hawái, para trabajar allí en agricultura, sobre todo para los azucareros. Entre 1909-1946 126.000 filipinos emigraron a Hawái. Algunos se asentaron allí o en otros lugares de EE.UU., para trabajar en otros sectores como en la hostelería en California, en las fábricas de conservas de salmón en Alaska, en el servicio postal del gobierno, como enfermeros y en el servicio doméstico. Desde 1903 hombres filipinos se afiliaron a la Marina de Estados Unidos donde

---

<sup>23</sup> Véase F. Mercene, 2007: *Manila Men in the New World. Filipino Migration to Mexico and the Americas from the sixteenth century*. Quezon City: The University of the Philippines Press.

normalmente realizaban tareas de servicio doméstico aunque “se les exigía el título de enseñanza secundaria y hablar inglés con fluidez” (Aguilar, 2011:191; Roma, 2009). Las aspiraciones a la modernidad, en su forma del sueño americano, inducida por el sistema de enseñanza pública americana, los pensionados, el cine americano y las cartas de los familiares y amigos, estimulaban mucho las emigraciones hacia EE.UU. Durante la primera mitad del siglo XX, es decir durante la colonización norteamericana, los filipinos contaban con un estatus especial que les facilitaba la inmigración a Estados Unidos, el *special noncitizen status*. Sin embargo, no pocos sufrieron ataques racistas, y los sindicatos, así como los grupos conservadores, lograron frenar la entrada de filipinos en 1934. Solo los azucareros de Hawái continuaron recibiendo mano de obra filipina con la que neutralizaban amenazas de huelga de los sindicatos locales. Los mismos sindicatos promovieron la independencia de Filipinas para frenar las inmigraciones.

Las emigraciones reforzaron también la identidad nacional filipina, a menudo debido al etiquetaje de los países de destino, ya que la denominación “filipino” (en vez de los hombres de Manila) aparece la primera vez en 1860, a raíz de movimientos criollos internos, así como por una creciente identidad de una comunidad asentada en un contexto de “otredad” en el extranjero, donde con cada vez más frecuencia los autóctonos y las administraciones públicas les llamaron “filipinos”. Para algunos, como los ilustrados, esto sucedió a su pesar y lo asumieron con una actitud de sacrificio, en pro de las luchas independentistas (Aguilar, 2011).

Muchos aspectos de estas emigraciones pasadas tienen importancia para las migraciones actuales:

- La importancia de los sectores de los marineros, del servicio doméstico y del *entertainment*.
- La construcción de una identidad en un contexto de emigraciones.
- Las diferencias de clases sociales en las emigraciones (ilustrados, pensionados y trabajadores).
- La brecha entre trabajadores inmigrantes y sectores sindicales autóctonos.

Después de la segunda guerra mundial se produjo una emigración de enfermeros, médicos, ingenieros y soldados a Estados Unidos, y también a otros países occidentales (con la excepción de soldados), como Canadá, Alemania, Suiza, Gran Bretaña, y a destinos asiáticos como Malasia, Tailandia, Vietnam, Borneo, Guam y Okinawa (Roma, 2009: 6, 8-9). Las migraciones de los años setenta son determinadas por motivaciones económicas y políticas, estas últimas por la declaración de la ley marcial en 1972 durante la dictadura de Ferdinand Marcos (1965-1986), quien pretendía imponer con una política de “mano dura” su posición como gobernador del país. Después de una reforma agraria y una economía centrada en la exportación, ambas sin éxito, nació el *Manpower Export Program*, con el que se declaró oficialmente a Filipinas como productora y exportadora de capital humano dentro de la división internacional de trabajo (Bello, 2004: 10).

El mismo Marcos declaró con franqueza: “*For us overseas employment addresses two major problems: unemployment and the balance-of-payments position. If these problems are met or at least partially resolved by contract migration, we also expect an increase in national savings and investment levels*” (Marcos según Bello, 2004: 11).

Se trataba de desarrollar, promover y regular el empleo transnacional y, sobre todo, de garantizar el ingreso estable de divisas duras y también el envío de empleadores que después volverían con conocimientos de la última tecnología aprendida en el extranjero. Los principales destinos en aquella época fueron Hong Kong, Italia, España, Grecia y las naciones del Golfo (Zanfrini y Asis, 2006: 106). En última instancia, las emigraciones absorbieron unas energías que en el país probablemente se habrían transformado en actividades revolucionarias o radicales (Bello, 2004).

En la entrevista que mantuvo Kay Abaño (2012) con Sionlis José<sup>24</sup> en su librería manileña, el escritor filipino afirma:

---

<sup>24</sup> Es el escritor filipino más conocido. Escribe en inglés y su obra, novelas y cuentos cortos, ha sido traducida en 22 idiomas. Habla de las luchas de clase social, el colonialismo y la corrupción en Filipinas desde una posición antielitista, y defiende el derecho de los filipinos comunes a una vida mejor. Tiene ahora 87 años y es propietario de la librería La Solidaridad en Manila, punto de encuentro de escritores y artistas, donde se venden también libros difíciles de

“Of course, the very first thing I wanted to hear from the author of **Viajero**, a brilliant book about the physical and moral journey of the Filipino people throughout history, was his very thoughts on the Filipino Diaspora...

***‘It should never have happened!’***

*‘It started when Marcos took over and he was faced with this problem of so many Filipinos educated and unemployed...all dressed up and nowhere to go...They saw to it that the Diaspora would be encouraged.’*

*‘Kaya galit ako sa Ilocanong iyan, eh. (That’s why I’m angry at that Ilocano [se refiere a Marcos que era de la zona de Ilocos]). He wasted two decades, which would’ve enabled us to progress like Korea, Taiwan, even more so than Singapore...’*

(en negrita y en cursiva en el original)

Después de la destitución de Marcos en 1986, la emigración planeada —que al inicio se concebía como tratamiento paliativo de la economía filipina— no se detuvo, sino se intensificó con los gobiernos de Corazon Aquino (1986-1992) y Fidel Ramos (1992-1998), que introdujeron el concepto propagandístico de “los nuevos héroes y nuevas heroínas de nuestra patria” (*bagong bayani*) quienes sostienen con sus remesas el país, emblema que se mantiene en el discurso oficial del gobierno (Parreñas, 1998: 53; Asis, 2008: 79). Extraoficialmente las emigraciones siguen sirviendo como una válvula de escape de las tensiones sociales. Con el discurso de los “héroes” se intenta crear lazos ideológicos que alcanzan y mantienen a los emigrantes dispersos por todo el mundo. Esta estrategia también fue respuesta a una opinión pública que consideraba las emigraciones una traición a la patria, independizada desde 1946. Algunos intelectuales han enfatizado la nueva esclavización poscolonial y sus humillaciones (Aguilar, 2011).

Abaño (2012) sigue con Sionlis José, hablando sobre los héroes:

“Speaking of patriots, aren’t all OFWs the best of them all? The new heroes of our time? The BAGONG BAYANI?”

---

conseguir en otros lugares. Véase también la entrevista con él realizada por la artista madrileña Sally Gutiérrez en su video *Listen. Entrevistas con ciudadanos filipinos* (2008).



*"The overseas workers are not bayanis, they are just poor people trying to make a living, you know...That's consuelo de bobo (a fool's consolation)..."*

(en cursiva en el original)

En 1995 se decretó el *Migrant Workers and Overseas Filipinos Act* (acto republicano 8042) con el objetivo de *"institute the policies of overseas employment and establish a higher standard of protection and promotion of the welfare of migrant workers, their families and overseas Filipinos in distress, and for other purposes"* (en cursiva en el original). En su declaración, se define al *Overseas Filipino Worker (OFW)* como un trabajador migrante temporal que puede ser empleado de manera legal e ilegal (Asis, 2008).

Los principales empleos cambiaron de construcción e ingeniería (años setenta y todavía ochenta) al servicio doméstico y de la salud (años ochenta y noventa), implicando también un cambio en la demanda de mano de obra de la masculina a la femenina: mientras que en la década de los setenta prevalecía la emigración masculina, en la de los ochenta comenzó la femenina y se aceleró en los noventa, para volver a igualarse con la masculina en 2007 (Gonzalez, 1998; Parreñas 1998; Ribas, 1994; Asis, 2008).

En total, las contrataciones anuales subieron de 36.035 en 1975 a 1.077.623 en 2007 (Asis, 2008: 80-81). En los años setenta y ochenta aumentó la demanda de mano de obra en los Estados del Golfo y en el sureste de Asia debido al crecimiento de sus economías, y así comenzaron las inmigraciones de filipinas programadas por los Estados remitente y receptores. Al mismo tiempo, Estados "clásicos" de inmigración como EE.UU., Canadá, Australia, Nueva Zelanda restringieron las entradas, por lo que los flujos migratorios mundiales se diversificaron (Asis, 2008 y 2009; Commission on Filipinos Overseas, 2009).

Mientras que en los años setenta y ochenta, al menos en las zonas rurales, la salida de los emigrantes era un evento importante y compartido entre toda la comunidad (*paghahatid, seeing off someone*), hoy en día las migraciones se han convertido en rutina (Aguilar 2009: 35), es decir forman parte de la vida cotidiana. *"It's too common to talk about it"*, contestó, Paul, un adolescente en

Manila, a la pregunta si entre los amigos hablan sobre los hechos migratorios y los familiares que viven en el extranjero (entrevista F I).

*Migration was more than present here, too. So, my informant had been sent back from Barcelona to the Philippines, while her parents and sister stayed in Barcelona. One of her uncles lives in Italy, another aunt with all her direct family in L.A. One of her cousin has already prepared her emigration to L.A. where she will join her father and work as a nurse. Another cousin works in Qatar, another one used to work in Dubai and is now seriously preparing another emigration to Barcelona and so is her brother...*

(diario de campo, provincia de Batangas, 22.12.2009; véase también Parreñas, 1998)

Las ilusiones sobre los progresos sociales, políticos y de justicia social no se cumplieron una vez reinstituida la democracia a nivel formal después de la dictadura de Marcos. Tal como dice el título de uno de los libros del economista, catedrático de la Universidad de Filipinas, parlamentario y activista antiglobalización Walden Bello (2004), se trata de un “*anti-development state*”, con una economía política que se basa en la gestión de la crisis permanente<sup>25</sup>. En este sentido escribe: “*The late 1980s and 1990s are not an appetizing subject for a student of Philippine economy. These were, for the most part, dismal years*” (Bello, 2004: 9).

Ya el primer gobierno después de Marcos, bajo el mando de Corazon Aquino, carecía de reformas estructurales, su estrategia principal consistía en repagar las deudas internacionales, en su mayoría ya contratadas bajo Marcos. Mientras que algunos países latinoamericanos negociaron exitosamente una suspensión de las obligaciones ante el Fondo Monetario Internacional y los Estados acreedores, en Filipinas la clase dirigente nunca lo intentó, aspiró a ser el deudor modélico, una política que siempre ha privado al país de una gran parte de los recursos de la producción local con los que se podrían haber realizado inversiones nacionales. Finalmente, en 2003, durante la presidencia de Gloria Macapagal (2001-2010) el pago de las deudas ocupó el 46% del

<sup>25</sup> Walden Bello (2004): *The Anti-Development State: The Political Economy of Permanent Crisis*. Londres y Nueva York: Zed Books.

presupuesto estatal. En otras palabras, la mayoría de los dólares duramente ganados por los *OFW* en el extranjero ha vuelto a salir del país.

Con el presidente Fidel Ramos el país se abrió completamente al neoliberalismo. Los estrategas fueron en su mayoría economistas filipinos recién doctorados en EE.UU. que pusieron énfasis en las necesidades de un mercado libre y un Estado ausente para conseguir el crecimiento económico. Estaban motivados y al mismo tiempo envidiosos del éxito de sus vecinos asiáticos cuyas economías crecieron de manera significativa desde los años ochenta, mientras que en Filipinas este crecimiento simplemente no tuvo lugar; como consecuencia, los *OFW* encontraron en las economías de otros países asiáticos nuevos destinos. Según Bello (2004) este desequilibrio se debió a dos factores: en primer lugar, muchos Estados asiáticos, excepto Filipinas, se beneficiaron de inversiones japonesas que, a su vez, por la sobrevaloración del yen, se buscaron nuevos lugares de producción más barata. Todavía la habrían podido encontrar también en Filipinas y no solo en Tailandia, Malasia, Indonesia, etc., sin embargo las estrategias japonesas no solo apuntaron a encontrar lugares con mano de obra barata, sino al mismo tiempo debían ser prometedores de cara a la explotación de nuevos mercados locales. Según estos criterios, esta situación no se presentaba en Filipinas porque se trataba de un "*depressed market*", sin perspectivas, en gran medida debido a las políticas nacionales de "ajuste" para cumplir con las obligaciones delante del FMI que impidieron inversiones y consumo nacionales. En segundo lugar, otros países como Tailandia, Indonesia, Taiwán, Corea, Malasia, a diferencia de Filipinas y de la propaganda de sus políticos neoliberalistas, nunca optaron por una liberalización indiscriminada de sus economías, ni por una ausencia de proteccionismo en sus mercados nacionales. Los países asiáticos con crecimiento económico, en contraste con Filipinas, tienen políticas de liberalización selectiva y de proteccionismo estratégico, pero Filipinas sigue una línea de liberalización indiscriminada y proteccionismo oportunista. Como consecuencia, la siempre más debilitada burocracia gubernamental filipina ha sido cada vez más colonizada por los intereses particulares de las élites y los de sus aliados, en vez de perseguir objetivos más convenientes al desarrollo del país. Tal como dice Sionlis José (con Abañó, 2012):

*"They are here but they are like the old imperialists. (...)We are colonized by our own people, by our own leaders."*

En este contexto la corrupción es un obstáculo recurrente, siendo el presidente populista Joseph Estrada (1998-2001) quien la llevó a su máximo, sin hipocresía alguna y enseñando abiertamente lo que según él era una práctica habitual. Sin embargo, se ha señalado (Bello, 2004) que el discurso de la corrupción ha sido abusado para reducir la pobreza a esta razón; además ha sido instrumentalizado por los diferentes grupos de poder para deslegitimarse entre ellos, atribuyendo asuntos de corrupción a los grupos adversarios. Tampoco es suficiente para explicar la situación de pobreza del país.

Finalmente, la presidenta Macapagal persiguió en sus dos periodos de legislatura, hasta 2010, una política de aliada incondicional a Estados Unidos, firmando con George Bush convenios que prometían ayuda económica e inversiones norteamericanas para Filipinas a cambio de un apoyo incondicional contra el supuesto terrorismo islamista. Hasta los últimos momentos de su presidencia la presidenta convencía al mundo de que Filipinas sería víctima y lugar idóneo para combatir el terrorismo, y se consideraba a los musulmanes de Mindanao aliados de Al-Qaeda. Esta creación del enemigo islamista también servía a aquel gobierno para distraer de conflictos sociales o faltas de desarrollo en Filipinas y su estrategia se limitó en la economía de alianza militar con EE.UU. Aunque la presidenta cumplió con toda su propaganda y su aparato militar filipino sus compromisos delante de los americanos, muchas promesas americanas de ayuda de desarrollo se esfumaron y se limitaron al apoyo militar (Bello, 2004).

Pude comprobar la eficacia del discurso antiterrorista durante mi estancia en Filipinas, cuando mi llegada (8.12.2009) coincidió con la reinserción de la ley marcial en la provincia de Mindanao, zona temida por su terrorismo islamista, atentados, secuestros, decapitaciones y combates entre filipinos cristianos y musulmanes<sup>26</sup>. En la universidad me advirtieron no viajar a Mindanao: *"We can*

---

<sup>26</sup> En el discurso de la amenaza islamista en Filipinas, especialmente en Mindanao, se suele dejar completamente de lado que hasta hoy en día existen también grupos

*rescue you if you get stuck in a traffic jam in Manila but we cannot rescue you if you get kidnapped in Mindanao.*” Y después me dijeron: “*You better go there after the elections.*” Significa que después de las elecciones nacionales ya no se debe demostrar permanentemente la necesidad de tener que combatir a un enemigo islamista, y se supone que sus actos violentos ceden cuando el gobierno ya no los necesita como propaganda o pretexto para la lucha antiislamista. En su video *Kombong* (“Velo”), 2005, la artista Kiri Dalena muestra a través de los testimonios de distintas mujeres musulmanas en diferentes partes de Filipinas las consecuencias que tiene que asumir el colectivo musulmán en Filipinas por esta “caza de brujos y brujas”, así como las consecuencias de la (para)militarización de Mindanao, donde hay muchos hombres musulmanes inocentes en la cárcel. Además, la supuesta y real violencia en Mindanao ha perjudicado masivamente la industria turística en todo el país por el miedo inducido a posibles atentados islamistas en Filipinas.


Hasta hoy en día, el Estado sigue promoviendo las emigraciones para favorecer la llegada de divisas extranjeras, y en este sentido las remesas son hoy en día la segunda fuente de ingresos de divisas (Parreñas 1998; Zanfrini y Asis, 2006; Baggio, 2008). En 2008, las remesas alcanzaron 16,4 billones de dólares americanos (Baggio, 2009b: 11). La emigración es una de las principales fuentes de ingresos para las familias y es una de las principales industrias exportadoras. El impacto para la economía es por tanto inmenso, incluyendo los trabajos de gestión que las migraciones crean en Filipinas —tanto para la administración pública filipina como las agencias privadas de emigración—, y la aceleración del consumo en los hogares migrantes gracias a las remesas (Izquierdo 2007b).

---

fundamentalistas cristianos que asesinan y a veces decapitan a sus víctimas (que suelen ser musulmanes por un lado y supuestos comunistas por el otro), siempre refiriéndose a la Biblia y a veces colaborando con otros grupos paramilitares. La mezcla de grupos armados, incluyendo el militar, ha convertido Mindanao en una zona de tráfico de armas (Grabowski y Reese, 2006). Ahora el gobierno local ha considerado seriamente armar a la población civil, para que se pueda “defender de la amenaza islamista” (documental de Civolani y González *Voces de Mindanao*, 2010).

Para conmemorar los esfuerzos y sacrificios que realizan sobre todo los *OFW* para sus familias y la economía del país, por iniciativa del gobierno y de la Iglesia católica, se celebran fiestas en su honor: el 7 de junio es el *Migrant Workers Day*, el primer domingo después de Miércoles de Ceniza es el *National Migrants Day*, el mes de diciembre es el *Overseas Filipinos Month* y el 18 de diciembre es el *International Migrants Day* que ahora es una celebración internacional que tuvo sus inicios en Filipinas en 1997 (Asis, 2008: 78-79).

Celebrate the  
**Month of Overseas Filipinos** December 2011  
and **International Migrants Day** December 18, 2011



with the theme:  
*Overseas Filipinos:  
Rising to Global Challenges*

**BACKGROUND**

SEVERAL INTERNATIONAL AND LOCAL INSTRUMENTS HAVE BEEN PASSED TO RECOGNIZE MIGRANTS AS AGENTS OF GLOBAL AND NATIONAL DEVELOPMENT. THE UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY PROCLAIMED DECEMBER 18 EACH YEAR AS INTERNATIONAL MIGRANTS DAY ON 4 DECEMBER 2000.

IN THE PHILIPPINES, FORMER PRESIDENT CORAZON C. AQUINO ISSUED PROCLAMATION NO. 276 ON 21 JUNE 1988, INSTITUTIONALIZING THE COMMEMORATION OF THE MONTH OF OVERSEAS FILIPINOS EVERY DECEMBER. FORMER PRESIDENT GLORIA M. ARROYO ALSO HIGHLIGHTED THE ROLE OF OVERSEAS FILIPINO COMMUNITIES IN ACHIEVING THE NATION'S DEVELOPMENT GOALS BY CREATING THE IAC FOR THE CELEBRATION OF THE MOF AND INTERNATIONAL MIGRANTS DAY THROUGH ADMINISTRATIVE ORDER NO. 202 ISSUED IN OCTOBER 2007. THE INTER-AGENCY COMMITTEE IS CHAIRED BY THE PHILIPPINE MIGRANTS RIGHTS WATCH, CO-CHAIRING BY THE COMMISSION ON FILIPINOS OVERSEAS, WITH MEMBERS AND PARTNERS FROM GOVERNMENT, THE PRIVATE SECTOR AND CIVIL SOCIETY.

FOR THE DECEMBER 2011 CELEBRATIONS, THE IAC HAS LINED UP VARIOUS ACTIVITIES, PROGRAMS AND SERVICES BENEFITING FILIPINO MIGRANTS AND THEIR FAMILIES, IN LINE WITH THIS YEAR'S THEME: "OVERSEAS FILIPINOS: RISING TO GLOBAL CHALLENGES."

Organized by: Philippine Migrants Rights Watch, Commission on Filipinos Overseas, Department of Foreign Affairs, Department of Labor and Employment, Overseas Workers Welfare Administration, Philippine Overseas Employment Administration, Department of Tourism, Department of Trade and Industry, Presidential Communications Operations Office, Presidential Communications Development and Strategic Planning Office, National Commission for Culture and the Arts, Film Development Council of the Philippines, Philippine Health Insurance Corporation, Pag-IBIG Fund, Social Security System, Migrant Forum in Asia, and Philippine Migration Research Network.

**HIGHLIGHTS**

**December Forum**  
Discussion topics:  
• Migration and Climate Change  
• The Effects of the "Arab Spring" on Migration  
Land Bank of the Philippines Auditorium  
Thursday, December 15, 12:00-5:00 p.m.  
By invitation only


**Migration Advocacy and Media Awards**  
Recognition of private and public media initiatives that have raised public awareness on Filipino migration issues, advocated the cause of overseas Filipinos &/or promoted a positive image of overseas Filipinos, and focused on related migration and development concerns.  
Land Bank of the Philippines Auditorium  
Thursday, December 15, 5:30-6:30 p.m.  
By invitation only

**Cultural Presentation**  
A cultural performance by the UP Singing Ambassadors, POEA Chorale and LandBank Musical Ensemble featuring songs and Christmas Carols for overseas Filipinos and their families.  
Land Bank of the Philippines Auditorium  
Thursday, December 15, 6:30-8:30 p.m.  
By invitation only

**Cineforum: EMIR**  
Film-showing of the movie "Emir," a musical on the experience of a Filipino nanny who decided to work abroad to help her family. The audience will discuss the impact and significance of the movie on migrant families and on the Philippines in general, in the context of migration and development.  
Tuesday, December 13, 10:00-12:00 noon  
All SM Cinemas except Podium, Ortigas & Taytay, Rizal  
Open to all

**Fun Run**  
A fun run to raise public awareness on the celebration of the Month of Overseas Filipinos.  
Sunday, December 18, 5:00 a.m.  
Quezon City Circle  
Open to all

For the complete list of programs, events and services during the Month of Overseas Filipinos, please contact (+632) 552-4761 up to 67, ftingga@cfo.gov.ph or www.cfo.gov.ph



Fuente: Office of the President of the Philippines - Commission on Filipinos Overseas; <http://www.cfo.gov.ph/images/stories/pdf/mof-inq.pdf> (consultado 1.9.2012).

Al mismo tiempo, el Estado no se preocupa demasiado por la protección de sus emigrantes, que en los lugares de destino tampoco gozan de los mismos

derechos que los ciudadanos locales. Promoviendo la emigración, el Estado menciona poco los aspectos humanos, como los abusos laborales y a veces sexuales, los “gastos sociales”, por ejemplo en forma de separaciones geográficas de muchas familias o —en casos extremos— el peligro que corren los emigrantes en países donde se aplica con cierta frecuencia la pena capital. En el año 1995 una trabajadora doméstica fue ejecutada en Singapur porque era acusada de un asesinato que probablemente nunca ha cometido. El Estado filipino apenas intervino (Parreñas 1998: 49, 52, 414-416)<sup>27</sup>. La oposición a la emigración como nueva esclavitud llegó con la ejecución de dicha trabajadora doméstica a su máxima protesta (Aguilar, 2011). Aun sin llegar a estos extremos, muchos filipinos en sus países de destino se ven expuestos a condiciones de explotación laboral o incluso sexual, así como al tráfico de personas (Baggio, 2008). Para enfrentar y regular las realidades migratorias de muchos filipinos el Estado ha aprobado unas leyes para la protección de los migrantes, así el *Migrant Workers and Overseas Filipinos Act* (1995) y el *Anti-Trafficking in Persons Act* (2003). También, los filipinos residentes en el extranjero tienen derecho a voto en Filipinas y a la doble nacionalidad, pudiendo así asumir sus funciones políticas, tanto en Filipinas como en los lugares de destino. Además, se ha creado un aparato burocrático estatal alrededor de los asuntos de las emigraciones: POEA – Philippine Overseas Employment Administration, OWWA – Overseas Workers Welfare Administration, Office of the Undersecretary for Migrant Workers Affairs, CFO – Commission on Filipinos Overseas y el National Reintegration Center for OFWs (Asis, 2008: 85, 99. Asis, 2009: 8-13). Las agencias privadas de *placement* o *recruitment* enlazan con esta burocracia estatal, sin embargo prevén o protegen poco contra la explotación laboral o el abuso sexual de los y las migrantes en sus lugares de destino, y contra los fraudes de las mismas agencias privadas. Al final son las redes de los mismos emigrantes en combinación con algunos de sus contactos en los lugares de origen quienes organizan redes de apoyo para las víctimas de tráfico de personas y

---

<sup>27</sup> La Oficina Undersecretary for Migrant Workers' Affairs del Estado filipino ha atendido desde 2006 68 casos de filipinos condenados en el extranjero a la pena capital, de los que 24 se han convertido en cadena perpetua y 10 presos han sido repatriados a Filipinas (The Commission on Filipinos Overseas, 2009: 9).

explotaciones laborales y sexuales (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Reese, 2006b).

### 4.3. LA MERCANTILIZACIÓN DE LAS PERSONAS

El Estado mercantiliza a sus ciudadanos, productos producidos en Filipinas, y los convierte en mercancía para exportar y para generar divisas. Se trata de "*commodified bodies of overseas workers*", en el sentido de que el Estado genera plusvalía, enviando a los emigrantes por el mundo, beneficiándose de sus remesas (Parreñas 1998: 52, 57; Baggio 2008; Asis y Zanfrini, 2006)<sup>28</sup>. Según Santamaría (2002: 138), "los migrantes son moneda de cambio en las relaciones transnacionales [económicas]." En la diáspora, los filipinos comparten su condición de cuerpos exportados en una serie de países, así como su aislamiento, vulnerabilidad y desprotección de parte de los países emisores y receptores. En el capitalismo no parece haber mucha diferencia entre el flujo de bienes y de mano de obra.

Estos aspectos de la diáspora filipina coinciden en términos generales con la descripción de Clifford (2008: 314): "Las experiencias de pérdida, marginalidad y exilio (que la clase amortigua en forma diferenciada) se ven a menudo reforzadas por la explotación sistemática y el avance bloqueado." Se refiere a la falta de posibilidades en los lugares de destino para avanzar socialmente

---

<sup>28</sup> La expresión acertada de "*commodified bodies*" de Parreñas (1998) ha sido empleada ya antes por Cunneen y Stubbs (1997), refiriéndose a la mercantilización de las mujeres filipinas (y otras) en Australia, donde las "compran" como esposas, novias, amantes o prostitutas, sobre todo por Internet. Otros autores siguen utilizando el término, refiriéndose a la mercantilización de la mano de obra filipina (p.e. Lindio-McGovern, 2004). Fuera del contexto filipino, Scheper Hughes y Wacquant hablan de "*commodifying bodies*" (2002) en el contexto del tráfico de cuerpos o partes del cuerpo, sin referirse a la mercantilización de mano de obra promovida por la política oficial de un Estado.



debido a una falta de inserción legal exitosa. Pero, al mismo tiempo, este autor (2008: 314-315) señala, aparte de los sufrimientos por las dominaciones económicas y las desigualdades sociopolíticas, “la fuerza de la adaptación distintiva, el cosmopolitismo discrepante y las tenaces visiones de renovación. La conciencia de la diáspora vive la pérdida y la esperanza como una tensión definitoria.” La mercantilización no es el único resultado, sino que se deben considerar también las luchas por la emancipación, las resistencias a las asimilaciones y la nueva visualización, situación y proceso de hibridación de la política comunitaria y las posibilidades de parentesco. Estas dinámicas pueden interrumpir la continuidad histórica para atrapar las fisuras del discurso de la historia oficial. De este modo, “se recobran las historias borradas, se imaginan futuros diferentes” y se describen “rupturas reales, aunque incompletas, con las estructuras pasadas de dominación, ámbitos de disputa actual y de futuros imaginados. (...) luchando dentro y fuera y en contra de las naciones-estados, tecnologías globales y mercados” se libran “recursos para una coexistencia cargada de tensiones” (Clifford, 2008: 324, 339). En la misma línea explica Brah (2011: 225) la diáspora como “espacios de debate cultural y político donde las memorias colectivas individuales colisionan, se reorganizan y se reconfiguran.”

Es imprescindible considerar las migraciones filipinas y otras contemporáneas en una condición actual poscolonial que resulta de una dependencia respecto a las imposiciones que ejercen instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional sobre estos países para que concentren la reestructuración económica en la exportación (Parreñas, 1998). Al mismo tiempo, para la situación de Filipinas es innegable la colaboración entre los políticos y las élites nacionales, debido a la estructura política del país donde la presentación para una candidatura política implica enormes gastos que solo la clase alta y apenas la medio alta se pueden permitir. Además, el pasado colonial dificultó la estructuración de una industria y una economía independientes. Después de la destrucción casi total de la industria filipina en la segunda guerra mundial, los norteamericanos querían aparecer benefactores gracias a las ayudas para la reconstrucción del país, que en realidad incluían obligaciones de una dependencia económica total, tanto para la exportación

como la importación, y muchos pagos fueron destinados a empresas americanas (S. K. Tan, 2008). Las migraciones nunca se pueden reducir a dinámicas unilaterales (Sassen, 2003). Así, la estrangulación es triple: de facciones de élites corruptas nacionales, de los vestigios de un pasado colonial y de instituciones de dinero internacional. Este conjunto se ha considerado responsable de unas políticas neocoloniales de exportación de mano de obra dentro de un marco de una "globalización imperialista" (Law y Nadeau, 1999: 60, 61).

Negri y Guattari (1996: 51, 57) han llamado "Capitalismo Mundial Integrado (CMI) a esta figura de dominio que recoge y exaspera la unidad del mercado mundial sometiéndola a instrumentos de planificación productiva, de control monetario, de intervención política, con características casi estatales." El CMI "dispone, además, de instrumentos para absorber la economía de numerosos países del tercer mundo" que terminan en una situación de dependencia. "Sobre esta base se diseña la *cartografía política efectiva de la explotación a escala mundial*", que incluye de parte del CMI un "espectáculo de exterminio por el hambre" impuesto a los países "tercermundistas" para que se mantengan subdesarrollados y envíen a los países del "primer mundo" un "ejército"<sup>29</sup> de trabajadores de reserva a su vez dominados por una amenaza de pauperización absoluta. Una vez inmigrados al "primer mundo", están dispuestos a aceptar condiciones que el autóctono ya ha considerado inaceptables, entrando así en una competencia directa en el marco de la explotación, instrumentalización y fragmentación de la clase trabajadora. A los migrantes no pocas veces se los consideran "intrusos" y "culpables" en el mercado laboral, lo que obviamente es una simplificación de "la heterogeneidad y complejidad de las modalidades de inserción laboral." Además, la precarización en el mundo laboral es el resultado de estrategias económicas capitalistas (Negri y Guattari, *ibid.*, en cursiva en el original). La abundancia de los trabajadores migrantes en los sectores más precarizados del mercado laboral conduce a una etnificación del mismo, así como a un ascenso de

---

<sup>29</sup> Expresión también utilizada por Sayad, 2010: 141.

muchos trabajadores autóctonos en ámbitos laborales mejor considerados (Santamaría, 2002).

Negri y Guattari (1996: 59, 61, 64) hablan de una fase de “hipermadurez del capitalismo” que manifiesta la ferocidad con la que invade con una “guerra permanente del CMI contra la sociedad mundial” los terrenos civiles, económicos, industriales y religiosos, jugando con “el chantaje de la muerte”, imponiendo el “exterminio por sumisión o muerte, como horizonte último del desarrollo capitalista.”

En Filipinas, la concentración de la economía en la exportación de mano de obra solo esconde los problemas estructurales de la economía nacional e internacional. Las migraciones internacionales no pueden sustituir las políticas de desarrollo en el país ni a escala mundial, tampoco son los emigrantes los responsables de sustituirlas y compensarlas. Como resultado de falta de perspectivas en el propio país, las emigraciones continúan y la realidad o amenaza de pauperización mencionada por Negri y Guattari sigue omnipresente.

No obstante, de ninguna manera se deben reducir las emigraciones a razones de pobreza y estancamiento del país de origen. Conviene considerar la heterogeneidad de las motivaciones y su composición según las clases sociales (Santamaría, 2002; Sassen, 2003).

Aun así, es un hecho que en Filipinas un tercio de la población quiere trabajar fuera del país, y mucha gente con formación y con titulaciones superiores emigra, lo cual produce una fuga de capacidades humanas. Un 40% de los emigrantes filipinos tiene titulaciones de *college* (universidad de primer ciclo), mientras que el promedio de la población es de un 20% (Parreñas 1998: 110; Reese, 2006<sup>a</sup>: 121; Asis y Baggio, 2008). El capital humano es alto, pero los emigrantes cualificados se ven a menudo en la situación de tener que aceptar y aguantar “sumisamente” trabajos en condiciones laborales humillantes. En los lugares de destino, los filipinos gozan de buena reputación como ejército de trabajadores diligentes de reserva; así también los describe el escritor

canadiense-filipino Miguel Syjuco en su recién premiada novela *Ilustrado*<sup>30</sup> (2010: 41):

“(N)osotros somos fuente de sudor. Somos laboriosos, somos baratos: he ahí las dos caras de nuestra gloriosa imagen nacional.”

O en las palabras de Kay Abaño, entrevistando a Sionlis José (2012):

“(T)he ideas found in his eloquent prose that had kept me company in my own share of loneliness abroad. ‘...***the epic diaspora needed to be recorded if only to show how the Filipino had become the proletariat of the world.***’ What more did he have to say to Filipinos abroad?”

(en negrita y en cursiva en el original)

#### 4.4. ¿HONG KONG, EE.UU. O ARABIA SAUDÍ? CLASE SOCIAL EN LAS MIGRACIONES FILIPINAS

La clase social suele determinar la trayectoria. Según Parreñas (1998) los destinos más caros son Estados Unidos e Italia, porque son legalmente menos accesibles que países asiáticos y de Oriente Medio. Para EE.UU. los que no cumplen con los requisitos de una emigración legal, por ejemplo como familiar a reagrupar, tienen que tramitar un visado de turista para el que necesitan demostrar ciertos bienes e ingresos en Filipinas. Los precios que cobran las agencias para las emigraciones —o sea legales o ilegales— a Italia son muy altos debido a la distancia geográfica. La regularidad de contrataciones temporales vale para la zona del Golfo e Israel, así como otros destinos en el

---

<sup>30</sup> Su novela *Ilustrado* ganó el *Man Asian Literary Prize* (2008), igual como el *Palanca Awards*, el más reconocido premio de las letras filipinas.

sureste de Asia, como Hong Kong y Singapur. En Filipinas existen numerosas agencias de emigración, estatales y privadas, que cobran en función de la cercanía o distancia del lugar de destino, los posibles ingresos, la dificultad y facilidad de entrada en aquel lugar. En este sentido, Hong Kong y Singapur resultan los destinos más económicos por su cercanía a Filipinas, la escasez de los futuros ingresos y la facilidad de conseguir contratos temporales en trabajos no cualificados. Lo que uno puede permitirse económicamente determina el destino, así la clase social incide directamente en la dirección de la emigración (Parreñas 1998).

De hecho, cuando se transita por los interminables atascos en la zona de Manila y las afueras se ven permanentemente entre las pancartas publicitarias de cadenas *fast food*, cosméticas, como cremas blanqueadoras, supermercados e inmobiliarias los anuncios de los *placement agencies*: "*Want to emigrate? Dial XXX.*" Estas agencias ofrecen tanto emigraciones legales como ilegales. Hay también casos donde las agencias cobran por los trámites sin ofrecer nada a cambio, es decir son fraudulentas o directamente conectadas al tráfico de personas. Legales o ilegales, los emigrantes tienen que gastar mucho dinero en ellas, así como invertir dinero para desplazamientos y tiempo para realizar y esperar los trámites:

*"Un cop ja t'has gastat molts milers de pesos i ja estàs atrapada en la situació, has de continuar la teva sol·licitud, quina altra cosa pots fer... perquè has de retornar un deute. De manera que quedem atrapats en aquesta situació. El 1991 em vaig gastar 50.000 pesos per desplaçar-me de Mindanao a Manila, només per presentar la sol·licitud. I aleshores les agències de contractació em van fer pagar 26.800 pesos en aquell any.*

*A mes, durant el procés, el govern ja ha recaptat molts diners del permís del barangay [municipalitat], de l'alcalde, de l'NBI... fins i tot abans de saber si aconseguirem migrar. De manera que tot l'assumpte de la migració són els diners que guanyen les agències de contractació i el govern filipí. I no tenim més remei que seguir el procés. Amb posterioritat al nostre desplegament, encara continuarem havent de pagar quotes recaptades per l'ambaixada filipina en els països de recepció. (...)"*

(directora de la ONG Migrante para Filipinas, entrevistada por Izquierdo, 2007b: 67)

Los asuntos de las agencias han invadido también la industria cinematográfica. De este modo, en la película *Manila Skies* (Red, 2009) el protagonista pierde su trabajo por pedir un día libre para realizar los trámites de emigración, después gasta su último dinero para tramitar un pasaporte que al final no le expeditan por falta de la fotocopia de un documento. Además, ayuda a unos amigos que quieren recuperar su dinero invertido y desaparecido en una agencia fraudulenta donde al final torturan y matan a los clientes que insisten en sus derechos de devolución de dinero. *Milan* (Lamasan, 2004) cuenta la historia de varios filipinos en Italia, cómo cruzan clandestinamente la frontera suizo-italiana y cómo a su llegada a Milán nadie contesta el teléfono que la agencia ofreció como contacto a sus clientes. En fin, se ha creado una verdadera cultura del negocio, un modo de vida con las migraciones que responde al deseo colectivo de trabajar en el extranjero.

*"One day Rose asked if I could help support her to do a caregiver course, so she could find overseas work. (...) She was projecting ahead, and wanted to be sure she could get all her three children through college. She had set her sights on Hong Kong, aware that she would get about P22,000 a month. Tongue-in-cheek, I said I'd just pay her that amount, but she smiled back, sadly. Rose finished the caregiver training, and then began a long search for jobs. There are just too many caregivers. One day she asked where Lebanon was and I told her and said I'd rather she didn't go. Another time she asked about Cyprus. That's a possibility, I said, knowing the conflict there was over, but that didn't push through. I told her to stick to Hong Kong, so she wouldn't be too far from her kids. (...) She got a fairly good contract, her ward being an 18-month-old boy, an only child. (...) The government has been able to work out many procedures and programs for overseas workers but processing remains expensive and I had to fork out the money, a six-digit figure, which Rose said she will pay back in several instalments. When the recruitment agency called two weeks ago to collect the balance on her processing fees, I told her to expect to leave soon. She was hoping she could spend Christmas here, but I warned her it would probably be much sooner and indeed she was told three days before the departure date. The agencies give very short notice to overseas workers so there will be little time for them to get depressed and change their minds. Then the panic began, as she prepared for the trip. (...)"*

(columna con título "Leaving" de Michael Tan, en *PDI-Philippines Daily Inquirer*, 10.12.2009; habla de Rose, la conserje de su despacho)

Según una encuesta nacional realizada en 2002, el 20% de los adultos filipinos había perdido la confianza en su país y quería emigrar. En 2003, según una encuesta nacional, el 47% de los niños filipinos entre 10-12 años deseaba trabajar en el extranjero algún día (Asis, 2005: 12; Asis, 2008). Unos años más tarde, Baggio (2009b: 14) encontró que uno de cada tres filipinos, de la

población en general, quería emigrar. Sin embargo, al final solo lo logra un grupo selecto que dispone o bien de dinero o bien de las redes sociales necesarias (se trata de interacciones interpersonales, normalmente entre familiares, amigos y vecinos, así como de instituciones y asociaciones de migrantes). Comparten en este sentido su condición de personas exportadas, que intercambian informaciones, influencias y recursos. Quienes han migrado suelen facilitar el acceso a empleos y empleadores a migrantes futuros; de este modo, pueden ahorrarse el costo de las agencias, ya que consiguen contratación directa. Antes de que se produjeran las migraciones internacionales, en muchos lugares de Filipinas tenía lugar una migración interna del campo a la ciudad, flujos que aún existen. A menudo, los flujos de migración interna previos pusieron la base, en forma de recursos sociales, para las migraciones transnacionales posteriores. Paralelamente y después, cada oleada migratoria ha generado experiencias migratorias que han funcionado como base para las siguientes, en términos de capital social, económico y cultural. De esta forma, las redes sociales se han podido expandir y fortalecer con el tiempo (Aguilar, 2009).

Entre los migrantes filipinos en Barcelona existen casos que ilustran lo antes mencionado: en Barcelona, Sandra luchaba para conseguir una oferta de empleo para su hijo, que de este modo pudo reagrupar. Magdalena estaba preparando los papeles para crear una oferta de trabajo en su colmado para ofrecerla a su sobrina a fin de que pudiera volver a emigrar a Barcelona. Anteriormente había regresado a Filipinas después de una estancia en Dubái. Es decir, la falta de recursos económicos se puede compensar con recursos sociales que facilitan el acceso a empleos, y por ende la consecución de los documentos necesarios para una entrada totalmente legal al país de destino.

Un concepto clave filipino en este contexto es el del "*good patrón*". En Filipinas, por la ausencia o el fracaso del Estado en su función de garantizar las necesidades y las seguridades mínimas, los habitantes optan por tener muy buenas relaciones con sus superiores, con la idea de conseguir favores, como por ejemplo, los padrinzgos en bautizos y bodas, préstamos para las escuelas de los hijos, los gastos de emigración o incluso dinero para cubrir las necesidades más básicas como comida y vivienda, a cambio de su sumisión,

diligencia y obediencia<sup>31</sup>. En el extranjero, esta dinámica que permite la relación patrón-empleado se traduce en la consecución de ofertas de trabajo por parte de los empleadores, con las que se reagrupa a los familiares. En Barcelona, la palabra castellana “oferta” se utiliza en este sentido en conversaciones mantenidas en tagalo, ilocano o inglés: ya forma parte del vocabulario migrante. Lo mismo sucede con el uso de la palabra italiana “*soggiorno*” (permiso de residencia por contratación laboral), entre los inmigrantes filipinos en Italia y sus lugares de origen, como por ejemplo en la provincia de Batangas, procedencia de la mayoría de filipinos que emigran a Italia (también Aguilar, 2009: 32; Zanfrini y Asis, 2006: 97; Scalabrini Migration Center, 2006). En cambio, en Hong Kong antes no existía ninguna posibilidad de reagrupación familiar, ya que la legislación excluía esta posibilidad para las trabajadoras domésticas. Además, los contratos suelen ser temporales y tener una duración de hasta dos años. Allí se ha observado que las trabajadoras domésticas filipinas no muestran en absoluto la sumisión por la que a menudo son estimadas en España o Italia (respecto a España: Izquierdo, 2007a; e Italia: Baggio, 2009a). Incluso son cada vez más sustituidas por su rebeldía por indonesias, malayas, etc. (observaciones de Michael Tan en sus proyectos de investigación en el sureste de Asia, incluido Hong Kong, comunicación personal, Quezon City, enero 2010). Además, las trabajadoras filipinas han asustado a la política y justicia de Hong Kong desde que la trabajadora doméstica filipina Evangeline Banao Vallejos consiguió a través de un juicio el permiso de residencia permanente en Hong Kong, lugar en el que trabajaba desde 1986. Este juicio es fruto de largas luchas sociales de un sector de inmigrantes filipinas en Hong Kong, luchas que también ha librado la diáspora en otras partes del mundo<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Véase en la columna de M. Tan cómo él asume su función del “buen jefe” con su conserje Rose, ayudándole en su proceso de emigración.

Sobre la ausencia del Estado filipino y las “suplencias” del *good patron* véanse también Randy David, PDI, 16.1.2010; Werning y Reese, 2006. Por las mismas faltas del Estado en Filipinas se han establecido incontables ONG por todo el país y con diferentes actividades. Se trata de un país de una verdadera cultura ONG (*ibid.*).

<sup>32</sup> Ya en los años noventa, en Canadá, la Asociación de trabajadoras domésticas lanzó la campaña “*good enough to work, good enough to stay*” (Law y Nadeau, 1999: 60).



Se ha declarado inconstitucional la ley que prohíbe a las trabajadoras domésticas obtener la residencia, por lo que el gobierno de Hong Kong teme ahora una avalancha de procesos y solicitudes y va a apelar la sentencia (*La Vanguardia*, 1.10.2011). Sin embargo, la apelación a la más alta instancia implicaría llevar el caso a Pekín y una aceptación de la soberanía china que tampoco quieren; tal es el dilema del gobierno de Hong Kong (según mi informante Patricia). En Filipinas, la noticia fue enseguida comentada por la prensa. Se elogió la insistencia y las luchas de Vallejos, pero también se señalaron las voces de otras trabajadoras domésticas en Hong Kong, que niegan una posible intención de solicitar la residencia indefinida. También la familia directa de Vallejos negó que quiera irse a vivir a Hong Kong (*Sotelo, Inquirer Northern Luzon*, 9.10.2011). En la misma línea, la ministra actual de trabajo Rosalinda Baldoz tranquilizó al gobierno de Hong Kong, diciendo:

*"The thing is, we only go to a market where there's a need for us. We don't go there just to be able to avail of that privilege so to speak, but simply because there are local employers who are in need of our services. That should be emphasized. (...) We have to pass through their immigration requirements, education, and health requirements. Of course, there's also the actual need of employers who are hiring."*

(PDI, 5.10.2011)

Aun así declara que el gobierno está orgulloso de Vallejos y su coraje (*Tubeza, Philippine Daily Inquirer*, 5.10.2011). En el mismo periódico, el columnista y catedrático de Derecho de UP Raul C. Pangalangan elogió la sofisticación jurídica de la sentencia del tribunal de Hong Kong y recomendó a los juristas filipinos seguir el ejemplo (PDI, 6.10.2011). Entre la comunidad filipina de Barcelona, la noticia fue inmediatamente acogida con gran alegría y satisfacción.

En resumen, parece que la sumisión es una estrategia que no se utiliza si no hay posibilidades de conseguir con ella beneficios en relación al proceso migratorio.

De las restricciones legales en cada país de destino depende si se pueden producir reencuentros familiares o si se puede proceder a la reunificación familiar. Existen destinos donde solo contratan a trabajadores a través de

contratos temporales: la región del Golfo, Israel, algunos lugares de Asia. La reunificación familiar allí no se permite, pero los hijos pueden visitar a sus padres. En otros destinos como en Italia y España la reagrupación es posible, e incluso se puede solicitar la nacionalidad, en España después de dos años de residencia legal. Para conseguir estos trámites, las estancias en esos países frecuentemente se prolongan más de lo previsto. En EE.UU. la reagrupación solo es posible bajo determinadas circunstancias que generan mucha incertidumbre entre los familiares; suele ser factible para hijos menores de edad, contando el momento de entrada al país después de conseguir el permiso y no la fecha de la solicitud, aunque entre ambos momentos pasa a menudo mucho tiempo. Aunque los inmigrantes contribuyen al crecimiento económico de los países de destino son muchas veces privados de reunirse con sus familiares, sufriendo una situación de inestabilidad, provisionalidad, exclusión y precariedad. Cuando se habla de la "segunda generación" se debería considerar también a los que se quedan en circunstancias de espera en el país de origen (Parreñas 2006).

Si los padres no se encuentran en una situación legalizada no pueden viajar a Filipinas, ya que no podrían volver a entrar en el lugar de destino. Aunque tengan residencias oficiales es un problema de costes: si pueden permitirse el viaje, el suyo propio para ir a Filipinas, o el de sus hijos para que viajen desde Filipinas para verlos. Los días o semanas de ausencia de los padres en el trabajo también se traducen en pérdidas de los ingresos. A veces los familiares no se pueden ver durante una década.

Asimismo ocurre que las metas económicas se consiguen en un plazo más largo de lo esperado. Hijos que nacen en el lugar de destino a veces son enviados de vuelta porque los gastos de vida son menores en Filipinas y, además, los padres se ven desbordados en sus respectivos trabajos sin poder hacerse cargo de ellos, de modo que los envían de vuelta a Filipinas para que vivan con sus familiares. Hay quienes prefieren la educación en Filipinas, en términos escolares y de valores. A pesar del dolor emocional y de las consideraciones económicas, puede ganar el pragmatismo: niños o incluso bebés son enviados a través de otros viajeros adultos al país de origen (Aguilar, 2009; Parreñas, 1998).

Algunos trabajadores pueden no haber cotizado lo suficiente para cobrar una pensión a tiempo, y al mismo tiempo, al no contar con pensiones en Filipinas, deciden continuar trabajando en el extranjero.

Sobre lo anterior, James relata sobre su madre:

*J: Actually, she is trying to retire, as she is already old. But our educational plan for college failed, the company is bankrupt.*

*— Which company?*

*J: The insurance company.*

*B: There is an educational plan...*

*— ...which I don't know, I guess.*

*J: You pay for the education for your children. When they are ready to enter college...*

*B: ... the company is supposed to pay the expenses but...*

*— But your parents would have paid before to the company, then, when the children enter college they are supposed to pay.*

*B: Yes, however the company went bankrupt.*

*— And the money was gone?*

*B: Yes.*

*— No compensation?*

*J: There is only few compensation. You have to appeal, pass papers, it's very difficult. My mother finds it difficult.*

*— Oh, sorry. And your sister is studying too?*

*J: She is now graduating. Nurse also.*

(entrevista F II)

Debido a estas razones las situaciones transnacionales de las familias frecuentemente se prolongan en el tiempo (Parreñas, 1998). Y a menudo, los hijos pasan a la adolescencia o por ella sin la presencia de sus padres.

Las migraciones indocumentadas, es decir no oficialmente tramitadas, ni desde Filipinas ni desde el lugar de destino, conllevan a menudo muchos riesgos para la vida de los migrantes, pues se realizan en las zonas de cargo de barcos, trenes, autocares, techos de trenes, caminando a través de montañas y de fronteras entre países. Frecuentemente los migrantes son expulsados e intentan de nuevo llegar a su destino, ya que las expulsiones suelen vivirse con gran sentimiento de vergüenza ante la comunidad de origen (véase Parreñas, 1998 y Aguilar, 2009). A veces terminan en lugares alejados del pretendido destino: se ha querido llegar a Milán y se ha terminado en Moscú. En los trayectos pasan hambre y frío. De quienes han emigrado a Barcelona, sin embargo, no constan estas experiencias. Muchos dicen haber entrado en España legalmente con un contrato previo, y otros, a falta de contrato, como turistas. En cambio, en Italia las aventuras y sufrimientos de los migrantes filipinos son frecuentemente tema de conversaciones; al compartir las penas, se fortalece el sentimiento de pertenencia a la comunidad. Las dificultades para llegar al destino, sean económicas o causadas por los riesgos descritos arriba, determinan una estancia prolongada para aprovechar al máximo el sufrimiento invertido (Parreñas, 1998).

A pesar de las diferencias de clase social que se reflejan en el *ranking* de los destinos migratorios, se observa cierta adherencia a la comunidad global filipina imaginaria propia de la diáspora. A esto contribuyen las interacciones biunívocas: la creación continua de puentes a través de territorios y fronteras geográficas en forma del envío de remesas, la comunicación transnacional, la participación en organizaciones e instituciones que mantienen el contacto con la patria, proyectos transnacionales que facilitan lazos entre los filipinos de la diáspora, sobre todo con los familiares y los amigos distribuidos por múltiples países del mundo (Parreñas, 1998). El hecho de trabajar en el sector servicios, que frecuentemente significa trabajar debajo de su nivel educativo, también crea lazos de solidaridad. La clase social debe redefinirse: aunque algunos tengan cierta formación profesional como diplomados o licenciados y hayan trabajado en mejores puestos antes de su emigración, asumen los trabajos inferiores, "étnicamente codificados", para aumentar sus ingresos y mejorar su posición social; a pesar de su desclasamiento en el lugar de destino sus

ingresos son mayores de los que hubieran tenido en el país de origen. Hay diferencias entre la clase social antes, durante y después del proceso migratorio, que depende también de si se considera el lugar de origen o el lugar de destino. La clase social se articula aquí en una "esfera global descentrada y en términos de unas formaciones sociales nuevas" que son fruto de las dinámicas de la economía política global (Law y Nadeau, 1999: 65-66, 57).

También hay migraciones de origen académico: filipinos que cursan programas de máster y doctorado en el extranjero, que suelen ser becados de diferentes instituciones. Estos estudiantes pueden ser de clase alta o media. Los de clase media suelen solidarizarse con las comunidades, como ha sucedido en Barcelona y en otros lugares, como Canadá y Hong Kong, donde se ha observado la lucha de profesionales filipinos inmigrados por los derechos de sus compatriotas a través de ONG. De esta forma, se abandona el estatus de una clase social más alta a raíz de una identificación con los inmigrantes connacionales que sufren discriminaciones en la sociedad de destino (Law y Nadeau, 1999). Sin embargo, hay estudiantes de las clases altas que se apartan de las comunidades filipinas de la diáspora, y en estos casos la adhesión solidaria mencionada anteriormente no se observa (Syjuco, 2010). En Filipinas, para ascender académicamente es imprescindible terminar los estudios superiores en el extranjero, en el Norte Global. Comprobé este requisito durante mi estancia en 2009-2010 con los currículums de los profesores del Population Institute de la Universidad de Filipinas (número uno en el *ranking* filipino), donde me alojé en aquellas fechas: presentan estudios de doctorado realizados en la Australian National University; Harvard University; Sorbonne; University of Hawai'i; Pennsylvania State University; University of Tokyo; etc. (fuente: University of the Philippines, Population Institute: [www.drdf-uppi.net/people.htm](http://www.drdf-uppi.net/people.htm), consultado 1.9.2012). En los actos académicos, como jornadas, seminarios o congresos, los moderadores suelen anunciar los títulos académicos conseguidos en el extranjero como si fueran trofeos. Así, oí cómo se presentó al antropólogo Michael Tan en la ceremonia de la presentación del Informe Nacional de Salud, que tuvo lugar en un hotel de gran lujo en Manila (14.1.2010): "*He has obtained his master at the University of Texas! He has passed his PhD at the University of Amsterdam!*"

#### 4.5. BUENAS CUIDADORAS: EL GÉNERO EN LAS MIGRACIONES FILIPINAS

Dos tercios de las filipinas que han emigrado trabajan en el servicio doméstico, seguidas por las que se emplean en el mundo sanitario como enfermeras y quienes se insertan en el mundo del *entertainment* como cantantes o animadoras en bares, en algunos casos vinculadas a la prostitución (Parreñas, 2006 y Sassen, 2003). La abundante bibliografía sobre migrantes filipinas se basa sobre todo en las experiencias vividas y los estereotipos observados en relación con las trabajadoras domésticas en Hong Kong, Singapur, Vancouver, Italia y otros lugares, *entertainers* en Japón, y las novias “compradas” en Australia (Law y Nadeau, 1999). Muchas de ellas emigran atraídas por las demandas laborales, emprenden este proyecto solas y hacen obsoletas las primeras teorías de migraciones en las que se consideraba a las mujeres como acompañantes de sus esposos (García-Moreno y Pujadas, 2011).

A nivel mundial se ha observado una división internacional del cuidado (*care-giving*) —de niños, enfermos y mayores— que consiste en una transferencia de este rol de las mujeres ricas a las pobres. Este proceso ha generado la *care chain*, las familias transnacionales y una “etnicización del mercado laboral”, promoviendo una segregación ocupacional en base al género, centrada en el sector doméstico mercantilizado” (García-Moreno y Pujadas, 2011: 457; Wallerstein, 1991; Hochschild, 2000; Pedone, 2006). Las mujeres que se ocupan de los niños, mayores y enfermos en los países de destino del “primer mundo” dejan a su vez a sus familiares en los lugares de origen, a cargo de otros familiares o también contratan a otras para que ayuden de forma remunerada. Por su ausencia geográfica, se trata de una externalización total de las tareas domésticas, mientras que sus empleadoras de la sociedad receptora eventualmente externalizan a nivel parcial. En los lugares de destino, algunas trabajadoras domésticas migrantes, debido a su carga laboral también tienen que delegar las tareas domésticas de su hogar en otra persona y optan por una externalización parcial (Duarte Campderrós, 2007).

Las prescripciones neoliberales definen los cuidados como una responsabilidad privada. Esto conduce a las familias de “países ricos” a descargar sus

responsabilidades en inmigrantes de “países pobres”. En este sentido, muchas filipinas cubren una demanda de mano de obra en los lugares de destino y de esa manera las economías se benefician de la externalización del trabajo doméstico y de los cuidados.

A nivel universal, la progresiva incorporación de las mujeres al mercado laboral no se ha visto acompañada por una colaboración equivalente de los hombres en las tareas domésticas. Tanto en el Norte Global como en el Sur Global para muchas mujeres esto se traduce en una doble o triple jornada. La mayoría de los Estados no han creado políticas adecuadas que apoyen la crianza o que permitan la conciliación de la vida doméstica con la laboral. En la medida en que se mantienen los cuidados como un asunto privado, no subvencionados con dinero público, crece la demanda de mano de obra migrante para éstos trabajos, tal como sucede en Estados Unidos, España, Italia o Grecia, siendo Suecia el caso contrario en lo referente a la subvención estatal de los cuidados familiares, con una escasa demanda de mano de obra extranjera en este ámbito. Debido a lo anterior, en Italia las migraciones filipinas están altamente feminizadas (Zanfrini y Asis, 2006); mientras que en España se está igualando la distribución entre los sexos: en 2011 el 54,5% eran mujeres y el 45,5% hombres (véase capítulo V). Estas políticas hacen aumentar las desigualdades entre familias, y sobre todo entre los hijos, entre los que se crían con personal contratado y los que lo hacen sin atención alguna o escasa. El empleo de migrantes en este contexto solo parece una solución superficial a problemas que tienen sus raíces en estructuras de género que comparten las mujeres globalmente, no obstante las de países pobres ni siquiera cuentan con dichas soluciones superficiales. La externalización de los trabajos del cuidado, en vez de solucionar la incompatibilidad entre los trabajos remunerados y de los cuidados, trasfiere los últimos a colectivos subordinados (Izquierdo, 2007a; Mora Malo, 2007). Al final, las mujeres de “países pobres” cuidan a los hijos de la sociedad de destino, mientras que ésta les dificulta o imposibilita el reagrupar a sus propios hijos, quienes se han de quedar en sus países de origen, a cargo de otras personas (Parreñas, 2006).

El envejecimiento de la población en los países desarrollados acentúa aún más la alta demanda de trabajadores migrantes en el sector de los cuidados. Ahora

bien, para los filipinos el cuidar a los mayores les puede parecer contrario a su propia cultura, donde se supone que los mayores son cuidados por la familia y nunca en una residencia. Se ha observado entre las trabajadoras domésticas una clara valoración negativa de lo que es el cuidado de mayores, cosa que determina su preferencia por el cuidado de niños (Izquierdo 2007b; Duarte Campderrós, 2007; Mora Malo, 2007).

Sin duda alguna, para ubicar las emigraciones filipinas, sobre todo si se trata de exportación de trabajos de cuidado, resulta imprescindible tener en cuenta las estructuras de desigualdad universal, las de género por un lado, y por el otro las desigualdades entre el Norte Global y el Sur Global. La coincidencia de la demanda de trabajo en una parte del mundo y la disposición para realizarlo en otra no es casualidad y forma parte de la relación económica, política y (pos)colonial entre ambos polos (Philippine Women Center, 1997: 29). Para Parreñas (2001: 243), las trabajadoras filipinas en la diáspora son "*the global servants of late capitalism*" (también Baggio, 2008). El patriarcado determina los flujos migratorios, tanto en los países de destino como en el país de origen.

Sin embargo, a nivel mundial hay también hombres filipinos que trabajan en servicio doméstico, cuidando a enfermos y mayores (hombres).

Las *caregivers*, es decir las trabajadoras domésticas y las enfermeras, son ahora el producto más importado de Filipinas. La economía filipina orientada hacia la exportación sigue las demandas del Norte Global. Se ha considerado este fenómeno como un legado del colonialismo. De este modo se mantiene una dependencia entre Filipinas y las naciones más ricas. Por ejemplo, las últimas importan enfermeras de habla inglesa formadas en Filipinas, sin tener que correr con los gastos para formarlas, gastos que transfieren eficazmente a Filipinas, donde la exportación de los cuidados sostiene la economía en forma de remesas. En 1989, el 75% de las enfermeras extranjeras en EE.UU. era filipino (Parreñas, 2006: 151). El sistema educativo en Filipinas también refleja las imposiciones del Norte. En Filipinas se forman muchas más enfermeras que puestos de trabajo existentes para ellas. Reflejo de esta alta demanda es el hecho de que médicos filipinos realizan cursillos de enfermería para encontrar trabajo en el extranjero como enfermeros.



Paul, estudiante universitario en Manila, describe el panorama laboral de su novia, recién colegiada en enfermería:

*P: But she is not ..., that's the down side of having a nurse for a court in the Philippines, there are too many nurses here. And then my girl-friend wasn't able to be finding a job as a nurse.*

*(...)*

*It was difficult for her to find a job because there are too many trained nurses. Too many nurses, actually the hospitals here in the Philippines have actually freezed employment for the nurses.*

*— What is she doing now?*

*P: (...) she is planning to go to Japan to work there.*

*— As a nurse?*

*P: As a nurse.*

*(entrevista F I)*

Reflejo de esta manufacturación de trabajadores cualificados o semicualificados destinados a la demanda de los países ricos, es el hecho de que en Filipinas se está considerando reintroducir el castellano como parte de la enseñanza obligatoria. Además, en este país se forman muchos más marineros de los que exige la demanda local. Asimismo, en algunos *college* se ofrecen cursos para el trabajo doméstico llamados "*Internacional House-Keeping*" (Reese, 2006a: 121; véase también Asis, 2008: 86-88; Asis y Baggio, 2008: 11-12; Parreñas, 2006: 24, 25).

Para algunos de los migrantes filipinas el servicio doméstico implica trabajar (muy) por debajo de su nivel educativo, tal como lo expresa Camila en concordancia con otras mujeres en Barcelona y en Filipinas (véanse también Izquierdo, 2007b; Duarte Campderrós, 2007; Mora Malo, 2007; Baggio, 2009a: 4):

— *And sometimes, when an immigrant finishes nursing, I mean, medical course, and they go to other countries and they go to clean a house, sometimes they cry. It is difficult; they couldn't accept that they finished a high degree ...*

(entrevista B/AC I)

Tanto en Filipinas como en el extranjero, los filipinos a menudo se autoidentifican con el servicio doméstico, como si en su imaginario ni siquiera existiera otra posibilidad, suponiendo que sus títulos académicos de Filipinas, con la excepción de enfermería, no les serán de utilidad en el extranjero (Zanfrini y Asis, 2006; Baggio, 2009a). Esta identificación se refleja en las expectativas sobre los lugares de destino, donde sobre todo las mujeres filipinas gozan de buena reputación por su dedicación al cuidado, el hecho de que hablan inglés, y su "sumisión". Se han creado estereotipos étnicos que limitan sus oportunidades de encontrar trabajos diferentes (Law y Nadeau, 1999).

— *I have to accept, I have to accept that when we come here, much of the Filipinos, the only offer to work, we are being offered, is servicio doméstico ...*

(Claudio, antiguo cura de la parroquia Filipina en Barcelona que quiere que los jóvenes asciendan socialmente; entrevista B/AC II)

María, 31 años [usuaria del PASSIR]: ya tiene un hijo y vive aquí con su marido, llegó hace 10 años. Estudió comercio en Filipinas. "Pero aquí no vale [el título] para nada." Trabaja en servicio doméstico.

(diario de campo, 23.6.2009, PASSIR/CAP Raval Norte)

Un arquitecto barcelonés me cuenta que haciendo un proyecto de casa en St. Cugat los futuros propietarios preguntaron directamente: "¿Y dónde está la habitación para la filipina?"

*"Women working as domestic workers in Hong Kong, for example, have been the subject of much debate for the past decade – a place where the very identity 'Filipino' is*

*synonymous with 'maid'. Of the 150.000 Filipino overseas contract workers currently employed in Hong Kong approximately 90% are female domestic workers, which accounts for the local stereotype without excusing the stigma which attaches to it."*

(Law y Nadeau, 1999: 56)

*"The term 'filipina' has become synonymous with domestic worker, (...). There is also an enlightened television spot where an Italian assumes that a Filipino-looking person ringing the doorbell is the new housemaid and proceeds to advise her on what detergent to use – it turns out that she is a visiting professor of chemistry and new to the condominium."*

(Baggio, 2009a: 25)

En Italia se ha estudiado cómo sobre todo la mediación de la comunidad étnica con sus contactos y redes de información ejerce su hegemonía respecto a la inserción ocupacional entre sus integrantes; así entre la segunda generación parece solo existir la posibilidad de trabajar en el servicio doméstico. Aparte de la ayuda práctica que brinda la comunidad, también predetermina o condiciona la búsqueda de trabajos étnicamente afiliados, que se consideran en la comunidad como "de filipinos". Esto impide la búsqueda por otros canales que no sean de la comunidad con sus contactos y que requeriría más iniciativa propia. Así su autorreferencialidad genera cierta pasividad y desaliento entre los miembros de la comunidad. De este modo el apoyo que brinda la comunidad puede convertirse en un arma de doble filo: ayuda y da soporte pero también limita y uniforma (Zanfrini y Asis, 2006; Roncaglia, 2003: 189; Baggio, 2009a: 4).

Sin embargo, la comunidad filipina en Barcelona, en su discurso oficial, reclama y apoya un ascenso social para sus jóvenes, más allá del servicio doméstico.

También hemos observado que en Barcelona y en Italia (Parreñas, 1998) se contratan sobre todo a trabajadoras domésticas a través de la Iglesia católica, a su vez pilar de las comunidades filipinas, que funciona como una bolsa de trabajo a la que se dirigen italianos, españoles, catalanes y residentes de otros países para solicitar mano de obra filipina.

Padres, madres e hijos se muestran frecuentemente avergonzados por el trabajo doméstico. Otros lo aceptan, sobre todo señalando que el trabajo doméstico en el extranjero no conlleva tanto desprestigio como en Filipinas, y enfatizan la relativamente buena paga (en comparación con los sueldos en el país de origen), la falta de otras posibilidades y el sacrificio que realizan por el bien de la familia (Zanfrini y Asis, 2006).

#### **4.6. MEJORAR Y ASCENDER: MOTIVOS PARA LA EMIGRACIÓN**

Como motivos principales para emigrar se menciona en primer lugar el bien de la familia. Ante todo, en Filipinas las emigraciones se consideran proyectos y estrategias familiares para minimizar la inseguridad financiera. Este aspecto puede explicar por qué tantos filipinos desean emigrar, a menudo al precio de dejar a sus familias en el país, a pesar del alto valor que goza la familia en Filipinas como institución incuestionable (Medina, 2001; Zanfrini y Asis, 2006).

Los migrantes quieren cumplir con sus deberes familiares, colocando en primer plano la educación escolar de los hijos y con ella la esperanza de conseguir de este modo la movilidad social. El éxito de la familia para los filipinos es existencial (Zanfrini y Asis, 2006; Izquierdo, 2007a). La noción del sacrificio es frecuente, la fuerte vinculación familiar produce una cadena de sacrificios, ya que los padres y las madres se sacrifican por la educación de sus hijos, que a su vez se encargan de la educación de sus hermanos menores y sus nietos (Duarte Campderrós, 2007). Sin embargo, se ha criticado el argumento de la estrategia familiar como demasiado simplista en términos de género, ya que ignora los diferentes intereses de los miembros familiares que se pueden contradecir entre sí y generarse desde el patriarcado (Parreñas, 1998; también Pedone, 2002, hablando de dinámicas migratorias en general).

En este sentido, hay una migración filipina femenina con una intención oculta: la emigración resulta en ocasiones la única manera de separarse geográficamente de relaciones no deseadas, por ejemplo con hombres violentos, pues el divorcio en Filipinas no existe; o bien para liberarse de obligaciones familiares, como hacerse cargo de los padres, como dicta la costumbre por cuanto se refiere a las hijas mayores. En otros casos la motivación puede radicar en experimentar otras formas de vida, lejos del control familiar (Izquierdo, 2007a y b; Duarte Campderrós, 2007; Juliano, 2003; Parreñas, 1998; Ribas, 1994 y 2004/5).

En los proyectos migratorios se manifiesta frecuentemente la cultura filipina como diádica, ubicada entre el individuo y la comunidad, el individualismo y el comunitarismo:

*“El comunitarisme es pot entendre com la dissolució del subjecte en la comunitat de la qual forma part, en el sentit que és la tradició la que orienta les seves accions, i no pas interessos que són reconeguts com a propis. En l’altre extrem, el de l’individualisme, el subjecte es diferencia de l’entorn en el qual viu, orienta la seva vida i pren les decisions a partir de criteris personals.”*

(Izquierdo, 2007b: 76<sup>33</sup>)

La tensión entre lo individual y lo social también ha sido objeto de los estudios filosóficos en Occidente, y es Merleau Ponty (1945, 1960) quien ha examinado “la relación yo-otro como inserción común en un mundo histórico y social.” Según este autor, el mundo ya existe antes de cualquier análisis. Se trata de una *Lebenswelt* compartida, de una alteridad constitutiva, en un mundo de coexistencias: “El otro existe para mí como medio de coexistencia irrenunciable.”<sup>34</sup> Merleau Ponty parte de la idea de la intercorporeidad, que se caracteriza por un entrelazamiento de “la experiencia del cuerpo propio y su

---

<sup>33</sup> Los aspectos del comunitarismo son pertinentes para el funcionamiento de la comunidad que se explicará en el contexto barcelonés en el capítulo VI.

<sup>34</sup> Estas reflexiones de Merleau Ponty coinciden con los conceptos de la interdependencia de las subjetividades desarrollados por Negri/Guattari (1996). Igual que en el caso de Merleau Ponty, para ellos la experiencia de la soledad no deriva ni comprueba la mónada, sino resulta del y lleva al mundo intersubjetivo.

repercusión en la percepción del otro” (López Sáez, 1996: 211, 213, 216). De este modo se produce un efecto de reciprocidad entre la imagen del cuerpo del otro y la percepción del propio, condicionada a su vez por la percepción del otro, hasta llegar a una interrelación continua. Pero en la reversibilidad siempre hay una diferenciación de los cuerpos: la intersubjetividad de Merleau Ponty implica a la vez una relación y una tensión con el otro, así como al mismo tiempo una relación clara entre la propia consciencia y la del otro que es distinta: “El yo y el otro están separados por la misma superficie que constituye su unión, por una bisagra en la que giran mi vida y la de él interpenetrándose; esta especie de bisagra es el armazón de la intersubjetividad” (López Sáez, 1996: 226).



La etnografía desde el arte. Grupo 1; 10.3.2010, Pa 5. Tema: relaciones familiares y de amistad. Representa literalmente “la bisagra”.

La diferenciación de las consciencias individuales en un universo compartido y dado como social corresponde a los aspectos individuales que cohabitan con el comunitarismo en las culturas filipinas. El último nunca lleva a los extremos de una posible disolución del sujeto. Además, la reciprocidad de las imágenes del cuerpo propio y la del otro se puede transferir casi literalmente a las culturas filipinas donde la percepción de la imagen correcta del propio cuerpo por parte del otro se considera crucial y tiene su máxima expresión en el encuentro con Dios en las misas que requiere la indumentaria adecuada:

— *When you go to church you dress up?*

*M/S: Yes!*

*S: Because the ... is facing you.*

— *God?*

*S: Yes, we are respecting.*

*M: We respect. So the best dress she can ... or if it impossible we get to buy a new dress. The new dress must be worn. The first, when you go to the church (laughing).*

*S: If you have a new dress the first occasion that you are going to wear it is to church.*

*M: In the church.*

— *Also the children?*

*M: Yes, also the children.*

(Sandra y María Jesús, entrevista B/A II)

También, en la Universidad (laica) de Filipinas pude asistir a una conferencia impartida por la profesora Rosel, catedrática de Psicología, a todo el personal del Population Institute en la que se daban instrucciones para un comportamiento correcto en el mundo laboral, que incluían igualmente las reglas para una indumentaria correcta y decente: hay que evitar tirantes, tangas y pantalones estrechos<sup>35</sup>. La información que se distribuía en papel decía, entre otras cosas:

*"YOU DO NOT DRESS FOR YOUR OWN COMFORT OR FOR SELF EXPRESSION.  
You dress as a sign of respect for others and the position they hold."*

(en "*DRESSING APPROPRIATELY AND EFFECTIVELY*"; repartido en la conferencia de la profesora Rosel, UPPI, 25.1.2010)

---

<sup>35</sup> Durante la conferencia todos siguen a la profesora muy atentos. A la vuelta a nuestro despacho Henry mira a Charles (ambos investigadores del UPPI) y le dice irónicamente "*tight jeans, eh!*". Todos nos morimos de risa.

Los aspectos individuales dentro del comunitarismo se revelan a menudo en el proceso emigratorio cuando se toma la decisión por el bien de la familia pero una vez emigrados los trabajadores toman sus propias decisiones, por ejemplo sobre sus ingresos, y esto ocurre frecuentemente en sociedades de destino más individualistas. La emigración tiene efectos individualizadores, sobre todo en el caso de las mujeres filipinas que proceden de una cultura donde sus cuerpos se destinan a servir a los demás: la familia, los hijos, los maridos. Algunas pueden fingir sumisión y obediencia, ajustándose a sus normas religiosas, familiares y comunitarias (Pingol, 2007: 109; Izquierdo, 2007a y b).

El comunitarismo se revela en Filipinas también en el *clanishness* (espíritu de clan) de las familias. Se considera la familia como clan, muy unido, el bien y mal de un miembro influye directamente a los demás (Izquierdo, 2007a; Prof. Raymundo, UPPI, RF IV). Aun así, el individualismo queda reflejado en la posibilidad de *agencia* de todos los involucrados en los procesos migratorios, tanto los emigrantes-proveedores como los dependientes-destinatarios de las remesas. Ambas partes son vigiladas y monitorizadas por teléfono e Internet, pero pueden encontrar vías de escape, como, en el caso de los destinatarios, evitar la reagrupación familiar o la conclusión de una carrera académica con matrimonios y embarazos precoces, o en caso de los proveedores cambiar, acortar, prolongar las contrataciones laborales y también las remesas (Pingol, 2007: 92; Charlotte UPLB/UPPI y Sandra).

Los aspectos del comunitarismo definen una sociedad en la que hay una dependencia mutua entre los diferentes miembros y una responsabilidad recíproca. Ahora bien, en Filipinas además se trata de una sociedad de corte feudal, ya que las vinculaciones personales adquieren un sentido jerárquico, lo que se manifiesta por ejemplo en la institución del padrinazgo y del *good patron* (véase arriba). Aparte de los poderes formales existen poderes fácticos de los que depende el funcionamiento del país (Izquierdo, 2007a y b; Ribas, 1999; Rivera, 1994<sup>36</sup>; véase también la cantidad de artículos de Michael Tan

---

<sup>36</sup> El politólogo filipino Rivera califica las estructuras y la topografía económicas como un híbrido de capitalismo y feudalismo que en combinación con un Estado débil y cautivo de unas fuertes tradiciones sociales (clanes, familias) causa y mantiene una distribución injusta de los poderes económicos y políticos; de acuerdo con Bello, 2004.



publicados en *PDI* desde 2001, que utilizan la descripción “feudal” para las condiciones, políticas, relaciones y estructuras en Filipinas (véanse sus artículos en <http://michaeltanpinoykasi.blogspot.com.es>; consultado 1.9.2012).

En concreto, las principales motivaciones para emigrar se pueden agrupar en tres áreas:

Como primer motivo se suele mencionar la educación: los padres y madres migrantes siempre señalan la necesidad de poder pagarles a sus hijos e hijas una educación secundaria en escuelas privadas y en el *college*, para facilitarles un ascenso social (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006).

Con estudios empíricos se ha demostrado que los hijos de padres emigrantes que se han quedado en Filipinas efectivamente rinden mejor que sus compañeros de padres no migrantes. Esto se atribuye a la frecuentación de escuelas privadas pagadas con las remesas, la posibilidad de contratar con las remesas a “tutores”, así como de tener mejores libros, equipos como ordenadores, etc. (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006; Asis, 2008). También, conviene tener en cuenta que en Filipinas las escuelas públicas se consideran como muy inferiores a las privadas, estando las últimas mejor dotadas con equipos de informática, profesores mejor formados y motivados al estar mejor pagados. Sobre todo las escuelas privadas católicas se consideran de calidad (G. Lanuza, UP, RF III; Zanfrini y Asis, 2006)<sup>37</sup>.

Los hijos parecen ser muy conscientes de los beneficios materiales que brindan las emigraciones de sus padres y madres, aunque echen de menos su presencia física (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006).

Así, Barbara relata en el campus de la Universidad de Filipinas en Los Baños:

— *Ok. And may I ask: is it sometimes hard for you or for your mother to stay without him [su padre]?*

*B: At first, at first. As I have said, I am already on my first year college when he worked abroad, so I am already...*

---

<sup>37</sup> Véanse para el contexto barcelonés los capítulos V y VIII.

— *You had already moved out? You were staying on the campus and not anymore at home?*

*B: Yes, yes. But weekly I go home. But I remember when he was leaving, he was leaving on a Monday. Then we attended mess the day before, Sunday. During mess, I kind of could not control my tears, really, I saw my sister and she was also crying and also my mother. You know, no matter how hard I tried to control my tears I can't because it's the first time that my father would be leaving. Then, then, as time passes by... it seems it's a normal thing, whenever... but I, we are always excited whenever he is coming. And we are always emotional to communicate with him.*

*(...)*

— *And you finance your studies with the money he is earning there?*

*B: Yes, and also from my mother but basically my father's salary is really a great help.*

— *You live better with him working abroad than if he didn't?*

*B: Yes, yes. We are better off now than before.*

— *So, that helps to overcome the distance also?*

*B: Well, it's a good thing that I already, that we are already grown up.*

— *That you didn't go through it when you were little?*

*B: Yes, yes. We were already established before he left, unlike the other kids. Yes. So that's why even if my father is abroad I don't feel that our family has changed.*

*(entrevista F II)*

La educación y el éxito académico de los hijos se han convertido en un parámetro del éxito de las migraciones de los progenitores y conlleva cierto estatus social en la comunidad (Parreñas, 1998; Aguilar, 2009), igual que la construcción de una casa gracias a las remesas. Los padres consideran los buenos rendimientos de los hijos recompensa de sus sacrificios y privaciones derivadas de la migración (Aguilar, 2009).

Otro motivo importante para la emigración suele ser la construcción de una casa en Filipinas (Aguilar, 2009). Sobre todo en los pueblos, la casa está

investida de un simbolismo complejo y múltiple: es un símbolo de estatus social, de conexión con los otros miembros del parentesco y de la comunidad<sup>38</sup>, así como una objetivación de los cuidados que brindan los hijos, y particularmente las hijas migrantes ausentes, a los padres. La casa es la materialización de las prácticas culturales (Bourdieu, 1972) y también la unidad tangible de transición de las tensiones sociales (Lévi-Strauss, 1979 y 1987). La casa cohesionaba a dos personas de dos procedencias diferentes. Ahora bien, en Filipinas, antes de la colonización española, el parentesco era bilateral, reconocía la descendencia tanto de la línea paterna como de la materna, en concordancia con el sureste de Asia y Oceanía<sup>39</sup>. Hasta hoy en día, y en supuesta continuidad con el pasado prehispánico, con el matrimonio se construye una nueva casa, separada de ambas familias de origen. Esta casa simboliza la unión matrimonial; la persona se hace adulto con la construcción de una casa independiente de sus progenitores, y en consecuencia se la reconoce como miembro de la comunidad. Implica también no aceptar dinero u otras donaciones de los padres. La casa es una plataforma desde la cual se interactúa con los demás adultos.

A diferencia, los hijos no casados continúan siendo económicamente dependientes de sus padres, aunque ya tengan sus propios ingresos. Los pagos de los padres a los hijos simbolizan la dependencia. Sobre todo en el caso de las hijas solteras, se espera que cuiden a los padres, y a cambio heredarán la casa familiar; cuidando a sus padres estas hijas "pagan" la casa.

Ahora bien, las migraciones están fuertemente asociadas con la renovación, ampliación y construcción de las casas de los migrantes: son símbolo de ascensión social y un monumento al trabajo de los migrantes.

---

<sup>38</sup> En tagalo meridional, pueblo (*village*) significa *isang pisa – extended siblingship* (hermandad extendida), un término que amplía la noción de familia al pueblo (Aguilar, 2009: 141).

<sup>39</sup> Con la llegada de los españoles se alteró el parentesco bilateral y se introdujeron la monogamia, apellidos, clases sociales y se supone también el patriarcado, aunque hay quienes asumen que el último existía ya antes de la época colonial (Aguilar, 2009; Brewer, 2004, a favor de unas relaciones de género igualitarias antes de la colonización española y Cannell, 1999, en contra).

Con las migraciones pueblos enteros se han transformado, la construcción de casas es más sofisticada, de materiales más costosos, con una fuerte influencia de los estilos arquitectónicos de los países de destino. En este sentido, una urbanización en Batangas se llama *Italian Village* (Aguilar, 2009; Scalabrini Migration Center, 2006)<sup>40</sup>. En algunos casos ha significado la introducción de electricidad y de agua corriente, y la utilización de electrodomésticos (Zanfrini y Asis, 2006). A veces, en las casas siguen viviendo los miembros familiares que se han quedado en Filipinas, como es el caso de los hogares transnacionales, pero existen otras que se han quedado vacías. Algunos migrantes piden a otros familiares o miembros de la comunidad encender las luces cada noche como si las casas estuvieran habitadas. Con la iluminación se aspira a conseguir un ambiente agradable del que disfrute toda la comunidad. Además, puede prevenir la ocupación de la casa por fantasmas, si los propietarios se adhieren a las creencias respectivas. De cualquier forma, se quiere dar una sensación de conexión con la comunidad; la casa no está abandonada y los propietarios procuran mantener los vínculos con sus orígenes. A pesar de sus ausencias siguen siendo miembros de plenos derechos de la comunidad. Estas conductas, consideradas desde afuera, pueden resultar extrañas, irracionales o incluso económicamente desviadas pero conviene contextualizarlas en la cultura local<sup>41</sup>. Aparte de ser una inversión es la materialización del trabajo duro del migrante con lo que se adquiere un estatus más elevado en la sociedad de origen, al tiempo que compensa el bajo estatus que ocupa en la sociedad de destino, donde tal vez vive como interino en la casa de los empleadores, o en uno piso más pequeño. Mantener la casa en Filipinas se puede considerar una estrategia de adaptación a la vida diaspórica, un consuelo en forma tangible. Además, sigue nutriendo las fantasías o proyectos de retorno, sabiendo que "allí tienen casa". Las casas vacías, iluminadas por las noches, así como las casas que se

---

<sup>40</sup> Tampoco se trata de un fenómeno que se limite a Filipinas, véase por ejemplo la obra del artista salvadoreño Waltero Iraheta "*Faraway Brother Style*", 2007, que trata de la construcción de casas en El Salvador, con las remesas y de acuerdo con el estilo del lugar de destino, en este caso EE.UU.

<sup>41</sup> Fue el caso de una formación para el codesarrollo que impartieron académicos europeos a filipinos en España e Italia, aconsejándoles construir con el mismo dinero casas en sus lugares de destino (Villarroya en la Jornada Casa Asia, 14.10.2010: Inmigración, Asociacionismo y Desarrollo: Filipinas. Proyecto MAPID-AENEAS).

mantienen como recuerdo o consuelo en la mente, son objetos expositivos de las culturas diaspóricas.

Además, enviando remesas para la casa —sobre todo las hijas— pueden demostrar que siguen cumpliendo con sus deberes aun a larga distancia: la casa personifica el afecto y el cuidado de la hija ausente que no olvida a sus padres y sabe ahorrar su sueldo para ellos. Una vez más, la casa en este contexto puede reconciliar las tensiones entre estar ausente y presente al mismo tiempo, cuidando a los padres en forma de remesas-fondos para la casa. Se demuestra de forma tangible a toda la comunidad el cuidado que brindan los hijos migrantes a su familia. Hay una expresión en la zona de Sumilang (Luzon) según la cual casa significa la cara de los padres – *mukha ng magulang*, las hijas pueden dar una cara a los padres, en forma de la casa construida o mejorada, gracias a las remesas (Aguilar, 2009: 156).

El deseo a una buena vida también se menciona frecuentemente como motivo de emigración y se manifiesta en una serie de símbolos de estatus tangibles y abstractos como la ya mencionada casa con electricidad, agua corriente, electrodomésticos, un vehículo para el uso privado o como pequeño negocio. Después son los hijos bien formados quienes se convierten en profesionales, y también consiguen manifestaciones de aprecio social en forma de invitaciones para asumir padrinazgos o convertirse en el *good patron* de cuyo dinero dependen otros (Pingol, 2007).

Ahora bien, conviene considerar el deseo de “una buena vida” en el contexto filipino en el cual se calcula oficialmente que el 70%, y no oficialmente el 80% de la población vive en la pobreza. Las familias dependen a menudo de las remesas para los gastos del día a día. Pertenecer a la clase media no implica estabilidad ni solvencia económicas. En este sentido, los profesores no pueden vivir de sus sueldos y se ven obligados a ejercer simultáneamente trabajos informales paralelamente, como “vender chorizos y longanizas a sus alumnos” (Prof. Raymundo, UPPI, RF IV; Prof. Carandang, UP, RF V; Luisa, entrevista B/AC V; Patricia; Parreñas, 1998: 210). Los trabajos mal pagados en el Norte

Global ofrecen aún mayor estabilidad que muchos trabajos cualificados en el Sur Global.

En las áreas rurales los habitantes declaran que sin los ingresos de las remesas pasarían hambre, simplemente porque en el campo no hay fuentes de ingresos (Aguilar, 2009).

#### **4.7. LOS LAZOS FAMILIARES TRANSNACIONALES**

Debido a las múltiples migraciones filipinas, muchas familias viven una realidad de transnacionalidad, entre Filipinas y los distintos lugares de destino.

Respecto a las prácticas familiares transnacionales filipinas se han evaluado como negativas algunas posibles consecuencias en las familias: problemas matrimoniales y conflictividad de los hijos debido a la ausencia parental, por la que desarrollan tendencia a reprimir las emociones o muestran una distorsión de valores.

Como ventajas se recalca la estabilidad económica a partir de las remesas, difícil de conseguir en Filipinas. Sin embargo, resulta complicado establecer un balance entre los aspectos positivos y negativos, ya que siempre hay que tomar en cuenta los factores personales y en Filipinas sobre todo, las interacciones entre la comunidad, el parentesco y los individuos. Conviene considerar el parentesco como vínculos con diferente grado de consanguinidad que siempre se encuentran en procesos sociales dinámicos, razón por la cual en tagalo meridional pueblo significa *extended siblingship*, tal como ya se ha señalado anteriormente.

Las familias pueden mantener lazos afectivos a pesar de la distancia y también gestionar un hogar desde lejos. Los miembros migrantes siguen siendo miembros del hogar y de la comunidad. Con diversas prácticas como asumir el padrino en bodas, bautizos, donaciones, préstamos, etc. mantienen una translocalidad a distancia. Para mantener las prácticas transnacionales, la tecnología actual de comunicación tiene un papel clave. Mientras que antes los migrantes solo podían comunicarse por cartas que tardaban de una a tres semanas, hoy en día con el teléfono móvil e Internet pueden hacerlo de forma instantánea, tener una comunicación simultánea con personas en sus lugares de origen. Conviene tener en cuenta que en Filipinas, en las provincias, existen numerosos hogares y pueblos enteros sin líneas de teléfono fijo, pero los móviles allí han facilitado la comunicación transcontinental. A través del móvil se asumen padrinos y madrinazgos y se realizan participaciones activas transnacionales en cuanto a la construcción y al diseño de las casas, de las que se envían asimismo fotos por el mismo móvil o por Internet (Aguilar, 2009).

En la época prehispanica, la estrategia de los migrantes (internos) era del olvidar creativo, en el sentido que no importaba tanto el pasado y las raíces sino el presente y el lugar del asentamiento. Prevalcían las relaciones del presente y se olvidaban las relaciones del pasado. Ahora, con la tecnología, la estrategia se ha convertido en un recordar creativo, y, tanto en Filipinas como en la diáspora, se mantienen los contactos con la ayuda de los medios de comunicación (Aguilar, 2009). De este modo, se cuidan las interconexiones transnacionales con los lugares de origen que se diferencian “en intensidad y significado de los lazos mantenidos en el pasado” (Martínez Gómez, 2000: 4; Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, 1994). En la actualidad, las interacciones son mucho más intensas (mayor número de comunicaciones en un periodo de tiempo), más frecuentes (no tardan tanto como una carta), y al existir una red más extendida de líneas o cobertura vía satélite, llegan a un mayor número de personas.

Las estrategias comunicativas basadas en las llamadas perdidas, los mensajes de texto o los *WhatsApp* han acabado con la unidireccionalidad de la comunicación que anteriormente solía depender del nivel adquisitivo del migrante.

Además, las nuevas tecnologías también permiten la vigilancia a nivel familiar: con los móviles e Internet los padres vigilan el comportamiento de los hijos, su rendimiento escolar, su salud y su bienestar, y les permite estimularlos y motivarlos. Al mismo tiempo facilitan el mantenimiento del vínculo afectivo y de los roles dentro de la familia: desean suerte para los exámenes y recuerdan los deberes; suelen disuadir a sus hijos de no establecer relaciones afectivas prematuras, para concentrarse exclusivamente en sus estudios (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006; Pingol, 2007: 92). En algunos casos los hijos se quejan ya de un exceso de control a través de los teléfonos. En casos de desobediencia se han retirado los móviles a los hijos que se encuentran en Filipinas para evitar que se comuniquen con eventuales novios (Zanfrini y Asis, 2006; Aguilar, 2009; y el caso de Carlota).

También el matrimonio transnacional se suele mantener con los móviles e Internet. Sobre todo con el móvil se puede crear una ilusión de presencia, de inmediatez y de simultaneidad. En aniversarios, cumpleaños, fiestas se pueden intercambiar llamadas, mensajes de texto y fotos. Incluso se pueden compartir actividades de tiempo libre de forma transnacional. Como la comunicación actual ha mejorado mucho respecto al antiguo correo postal, ahora los familiares también tienen que enfrentar los sentimientos directamente. En las conversaciones algunos optan por censurar los temas no positivos para no preocupar a los migrantes. Esto vale particularmente en los casos de enfermedades de familiares. Otros parten de la idea de la disponibilidad total del otro y se enfadan si sus llamadas no reciben respuesta.

Sin embargo, entre los gastos sociales de las relaciones transnacionales se consideran los obstáculos de una separación geográfica prolongada entre parejas y las consiguientes infidelidades. Llama la atención que en la bibliografía en este sentido se menciona sobre todo a las mujeres, aunque al mismo tiempo ofrecen cifras que señalan una mayor infidelidad entre los hombres (Aguilar, 2009: 178 y 194; Asis, 1992; Medina, 2001: 204). Se aplica por lo visto un doble estándar para actividades sexuales entre hombres y mujeres. El grado de aceptación de infidelidades de los hombres sigue mayor que el de las mujeres. Ellas suelen mantener en silencio su posible doble vida, algo que afirma y posibilita su vida diaspórica y transnacional (Parreñas, 1998;



Pingol, 2007). En este sentido, a la pregunta qué factores consideraban más importantes para un matrimonio, los jóvenes filipinos en Italia respondieron aparte del respeto mutuo, la fidelidad recíproca sería fundamental. Tal vez la respuesta está relacionada con las vivencias en sus familias (Zanfrini y Asis, 2006).

A veces las restricciones legales de los lugares de destino imposibilitan incluso una breve reunificación matrimonial. Una pareja expresó la situación con la frase de su tarjeta de invitación de boda: "*We know that the greatest test of love is not when we are together, it is when we are apart*" (Aguilar, 2009: 70).

Frecuentemente las eventuales infidelidades se reportan por las redes de contactos sociales entre familiares y miembros de la comunidad que ejercen un control social. En los pueblos en Filipinas los mayores actúan frecuentemente como árbitros de asuntos matrimoniales, y aunque el divorcio en Filipinas no existe, pueden acordar una separación oficial. Las redes de información transmiten los rumores entre los lugares de destino y de origen en forma de narrativas transnacionales, sobre todo si las migraciones se han realizado gracias a los contactos de migrantes familiares previos<sup>42</sup>. Por supuesto, las infidelidades no se pueden excluir del todo, hay también parejas que llegan a acuerdos de tolerancia en este sentido. A menudo, las mujeres están dispuestas a resistir sin contactos sexuales más que los hombres, con una actitud de sacrificio por el bien de la familia (Aguilar, 2009; Medina, 2001; Pingol, 2007).

Muchos migrantes forman redes transnacionales formales e informales para donar una parte de sus ingresos para las necesidades de sus pueblos de origen, como la infraestructura de escuelas, centros de salud y centros cívicos. Debido a la ausencia del Estado, el desarrollo de estas instituciones depende del patrocinio privado. De esta manera, los migrantes siguen siendo miembros de sus comunidades de origen, donde actúan e intervienen activamente a nivel económico, social y político. Esta intervención la efectúan tanto a nivel

---

<sup>42</sup> Lo mismo sucede con rumores de otro tipo, como familiar, social, laboral y político. A veces no entran informaciones oficiales de los medios de comunicación en las redes o estas son modificadas en los circuitos de información (Aguilar, 2009).

individual y familiar como a nivel comunitario, en forma de las múltiples asociaciones, parroquias, centros de filipinos en la diáspora que intervienen en las realidades de personas y comunidades enteras en la diáspora y en Filipinas; por ejemplo ayudando a víctimas de abusos laborales en la diáspora, recaudando dinero para víctimas de inundaciones, terremotos, etc. en Filipinas u organizando actividades motivadoras para que jóvenes que no quieren terminar la escuela corrijan su actitud.

Se trata a menudo de actividades que palían los costos sociales de la migración y siempre funcionan como puente entre un lugar y otro (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Reese, 2006a). Como resultado, la influencia es recíproca, los migrantes filipinos tienen un papel activo en sus lugares de origen, así como los que se quedan en Filipinas tienen cierta influencia en la vida de sus compatriotas en el extranjero, por ejemplo en forma del cuidado de los hijos que se quedan. Se establecen canales de comunicación y de intercambio entre la sociedad de origen y las de recepción. De este modo, se producen prácticas y realidades sociales que trascienden el contexto de las sociedades nacionales, las delineaciones territoriales y la así obsoleta dicotomía entre lugar de destino y lugar de origen (Pries, 1997; Portes, 2004). En vez de ella, se construyen espacios transnacionales que generan sus propias prácticas culturales, sociales, políticas, económicas y familiares, a través de los cuales los migrantes adquieren una capacidad de *agencia* y se adaptan y ajustan a las realidades transnacionales, dando lugar a reinveniones, redefiniciones, combinaciones, modificaciones y desplazamientos de las antiguas relaciones, instituciones y organizaciones (Goldring, 1992). En los espacios transnacionales circulan bienes, dinero, regalos, pero también rumores, amenazas, elogios, afectos, propiedad intelectual, símbolos, renovaciones de lenguaje en su uso particular o en los medios de comunicación (Marcus, 1998). También se habla de cadenas: "*the care chain*" (Hochschild, 2000; Parreñas, 2006) que es la transferencia del cuidado, y de la "*commodity chain*" (Marcus, 1998: 91), que es una circulación de mercancía capitalista, en la que se incluye a las personas migrantes mercantilizadas.

#### **4.8. CAREGIVERS Y CARETAKERS**

En los hogares transnacionales, los niños, o una parte de ellos, se quedan con el esposo no migrante o con otros familiares si ambos padres trabajan en el extranjero. Si no se encargan los abuelos, a menudo son familiares solteras quienes acogen a sus sobrinos o hermanos pequeños. Los hermanos mayores cuidan a los pequeños y las relaciones de ayuda mutua entre hermanos son obligatorias; en caso contrario hay que temer la disonancia y los rumores entre familiares y en la comunidad. Así, se suspenden los intereses propios en función del sacrificio por el bien de otros familiares, asumiendo por ejemplo la tutoría de los sobrinos o nietos de padres migrantes. El discurso del sacrificio entonces no abarca solo a los migrantes en sus lugares de destino, sino también a los *caregivers* en Filipinas, sin los cuales el proceso migratorio sería imposible. Se trata de una interdependencia transnacional (Zanfrini y Asis, 2006). A cambio, los migrantes ayudan económicamente con las remesas, pagando la educación a otros familiares o facilitándoles el acceso a empleos en el extranjero. De cualquier forma, se trata de favores recíprocos, de dinámicas permeables que no cobran el valor de leyes que puedan reclamarse jurídicamente. De nuevo, conviene tener en cuenta el contexto cultural de una sociedad que define el *self* siempre en relación a relaciones sociales significativas, y mantiene al mismo tiempo rasgos individualistas (Aguilar, 2009).

Aunque las separaciones entre hijos y padres sean emocionalmente difíciles los soportan debido a las necesidades materiales. La infancia no se considera al modo occidental como un proceso acumulativo o un proceso lineal. Hay una visión de discontinuidad que ayuda a las personas a construir su personalidad continuamente (Aguilar, 2009). Aunque estén lejos, al contrario de lo que transmiten los mensajes de los medios de comunicación filipinos, los padres no abandonan a sus hijos, y mantienen los contactos con ellos y otros *caregivers* ocupan sus roles (Asis, 2004; Zanfrini y Asis, 2006). Sin embargo, algunos casos demuestran que los padres sustitutos no saben o no pueden cumplir con las funciones parentales. Por esta razón, algunos padres y madres toman la decisión de regresar a sus lugares de origen, sobre todo cuando la reagrupación en el lugar de destino resulta demasiado costosa o legalmente

imposible. La vigilancia sobre los hijos y las hijas adolescentes puede ser más importante que los ingresos en los países receptores. Se dice que el dinero ganado pierde su significado si es al precio de tener adolescentes “desviados”. Ellos causarían vergüenza (*hiya*) a los padres y los desprestigiarían a ojos de la comunidad. La *hiya* es muy importante en las culturas filipinas y regula los comportamientos, se evita a toda costa la vergüenza pública (véase con más detalle cap. VI). En algunos casos se asume la separación geográfica entre esposos, para que uno de ellos pueda encargarse del adolescente *in situ*. Sin embargo, e igual que las obligaciones entre hermanos, tampoco aquí se encuentra una regulación legal, y hay casos donde los padres y las madres se quedan en el extranjero cuando confían en los padres sustitutos o cuando no se pueden permitir el regreso, por ejemplo por compromisos económicos (Aguilar, 2009).

A menudo, los hijos pueden establecer relaciones muy intensas con los *caregivers*, considerándolos como sus padres o sustitutos de los padres. En estas constelaciones familiares, a la hora de la reagrupación, suelen vivir su separación como traumática (Zanfrini y Asis, 2006; Feixa *et al.*, 2006; Marxen, 2007). En algunos casos los hijos tienen una relación más estrecha con los *caregivers* que con sus padres, con quienes resulta extraño vivir cuando se efectúa una reunificación:

“(L)levan más miles de millas aéreas acumuladas que la mayoría de viajeros del mundo, siempre dando abrazos de bienvenida y despedida, trabajando y ahorrando, enviando dinero puntualmente cada día de cobro, escribiendo cartas (...) en las que cuentan a su gente que ya pronto volverán, para quedarse; cuando lleguen los recibirán sin reconocerlos niños irreconocibles, esposas cuyos besos han terminado sabiendo a obligación, a deuda.”

(Syjuco, 2010: 42)

En este panorama emocionalmente complicado, los padres y madres biológicos pueden responder con actitudes de celos a los *caregivers* y suelen querer compensar su ausencia, haciendo regalos y cumpliendo con los roles de género que tradicionalmente les son asignados (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis,

2006; Añonuevo y Añonuevo, 2002). Se ha observado una mercantilización del amor, se crea una cultura de consumismo que se expresa en forma de exceso de regalos de los migrantes para sus hijos (Parreñas, 1998); dinámica que los hijos utilizan para chantajear a sus padres (Aguilar, 2009; Roma, 2009: 25).

Las familias transcontinentales cuentan en general con un claro aumento de poder adquisitivo: se pueden pagar escuelas privadas, ordenadores, tutores, pero también juguetes de última moda y ropa de marca. A nivel material parece todo posible y se produce una brecha entre niños y jóvenes de hogares migrantes y no migrantes. De cualquier forma, los hijos influyen activamente con sus demandas, deseos y conductas el comportamiento de sus padres, y no son meros receptores tolerantes o resignados de la situación familiar transnacional.

También, se ha notado entre algunos estudiantes de *college* una madurez precoz y una mayor participación en actividades extracurriculares y en organizaciones estudiantiles (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006). Es el caso de tres informantes, estudiantes de *college* en UP Los Baños, en la provincia de Laguna: todos ellos participan en organizaciones estudiantiles, religiosas, de medioambiente y de desarrollo, invirtiendo en ello una gran parte de su tiempo libre.

— *I am after with my organization, UP Socius. It's an academic organization, exclusive for sociology majors, for sociology students. (...) Actually, I am the president of the organization, that's why I am so busy, I feel like, it's like a 6-unit-course for me. Yes, meeting regularly, every week.*

(Barbara, UPLB, entrevista F II)

— What do you do?

J: I am also ..., I have contacts with whom I read the Bible. We have contacts in the campus. And if they are open we can set time for Bible study. I am also busy with Arnis. This is like the national martial sport of the Philippines. Martial arts. I train twice a week.

— Oh really? In the campus?

J: Yes.

— You have a group there?

J: Yes. It's actually the team of the university. And also I am busy with studying languages, Spanish. And also Hiligaynon, a local language, in the Visayas. Because I want to follow Philippines studies, I want to know the national sports, and also different languages here in the Philippines.

(...) Also I am studying guitar.

(James, UPLB, entrevista F II)

— *I am part of two organizations here in the campus. Kappa Phi Sigma, Conservation and Development Society. It is a social and environment organization.*

(...)

*And then the other one is Gawad Kalinga. That's the one that helps other communities to have houses.*

(Mary, UPLB; además estudia coreano, entrevista F III)

El hecho de que los hijos de familias transnacionales en Filipinas frecuentemente tienen que tomar muchas decisiones por su cuenta desde temprana edad, por ejemplo sobre sus estudios y temas monetarios, contribuye a su temprana madurez. Esto ocurre sobre todo cuando no cuentan con otros familiares para estos asuntos, tal como fue el caso de Sam quien no tiene ningún familiar de apoyo a su lado y tuvo que ocuparse de dos hermanos que viven con él. Lo mismo ocurre con James en Los Baños:

*J: My mother has been working in the Middle East since she was not yet married.*

— *Oh, really?*

*J: So, I grew up without her. It's very difficult for me because I grew up with her cousins. I actually had many moms.*

— *Cousins? Different cousins?*

*J: But I do not consider them as my mothers because I know that I have a mother but during my childhood I still remember I usually cry but I did not show it to my cousins because I am shy. I am very emotional when it comes to my mother because I spent my childhood alone. My sister also grew up with my other cousins.*

*(...)*

*J: Yes. My mother, my parents are separated since I grew up. So, I do not, actually I do not have, my concept of family, my mother is abroad, my cousins... But it's difficult for me.*

*(...)*

*That's why I am very independent.*

*— Yes, definitely.*

*J: People say that I am very individual because that is because how I grew up.*

*— Yes, it also has positive aspects.*

*J: I do things by myself.*

*(...)*

*Actually, I am not very open to my mother. Actually, there is a gap between my mother and I, because there are experiences that I cannot share..., I am shy. I did not grow with her. But I try my best to be attendant when I talk to her.*

*— And do you have some of your relatives, including your sister, to whom you would talk when you have an emotional issue?*

*J: Actually, I keep it by myself.*

*— You would rather keep it by yourself?*

*J: Yes. I am not used to share emotions.*

*(...)*

*(entrevista F II)*

A menudo, el contacto del día a día se echa de menos, tanto entre los padres como entre los hijos. Los hijos pueden sentir el anhelo de la presencia física, especialmente durante los eventos importantes en las escuelas. Así, Carlota,

en Batangas, comentó que durante la fiesta escolar de Navidad ella y otros hijos de padres migrantes empezaron a llorar desconsoladamente.

También en Barcelona me hablan del duelo y del dolor por los padres ausentes:

*"Estoy más contenta aquí, con mi madre, que allá, sin ella. Lloraba tanto en Filipinas que al final mi madre decidió traerme."*

(Katherine, IES 1)

*"Of courses, the parents send money. But sometimes their children say: mammy, I don't want your money, I want to be with you."*

(hermana Paulita, Centro Filipino, Barcelona, RB I)

Una informante de Rachel Parreñas se refirió a su madre ausente y las cartas que enviaba (1998: 209):

*"I grew up actually believing that letters are supposed to be read while crying."*

Y otra dijo a su madre (Parreñas, 1998: 211):

*"If you are striving in another country, why don't you try to strive here?"*

También, la queja de dar preferencia al amor frente al dinero revela cierto grado de seguridad material que en Filipinas mucha gente no posee. Asimismo, conlleva una idealización de la familia nuclear, cuando en la realidad ya no puede considerarse modelo hegemónico (Zanfrini y Asis, 2006). Además, se sabe que muchas de las familias de madres migrantes no son originalmente familias nucleares, sino que se trata de viudas, solteras u otras que han emigrado porque no hay divorcio en Filipinas (Parreñas, 2006).



Algunos autores describen a los familiares cuidadores como si siempre estuvieran contentos con sus nuevos roles de padres y madres sustitutos (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006), mientras que otras advierten sobre una posible sobrecarga (Parreñas, 2006). En casos extremos hay hijos que están expuestos a familiares violentos, sin contar con la protección adecuada (Parreñas, 1998).

La familia transnacional se podría considerar respuesta y estrategia adaptativa hacia el desplazamiento geográfico de trabajadores filipinos a otras partes del mundo. Como estrategia puede revelar creatividad, *agencia* y resistencia. Sin embargo, implica al mismo tiempo un desplazamiento emocional que tienen que asumir tanto los hijos como los padres y las madres. Se han observado las siguientes respuestas a dicho desplazamiento emocional (Parreñas 1998: 203, 219, 221-222, 225):

-La mercantilización del amor (ya explicada).

-La represión de la carga emocional a través de la racionalización e intelectualización de su situación, dando preferencia a los beneficios materiales frente a los costos emocionales. Asimismo, se acepta como consuelo la posibilidad de comunicación que ofrece la tecnología.

-La idealización del sacrificio por el bien de la familia (Gutiérrez-Otero, 2007; Parreñas, 1998). Asimismo se mantiene la propaganda del Estado con su mensaje de héroes y heroínas del país, así como de la Iglesia. Hay quien argumenta que los filipinos de la diáspora mantienen la Iglesia católica, en los lugares de destino donde ha perdido influencia (Parreñas, 1998; Prof. Cabigon, UPPI y Charlotte, UPLB/UPPI).

Con la intencionada salvación de la fe católica se pueden confirmar como sujetos que tengan una misión más allá de sus trabajos cotidianos. Lo mismo sucede con las actividades en la comunidad, por ejemplo cuando las trabajadoras domésticas con titulación académica enseñan como voluntarias inglés, tagalo y "filipiniana" (historia, cultura y valores de Filipinas) a los jóvenes en la Iskwelang Pinoy en Barcelona; o cuando organizan eventos para recaudar fondos como *Fashion Shows* y concursos de belleza, tal como ocurrió

en las *Miss Elections* en Barcelona, cuyos ingresos durante el otoño 2009 se destinaron a las víctimas de las inundaciones en Filipinas.<sup>43</sup>



Etnografía desde el arte. Grupo 1; 3.10.2010; Pm 1. Tema: relación con el país de origen: "tifón".



Grupo 1; 3.3.2010; Pa 1. Tema: relación con el país de origen.

<sup>43</sup> Se trata de unas prácticas comunes en las comunidades filipinas en todo el mundo (Añonuevo y Añonuevo, 2002).



Grupo 1; 3.3.2010; Pa 3. Tema: relación con el país de origen: erupción del volcán en Bicol; Luzon.

La erupción coincidía con mi estancia en Filipinas en diciembre de 2009 y enero de 2010. Tanto yo como los chicos del taller y sus familias estábamos lejos de esta isla. Yo seguía los sucesos en la prensa local. Miles de campesinos tenían que ser evacuados; lo que más me llamó la atención fue que la presidenta del país se encontraba en Hong Kong para su *X-mas shopping*, y ni siquiera consideraba volver a Filipinas por la catástrofe.

El hecho de que escogieran catástrofes naturales para ilustrar el tema de la relación con el país de origen demuestra la importancia de las catástrofes en la comunidad ya en la diáspora.

#### 4.9. EL CUIDADO COMUNITARIO EN FILIPINAS<sup>44</sup>

Cabe reflexionar sobre el rol que ejercen la comunidad, las escuelas, las iglesias y las ONG respecto a los hijos de los hogares transnacionales en la contribución del aumento de resiliencia de cara a las situaciones de separación geográfica. En varios pueblos, la comunidad organiza actividades destinadas a los jóvenes, por ejemplo deportivas.

En muchos lugares de Filipinas, así como en la diáspora filipina, las parroquias han asumido un papel clave en lo que es el trabajo con los jóvenes y con los padres y madres. Las parroquias en algunas partes<sup>44</sup> de Filipinas han formado grupos de apoyo en los colegios privados católicos, donde la mayor parte son alumnos de familias transnacionales. Organizan formaciones para los líderes grupales que aspiran a llegar más allá de las escuelas católicas. El objetivo de estas iniciativas es paliar los problemas emocionales de los jóvenes como la represión de sentimientos. Muchas veces los profesores que dirigen estos grupos han pasado ellos mismos por experiencias migratorias y quieren facilitar un espacio donde los participantes puedan intercambiar sus experiencias, con la idea de saber valorar, en vez de condenar, los hechos transnacionales, aunque resulte emocionalmente difícil. De acuerdo con la cultura filipina, nunca se trata de recriminar a los padres. En este contexto, conviene tener en cuenta el respeto incondicional que en Filipinas se espera por parte de los hijos hacia sus padres y a los mayores en general. Existe la obligación de una gratitud total, en el caso de la relación padres e hijos por el regalo de la vida recibido de los padres. No respetar lo anterior significaría ser considerado un sinvergüenza, lo que a su vez coloca a la persona afectada moralmente fuera de la comunidad. En Filipinas me han asegurado que es impensable criticar abiertamente a los padres: "*You don't blame your parents*" (C. Vila, FAD, RF II, en congruencia con Prof. Mendoza, UP, RF I, y Zanfrini y Asis, 2006).<sup>45</sup> Tampoco está bien aceptado criticar las decisiones migratorias de los padres. La clave en las decisiones tomadas por la familia es la valoración de cómo y qué miembros familiares pueden mejor contribuir a los ingresos y proyectos

---

<sup>44</sup> Al cuidado comunitario en Barcelona se ha dedicado todo un capítulo, el número VII.

<sup>45</sup> Es una de las razones porque el psicoanálisis en Filipinas es considerado "obsceno".

familiares. En este sentido, parece haber una diferencia clara entre los jóvenes filipinos y latinoamericanos, quienes se quejan abiertamente de su “destierro forzoso” (Feixa *et al.*, 2006; Zanfrini y Asis, 2006).

En un caso ideal, estos grupos deberían facilitar el *mirroring*, es decir el reflejo entre los participantes y sus problemáticas para que no se sientan solos en sus situaciones, sino encuentren puntos en común y paralelismos, así como la *agencia*, el *empowerment*, la identificación de estrategias. Sin embargo, en estas organizaciones se percibe también una ideología caritativa y victimista. En este sentido la denominación de una de estas organizaciones eclesiósticas, *Anawim*, se deriva del hebreo, significando “los pobres que dependen de Dios para su salvación” (Aguilar, 2009: 346).

Cabe tener en cuenta que en Filipinas las consultas psicológicas no están institucionalizadas ni se aceptan, sino a través de las escuelas, *colleges* y universidades, así como a través de la radio, televisión o documentales (por ejemplo, Scalabrini Migration Center, 2006), se pueden transmitir mensajes a las familias transnacionales (Asis, 2008; Prof. Mendoza, RF I).

#### **4.10. LAS COMUNIDADES FILIPINAS EN EL MUNDO: ASOCIACIONISMO, RELIGIÓN Y “MINORÍAS MODÉLICAS”**

La fe cristiana, sobre todo la católica, tiene un rol muy importante tanto en Filipinas como en la diáspora. Las parroquias en los lugares de destino ofrecen actividades religiosas, laborales y sociales. Son puntos de encuentro, tanto para los adultos como para jóvenes. En la diáspora, la religión garantiza un punto de encuentro con los compatriotas, brindando apoyo moral y psicológico, y al mismo tiempo garantiza la conservación de valores y rituales de la cultura

de origen en el lugar de destino (Zanfrini y Asis, 2006; Asis, 2008). La mayoría de los trabajadores solo cuenta con un día libre por semana que es el momento para liberar "el espíritu filipino" que incluye la comunicación con Dios. La religión sirve como fuerza aglutinadora entre las comunidades filipinas. En este sentido, en Roma, por ejemplo, existen 32 centros católicos filipinos (Añonuevo y Añonuevo, 2002: 57). Estos centros religiosos son imprescindibles para la construcción de redes sociales filipinas. En países tradicionalmente católicos como España e Italia, la Iglesia católica cuenta con una infraestructura con la que los filipinos pueden enlazar para después ampliarla. En otros lugares, por ejemplo Hong Kong, las parroquias se construyen, siempre con mano de obra de la comunidad. En países como Corea, enlazan con los movimientos diaspóricos de la Iglesia católica para difundir la fe. A nivel mundial, las comunidades filipinas se estructuran desde lo religioso.

Se caracterizan en general por sus iniciativas y organizaciones en forma de varias agregaciones en las que promueven las relaciones de apoyo mutuo, la transmisión lingüística, religiosa y cultural a los jóvenes, el asociacionismo y la participación social (Zanfrini y Asis, 2006). Hay quienes ven sobre todo en el reclutamiento entre los jóvenes, una instrumentalización por parte de algunos líderes para promover sus propios proyectos personales (Zanfrini y Asis, 2006; Roncaglia, 2003).

En el extranjero existen comunidades filipinas con menor o mayor cohesión. Ejemplos para las primeras serían Los Ángeles, San Diego<sup>46</sup> y Madrid, para las últimas Barcelona y Roma (mis observaciones para Barcelona; para Roma y Los Ángeles: Parreñas, 1998; y Baggio para Barcelona, Madrid y Roma, 2009a).

Las comunidades filipinas con sus centros religiosos y sociales, así como la congregación de filipinos en algunos barrios, espacios públicos y en algunos medios de transporte en los que coinciden para ir a trabajar, si no viven de interinos, facilitan puntos de encuentro fuera del control de los empleadores.

---

<sup>46</sup> La brecha en las comunidades filipinas en EE.UU. se debe, sobre todo, a diferencias de clase social, entre filipinos emigrantes con o sin formación académica, y sus respectivos empleos y culturas (Parreñas, 1998; Le Espiritu y Wolf, 2001).

Se pueden liberar de las tensiones y frustraciones, o encontrar consuelo al aislamiento, los abusos laborales y otros malestares. Por ejemplo, en Barcelona coinciden en los Ferrocarriles, con los que van del Raval a Sant Gervasi, Pedralbes, Sarrià, Sant Cugat, etc. En Hong Kong suelen reunirse los domingos, su día libre, en el Central Park, el Statue Square o simplemente en las aceras de las calles (Law y Nadeau, 1999; Low, 2005). Se intercambian opiniones sobre los sueldos, contratos, condiciones de trabajo, y al mismo tiempo ganan fuerza para resistir más el trabajo o quejarse de las condiciones laborales. Se trata de espacios de experiencias compartidas de dominación y de concepción de posibles resistencias dentro del grupo de compatriotas (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Parreñas, 1998).

Sandra y María Jesús describen los contactos entre filipinos de la siguiente manera:

*S: Actually, when I come here I have no friends at all but I am very confidential because I know that there are many Filipinos. Filipinos, automatically we are close. In the Philippines, we naturally have the whole family, you are very close.*

*(laughter)*

*But here it is as if we were family.*

*M: Anywhere....*

*S: Anywhere in the world, not only in the Philippines.*

*M: In Malaysia, I also worked in Malaysia, as a domestic helper before. There you can also find Filipinos.*

*(entrevista B/A II)*

Así, el lugar de origen y su gente mantienen la importancia del punto de referencia en una dinámica que parece caracterizarse por su temporalidad (Aguilar, 2009). La cultura de la diáspora se basa en la noción del perpetuo posible retorno. Oscila entre dos supuestos opuestos: la estabilidad y el asentamiento definitivo o la noción de las migraciones temporales (Zanfrini y Asis, 2006).

“La angustia no es la condición humana, es ese purgatorio entre lo que tenemos y lo que deseamos pero no podemos conseguir. (...) puede que eso incluya la diáspora, el Gran espectáculo filipino.”

(Syjuco, 2010: 263)

Se habla también de burbujas expatriadas y de comunidades filipinas caracterizadas como endogámicas. La endogamia se puede manifestar en algunas comunidades filipinas en la autorreferencialidad a la hora de buscar trabajo (véase arriba), o también parejas, cuando algunos se relacionan con no filipinos. Las razones pueden ser varias, como la conservación de la cultura de origen, miedo a expectativas diferentes por parte de los autóctonos y un sentido de inadecuación e inferioridad (Zanfrini y Asis, 2006).



La etnografía desde el arte. Grupo 2, 5.5.2010; Pa 5. Tema: relaciones con el país de origen.

A la participante no le gusta nada Filipinas. Según ella, este cuadro quiere decir que ella y el chico que le gusta son diferentes, y su origen les separa.

Se ha observado que algunos filipinos quieren vivir como filipinos en otro país. En el contexto de las emigraciones ven en sus compatriotas un vínculo con su tierra. Comparten comida filipina, asuntos personales, chistes y penas, y así



otorgan un sentido de pertenencia de forma recíproca. A menudo no integrados en las sociedades de destino, separados de sus familias, bajo duras condiciones laborales, los adultos filipinos *OFW* circulan en el extranjero en su cultura exportada (Añonuevo y Añonuevo, 2002).

La escasa integración en los lugares de destino se acentúa a raíz de los horarios extendidos que impiden su inserción en la vida social del lugar de destino, donde los contactos con los lugareños, por ejemplo en el caso de los trabajadores domésticos, pueden limitarse a sus empleadores. Al mismo tiempo, la distancia cultural y las barreras lingüísticas pueden dificultar las relaciones interpersonales con las personas del lugar de destino. Además, algunos filipinos se consideran diferentes y discriminados por su fisiología (en concordancia con Zanfrini y Asis para Italia, 2006; Le Espiritu y Wolf para EE.UU., 2001).

Pero, en general, las comunidades filipinas son consideradas como “bien adaptadas”, incluso mimetizadas, que no causan problemas sociales (para Italia Zanfrini y Asis, 2006 y Baggio, 2009a; Le Espiritu y Wolf para EE.UU., 2001). A estas adaptaciones contribuyen sin duda los conceptos de la *hiya* (vergüenza) y de *pakikisama* (convivencia, *getting along with*), que hacen evitar situaciones que comprometan la propia reputación, siempre en concordancia con la reputación colectiva, asegurándose al mismo tiempo el aprecio de los demás (Zanfrini y Asis, 2006). Como consecuencia, se aspira a un comportamiento correcto en los lugares de destino (se dan más detalles sobre los conceptos filipinos y su importancia para la comunidad en el cap. VI).

En este sentido, los filipinos han sido incluidos en la construcción y posterior desconstrucción del mito de las “minorías modélicas” en Estados Unidos. El mito comprende de parte de sus integrantes etiquetados como modélicos un elevado nivel de ingresos, altos rendimientos académicos, así como bajas tasas de criminalidad y altas tasas de estabilidad familiar<sup>47</sup>. Los éxitos están en

---

<sup>47</sup> En EE.UU. a los filipinos les ayuda el dominio del inglés, que es la lengua oficial de educación en Filipinas, vestigio de la colonización norteamericana durante la cual se introdujo la educación pública, y al mismo tiempo importaron sus modos de vida, con el anhelo del *American Dream* en el que creen hasta hoy en día la gran mayoría de los filipinos.

De cualquier forma, según el censo de 1990, los filipinos eran, en EE.UU., el grupo

clara contradicción con la noción del inmigrante deficiente e incompatible con la idea de que la condición de ser parte de una minoría implique resultados sociales, académicos y profesionales pobres. Sin embargo, se ha criticado el etiquetaje de *superachievers* por diferentes razones, entre las que destacan una simplificación, el estereotipar y utilizar una etiqueta para todos los asiáticos, negando las diversidades intragrupalas. Además, el mismo modelo perjudica a los mismos “modélicos” por no dejar margen para búsquedas de trayectorias distintas, les niega posibles ayudas por la presuposición de que no las necesitan. Asimismo, la idea de la perfección ha provocado sentimientos antiasiáticos, en forma de la imagen de una invasión de estudiantes asiáticos en las universidades americanas de élite. Asimismo, parece un recurso propagandístico para manifestar la supuesta posibilidad universal del éxito que brinda la sociedad americana; justifica su movilidad social con el ejemplo de los modélicos. Finalmente, deja de lado el balance entre rendimientos elevados y costos sociales y psicológicos (para un resumen de la construcción y destrucción del mito: Wong *et al.*, 1998, véase también el blog [www.modelminority.com](http://www.modelminority.com) [consultado 1.9.2012], y a continuación, capítulo VIII).

#### **4.11. RESULTADOS Y PREVISIONES**

Las migraciones filipinas se reflejan en las prácticas transnacionales y transculturales, siendo los hogares transnacionales la pieza clave en estas dinámicas. Se trata de un transnacionalismo social, y respecto a los jóvenes, de un transnacionalismo educativo y cultural. El transnacionalismo político

---

étnico con menos pobreza (Portes y Rumbaut, 2001b: 14; Le Espiritu y Wolf, 2001: 157-186).

también existe para la defensa de los derechos laborales y sociales, pero el de orden reivindicativo<sup>48</sup> se limita a unos pocos lugares de la diáspora como Hong Kong y Amsterdam, por ejemplo. El transnacionalismo de negocios es muy escaso, ya que la abrumadora mayoría trabaja como asalariados. Por la importancia de sus remesas se puede hablar de un transnacionalismo económico-salarial.

Resumiendo los costos y beneficios de las emigraciones, conviene dividir los costos en políticos, económicos y sociales.

Entre los primeros destaca la pasividad del Estado para desarrollar y realizar en Filipinas planes de desarrollo nacionales, ya que confía en el flujo perpetuo de las remesas. El Estado se ha mostrado reacio a tomar medidas eficaces para la vigilancia de las condiciones laborales y la protección de sus ciudadanos en los países de destino.

A nivel económico, las remesas tienen efectos positivos para las familias de los emigrantes pero a nivel macro, nacional, más bien profundiza las desigualdades entre hogares migrantes y no migrantes. Además, las remesas han llevado a la economía nacional a una dependencia total y el Estado ha sido incapaz de enlazar las emigraciones con sus remesas y el desarrollo nacional<sup>49</sup>.

Se ha establecido una industria de las migraciones con agencias, ONG, *coaches*, *trainers* y consultores que hacen su negocio con “el sueño migratorio de millones de personas” (Baggio 2008: 111).

Entre los costos sociales se ha explicado la distancia emocional entre familiares, sus penas y el anhelo de la presencia física de los padres, familiares sobrecargados que ejercen de cuidadores sustitutos, explotaciones y abusos laborales, humillaciones, problemas matrimoniales y emocionales por el distanciamiento de los hijos. Por otro lado, las familias transnacionales se

---

<sup>48</sup> Véase sobre estas prácticas Lolicato, 2011.

<sup>49</sup> Véase respecto a la desconexión entre políticas de migraciones y políticas de desarrollo estatales Baggio (2008 y 2010), donde explica por qué los beneficios económicos a nivel macro no han cumplido con las expectativas.

benefician de las remesas y pueden permitirse un mejor nivel de vida, así como pagar una educación decente a sus hijos (Baggio, 2008). Entre los hogares transnacionales se ha expandido un estilo de vida de clase media. Se observa más prosperidad en los *barangays* (distrito municipal) que mantienen contactos con los emigrantes. Gracias a las relaciones entre los lugares de origen y la diáspora se pueden también financiar actividades y recursos para compensar los costos sociales de las emigraciones. Como consecuencia de la mejora económica de los *barangays* aumenta el empleo en ámbitos posindustriales, en el sector terciario, lo que coincide más con los lugares de destino que con la realidad en otras partes de Filipinas (Aguilar, 2009).

Sin embargo, la prosperidad también genera actitudes pasivas y oportunistas entre familiares de los migrantes que confían en las remesas. Esta suposición no se basa en estadísticas estatales oficiales, sino en relatos de profesionales en Filipinas y de trabajadoras domésticas que saben del mal empleo de las remesas por parte de sus familiares (Aguilar, 2009; Charlotte, UPLB y UPPI; Prof. Carandang, RF V; Luisa como pionera de la comunidad filipina en Barcelona que facilita reuniones informativas sobre este tema a sus compatriotas, entrevista B/AC V). Parreñas (1998: 209) oyó cómo en Roma, en la misa, las filipinas rezaron: "*Lord hear our prayers. So that our families we have left in the Philippines understand our hardship and that they learn to be frugal*", para que gasten las remesas duramente ganadas de manera sabia. Por la diáspora circula el término de las "vacas lecheras", para los *OFW*, que dan dinero siempre y cuando sus familiares lo requieran (Abaño, 2010a y b).

Se ha criticado que solo una muy pequeña parte de las remesas se destinen a inversiones: el 40% se utiliza para pagar las deudas y solo el 3% para inversiones (Baggio, 2009b: 8), aunque en estas estadísticas no queda claro qué se entiende como inversión. A menudo se trata de la compra de vehículos como negocio, como los *jeepneys*, pequeños autobuses que sirven como medio de transporte en Filipinas. También, se compran terrenos (p. e. los padres de Mary, UPLB, entrevista F III) que se utilizan para la agricultura, o para construcciones que después se alquilan, aunque a veces no se utilicen estos terrenos (Duarte Campderrós, 2007).

También, en los lugares de destino pocos filipinos emprenden sus propios negocios (Baggio, 2008). Existen ONG que ayudan en programas de inversión, con programas que se basan en experiencias transnacionales entre EE.UU. y México (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Proyecto MAPID, Scalabrini Migration Center, 2009).

En Filipinas, se trata de aceptar las realidades transnacionales sin patologizarla, estigmatizarla, ni idealizarla, en contra de la imagen que se difunde en los medios de comunicación. El colapso de las familias debido a las migraciones se ha exagerado (Zanfrini y Asis, 2006). Se generan nuevos modelos de familia, de parentesco y de comunidad con la transnacionalización de sus instituciones y rituales como bautizo y matrimonios, cuando se amplía el concepto de *caregiving* por el parentesco ampliado, la comunidad, la escuela y la parroquia. La relación diádica de individualidad y colectividad, donde las respuestas individuales y colectivas a los desafíos se solapan, debería ayudar en estos procesos de continua y dinámica construcción de las nuevas formas de convivencia transcontinental (Aguilar, 2009).

Las comunidades pueden reaccionar con creatividad, resiliencia y flexibilidad, sin embargo se pueden producir nuevas situaciones y constelaciones familiares para las que no se encuentran (todavía) soluciones (Aguilar, 2009).

Las iglesias pueden facilitar la aceptación de las familias transnacionales, por ejemplo a través sus sermones. Lo mismo vale para las clases en las escuelas y *colleges*.

Algunos afectados ya han optado por suprimir el término *children left behind*, por su posible juicio moral. En algún pueblo se ha observado que los mismos habitantes han suprimido el término "servicio doméstico" por "trabajar en casa" — *sa bahay* (Aguilar, 2009: 13).

Por el aumento del poder adquisitivo de muchos hogares transnacionales se ha expandido la práctica de emplear trabajadores domésticos, antes solo una práctica de las clases medias y altas. A menudo son inmigrantes internos de Filipinas. Su situación migrante refleja a menudo la de los *OFW* en el extranjero: la separación de sus familiares, eventuales explotaciones o abusos,

pero también su eventual inclusión en la entidad familiar como si fueran un miembro más (Aguilar, 2009).

Las inmigraciones de otros países hacia Filipinas son escasas. Tradicionalmente procedían de India y de China, siendo los chinos una minoría importante en Filipinas. En la primera mitad del siglo XX también hubo inmigración japonesa. Después de la segunda guerra mundial llegaron algunos refugiados rusos y a finales del siglo XX llegaron refugiados de Vietnam a la isla occidental de Palawan. Ahora el colectivo más grande es el de coreanos, que se divide entre turistas (el número más grande en Filipinas, seguido por los norteamericanos), personas con la intención de estudiar inglés en Filipinas con estancias de distinta duración, así como jubilados y misioneros (Asis, 2008).

Para el futuro se esperan más emigraciones, siendo el desempleo y la falta de perspectivas los factores más importantes (Asis 2008; Asis y Baggio, 2008). Parece que las emigraciones serán un *never ending ending*.

Aunque el Estado se autoelogie por la demanda mundial de trabajadores filipinos, se muestra poco eficaz para proveer a los filipinos con puestos de trabajo y un estilo de vida decente (Asis, 2008). De este modo, la cultura de las migraciones influye directamente en las orientaciones profesionales y vocacionales de los jóvenes filipinos, quienes en su gran mayoría sueñan con emigrar (Asis, 2008; Baggio 2008).

Los hijos de familias transnacionales quieren emigrar para mantener el estilo de vida a pesar del bajo estatus laboral de sus padres en los lugares de destino. Pero también los hijos de padres no migrantes toman en consideración la emigración para ayudar a sus familias:

*“La maggior parte di loro vedono il panorama lavorativo nelle Filippine in termini molto scoraggianti; e questa è la ragione per cui molti, inclusi i figli di non-emigranti, sarebbero disposti ad andare all'estero per trovare un futuro migliore.”*

(Zanfrini y Asis, 2006: 143)

En Filipinas se asocia la educación con un ascenso social y una garantía para el futuro de los hijos (Aguilar, 2009; Zanfrini y Asis, 2006). Pero a menudo esto se revela como una ilusión porque con sus títulos de *college* los jóvenes difícilmente podrán mantener a sus familias en Filipinas (Parreñas, 1998 y 2006).

A pesar de aspirar a formaciones profesionales (por ejemplo ingeniero), los jóvenes están dispuestos a trabajar después como trabajadores domésticos en el extranjero (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Reese, 2006a).

— *Working abroad, that is what I really want to do. That is my dream.*

— *As a teacher?*

— *As whatever. I don't care.*

(Carla, estudiante de educación primaria, Batangas)

Pero también hay voces críticas: algunos rechazan la opción de la emigración por consideraciones nacionalistas. Quieren quedarse en su país para contribuir a su desarrollo (Zanfrini y Asis, 2006). Algunos de los hijos de migrantes no quieren que sus propios hijos sufran el mismo destino (Añonuevo y Añonuevo, 2002 y James, entrevista F II).

Otros no definen su posición frente a la migración o consideran directamente una vida transnacional que no se limita a un lugar u otro (Zanfrini y Asis, 2006).

La corrupción y la ineficacia de las políticas del Estado impiden un desarrollo que permita a los jóvenes actuales ejercer sus profesiones en Filipinas, con la movilidad social y la seguridad adecuadas. Según el padre Avel en Barcelona los filipinos están obligados a emigrar por la falta de perspectivas, que a su vez se deben a una "política filipina aberrante".

Asimismo dicen los informantes filipinos de Zanfrini y Asis (2006: 116-117):

- *(T)utto quello che sta succedendo nel nostro paese (...).*

- *(D)ate le prospettive economiche non è consigliabile rimanere qui [en Filipinas].*

Son tantos los emigrantes que se ha creado un término propio para los que regresan, sea de manera permanente o temporal. En las palabras del escritor Syjuco (2010: 37) son

“los aquiescentes y desavisados insurrectos de la patria; los que hemos ido y vuelto tantas y tantas veces a lo largo de la historia que nuestro idioma nos ha adjudicado una palabra: *balikbayan*. Hombres y mujeres con las espaldas encorvadas por el peso de la ausencia; (...) infinitud de regalos para infinidad de familiares: prueba que el tiempo que hemos pasado en el exterior no ha transcurrido en vano.”

En las ciencias sociales no existe material empírico respecto a los destinos de los *balikbayan* (Asis, 2008). Con la reinserción en su país tienen éxito los que han establecido una base económica para el regreso, en forma de inversiones, lo que depende a menudo de sus capacidad para mantener sus vínculos sociales y culturales durante su estancia fuera del país (Añonuevo y Añonuevo, 2002).

Desde 1973 los *balikbayan* cuentan con un estatus legal especial, y en 1989 se aprobó un decreto para promover las visitas de filipinos con sus hijos y parejas que ya han adquirido otra nacionalidad o que han estado en el extranjero durante más de un año. Junto con el derecho a la doble nacionalidad y al voto desde el extranjero, el Estado quiere regular las realidades transnacionales de muchos filipinos pero muchos emigrantes se declaran indiferentes a ambos procesos por desconfianza en el Estado de origen (véase capítulo VI). En el aeropuerto internacional Ninoy Aquino<sup>50</sup> de Manila, los *balikbayan* cuentan con unas taquillas de control dedicadas solo a ellos, igual que los *OFW*.

Aunque la vida diaspórica se ve frecuentemente determinada por el deseo al retorno, una vez en el extranjero los filipinos suelen renovar sus contratos. En 2006 y 2007 el 60% y el 61% de las contrataciones oficiales de los emigrantes eran renovaciones de contratos. Otros vuelven para después partir a otros destinos. Algunos regresan después de jubilarse o cuando sus hijos terminan el

---

<sup>50</sup> Denominado según el padre del actual presidente de Filipinas que en 1983 fue asesinado a su vuelta del exilio, muy probablemente por orden de Marcos. Después de la caída del dictador la viuda Corazon Aquino fue elegida presidenta y en 2010 su hijo Noyonoy.



college. La posibilidad en Italia y España de conseguir la nacionalidad puede influir en las decisiones de no regresar (Asis, 2008: 94-95).

Entonces, el panorama de las emigraciones filipinas no parece tener fin, sino continuidad. Hay quienes pintan un escenario futuro en el que solo los ancianos y los niños se quedan en el país (Añonuevo y Añonuevo, 2002).

Sionlis José entrevistado por Abaño (2012) describe el panorama actual de la siguiente manera:

*“(W)e are living in a country in far worse shape than when we arrived. Which is true... very, very true. Ten years ago nobody was sleeping in front of our bookshop, now occasionally there’s a family there. Some people...many people now eat only once a day. There’s hunger in Manila, even in Manila there is hunger.’*

*I grew up in a village. Now, when I was young, the poorest farmer there ate twice a day during what we call the Gawat. These are the months of June, July, and August, the planting season. It is in these months when there was still no harvest, because the first harvest comes in September. These 3 months were the most difficult for the farmers because they only ate twice a day — at 10 in the morning and at 4 in the afternoon. Now, many people, both in farms and cities, eat only once a day... do you know what it’s called? ALTANGHAP- Almusal, Tanghalian, Hapunan (Breakfast, Lunch, Dinner). That word has been used for almost 10 years now...In other words, for the last 10 years people have been eating only once a day!*

*(...) Yes, they [OFW] keep the country afloat. But then what is happening? The money sent here is not spent wisely. They want to come back... but how can they come back here if they don’t have money? They don’t have jobs here. (...)*

*But this I tell them, ok — when Sun Yat Sen mounted the first revolution in China in 1911, the greatest help came from the overseas Chinese... they gave the money.*

***But what I would like to see is that the overseas Filipinos get ORGANIZED... really get organized, to pressure this government, to see to it that the money they remit home is used properly, for infrastructure, and not to buy the luxuries of the rich. And that can be done through proper organization... through political clout! Because the rich Filipinos, our leaders, will not move unless they are forced...that is the common attitude of people in power. People in power — they won’t move, they are enjoying it...unless they are criticized or pushed...”***

(en negrita en el original)

## **5. LA COMUNIDAD FILIPINA EN BARCELONA: CONTEXTOS, HISTORIA Y DESARROLLO**

La comunidad filipina en Barcelona destaca por su concentración en el Raval. En el presente capítulo se hará una breve descripción de Ciutat Vella y del Raval como distrito y barrio vinculados con distintas fases de diversas migraciones. Después se relatarán los inicios y las causas de las inmigraciones filipinas en Barcelona, su establecimiento en Ciutat Vella y, más concretamente, en el Raval. Finalmente se describirán las características actuales de dicho colectivo.

### **5.1. CIUTAT VELLA/RAVAL COMO DISTRITO/BARRIO DE INMIGRACIÓN**

En Barcelona ciudad el porcentaje de población extranjera ha subido del 1,14%, de 1986; al 1,81%, de 1996; hasta el 4,89%, de 2000. En la última década, el número de individuos pasó de 74.019, en 2001; a 294.918, en 2009. Después la cifra bajó hasta los 284.632, en 2010, y hasta los 278.320, en 2011, lo que significa un descenso de entre el 17,6% y el 17,3% de la población total (*Informes Estadístics* del Ayuntamiento y Moreras, 2001).

Conforme avanza el tiempo, el porcentaje de personas nacidas en el extranjero crece hasta 2009 pero el factor que tal vez más ha llamado la atención es el rápido crecimiento que ha experimentado esta ciudad: *“hem passat d’una progressió entre 1986 i 1996 que ha suposat l’arribada d’aproximadament 10.000 nous residents, a un augment espectacular que ha multiplicat per set aquesta xifra acumulada des de 1998 al 2000”* (Moreras, 2001: 7). De 2001 a 2011 la cifra se ha triplicado.

En Ciutat Vella el número pasó, de 2.063 individuos (el 10,6%), en 1986; a 3.433 (el 14,7%), en 1991; a 5.893 (el 20,1%), en 1996; a 17.097 (el 23,1%), en 2000 (Moreras, 2001: 10); hasta llegar al 36%, en 2004; y al 44%, en 2005. En 2009 la cifra ya era de 42.318 individuos; después, bajó hasta los 41.281, en 2010, y hasta los 40.938, en 2011, lo que en ambos años representa un 40,5% de los habitantes de Ciutat Vella. En 2011, un 14,7% de la población extranjera vive en Ciutat Vella (*Informes Estadístics* del Ayuntamiento y de la fundación Tot Raval, 2007). En comparación, en el Eixample la población extranjera siempre ha oscilado entre el 16,3% (de 2009 y 2008) y el 16,5% (de 2010), que corresponde a 41.893 personas (en 2007) y a 48.205 (en 2009), lo que en conjunto significa más extranjeros que los que acoge Ciutat Vella. Sin embargo, Ciutat Vella siempre ha tenido la imagen de ser una zona donde residen muchos inmigrantes y, en cambio, el Eixample nunca se ha considerado de este modo. Una explicación de este fenómeno podría radicar en la diferencia cualitativa que existe entre el conjunto de la ciudad en comparación con Ciutat Vella: los orígenes de la población inmigrada. Es decir, el hecho de que estos individuos hayan llegado de países del “primer mundo” o bien de países que están en vías de desarrollo. Mientras que en la ciudad de Barcelona, en el año 2001, los inmigrantes procedentes de países del “primer mundo” representaban a uno de cada cuatro extranjeros; en Ciutat Vella el 86,2% eran originarios de países en vías de desarrollo (Moreras, 2001: 32).

El *Informe Estadístic* del Ayuntamiento sobre la población extranjera en 2006 (p. 136) dice que en la última década:

*“(e)ls estrangers procedents d’Àsia Central, Sud-est Asiàtic i Àfrica Nord i Magrib s’implanten majoritàriament i amb diferència al districte de Ciutat Vella (més del 30%) mentre que els d’Orient mitjà i Unió Europea ho fan a l’Eixample (20%) i els de l’Àfrica subsahariana ho fan a Nou Barris (27%). La resta de grups es distribueixen més proporcionalment entre diferents districtes.”*

Sin embargo, en el mismo año:

*“Ciutat Vella segueix sent el districte amb un percentatge més alt de població estrangera respecte el total de població del districte (38,5%), però com ja va passar l’any passat l’Eixample l’ha superat en nombre absolut [lo que se mantiene hasta 2010].*

*Sants Montjuïc es consolida com el tercer districte quan a nombre absolut de residents estrangers.*

*Sembla que els estrangers es van distribuïnt més per tot el territori i ja no es concentren tant a Ciutat Vella (15,7% del total d'estrangers), d'altres districtes com Sants-Montjuïc, Sant Martí (entorn al 12% cadascun d'ells) i Nou Barris van guanyant pes any rera any. L'any 2005 Ciutat Vella ha estat el districte on ha crescut menys el nombre d'estrangers (7,6%), per contra Nou Barris, ha estat el districte que més ha augmentat (18%)."*

*(Informes Estadístics, 2006: 137)*

Además, entre 2009 y 2011, los italianos han llegado a ocupar el tercer lugar en Ciutat Vella, desplazando a los marroquíes (según informes del Ayuntamiento).

Aunque existen, evidentemente, movimientos que conducen a los inmigrantes procedentes de países en vías de desarrollo a otros distritos y, al mismo tiempo, a las inmigraciones del "primer mundo" hacia Ciutat Vella, tanto los factores numéricos como los imaginarios siguen influyendo en la percepción que se tiene de la presencia extranjera en el Raval y en toda Ciutat Vella, sobredimensionando la idea construida acerca de este barrio. Sin embargo, en Ciutat Vella, y sobre todo en el Raval, siempre ha habido experiencias de inmigración y emigración. Así pues, antes de que llegaran personas de otros países y otros continentes, ya se habían dado distintas fases de inmigración interna.

De hecho, el Raval es el resultado de emigraciones y también de inmigraciones. Las ha habido desde el siglo XVIII, cuando empezó su industrialización, tras haber sido una zona rural (se conservan vestigios de esa época como la iglesia románica de Sant Pau del Camp y los Jardins dels Horts de Sant Pau), y, posteriormente, cuando fue una "tierra de conventos" e instituciones de caridad. Cuando, durante el siglo XIX, se convirtió en una zona industrial importante, la población burguesa emigraba hacia el Eixample, mientras que los trabajadores que precisaba la industria inmigraban al Raval. Primero llegaron del interior de Cataluña, después, ya en el siglo XX, de Valencia y Aragón. Las viviendas escaseaban por lo que era habitual que se

ampliaran las ya existentes mediante un "barraquismo vertical", construyendo pisos y habitaciones en patios, terrazas, etc. En la posguerra llegaron más inmigrantes de otras regiones de España como Andalucía, Extremadura o Galicia. Estas personas acostumbraban a quedarse poco tiempo en el Raval para irse a vivir a otros barrios y distritos de la ciudad o a la periferia. En los años 60 y principios de los 70 se produce una coincidencia: la llegada de trabajadores no europeos, especialmente del norte de África, que va aumentando cuantitativamente, y un descenso de los inmigrantes internos. Entre los nuevos flujos migratorios, hubo individuos que se quedaron en el Raval y otros que estaban de paso para después llegar a otros barrios de Barcelona, a otras ciudades españolas o a otros países europeos (Moreras, 1997:11-13). Incluso hoy en día el Raval se presenta como una zona de paso y muchos de sus habitantes consideran la opción de marcharse cuando económicamente estén en condiciones de hacerlo. En 2002 había en el Raval un 53% de emigración, mientras que en Barcelona el porcentaje era del 34,3% (Subirats y Rius, 2006: 23). El tránsito permanente de los habitantes del Raval ha dificultado a menudo la identidad positiva del barrio y su defensa frente a habitantes de otros barrios (Maza, 2003).

En definitiva, no se puede imaginar Ciutat Vella sin las migraciones, que no solo han determinado su composición social, "*sinó que ha[n] imprès en la seva memòria col·lectiva la influència de multitud de trànsits migratoris*" (Moreras, 2001:3). Por lo dicho anteriormente, se debe resaltar que las migraciones siempre han sido un factor estructural del Raval y de toda Ciutat Vella.

Los sucesivos flujos migratorios actuales han generado una imagen de conflictividad social que, en Ciutat Vella, se ha sobredimensionado. En este sentido, se ha desplazado "la figura del inmigrante hacia el mismo espacio urbano que lo alberga. Por pura mimesis, la imagen socialmente problemática del inmigrante se traspasa a aquellos espacios urbanos en donde residen, convirtiéndolos (si no lo son ya) en espacios problemáticos y de difícil convivencia" (Moreras, 1997: 8-9). Pero, al mismo tiempo, la inmigración ha servido para darle una cara cosmopolita a los barrios de Ciutat Vella:

“Un cosmopolitismo en clave de exotismo y, como derivación inmediata, mezclando temor y fascinación (...) actúa como testimonio vivo de la tradición cosmopolita del barrio, abocado históricamente al mar a través del puerto, lugar de entrada de gentes, ideas y mercancías. Es por ello que su presencia se hace casi necesaria para que ‘asegure la vivencia de este cosmopolitismo’.”

(Moreras, 1997:23, refiriéndose a V. Bergalli, 1993)

La celebración de la multiculturalidad y su idealización ha sido otro discurso impuesto por periodistas, fotógrafos, organizadores de eventos y políticos, casi siempre ajenos a las opiniones de los habitantes del barrio, a los que en sus artículos y fotos hacen seguir el guión de la mezcla urbana (Marginyà y Maza, 2001; Moreras, 2005). En este contexto se concibe a la inmigración como un concepto cultural y no de clase social, hecho que va de la mano con el establecimiento en el Raval de muchas entidades que tratan el tema de la inmigración.

Frecuentemente se trata de una exotización del “otro”, un fetichismo de la cultura, en fin: de un discurso sobre “ellos” y, apenas, sobre “nosotros”. Asimismo, el discurso adquiere tintes poscolonialistas, en un sentido casi literal, ya que muchos inmigrantes provienen de las antiguas colonias españolas (como los colectivos de diferentes países latinoamericanos, los filipinos o los marroquíes), además de otros países africanos y asiáticos.

El discurso oficial del Ayuntamiento ha declarado la diversidad cultural como un valor positivo que utiliza para vender la Barcelona global, como mercancía que debe atraer a inversores, turistas culturales y organizadores de eventos y congresos. Se trata de utilizar la cultura como negocio, así como los eventos y espectáculos, lo que en 2004 culminó con el Forum de las Culturas (McDonogh, 2005).

### 5.1.1. RESIGNIFICACIONES DEL ESPACIO URBANO

Tanto el afán de especializar Ciutat Vella/Raval como distrito/barrio de la multiculturalidad, como el establecimiento de las redes comunitarias (en el caso de los filipinos en forma de espacios asociativos, religiosos y comerciales), señales inequívocas del asentamiento de distintas comunidades en el tejido urbano barcelonés, nos ha hecho observar unos procesos de “resignificación urbana en Ciutat Vella” (Moreras, 2001: 64).

En este sentido, han coincidido dos procesos distintos: uno, que se vincula a los asentamientos en forma de establecimientos comerciales, asociativos y religiosos de las poblaciones inmigradas y, otro, que atiende a las reformas interiores de Ciutat Vella organizadas por el Ayuntamiento y que pasamos a glosar brevemente:

El espacio que comprende, entre otras, la zona de lo que antes se denominaba “Barrio Chino” fue considerado tradicionalmente —bajo gobiernos monárquicos, parlamentarios, nacionalistas, de izquierda, fascistas y democráticos— una zona problemática e incluso como un lugar de desgracias, miseria, drogadicción, delincuencia, prostitución, pobreza, suciedad, enfermedades entre otros atributos y adversidades (McDonogh, 2005).

El Raval y el centro urbano de Barcelona han sido objeto de varias intervenciones urbanísticas durante los siglos XVIII, XIX y XX<sup>51</sup>. En el Raval se abrieron espacios nuevos para la recolocación de la muralla y, debido a la desamortización de bienes de la Iglesia y el consecuente derribo de edificios eclesiásticos, se construyeron nuevas instituciones laicas como el Teatro del Liceo o el Mercado de la Boquería.

Aunque las reformas urbanísticas más relevantes que han afectado al Raval abarcan el período 1986-2000, con proyectos de construcción que perduran hasta la actualidad, los inicios de estos Planes de Reforma Interior (PERI) del Centro Histórico se remontan al Proyecto de Reforma y Ensanche de Ildefons Cerdà (1859), con su modelo rectangular de manzanas octogonales y patios

---

<sup>51</sup> Para los inicios de los planes urbanísticos de Barcelona en la época romana, véase McDonogh, 2005.

interiores. Entonces, la ciudad se abría y crecía más allá de la ciudad vieja. Además, Cerdà propuso la construcción de tres vías, de las que se materializó, en 1907, la Via Laietana. Su plan fue retomado en 1976 como Plan General Metropolitano de Barcelona (PGMB), reconvertido en el PERI, bajo el cual se abrió la nueva Rambla del Raval, como continuación de la Avinguda de les Drassanes, y se realizó el “esponjamiento” de la zona en forma de creación de espacios públicos mediante el derribo de ciertos edificios (Marginyà y Maza, 2001; McDonogh, 2005).

En los últimos años, el barrio del Raval ha sido escenario de transformaciones urbanísticas significativas que han sido bien descritas y criticadas por McDonogh (2005), Delgado (2005), Marginyà y Maza (2001), Maza y Parramon (2004), Maza (2003 y 2005), Maza, McDonogh y Pujadas (2002), entre otros.

Para hacer frente a las supuestas miserias asociadas al Raval o al antiguo Barrio Chino, el Ayuntamiento de Barcelona diseñó, y continúa diseñando, diversos planes urbanísticos para este territorio del centro de Barcelona que permitan ofrecer una visión “presentable” del mismo, satisfacer al turismo y propiciar las inversiones nacionales e internacionales de bancos, inmobiliarias y otras instituciones. Entre las reformas realizadas, destaca la construcción de plazas emblemáticas (por ejemplo, la plaza dels Àngels) y la ya no tan “nueva” Rambla del Raval, así como la ubicación de centros de cultura y de las ciencias (el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona - CCCB, el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona - MACBA, el Fomento de las Artes Decorativas - FAD, el Centro de Información y Documentación Internacional de Barcelona - CIDOB, el Centro de Estudios y Recursos Culturales - CERC, y la Filmoteca y los edificios de la Universidad Ramon Llull y la Universidad de Barcelona<sup>52</sup>; véase Delgado: 2005: 61-72).

Alrededor de esta concentración de instituciones culturales y de las ciencias se han agrupado otros centros relacionados con el negocio y el comercio de la cultura y de las ciencias (como galerías de arte, editoriales, talleres de arquitectura y de diseño, librerías) y negocios relacionados con los medios de

---

<sup>52</sup> Muchas de estas construcciones formaron parte del plan “Del Liceo al Seminario”, aprobado por el Ayuntamiento en 1985 (Subirats y Rius, 2006: 21-22).



comunicación; también se han fundado o consolidado algunos teatros alternativos y colectivos de artistas aunque, para muchos de ellos y para algunos diseñadores y galeristas, el aumento de los alquileres debido a las reformas ha implicado graves dificultades.

Ahora bien, desde la desamortización de Mendizábal, realizada en 1836 con el objetivo de vender todos los bienes pertenecientes al clero regular para sanear la deuda del Estado, pasando por la apertura de la Via Laietana, hasta las últimas reformas en el Raval, en cada reforma urbanística siempre se ha defendido el derribo de inmuebles en pro de una apertura de nuevos espacios con una ideología justificadora propia de una cierta clase social y de algunos grupos de presión. En el caso de las últimas reformas, son la industria de la cultura, las inmobiliarias y el turismo los que se han beneficiado y los que han aportado “nuevos capitales después de una época de abandono y la expulsión de antiguos residentes asociados a la llegada de nuevos usos y vecinos” (Marginyà y Maza, 2001).

El objetivo de la masiva introducción de diversas instituciones de la cultura y de las ciencias consiste en cambiar la vida social del barrio con el reclamo de un nuevo público: los usuarios de estas instituciones. Al mismo tiempo, se ha procurado desplazar a los antiguos o nuevos habitantes no deseados. En este contexto, la población del Raval con estudios superiores (diplomados, licenciados o doctorados) pasó, de un 4,32%, en 1981; a un 12,18%, en 2001. También la categoría socioprofesional ha crecido respecto a las categorías altas: de un 3,79%, en 1978; pasó a un 4,19%, en 1986; y a un 16,16%, en 2001 (en comparación con el 29,06% del global de Barcelona). Sin embargo, cabe destacar que esta población vive de una manera concentrada en la parte norte del Raval (Subirats y Rius, 2006: 20, 21).

Por otra parte, se ha recuperado el nombre medieval de “Raval” para hacer desaparecer el mito del Barrio Chino y las desgracias que a él se han asociado. Sin embargo, el mito del Barrio Chino no solo implica la pobreza y la miseria, sino también un ambiente de bohemia, de bares y de cabarés de fama internacional frecuentados por personas de todas las clases sociales. Incluso hoy en día se sigue asociando este lado con una visión romanticista,

nostálgica, mientras que el lado opuesto se puede denominar miserabilista (McDonogh, 2005; Subirats y Rius, 2006). Una visión más realista del pasado Barrio Chino enfocaría una situación real de delincuencia, pobreza y viviendas deficientes, por un lado, y de valores positivos como respeto, tolerancia y permisividad, por otro (Maza y Parramon, 2004; Maza, 2005). Así también lo relatan algunos vecinos que han visto el barrio al mismo tiempo como problemático y positivo:

*"... amid thieves and pickpockets. We were so happy."*

*"... the escapades of this barrio are the same of those with hat and cocktail."*

(McDonogh, 2005: 349)

"Yo recuerdo cómo celebramos Navidad con las prostitutas. Eran estupendas."

(vecina del Raval, directora de Tot Raval, comunicación personal en una reunión de La Massana, 21.12.2011)

"Yo nací en la calle Cera y le tengo mucho cariño al barrio. (...) Antes en el barrio no podías entrar."

(antiguo director de La Massana, en la misma reunión, 21.12.2011)

Lo que hoy se denomina "Raval" abarca el antiguo Barrio Chino (situado al sur) y otros territorios que tienen en común encontrarse entre las Ramblas y el Paralelo, haber estado ubicados entre la segunda y la tercera muralla y haber sido urbanizados en el siglo XIX. El término tampoco está exento de polémica, ya que "(p)ara algunos, el nombre del Raval representa en sí mismo la reforma. Algunas personas hablan incluso del nombre como de un término impuesto de arriba abajo, desde el poder, desde la Administración. El nombre de Raval correspondería a la 'toponimia de la rehabilitación'", y con su origen lingüístico árabe hace, además, una referencia a la multiculturalidad. Y es cierto que ambas palabras implican una valoración, una intención de referirse a unas

imágenes o a otras, y hacen surgir diferentes memorias históricas y épocas diferentes (Subirats y Rius, 2006: 8-9).

Haciendo desaparecer el Barrio Chino, tanto a nivel simbólico —quitando la palabra— como a nivel urbanístico, arquitectónico e ideológico, se ha querido borrar el mito por su lado miserabilista pero el lado bohemio también ha desaparecido. Los bares, cafés y cabarés que han persistido son hoy en día focos de atracción para el turismo de masas. Así, el bar Marsellas, antes punto de encuentro de marineros y bohemia, consta a nivel global (en las guías turísticas), lo que se refleja en el público que lo frecuenta; al cabaré El Cangrejo llegan autocares con turistas de distintos países, lo que a estos establecimientos les ha quitado el ambiente bohemio-selectivo-secretista. Además, se han cerrado unos 200 bares y se han abierto otros que coinciden con unos parámetros de diseño más sofisticados (en congruencia con Marginyà y Maza, 2001; Subirats y Rius, 2006). Al mismo tiempo, se ha observado que la población de países occidentales y occidentalizados ha aumentado; en este sentido, muchos de ellos se han descrito como “artistas e intelectuales precarios” que sí pueden dar de nuevo una cara de bohemia al Raval (Subirats y Rius, 2006: 25-28).

El Ayuntamiento ha justificado sus intervenciones (en forma de derribos de bloques enteros de viviendas y la consecuente dislocación de los habitantes, así como la apertura de nuevos espacios, con la consecuente desaparición de calles estrechas con su uso y frecuentación) mediante un discurso a favor de la memoria y el valor históricos del centro de Barcelona. En este sentido, el antiguo alcalde Pascual Maragall dijo en 1986 que la vieja Barcelona merece el esfuerzo de toda Barcelona ya que, al tener un valioso valor histórico y humano, es demasiado importante como para no prestarle la atención que merece. En otra ocasión consideró al Raval como otra zona que “*pot monumentalizar-se*” (Maragall, según McDonogh, 2005: 366).

Aparte de su discurso historicista, el Ayuntamiento también defendió las reformas argumentando que para los vecinos suponen una mejora de su calidad de vida: dispondrán de pisos con más luz, mejor ventilación y mejores condiciones higiénicas, más acceso al agua corriente y a la electricidad, así

como unas calles más seguras. Sin embargo, con la intención de mejorar la zona, se han derribado manzanas enteras y muchas personas han sido desalojadas de sus pisos, en ocasiones con métodos ilegales (Maza, McDonogh y Pujadas, 2002; Delgado, 2005) y, al hacerlo, se ha derribado también una parte del barrio y de su memoria colectiva. El documental de José Luis Guerín, *En construcción* (2000), que muestra tanto las reformas urbanísticas como el paisaje diverso de los viejos y nuevos habitantes del Raval, explica, al principio, que el Barrio Chino nació y desapareció con el siglo pasado.<sup>53</sup> Así pues, el discurso higienista tapa a menudo “un fenómeno gentrificador (Smith, 2000) por el cual un nuevo grupo social emergente ha legitimado la reconquista del espacio central” (Marginyà y Maza, 2001).

Ahora bien, este discurso higienista no es nuevo sino un fenómeno que ya describió Walter Benjamin en *Los Pasajes* —libro en el que trabajó desde 1927 hasta su muerte, en 1940, y en el que trata de la política urbanística de Haussmann en París—. El paralelismo con el Raval y la Barcelona actual parece obvio: a mediados del siglo XIX, Haussmann, que trabajó codo con codo con Napoleón III en sus especulaciones y proyectos de inversión dirigidos al capital privado, y que se autodenominó *artiste démolisseur*, concibió sus planes masivos para reestructurar París. Sus principales acciones consistieron en derribar edificios para convertir en anchos bulevares lo que hasta entonces eran calles estrechas, difíciles de controlar, con la finalidad de prevenir otra revolución y, con ello, la construcción de barricadas, situación que, a su vez, benefició a los especuladores burgueses (Benjamin, 1991/2005; Buck-Morss, 2005; Marxen, 2009).

---

<sup>53</sup> También los artistas Isabel Banal y Jordi Canudas, profesores de la Escuela Superior de Arte La Massana, ubicada en el corazón del Raval, han documentado durante diez años estas reformas urbanísticas mediante el seguimiento de un espacio concreto: un piso localizado en una manzana derribada para la apertura de una nueva calle, entre las calles Hospital y del Carmen. En *Hospital 106, 4t 1a* (2005), Banal y Canudas documentan con fotografías, acciones archivísticas y diferentes intervenciones artísticas, lo que ocurre con el piso abandonado (el derribo, el destino de los objetos del apartamento, que se reparten entre los invitados a una inauguración en el taller de los dos artistas-autores), así como la construcción de la nueva calle (Maria Aurèlia Capmany), el nuevo ambiente que surge en la zona y las huellas mnémicas que ha dejado el viejo conjunto arquitectónico-urbanístico (véase Marxen, 2009).

Como consecuencia de la “haussmannización” contrarrevolucionaria, los alquileres en el centro de París se encarecieron de tal manera que el proletariado se vio obligado a trasladarse a los arrabales. En última instancia, “con el crecimiento del estado burgués, el planteamiento urbano empezó a preocuparse en general por la vigilancia y el control de las poblaciones. Haussmann lo llamaba ‘embellecimiento estratégico’” (Buck-Morss, 2005: 45).

Casi todo lo que explica Benjamin en la obra citada se puede aplicar hoy en día a la situación actual del Raval y de otros barrios de Barcelona. Así, del mismo modo que Haussmann en el París del siglo XIX, Oriol Bohigas ha pretendido perfeccionar la sociedad de la Barcelona actual ordenando la arquitectura y los espacios públicos con conceptos de urbanismo formalistas<sup>54</sup> pero impidiendo, al mismo tiempo, el reordenamiento de las relaciones sociales (Buck-Morss, 2005; Marginyà y Maza, 2001) o que éstas puedan estructurarse (Marxen, 2009).



Etnografía desde el arte. Grupo 2; 21.4.2010; Pa 1. Tema: Raval.

La autora dice: “La chica pija viene de fuera a visitar el Raval.”

<sup>54</sup> Cuando el fracaso del formalismo ya no se podía ocultar, Bohigas, uno de sus defensores principales, adjudicaba la culpa de este fracaso a los marginados e inmigrantes “que no se integran”. Según él, la solución consistía en que, tras el trabajo realizado por arquitectos y urbanistas (estos últimos, según su criterio, debían salir de las facultades de arquitectura), se enviase a la zona a los sociólogos, los economistas, los pedagogos e higienistas para que solucionasen los conflictos (Marginyà y Maza, 2001).

Con la higienización, la introducción del negocio de la cultura y el diseño del espacio público, el inducido cambio de públicos se ha acompañado de un aumento de la vigilancia policial, con la ubicación de nuevos centros policiales y más presencia de patrullas en las calles, así como de la colocación de cámaras de vigilancia. Estas medidas parecían contrastar con un barrio de una población tradicionalmente tolerante con actividades extralegales ya que parecían más adecuadas para barrios burgueses, caracterizados por un afán de aplicar las leyes contra cualquier actividad ilegal (McDonogh, 2005). De cualquier forma, estas medidas de control social significan un paso más a favor de la higienización del espacio público.

La supuesta rehabilitación del Raval con la introducción masiva de instituciones de cultura se ha realizado pasando por encima de los antiguos habitantes del barrio, que han sido relegados a meros observadores pasivos del proceso, en vez de darles una voz e incluirlos en la toma de decisiones. La instalación y construcción de instituciones de cultura parece dirigirse a nuevos usuarios, ajenos al barrio, en vez de responder a las necesidades de los antiguos habitantes. Los planes urbanísticos procedían de unos discursos elitistas e ignoraban las ideas de los afectados. Los agentes —arquitectos, urbanistas, constructores, políticos— parecían seguir el discurso hegemónico en vez de preocuparse por un modelo urbano pluralista (McDonogh, 2005). Cabe preguntarse quién —entre políticos, arquitectos y constructores— influía a quién, o si no fueron, todos ellos, los actores de la misma hegemonía, ajena a los residentes del Raval, cuya protesta había sido dispersa y fragmentada, al carecer de órganos compartidos para la lucha contra las reformas. Algunos fueron convencidos o dominados (McDonogh, 2005). En este sentido, el documental/película de Joaquim Jordà, *De nens* (2003), ofrece un retrato de la supuesta red de pederastia del Raval, vinculando sospechas, denuncias e irregularidades del proceso penal, así como las sentencias del caso. En él se muestran las posturas críticas de los acusados frente a las transformaciones urbanísticas, manifestadas a través de una asociación de vecinos de la que formaban parte.

El diseño urbanístico y las recientes reformas que se han efectuado se han dejado en manos de arquitectos que se han concentrado en los aspectos

formales, exteriores y de diseño, especialmente en el mobiliario urbano. Este fenómeno se ha descrito como "museo al aire libre" y "decorado teatral" (Marginyà y Maza, 2001). El diseño se ha hecho cómplice del discurso higienista, de modo que se han concebido y realizado diseños preventivos como, por ejemplo, el caso de la ubicación en el espacio público de sillas en lugar de bancos, para evitar que los sin techo se acuesten en ellos, o el hecho de que los locales eviten escalones para que la gente no se siente. Son medidas que imposibilitan el contacto y la interacción.

Como es obvio, no se pueden solucionar los problemas sociales de un barrio con la construcción de edificios de cultura y, mucho menos, mediante actuaciones de diseño preventivo. Es una ilusión creer que se pueden regenerar los barrios exclusivamente mediante reformas urbanísticas formalistas (González Virós, 2005), pues este objetivo requiere de otras intervenciones en el ámbito social que deben realizarse con mayor sensibilidad hacia los diferentes colectivos y no con la imposición de proyectos de arquitectura y de arte elitistas. En caso contrario, el urbanismo se convierte en una "caricaturización del espacio público limitado a una intervención puramente arquitectónica en la que se busca un decorado y el control del mobiliario urbano pone en evidencia la ausencia de unos planteamientos urbanísticos globales" (Marginyà y Maza, 2001). La equivocación principal en este escenario es dejar el urbanismo exclusivamente en manos de arquitectos y diseñadores, cuando éste debería ser una tarea multidisciplinar que comprendiera, también, a las Ciencias Sociales, como la Antropología Urbana (Marginyà y Maza, 2001 y Hannerz, 1980/1993).

En el Raval se han sobrevalorado las intervenciones en el espacio público, mientras que se han desatendido los procesos sociales; por ejemplo, una oferta de viviendas sociales para los antiguos y nuevos habitantes que no se pueden permitir acceder a las nuevas viviendas debido al aumento en los precios de compra y de alquiler. Se observa un contraste entre espacios públicos, a menudo mejorados, de diseño, ocasionalmente de lujo, y, a sus espaldas, en la trastienda, viviendas abandonadas, a veces sobreocupadas, con instalaciones higiénicas lamentables o inexistentes (Maza y Parramon, 2004; Maza, 2005). Las nuevas viviendas fueron concebidas para los nuevos usuarios deseados

para el barrio: estudiantes, artistas, trabajadores de cultura y gentrificadores urbanos. Muchos de los antiguos habitantes, expulsados de sus pisos ubicados en los edificios derrumbados, no se podían permitir esta nueva vivienda más cara. Al mismo tiempo, se cerraron muchas de las pensiones más baratas, con el argumento (a menudo acertado) de que no cumplían las normas sanitarias. Sin embargo, como consecuencia de ello, los antiguos usuarios de estas pensiones se vieron en la calle, sin poder competir en un mercado de vivienda encarecido (McDonogh, 2005).

Por tanto, hemos tenido y seguimos teniendo dos procesos de resignificación del espacio urbano: uno, oficial, desde “arriba” y, otro, desde “abajo”. En muchas ocasiones (Maza, McDonogh, Pujades; Maza; McDonogh, *ibid.*) se ha supuesto que estas interferencias son contradictorias y que causan conflictos sociales. Lo que sí es cierto es que la confluencia de los dos procesos “*sens dubte, ha de configurar la definició futura de Ciutat Vella com a espai obert, divers i vital, i com a generadors de nous sentiments de pertinença per als seus habitants.*” Sin llegar al discurso historicista del Ayuntamiento, se ha resaltado la necesidad de co-construir entre los distintos colectivos la misma historia y el mismo presente de un barrio que, desde sus inicios, se ha nutrido de las migraciones. Todo esto debe hacerse con el objetivo de aglutinar a los distintos grupos y a colectivos de los diferentes continentes, incluyendo a la población autóctona, para que no se queden aislados y fragmentados, evitando una situación de inclusión de unos y exclusión de otros (Moreras, 2001: 64; Moreras, 1997, 1999, 2000 y 2005). Pero esto resulta imposible si se borran (es decir, si se derriban) todos los vestigios del pasado, ya que de esta manera es difícil que haya consciencia de lo que ha sido el barrio. A escala urbanística, se debería permitir la emergencia de “imágenes dialécticas”, que, según Walter Benjamin (1995), facilitan la percepción simultánea del pasado y del presente y posibilitan encuentros con los aspectos del pasado que el discurso oficial quiere suprimir.

Ahora, con cierta distancia temporal, se puede suponer que los procesos de asentamiento de poblaciones inmigradas han frenado hasta cierto punto la gentrificación del Raval iniciada y promovida por las reformas del Ayuntamiento. El cambio de públicos descrito anteriormente nunca se ha



realizado de forma completa. Hoy en día, en algunas partes del Raval persiste la pobreza urbana y, en lo que se refiere a la vivienda de las personas afectadas parcialmente por la reforma urbanística, la situación ha empeorado (Maza, 2005).

También, el "turismo de borrachera" de los últimos años, localizado en el centro de la ciudad, incluyendo Ciutat Vella y el Raval, ha contribuido a una degradación del distrito. Este fenómeno ha atraído a turistas de todo el mundo y ha sido objeto de atención por parte de los medios de comunicación, así como de canciones, videos e iniciativas de vecinos:

"Miles de jóvenes extranjeros recorren los alrededores de Las Ramblas cada día (sobre todo, de jueves a domingo), atraídos por la creciente oferta de alcohol barato y fiesta hasta la madrugada en el centro de Barcelona. (...)

Confiesan que la ciudad se ha hecho famosa por su vida nocturna y, cuando llegan, se encuentran con promotores de ocio (muchos, también, extranjeros), que les ofrecen 2x1 en bebidas."

Fuente: <http://www.20minutos.es/noticia/96501/0/oferta/turismo/borrachera> (consultado 1.9.2012).

"El tema **Loca People (La gente está muy loca)**, del DJ catalán **Sak Noel**, ha cosechado un gran éxito en Internet y en los clubs de **música house** españoles (...).

El clip, de tono travieso y desenfadado, transcurre en la ciudad de **Barcelona**, en especial en las **Ramblas** y plaza Catalunya (...).

(...) ofrece una **imagen fiester**a de la capital catalana muy alejada del turismo cultural y del civismo que promueven las instituciones públicas.

La protagonista del videoclip (Desirée Brihuega) es una joven turista, que interpreta a la vocalista de la canción, Esthera Sarita. Al llegar pasea por Las Ramblas y se encuentra con un amigo (Sak Noel), que le ofrece visitar la Casa Batlló, la Sagrada Familia o el *Giant Dildo* [en referencia a la torre Agbar]. Ella rechaza las tres propuestas con un contundente 'What the fuck' y señala que prefiere tomarse una cerveza en una terraza a pie de calle.

Tras unas cuantas cañas, el chico orina en una pared y ella llama por teléfono a un amigo para decirle, sobre la ciudad: '¡Johnny, la gente está muy loca!' Ya dentro de la discoteca señala que desea tomarse cubatas, bailar como las gogós y que prefiere

enrollarse con una chica que con el 'Spanish machote' y el 'Don Juan' que le presenta el amigo."

Fuente: <http://www.lavanguardia.com/20110217/54115867045/una-cancion-sobre-el-turismo-de-borrachera-en-barcelona-triunfa-en-la-red.html> (negrita y cursiva del original; consultado 1.9.2012).

El movimiento *Volem un barri digne* se compone de varios vecinos, sobre todo del Raval, que se han agrupado para, supuestamente, combatir esta degradación y, entre otras acciones reivindicativas, colocan pancartas con el mismo eslogan en los balcones del barrio y en toda Ciutat Vella. Sin embargo, se ha descubierto que su objetivo principal es la regeneración del barrio para revalorizar las viviendas. Es cuestionable la denominación "*barri digne*", ya que, en primer lugar, están diciendo que ahora el barrio no es digno y, en segundo lugar, terminan el diálogo antes de haberlo empezado y con el término "dignidad", suponiendo que alguien sabe y quiere argumentar en contra de ella (estudiantes del curso Arte y acción social, Massana Permanent, curso 2010, material inédito, parcialmente incorporado en la exposición "La ciudad moldeada", Massana, febrero 2011: <http://www.nativa.cat/2011/02/reaccions-a-la-ciutat-modelada-exposicio> [consultado 1.9.2012]; véase también la declaración de la fundación Tot Raval, 2009, que se posiciona claramente en contra del movimiento).

Las pancartas del movimiento *Volem un barri digne* se han convertido ya en una franquicia: se las ve también en otros barrios de la ciudad, bastante lejanos, como el Clot. Además, se venden a turistas en el mismo Raval.

### 5.1.2. OPINIONES DE LA COMUNIDAD FILIPINA

Es interesante el hecho de que los filipinos, en su mayoría, valoren como positivas las reformas del Ayuntamiento con argumentos que son similares a los que la política oficial ha utilizado: más seguridad, más luz, más limpieza. El aumento de los precios de los alquileres no se ha mencionado. Una posible explicación para la conformidad de la comunidad filipina con las reformas puede radicar en el hecho de que no se trata, en su mayoría, de un colectivo de paso. Aunque algunos se han ido a vivir a otros barrios, los filipinos, como grupo, han permanecido en el Raval.

— *It's good. Before it is closed, in this area, this Raval park. We arrive here, 1998, because one of my brother in law live in c/Riera Baja, it is totally closed before. Very dark, this place, it is good that the Ayuntamiento tried to open it up and make a park.*

(Jack, entrevista B/AC III)

— Pero me gusta el nuevo hotel de Bohigas en la Nueva Rambla del Raval.

(Jenny, entrevista B/J III)

También parecen coincidir con el discurso políticamente correcto respecto a la multiculturalidad:

— ¿Qué importancia tiene el Raval como espacio urbano, tiene mucha importancia para vosotros? ¿Os gusta? Vivís aquí y tú también estudias aquí.

N: Sí.

F: A mí me gusta.

— A mí también.

F: Toda la mezcla de culturas me gusta.

G: Es interesante que hay gente de diferentes países. Si te vas a otro barrio, bueno, también lo notas pero no tanto.

F: Raval tiene algo de mágico.

F: Por ejemplo, aquí puedes ver la tienda de chawarma, un montón, o un restaurante filipino ...

F: En otros barrios ...

G: ... y en otro barrio puede ser que te encuentres pero será uno en ...

(...)

— Si pudierais cambiar algo en el Raval, ¿qué cambiaríais?

F: No sé ...

G: Un poco la imagen mala que tiene. Sabes qué dicen, ui esto es el Raval ...

— ¿Crees que esto no coincide con la realidad, la imagen que hay?

F: No.

G: Bueno, puede ser que hace años sí pero .... ahora.

F: Ahora hay sitios nuevos, museos ...

— Sí, sí.

(Núria, Gabriel y Felipe, jóvenes pianistas de la Escola de Músics, entrevista B/J IV)

Nuestros informantes también manifiestan críticas al Raval por la falta de seguridad, la prostitución en el espacio público y las drogas, argumentos que han sido utilizados por las instituciones oficiales para justificar las reformas:

— Es centro de todo, pero también hay sitios del Raval que puedo decir que es peligroso, (...)

Lo de ..., hay sitios que ..., ya sabes, que hay prostitución, si las chicas están en la calle y tal, enseñan todo y tal. Y también, hay sitio que tú no puedes caminar sola así, suelto el bolso.

(Nancy, entrevista B/AC IV)

### Algunos se refieren a asaltos:

— ¿Y te gusta el Raval?

— Pues, casi no.

— ¿Vivís también en la c/Hospital [allí la familia tiene su bar-restaurante]?

— Vivimos en una calle a lado, en la c/Robadors.

— La conozco.

— Por allí. Allí vivimos y es siempre muy ruidosa y hay mucho jaleo con peleas y todo esto. Y cada vez que bajamos nos encontramos con la Guardia Urbana (risa). Y gustar, gustar, no me gusta porque de vez en cuando nos han atacado, atacado.

— ¿En la c/Robadors?

— Robadors, y sobre todo en el portal.

— ¿Con vecinos?

— No, vecinos no, porque forzaron la puerta.

— ¿A ti también?

— A mí me atracaron más por Plaza Universidad. Pero eso porque venía de noche ya. Y de noche ya es peligroso el Raval.

— Entonces tu relación con el Raval es el instituto, vives allí, el trabajo de tus padres está allí, ...

— Sí, sí, todo está aquí.

(...)

— Entonces si pudieras cambiar algo en el Raval, ¿qué cambiarías?

— El jaleo sobre todo, quitarme el jaleo, que haya más ...

— ¿A qué te refieres con jaleo?

— Pues, sacaría las drogas, porque ya seguro, si quito las drogas estos ya se van por otro lugar, ya con esto seguramente los quito. Y ya está.

— ¿Sobre todo el jaleo?

— Porque las peleas y esto, las puedes encontrar en cualquier lugar.

— ¿Y los atracadores también? ¿Los “kinkies”?

— Hombre, no es que no pueda quitarlos porque habrá algún tonto que siempre tiene la intención de atracarme.

(Frank, entrevista B/J II)

— *If you could change something in Raval, would you change something?*

*M: Change...., no more snatchers here in Raval.*

*(laughter)*

*MJ: Last time, last week I think, I went home very late, about 3 o'clock, I think, in the morning, and I couldn't, I hardly opened the door and I couldn't breath and they say "mama why?" [Actúa como si no pudiera respirar, como en aquella noche.] I couldn't ..., because my companion, they robbed the bag, I am also up way, so I run too, and they say "are there snatchers?", "yes" ...*

*(...)*

(María Jesús y Manuel, su hijo recién agrupado, entrevista B/A II)

En el cuestionario distribuido en la clase preparatoria para recibir la Eucaristía, que se imparte en el Centro Filipino, vimos que a 17 adolescentes de origen filipino (el 53%) les gustaba el Raval; a 9 (el 28%), les gustaba un poco y que a nadie le disgustaba; asimismo, 5 jóvenes (el 16%) no sabían qué opinar y 1 no contestó.

A la pregunta sobre qué querían cambiar en el Raval (en caso de que quisieran cambiar algo), 8 de ellos (el 25%) no contestaron; 13 (el 41%), afirmaron que no cambiarían nada; y 11 (el 34%), afirmaron que sí cambiarían algo, según las siguientes indicaciones:

— *More security.*

— *More police visibility to prevent war between immigrants.*

— *Clean it.*

— I want to put some scenery of the Philippines.

— I want to add some like carnival and some are happy.

— I would like to add some chairs and some flowers.

— I want to change more ways how they communicate with new people or with strangers.



Etnografía desde el arte. Grupo 1; 17.2.2010; Pm 2. Tema: Raval

## 5.2. LOS INICIOS DE LAS MIGRACIONES FILIPINAS EN BARCELONA

Luisa, pionera de la comunidad filipina de Barcelona relata:

— Pues, decías que llegabas en '78.

— Sí.

— Eras una de las pioneras que llegaban aquí.

— Sí, sí.

— ¿Cómo fue entonces? Todavía no había Centro Filipino, ni parroquia, ni ...

— No, no, no, no. Ni parroquia, ni Centro Filipino. Pero el primero que nos ha acogido, eh, hay una amiga filipina que nos vino a buscar allí, en el aeropuerto, y después es ella que nos ha introducido, presentado a un cura, un cura español, que ha estado también en Filipinas. Es el padre Roberto García, pero ya murió. Es un buen cura, un muy buen cura. Nos quiere mucho y nos ayudaba mucho. Entonces, es el primer contacto, que hemos tenido con él. Estaba allí, en San Elías, iglesia de San Elías. Y nos ha buscado trabajo, para nosotros. Porque en principio hemos venido como turistas, para salir del país, como turistas.

— ¿Y cuántos, cuántas erais?

— Éramos 10 personas, el grupo que teníamos éramos 10. Y el padre García pues ya tiene contactos con españoles.

— ¿Y qué trabajos ha encontrado?

— Trabajo en casa.

— ¿Servicio doméstico?

— Sí, sí, servicio doméstico. Esto es lo que siempre había antes. Entonces, eso es el primer año, era más fácil aún arreglar los papeles antes. Tres meses como turista y después ya puedes extender tres meses más y después de seis meses sales, por ejemplo vas a Francia, y te dan una entrada de seis meses, y ya puedes alargar seis meses más. Y después de un año puedes salir otra vez del país y otra entrada y te dan una permanencia. Sí, era muy fácil antes. Eran años cuando era más fácil arreglar los papeles. Pero el trabajo también es muy, muy duro. De los, eh, ..., arreglamientos, nuestros .... derechos, nuestros derechos nada de nada.

(risa)



Porque era jueves por la tarde salimos, a las cinco de la tarde y volvemos a las nueve de la noche para otra vez trabajar, preparar la cena. Entonces, domingo a las cinco otra vez y vuelves otra vez para dar la cena. (...) Entonces, era muy duro para mí, porque yo, allí en Filipinas, yo soy profesora. Tengo dos niños pequeños.

— ¿Llegaste aquí con los niños?

— No, no, no. He dejado mis hijos allí, en Filipinas. La mayor tiene siete años y el pequeño tiene cinco años. He dejado con mi madre. Entonces, parece duro el trabajo que tenía y claro, yo tampoco estaba acostumbrada a este trabajo. Porque allí en casa tenemos dos también para arreglar las mesas, una para mis hijos y otra para la casa. Era muy duro para mí. Entonces, dos años yo estaba llorando cada día. Entonces, mi madre me decía si no puedes ven para casa. Si no tienes dinero yo te mando el billete. Pero yo ya estaba aquí y no quería que mi madre me mandaba ..., pues ya. (...)

Después de dos años me fui a casa, me fui de vacaciones. Pero después ya veo que las cosas han cambiado allí. ¿Y sabes qué? Ya tengo que volver porque siendo así no me puedo quedar allí.

— ¿Y qué había cambiado en Filipinas?

— Es que el salario es muy bajo, y me han guardado un sitio, como profesora, por dos años, por si acaso quiero volver. Pero yo no he querido volver más.

Y el salario es muy bajo. Entonces, yo he pensado, yo no puedo mantener mis hijos, si es este salario que tengo. Yo soy viuda, era viuda, tampoco no me gusta que mi madre tiene que pagar por nosotros. Volveré a trabajar y ganar bastante dinero para (...) ayudar a mis hijos. Y después años y años y años.

— Hasta hoy en día es muy difícil para profesores de vivir de su sueldo, ¿verdad?

— Muy difícil, muy difícil (...)

Ser profesora allí, no hay nada, no tengo futuro, no tenemos futuro. Y con los hijos no podemos hacer nada. Entonces, ya me voy. A cualquier sitio me voy.

— ¿Y por qué Barcelona y no Hong Kong o EE.UU. o Londres o Roma?

— Me fui a una agencia allí...

— ¿De emigración?

— Sí, de emigración.

— ¿Ya había en los años setenta?

— ¡Sí, sí, sí, ya había, había, había agencias de emigración!

Entonces pues ya, eh, ¿adónde quieres irte? me decían, porque tenía también claro, antes tenía claro irme a EE.UU., porque mi hermana está en EE.UU. [No consiguió los trámites para poder entrar en EE.UU.]

Pues, cuando estaba estudiando, pues yo tenía clases de castellano. Pues, clases básicos ya las tenía, pues yo digo por lo menos allí, porque ya tengo un poquito de español, también era mi intención. Pero hablando, no, yo entendía pero hay clases de español, pero si no practicas nada, cuando vine aquí, me ha costado mucho (...).

Pero en el trabajo que tenía yo hablaban conmigo inglés, claro, porque aprovechan que yo hablo inglés, tenían tres niños. Querían que yo hablara con ellos inglés para que aprendan, practican. Yo soy su profesora, es una ventaja para ellos, entonces enseñaba a los niños en inglés. Entonces, con ellos también inglés. Y ellos encantados. Y también a mí me gusta. (risa) Y no me preocupo por castellano.

(entrevista B/AC V)

El origen de la inmigración filipina en Barcelona entronca con el pasado colonial español en Filipinas (Ribas, 1999; Comamala, 1994 y 1998) pero, aunque Comamala (*ibid.*) identifica este inicio con la llegada de sirvientas filipinas en la primera mitad de los años setenta (que venían con sus amos españoles, que, al trasladarse de Filipinas a España, lo hicieron llevándose consigo a su personal doméstico), hay vestigios de una inmigración filipina anterior: desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando Filipinas todavía era colonia española, los hubo que llegaron a Barcelona, igual que a Madrid, Salamanca y Valencia. Se trataba, en su mayoría, de estudiantes pero también de seminaristas, comerciantes y políticos, algunas veces acompañados, también, por sus sirvientes. Los estudiantes se caracterizaban por ser muy activos en los movimientos estudiantiles y en la política filipina. Llegaron a España para complementar sus estudios superiores —muchos de ellos habían cursado varias carreras— y participaron en la vida intelectual. Pertenecían a las élites filipinas e intentaban conseguir reformas políticas para su país, luchando contra las injusticias coloniales y a favor de la unidad de los pueblos filipinos, entonces muy dispersos lingüística y culturalmente (Beltrán *et al.*, 2006/7; Beltrán y Sáiz, 2003; Martín, 1998; S. K. Tan, 2008). El más famoso representante de esta comunidad fue el médico, intelectual y escritor Dr. José Rizal, el héroe nacional

de Filipinas, que llegó por primera vez a Barcelona en 1882. Rizal había estudiado medicina en Filipinas, carrera en la que profundizó en Madrid y en París, compaginándola con la de Filosofía y Letras. En esta última disciplina se doctoró en Heidelberg, Alemania (Werning, 2006a).

Rizal fundó la Liga Filipina, que abogaba por iniciar reformas sociales paulatinas, con medios legales, distanciándose de los métodos revolucionarios violentos. Luchaban para ser españoles, con los mismos derechos, y no colonizados explotados; en este sentido, no aspiraban necesariamente a la independencia de España. Aun así, la Liga fue perseguida y prohibida por el gobierno colonial español, lo que llevó a que, en agosto de 1896, el grupo revolucionario independentista Katipunan empezase una revolución armada, que Rizal condenó. Pero como Katipunan había nombrado a Rizal, sin su consentimiento, como su presidente, el gobierno español responsabilizó de las rebeliones a Rizal por lo que lo ejecutaron en Manila el 30 diciembre de 1896. Su ejecución, de todos modos, reforzó la rebelión (Guardiola, 2006a y b). La idea de Rizal de efectuar reformas pacíficas, en oposición a las iniciativas de la lucha armada del líder de Katipunan, Andrés Bonifacio, llevaron al segundo poder colonial, Estados Unidos, a glorificar al primero y a condenar o a hacer olvidar al segundo, una dinámica que los gobiernos filipinos poscoloniales han mantenido hasta hoy (Werning, 2006b). Hay filipinos que incluso dicen que Rizal es un héroe construido por Estados Unidos durante su periodo colonial en Filipinas. Con su martirio a manos de los españoles querían condenar el legado colonial español y hacer valorar la "liberación" americana (Ileto, 2011).

Rizal ya había sido declarado enemigo del Estado, sobre todo por sus obras *Noli Me Tangere* (Berlín, 1887) y *El Filibusterismo* (Gante, 1891). Su obra de escritor enfadó a las élites políticas y religiosas españolas, así como a los filipinos hispanizados, ya que critica el abuso de poder de los frailes y las atrocidades cometidas en nombre de la Iglesia y defiende el "Filipinismo unido" a favor de la toma de cada vez más posiciones de poder por parte de los filipinos (Rizal, 1891; S. K. Tan, 2008). Los escritos de Rizal y los de otros intelectuales, llamados "ilustrados", que escribían en castellano, han sido clasificados como propaganda literaria que abarcaba los años 1870-1892. Desde 1882 la literatura revolucionaria adquirió más importancia, primero

asociada con Katipunan y, después, con otros movimientos revolucionarios. Ambas corrientes de literatura defendieron la cultura propia, prehispánica, de Filipinas, la que los españoles habían aniquilado. En 1892 Rizal fue enviado al exilio al sur de Filipinas. Antes y después de ello viajó por diferentes países (Hong Kong, Singapur, Japón, Vietnam, EE.UU., y una parte de Europa) donde realizó estancias de estudio, de actividad política y donde ejerció de médico. El 2 de septiembre de 1896, cuando la Revolución Filipina ya había empezado, Rizal viajó a España para continuar desde allí su viaje a Cuba en una misión de voluntario médico. El 6 de octubre de 1896 fue encarcelado en el Castell de Montjuïc y enviado a Filipinas, donde le esperaba un juicio irregular que culminó con la sentencia a la pena capital pactada por los frailes españoles y la parte laica del gobierno colonial (véanse también las biografías sobre Rizal: Blumentritt, 1898; Retana, con un epílogo de Unamuno, 1907; Molina, 1998; Coates, 2006; así como la película *José Rizal* [1998] de Marilou Diaz-Abaya; y la página web dedicada a su figura <http://www.joserizal.ph> [consultado 1.9.2012]).

La fiesta de despedida del último cónsul del Consulado filipino de Barcelona (junio de 2011) se celebró en el mismo castillo y sirvió para conmemorar el encarcelamiento de Rizal. Antes, el 8 de abril de 2011, se inauguraron allí tres de las once habitaciones, antiguas celdas de prisión, dedicadas conjuntamente a José Rizal, Francesc Ferrer i Guàrdia y Lluís Companys, todos detenidos en el Castell y posteriormente ejecutados (en el caso de Rizal, a su vuelta a Manila). En el espacio dedicado a Rizal hay una placa con su retrato, una página de *El Filibusterismo* y la cubierta de la revista *La Solidaridad*, de 1889. El espacio actual servirá al Centro Internacional de Recursos para la Paz, de Barcelona, para organizar cursos y otras actividades relacionadas con la investigación sobre la paz. En el acto estuvieron presentes, entre otros, el embajador y el cónsul de Filipinas, la triple tata-sobrina de Rizal, Noelle Sy-Quia, residente en Barcelona (que acudió con su hijo), los líderes de la comunidad filipina, el padre Avel y la hermana Paulita, así como, por parte del Ayuntamiento, el vicealcalde Ignasi Cardelús (véase *From a Prison Cell to a Room for Peace*, de Nathaniel Sisma Villaluna, 2011, en el blog de la revista de

la comunidad filipina en Barcelona <http://angbagongfilipino.wordpress.com> [consultado 1.9.2012]).

La inauguración del espacio en el Castell de Montjuic formó parte de otros actos en honor a Rizal:

Rizal colaboró con la revista reformista filipina *La Solidaridad*, que a menudo denunciaba los abusos del poder colonial español, incluyendo a los “hombres de Dios” y cuya sede se encontraba en el Raval, en la calle Elisabets. El 13 de junio de 2010, un día después del Día de Independencia de Filipinas (que se celebró, como cada año, el domingo más cercano a la fecha de la efeméride), se organizó una gran fiesta en un espacio público de Barcelona, aunque el Ayuntamiento, con representantes de la comunidad filipina, ya había inaugurado otra placa en honor de Rizal en el mismo edificio de la revista. En el acto de la inauguración de la placa intervinieron, por parte del Ayuntamiento, el teniente de alcalde Ignasi Cardelús; el comisionado del Plan de Interculturalidad del Ayuntamiento de Barcelona, Daniel de Torres; el responsable de espacios públicos, relaciones ciudadanas e institucionales, Manuel Galindo; y la responsable de relaciones exteriores con Asia, Telma Ortiz. La comunidad filipina estuvo representada por sus líderes, el padre Avel (párroco), la hermana Paulita (directora del Centro Filipino), Diosdado Sabado (entonces presidente de la federación Kalipi y obispo protestante), Luisa (en su función de pionera de la comunidad y contacto/enlace clave con los políticos locales) y Dan (Daniel) Infante Tuaño y Kay Abaño, de la asociación de escritores e investigadores filipinos (Tuaño había traducido la placa del tagalo al catalán). También estuvo presente todo el equipo del consulado filipino: el entonces cónsul general, Eduardo José de Vega (que recitó textos de Rizal), el vicecónsul, la agregada cultural y la administrativa. Además, asistieron los vecinos de la finca, que en su momento tuvieron que dar el permiso para la colocación de la placa, a lo que se habían opuesto durante mucho tiempo, según Manuel Galindo, no por oposición a Filipinas ni a los filipinos, sino porque ninguno de los políticos locales les había explicado bien las intenciones de este acto. También llegaron los descendientes de los últimos soldados españoles atrapados en Filipinas después de las rebeliones de 1898 (de ellos viene la expresión: “los últimos de Filipinas”) y Noelle Sy-Quia, familiar de Rizal.

No acudió ningún medio de comunicación (según los relatos de Manuel Galindo, Kay Abaño y Daniel Tuaño en una cena en mi casa, 3 de diciembre de 2011).



Fotos: septiembre de 2010.

Todavía podemos encontrar más vestigios del paso de Rizal por el Raval. El 19 de junio de 2011 se reinstaló una placa conmemorativa en el actual Hotel Espagne, de la calle Sant Pau, 11, donde en 1882 Rizal se alojó durante su

primer viaje a la ciudad condal, cuando, por entonces, el hotel se llamaba Fonda España. Antes de las reformas de aquel establecimiento ya había una placa que, en el mes de junio, finalmente, y después de varias peticiones tanto desde el Consulado filipino como por parte de ciudadanos de origen filipino y catalán, se volvió a colocar. El acto coincidió con el 150º aniversario del nacimiento de Rizal y a él asistieron el equipo del Consulado filipino, el teniente de alcalde, Ignasi Cardelús, el padre Avel y otros representantes de la comunidad filipina, así como el actual director del hotel, Víctor Godall. El día anterior, e igualmente en honor a Rizal, se proyectó en la Casa Asia la película *José Rizal*, de Marilou Diaz-Abaya (1998), con una duración de tres horas. Después hubo una recepción con cava y un recital de fragmentos de *Mi último adiós*, un poema escrito por Rizal antes de su ejecución, y de *El Filibusterismo*. Intervinieron en el acto Rafael Bueno, de la Casa Asia; el cónsul saliente, de Vega; el historiador Joseph Moya Angeler; el teniente de alcalde, Ignasi Cardelús; el padre Avel y la descendiente de Rizal, Noelle Sy-Quia<sup>55</sup>.

Cabe destacar que, en el brindis posterior a la proyección de la película, protagonizado por el cónsul, solo asistió, de la comunidad, el padre Avel; lo cual se puede interpretar como prueba de las brechas que existían entonces entre el Consulado y la comunidad.

En el número 109 de las Rambla se encuentra, además, el Hotel 1898, nombrado según el año de independencia de Filipinas y que, en su origen, fue sede de la Compañía General de Tabacos de Filipinas.

Sin embargo, otros vestigios de las relaciones con Filipinas se encuentran relativamente lejos del Raval. Es el caso de las calles Dr. Rizal, Manila, y de Filipinas:

---

<sup>55</sup> Véase: <http://lavanguardia.com/participacion/cartas/20110511/54152578869/doctor-rizal.html>

<http://angbagongfilipino.wordpress.com> (ambos consultado 1.9.2012).

<http://e-dyario.com/cronicas/2011/06/28/el-genio-creativo-de-rizal-une-a-filipinos-y-espanoles-en-barcelona-espana> (consultado 1.12.2011).

La calle Dr. Rizal se encuentra en Gràcia, entre Diagonal, Via Augusta y Travessera de Gràcia. Obtuvo su nombre el 30 de marzo de 1960.

La calle Manila se encuentra en Sarrià y su nombre fue aprobado el 25 de abril de 1945 para sustituir el anterior nombre de "Tokio" con el objeto de desprestigiar la ocupación brutal japonesa de Filipinas durante la Segunda Guerra Mundial.

La calle de Filipinas está en Sant Andreu, en el barrio de Sagrera, y se denominó de esta manera el 24 de marzo de 1960.

Fuente: <http://www.bcn.cat/nomenclator/>

Nomenclator dels carrers; Història dels noms dels carrers de Barcelona (consultado 26.8.2012).

Todo ello nos informa de que las denominaciones de las calles con alusiones a Filipinas tuvieron lugar mucho antes del establecimiento de la comunidad filipina en el Raval y que su ubicación geográfica trasciende los límites del barrio.

Además, en la Basílica del Sagrat Cor del Tibidabo, en Barcelona, se encuentra, entre las cinco vidrieras dedicadas a advocaciones marianas en países cristianizados por misioneros españoles, la Virgen de Antipolo, que, en este conjunto, representa a Filipinas. La comunidad filipina organiza regularmente excursiones para sus jóvenes al parque de atracciones del Tibidabo que incluyen la visita a esta iglesia.

En 1898 España vendió Filipinas a Estados Unidos, que gobernó aquel país hasta 1945, con un ínterin (de dos años) sumamente violento de ocupación japonesa durante la Segunda Guerra Mundial. Mientras tanto, el gobierno oficial de Filipinas se exilió a Australia y fueron sobre todo los partisanos filipinos quienes resistieron las atrocidades y los bombardeos de la ocupación. Lucharon, a costa de grandes sacrificios, contra los japoneses, de modo que la "reconquista" realizada por los americanos a partir de 1944 fue menos costosa. Las luchas, los sacrificios y las pérdidas de los filipinos (más de un millón) nunca fueron debidamente reconocidos e incluso hoy en día se mantiene la



versión de la liberación del país por parte de los americanos. En este sentido su desembarco en Filipinas, en octubre de 1944, se denominó: "*Liberation Day*". Hay historiadores actuales que siempre que se refieren a la liberación en este contexto lo señalan entre comillas (por ejemplo, S. K. Tan, 2008: 79, 80). En la Segunda Guerra Mundial, Manila fue la segunda ciudad, después de Varsovia, más castigada, tanto fue así que la industria de todo el país quedó destruida casi al 100%; sin embargo esta dimensión de destrucción fue mucho más silenciada que otros casos sucedidos en Europa (Guardiola, 2006b; Werning, 2006b; S. K. Tan, 2008).

A mediados del siglo XX volvieron a reaparecer filipinos en España, en su función de soldados del ejército norteamericano<sup>56</sup> que cumplían su servicio en las bases militares americanas ubicadas en España.

Después empezaron a llegar las mujeres filipinas que iban a trabajar en el servicio doméstico (Beltrán *et al.*, 2006/7). Las sirvientas filipinas que llegaron de Filipinas con sus amos españoles para vivir y trabajar en España representaban un número bastante reducido. La llegada más numerosa de trabajadoras domésticas fue más bien promovida por el auge de las agencias de trabajo que satisfacían y se aprovechaban de una demanda de servidumbre de Barcelona y de otros lugares de España (Comamala, 1994). Se trataba de agencias

*"que s'encarregaven de portar a dones filipines. En principi es tractava d'una immigració protagonitzada per dones soles, que en petits grups i a través de la intermediació d'un agència de col·locació, arribava a la ciutat ja amb un contracte de treball i amb un permís de residència que es renovava cada tres mesos."*

(Moreras, 2001: 43)

Los trámites, en aquella época, eran más sencillos que ahora y era fácil renovar el permiso de residencia. Desde el año 1978 muchas de las filipinas han entrado como turistas (véase el testimonio de Lucía), a veces con agencias

---

<sup>56</sup> También, después de la independencia de EE.UU., los filipinos mantuvieron un estatus de ciudadanía americana especial (o inferior). Al enrollarse en el ejército norteamericano, podían adquirir la ciudadanía plena.

legales o ilegales y, otras, gracias a redes sociales, de parentesco o vecindario de sus lugares de origen. Las “agencias ilegales” estaban constituidas, básicamente, por otras filipinas ya establecidas en Barcelona que hacían de enlace con su país buscando trabajo para las recién llegadas y, al mismo tiempo, quedándose con una buena comisión. Las recién llegadas a menudo tenían que trabajar en unas condiciones laborales de abuso total.

Aunque las informantes de Comamala (1994) hablan de la buena experiencia que tuvieron con las agencias legales en los años setenta (parecidas a las actuales empresas de trabajo temporal), en la actualidad, y a escala mundial, abundan más bien los relatos que dan testimonio de abusos y explotaciones. También las filipinas de Barcelona hablan de abusos que se cometían entre compatriotas, cuando las más establecidas estafaban a las recién llegadas cobrando tarifas de colocación exageradas y reteniendo sus pasaportes y billetes de vuelta. Con el apoyo de los contactos religiosos, las mujeres estafadas empezaron a ayudarse y a oponerse, lo que llevó a duros enfrentamientos entre ellas (Comamala, 1994). El acceso a la información sobre los trámites burocráticos y los empleos se convirtió en mercancía que se vendía a un precio considerable y que se quedaba en manos de un número reducido de personas que tomaron el poder en la creciente comunidad. Sin embargo, los contactos con religiosos (filipinos y autóctonos) les supusieron un acceso alternativo a la información y una vía de escape de los abusos (Ribas, 1999; Acsar, 2009; Comamala, 1994; Pedone, 2002).

Actualmente, la mayoría de los trabajadores filipinos llegan a España con un contrato firmado ya en Filipinas; de modo que en Barcelona hay pocos y pocas que estén en una situación legal irregular, algo que, con la crisis actual, parece estar cambiando. En este sentido, Patricia explica que actualmente hay más personas en situación “irregular”. Sin embargo, entre los y las que se encuentran sin permisos oficiales, algunos/as se han escapado de sus trabajos como interinos/as en España, Cataluña u otros países, debido a los abusos laborales, e incluso sexuales, que han recibido. Lo mismo ha ocurrido con marineros que han salido de sus barcos (documental *Routes*, Abaño, 2010). Se trata de una práctica que se ha observado desde los inicios de la comunidad filipina (Comamala, 1994).

## 5.2.1 PRIMER ASOCIACIONISMO

— ¿Y cómo fue entonces la comunidad filipina en Barcelona?

— San Elías, allí en Balmes, es la primera comunidad que he visto. Pero a mí el primer (...), había una fiesta, esto no se me fue de la cabeza, la primera fiesta que he visto, es que los filipinos allí estaban peleándose.

— ¿En qué año fue?

— En 78, el primer año. Pues hacen fiestas allí pero me impactó mucho la primera fiesta que hicieron que estaban peleando. Entonces, si esto es la comunidad filipina que veo: ¡no! (...)

Me daba más vergüenza, una vergüenza que ya he sentido, el primer día, no, no, no.

Entonces, yo no he vuelto más. Me llamaba el padre, ¿y por qué no has vuelto?

Ya hablaremos otro día. Pero no he vuelto más, por esta razón.

Entonces, ya había unas amigas [filipinas], me he ido con unas amigas, entonces vamos con las amigas por la tarde, vamos paseando, los domingos vamos a la catedral. Hasta que, bueno, había, venían las benedictinas de aquí, eh, monjas benedictinas, ya hemos oído ya sobre ellas. El convento que tenían está aquí, en Portaferissa. Entonces fuimos allí, fuimos a visitarlas, a ver qué, si nos ayudan y todo esto. Hasta que el padre Avel vino también. Entonces el padre Avel, entre ellos, han formado el Centro Filipino. El padre Avel y las monjas benedictinas.

— ¿Españolas?

— No, no, eran filipinas también. (...) Entonces, nuestro Centro Filipino de antes era en el convento, donde están ellos. Entonces, sábados, domingos allí, cuando ya tenemos día libre estamos allí, también, vamos a hacer nuestras cositas allí. Si queremos a cenar, si queremos a ... Entonces, allí hacemos las reuniones hasta que ..., eh, cada domingo y jueves llenos de filipinos allí.

— ¿En qué año fue esto? ¿También en '78?

— No, no, ya era '84, así..., sí, '84, porque en '85 ya han formado el Centro Filipino y ya empezamos allí, en iglesia Santa Mónica [en las Ramblas, hoy un centro de arte contemporáneo], era la primera iglesia donde hacemos las misas los domingos.

(...) Había muchísimos filipinos ya. También estuvo el centro cultural allí.

Allí empezábamos y después el Centro Filipino..., las monjas benedictinas, ehm, han comprado, han tenido el centro de ahora. Este centro [el actual Centro Filipino, en la

c/Riera Baixa, Raval] lo han comprado, ellos, es de las monjas benedictinas. Pero tienen otro convento, que está en Ronda San Antonio.

— Sí, al lado de la Escola Pía.

Entonces, el piso del Centro Filipino no viene del Ayuntamiento, sino ....

— No, no, de las benedictinas. Ayuntamiento no, del Ayuntamiento nada, de momento nada.

(risa)

Tenemos que presionar a ellos, para que den algo también.

(entrevista B/AC V)

El año 1985 también marcó un giro por lo que se refiere a la facilidad de entrada de las filipinas, ya que es cuando el Estado español introdujo el visado de entrada y esto dificultó la llegada de nuevas trabajadoras domésticas. Hasta entonces habían entrado cada vez más mujeres filipinas, que conseguían puestos de trabajo a través de redes familiares y de amigos o a través de agencias legales e ilegales. Respecto a lo primero, se ha observado una migración en cadena iniciada por las primeras establecidas, que avisaban a familiares o a gente del mismo pueblo para que siguiesen su ejemplo, pudiendo colocarles en puestos de trabajo y encontrándoles vivienda (Comamala, 1994). Para las migraciones en cadena es crucial el papel del parentesco, ya que supone la base para unos procesos de inserción social con la constitución de identidades colectivas que sirven de estructura para las futuras estrategias migratorias (D. Comas, 1991).

Se incluye un resumen de la historia de las asociaciones filipinas en Barcelona, según Comamala, 1994, y nuestras propias investigaciones:

— A principios de los años 70, los filipinos se reunían en la Parroquia Sant Agnès, de la calle Sant Elies. Era un grupo que nunca se legalizó y no llegó al estatus de asociación. Se ocupaba de asesoramiento legal y administrativo.

— FILBAR CHRISTIAN ASSOCIATION: 1974-78, situada en Major de Sarrià, con 110 socias, actividades culturales, religiosas, danzas folclóricas y asesoramiento. A pesar de la denominación “asociación” nunca se legalizó oficialmente. FILBAR se compone de las primeras tres letras de ‘filipinas’ y ‘Barcelona’.

— MOVIMIENTO PARA LA UNIDAD FILIPINA, que se legalizó en 1984 y duró más o menos 4 años. Se ocupaba de los más desfavorecidos. Ya no consta en la Guía de Entidades de la Generalitat.

— En el año 1986 se estableció el CENTRO FILIPINO Tuluyan San Benito. Se inscribió legalmente como asociación cultural el 30 de noviembre de 1993, con dirección en la calle Riera Baixa, 4-6, 1r; 08001 Barcelona ([www.centrofilipinobarcelona.org](http://www.centrofilipinobarcelona.org) [consultado 1.9.2012]; [centrofilipinobcn@yahoo.es](mailto:centrofilipinobcn@yahoo.es)), y tiene los siguientes objetivos: ayuda y defensa de los intereses propios, organización de actividades religiosas, asesoramientos diversos y educación para niños y jóvenes. Desde su inicio, la persona clave del Centro ha sido el padre Avel, quien enlazó con el trabajo realizado por el padre de Sta. Agnès cuando éste se fue a trabajar a California. Según el padre Avel, el Centro se creó para conseguir que los filipinos y sus hijos no perdieran ni sus raíces ni su fe católica. Aparte de las necesidades legales, materiales y laborales, el Centro pone énfasis en el mantenimiento de las identidades filipina y católica, con la celebración de sus fiestas, así como con el asesoramiento espiritual. Siempre han dispuesto de una infraestructura formalmente muy bien organizada, con religiosos y voluntarias/os, y han buscado la interacción con otras entidades, como el Ayuntamiento, diferentes Iglesias (católicas y protestantes), ONG, CC.OO., más tarde la fundación Tot Raval, y con comunidades de otros países (de tradición cristiana). A la organización también ayuda el hecho de que el liderazgo del Centro Filipino, actualmente en manos, otra vez, del padre Avel y la hermana Paulita, lo ejerzan religiosos cuya única misión consiste en el trabajo comunitario con sus compatriotas. De este modo, se dedican y se entregan exclusivamente a ello<sup>57</sup>.

---

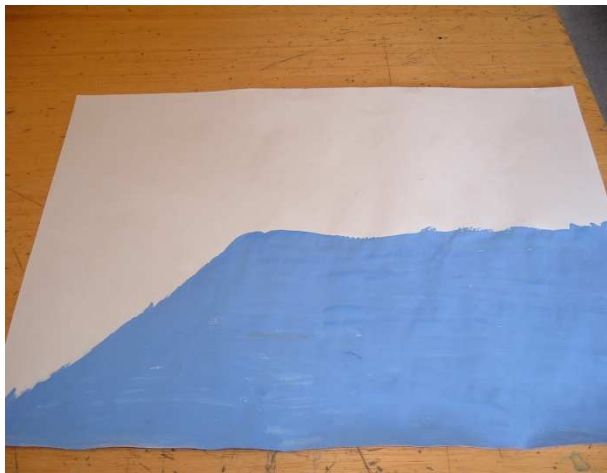
<sup>57</sup> Recientemente Paulita dejó de ser monja pero sigue dedicándose a tiempo completo a la comunidad.

Desde el principio, la inmigración filipina siempre ha estado vinculada, ayudada y apoyada por la Iglesia católica autóctona (con su infraestructura), lo que diferencia radicalmente a los filipinos de otros grupos inmigrados no cristianos. Además, desde muy temprano, los filipinos han tenido una iglesia propia de la comunidad, aunque ésta ha tenido distintas sedes: desde la parroquia de Sant Elies, pasando por Santa Mónica, Sants Just i Pastor (que no está en el Raval, sino justo detrás del Ayuntamiento de Barcelona, es decir, en el Gòtic), hasta llegar a la actual iglesia de Sant Agustí, que es la parroquia personal filipina otorgada por el Obispado catalán. Los distintos sacerdotes, primero españoles y, después, filipinos, han ayudado en todo lo que son trámites legales y administrativos, consecución de documentos, trabajo, vivienda, así como en brindar atención y contención espiritual (Comamala, 1994; Acsar, 2009; Conrado, entrevistado por Deulofeu, 2001; Avel en *Tuluyan*, 2011).

— El Centro Filipino dio pie al establecimiento de la red filipina en el Raval, donde también se concentran las viviendas privadas de los filipinos. Bajo el auspicio del Centro Filipino ha nacido la ASOCIACIÓN DE LOS EMIGRANTES FILIPINOS en Barcelona (ya no consta en la Guía de Entidades).

— En 1992 empezaron con la escuela para la segunda generación, en su momento ubicada en la Escola Labouré. Hoy en día se llama ISKWELANG PINOY y se encuentra ubicada en la Escola Pia de la Ronda Sant Antoni. El padre Avel puso en marcha esta iniciativa porque en la comunidad los padres y madres y actores clave se preocuparon por el comportamiento de sus hijos: les parecía que habían perdido el respeto a los mayores y que no sabían nada de su país de origen ni de sus idiomas, en definitiva, que estaban perdiendo sus raíces, y quisieron tomar medidas para familiarizarlos con las costumbres filipinas y con su idioma. También incluían en el programa la preparación para la Primera Comunión. Por este motivo, el padre Avel llamó a las filipinas de la comunidad que contaban con titulación académica de profesoras y empezaron con cuatro grupos, así lo relata Rosa Irasusta, antigua directora de la Iskwelang, en la revista monográfica del Centro Filipino *Tuluyan* que se publicó en ocasión del 25º aniversario del centro. Allí también dice, en la columna “*Ina, Anak, Apo* [en tagalo: madre, hijo/a, nieto/a]: *Three Generations of Volunteers*” (*Tuluyan*, 2011: 26):

*"I was among the first volunteers of Centro Filipino since its foundation. I joined CF as a volunteer because I saw the importance of its objectives to help our countrymen. The joy of being able to help others especially the children of Iskwelang Pinoy is one of the reasons why I am still with Centro Filipino. Give love, trust and understand."*



Etnografía desde el arte. Grupo 1; 3.3.2010; Pa 2. Tema: relación con el país de origen.  
"La bandera equivocada"; se da cuenta y después hace una correcta.



Grupo 2; 12.5.2010; Pa 1. Tema: relación con el país de origen.

- ¿Sabes por qué es rojo y azul?
- No.
- El azul es el cielo y el rojo el infierno.

- ¿Y las estrellas?
- Hay tres, una para cada región: Luzon, Visayas, Mindanao.

El Centro Filipino empezó también con el programa “Idioma” para adultos y jóvenes recién llegados. Primero tenían unos 20 estudiantes y realizaban las clases en el mismo Centro Filipino. El número de alumnos aumentó y se buscaron otras salas, primero en la Escola Pia de la calle Ample; posteriormente, en la Escola Labouré, en la calle Elisabets; después, en la parroquia Sant Agustí y, desde 2005, al igual que la Iskwelang, en la Escola Pia de la Ronda Sant Pau. Llama la atención que todos los edificios e instituciones que han albergado el programa “Idioma” sean de la Iglesia católica. El curso escolar dura de octubre a abril y en 2011-2012 contaron con 300 estudiantes. La matrícula se sigue haciendo en el Centro Filipino. Para la enseñanza cuentan con compatriotas voluntarios que ya dominan las lenguas del lugar de destino y también con voluntarios españoles. Desde 1991 la ONG Setem envía voluntarios para impartir los niveles de castellano más altos y Normalización Lingüística el profesorado, remunerado, para las clases de catalán. Para la comunidad, este aprendizaje se considera una forma de protección porque han visto que había empleadores que estafaban a los trabajadores filipinos en sus nóminas, aprovechando su falta de conocimiento del idioma<sup>58</sup>. Además, las clases de idiomas son puntos de sociabilidad, los alumnos entran en contacto y se conocen. Asimismo, los certificados de catalán y castellano son oficialmente reconocidos para el proceso administrativo de solicitud de residencia por arraigo social. Finalmente, el aprendizaje forma parte de sus esfuerzos de integración.

---

<sup>58</sup> Un abuso que he podido observar trabajando en un centro que pretende ofrecer servicios de salud mental a inmigrantes y refugiados. Trataba allí a algunas mujeres que, por analfabetismo, no sabían leer las nóminas y que, en algunas ocasiones, sus empleadores las habían estafado.



— También nació la asociación AMISTAD DE LAS MUJERES FILIPINAS, inscrita legalmente como asociación general el 17 de septiembre de 1993, con sede en la Ronda Sant Antoni, 58, 2º, 2ª; 08001 Barcelona. Sus objetivos, según la Guía de Entidades, son: el establecimiento y la defensa de los derechos cívicos y sociales de la persona, en especial de las mujeres, así como la promoción de actividades particularmente dirigidas a las mujeres. Posteriormente Amistad se distanció del Centro Filipino, lo que causó conflictos en la comunidad.

— Además, se fundó la ASOCIACIÓN DE LOS FILIPINOS UNIDOS (que tampoco consta hoy en día en la Guía), que agrupaba solo a hombres filipinos (Comamala, 1994).

— Después se crearon muchas más asociaciones al abrigo de la FEDERACIÓN KALIPI (Kepulungan ng mga Lider Pinoy sa Barcelona = Federación de Entidades Cívicas y Religiosas Filipinas en Barcelona<sup>59</sup>), que se legalizó como Federación Cultural de Entidades Cívicas y Religiosas Filipinas de Barcelona el 18 de noviembre de 2009, y que tiene la sede en la calle Riera Baixa, 6, 4º, 1ª; 08001 Barcelona, en el mismo edificio del Centro Filipino. Sus objetivos se describen como culturales y relativos a temas de inmigración.

Según Luisa, optaron por legalizar el Centro Filipino como asociación porque como institución oficial puede ayudar y apoyar mucho más a la gente. La primera presidenta era la hermana filipina Gracia. Antes, en la comunidad, solo había inmigrantes mujeres:

---

<sup>59</sup> Contradice la información de la investigación de Gutiérrez-Otero (2007: 44), que indica el año 2005 como fecha de fundación de Kalipi. Kalipi incluye 13 entidades en condición de miembros (Asociación Cultural de Filipinos en Barcelona; Asociación Filipina Catalana en Barcelona; Asociación Amistad de Mujeres Filipinas; Barcelona All Filipino Sports Commission; Centro Filipino-Tuluyan San Benito; Iglesia Carismática Episcopal de España; Jesus is Lord Church; Asociación de Jóvenes Migrantes Filipinos; Parroquia Personal Filipina en Barcelona; The Dangal Guardians Brotherhood; The Salvation Army; Word International Ministry; United Rinconadians Association of Barcelona) y 7 que tienen el estatus de colaboradores (Asociación de Escritores e Investigadores Filipinos de Barcelona; The Ganap Guardians Brotherhood; Baguio, Ifugao, Benguet, Apayaww, Kalingga Association; Samahan ng mga Kabiteño sa Barcelona; Visayas-Mindanao Association; Unified Bicolanos in Barcelona; The Great Commission Church).

— Hombres no, se quedaron allí, para cuidar a los niños y las mujeres vinieron aquí para trabajar.

— ¿Y vinieron mujeres porque había más trabajo en el servicio doméstico y los catalanes preferían a mujeres para este trabajo?

— Claro.

(entrevista B/AC V)

La segunda presidenta era laica, Rosa Irasusta, que después fue la directora de la Iskwelang Pinoy. La tercera es también laica, la informante pionera, aunque ella no habla de “pioneras” sino de “veteranas”. Me cuenta cómo se ha movido por el Ayuntamiento, haciendo muchas entrevistas. Para los funcionarios del Ayuntamiento es, hasta hoy en día, la persona de referencia. Consiguió que los filipinos pudieran usar el polideportivo del Raval y, de hecho, fueron unos de los primeros en frecuentarlo: se lo dejaron a un precio simbólico, “una propina al portero”. También consiguió organizar talleres gratuitos de costura, cocina, dibujo y clases de gimnasia. Mandaron allí a las chicas filipinas para que adquirieran más conocimientos. No pagaron nada, el Ayuntamiento se lo cedió a la comunidad filipina. En el Ayuntamiento les abrieron las puertas y respetaron sus horarios: “No te preocupes, te esperaremos hasta las seis. ¡Fantástico!”

Lucía ejerció durante dos años como presidenta de la asociación y dejó su cargo por temas de micropolítica: “rollos y envidia”. Después de haberse apartado durante un año, la actual directora del Centro Filipino, la hermana Paulita, la convenció para que volviera a la comunidad; esta vez como profesora voluntaria de la Iskwelang Pinoy.

En 1998 la comunidad filipina celebró en Barcelona el centenario de su independencia de España, una fiesta que empezaron a organizar ya en 1996. A raíz de este evento, Lucía, el padre Avel y otros diez pioneros decidieron reunirse y organizaron un reencuentro para recordar los viejos tiempos con los inmigrantes filipinos que habían llegado entre los años 1970-2000. Fue todo un

éxito: todos acudieron a la celebración y muchos acabaron llorando, abrazándose. “¡Vaya fiesta! ¡Pero mucho trabajo también!”

— Hicieron una valoración muy positiva y el padre Avel les animó a seguir. Aparte de sus funciones como cura, el padre también impartía clases de liderazgo a los/las filipinos/as. Así nació el EQUIPO 10, según el número de veteranos<sup>60</sup>, y, finalmente, la ASOCIACIÓN FILIPINA-CATALANA. A pesar de ser laica, esta asociación está conectada con la red de la comunidad filipina, cuyas entidades son, en su mayoría, religiosas y se consideran amigos de la parroquia. La comunidad filipina siguió creciendo y, en 1998, empezaron a concebir el grupo Kalipi, que incluye, entre otros, a los líderes religiosos de las iglesias católica y protestante así como a grupos laicos como la Asociación Filipina-Catalana.

En 2008 se establece el primer Consulado filipino en Barcelona, tras numerosas peticiones de Kalipi. “Hemos hecho un trabajo muy grande; durante muchos, muchos años.” Desde esta federación se pidió poder contar con un consulado en Barcelona para no tener que hacer costosos viajes a Madrid que, además, les obligaban a tomarse unos días libres, teniendo que pedir permiso a los empleadores y, eventualmente, perdiendo el sueldo de los días de viaje, etc.

---

<sup>60</sup> Contradice los relatos de Comamala (1994 y 1998), que afirma que, de las antiguas, ya casi no queda ninguna.

## 5.2.2. LA CONCENTRACIÓN EN EL RAVAL

— ¿Por qué la comunidad filipina se ha concentrado en el Raval?

— A ver, claro, sabes qué pasa, el Centro Filipino está en el Raval. El Centro de antes está en el Raval. La iglesia está en el Raval. Antes no tenemos casa, dormíamos en la casa de los señores.

— Ah, como interinas y veníais al Raval porque los centros de la comunidad estaban en el Raval.

— ¡Claro! Donde veníamos antes es Plaza Cataluña, donde vamos a reunirnos antes es Plaza Cataluña.

(entrevista B/AC V)

Las primeras migrantes filipinas en Barcelona solían trabajar en régimen de interinas, es decir, vivían en las casas de los amos para los que trabajaban como empleadas domésticas. Por esta razón, el núcleo del grupo filipino se encontraba en Sant Gervasi y Sarrià. Y por eso, también, la primera “asociación” filipina, Filbar, se encontraba en el mismo distrito. Tal como comenta Lucía, las filipinas solían tener libres el jueves y el domingo por la tarde y, cuando no se reunían en Filbar o en los distintos centros religiosos mencionados por Lucía y Comamala (1994), se juntaban en la plaza Catalunya o en el Bracafé, al lado de la misma plaza, donde celebraban comidas y fiestas. En la plaza Catalunya también coincidían con marineros filipinos que estaban de paso por Barcelona (Comamala, 1994).

Después, a finales de los años 80, empezaron a alquilar y a comprar casas en Ciutat Vella, en su mayoría se trataba de casas compartidas por motivos económicos. El número de personas que convivían en un piso variaba mucho porque entre semana algunas seguían trabajando como interinas. Escogieron el Raval para estar entre los suyos y cerca de los centros de la comunidad. Destacan, en los inicios de la comunidad, los relatos de llantos y soledad (Comamala, 1994), mientras que ahora los recién llegados saben muy bien adónde y a quiénes dirigirse en la comunidad. Entonces los alquileres eran baratos y se establecieron los primeros bares, tiendas y restaurantes filipinos.

Para poder alquilar un piso de forma legal el o la titular debían tener la documentación en orden. Alquilaron pisos, ya entonces, en el triángulo de las calles Vallonzella, Tigre y Paloma; también empezaron a comprar pisos en la misma zona. En este sentido, cabe decir que la comunidad filipina es uno de colectivos de origen extranjero con más pisos de propiedad (Acsar, 2009; padre Conrado). Compraban casas para preparar el futuro de sus niños, es decir, con una idea de futuro. El padre Conrado iba a bendecir las casas recién compradas; incluso hoy en día los sacerdotes de la comunidad filipina siguen esta práctica, bendiciendo tanto las casas como los coches recién comprados; en el caso de estos últimos, la celebración tiene lugar en la plaza de la iglesia Sant Agustí Vell, parroquia personal filipina.

Al mismo tiempo se crearon los diferentes centros de la comunidad en el Raval. De este modo, *"el lloc de concentració passà d'un espai públic als pisos i les seus de les diverses associacions"* ubicadas todas en el Raval (Comamala, 1994: 91; véase también Lucía). Otra razón para pasar del espacio público al privado era, según Comamala (1994), el aumento del control policial después de la definición de la Ley de Extranjería (1985). Según Provansal (1990, 1994) esta ley marcó un hito en lo que es la reciente historia de la inmigración en España. La ley, que introdujo cupos y causó penosas tramitaciones de permisos de residencia y de trabajo, hipervisibilizó de repente a la inmigración. Además, a ello contribuyó el hecho de que los medios de comunicación se ocupaban cada vez más de ella, ofreciendo a la población autóctona una imagen de invasión y de ilegalidad a combatir (Morera, 1997: 7; Santamaría, 2002). A las filipinas también les afectaba la ley, lo cual les obligó a cambiar sus hábitos de encuentro. Sin embargo, por motivos que se explican más adelante, en Barcelona, igual que en otros lugares de destino de la diáspora filipina, casi nunca han sido víctimas de propagandas negativas, noticias o ideologías de marginalización y de problematización, como sí ha ocurrido con otros colectivos.

Los filipinos siempre se han concentrado en Barcelona, su presencia en otras partes de Cataluña ha sido insignificante. De este modo, en 1997, el 81,5% de los residentes filipinos de Cataluña vivían en Barcelona ciudad (Morera, 2001: 44); en 2005, el 96,5% y, en 2008, en la comarca de Barcelona (que incluye

Badalona, Santa Coloma, Sant Adrià de Besòs y l'Hospitalet), el 87%. Esta última cifra solo fue superada por la comunidad de Bangladesh (con un 91%). En el Vallès, la población con el número definitivamente más alto de residentes filipinos es Sant Cugat (Acsar, 2009: 90-91).

La población filipina en Barcelona ha aumentado progresivamente hasta llegar a 3.859 individuos en 2002; 7.752, en 2010 (un 2,7%); y 7.891, en 2011 (un 2,8%) del total de extranjeros. Sin embargo, la tasa de crecimiento ha bajado significativamente: desde el 19,7%, en 2003-2004; hasta el 1,6%, en 2009-2010; y ha llegado al 1,8%, en 2010-2011. En Barcelona, en 2011, ocupaban el 11º lugar, después de Pakistán, Italia, Ecuador, China, Bolivia, Perú, Marruecos, Colombia, Francia y Argentina (*Informes Estadístics del Ayuntamiento*, 2004, 2010, 2011).

Aunque la comunidad filipina nació en St. Gervasi-Sarrià, desde muy pronto se estableció en el Raval. Mientras que en 1986 los filipinos representaban en St. Gervasi y en el Raval un 19,3 y 13,4%, respectivamente, de la población filipina empadronada, esta relación cambió radicalmente pues, en 1998, resultó de un 6,8 (St. Gervasi) y de un 46,5% (Raval). En 1986, el 35% de los filipinos vivía en St. Gervasi y Esquerra de l'Eixample y, en cambio, el 31,2% lo hacía en Ciutat Vella (Morera, 2001: 44, 53). Vale la pena señalar que, durante los años 1986-1996, St. Gervasi-Sarrià fue el distrito de Barcelona con más habitantes extranjeros aunque, como en el caso del Eixample, nunca ha sido considerado un distrito de inmigración, probablemente porque la mayoría de sus habitantes inmigrantes procedían, salvo los filipinos, de países del "primer mundo" como Japón, EE.UU. o la Unión Europea (Morera, 1999, 2000, 2005).

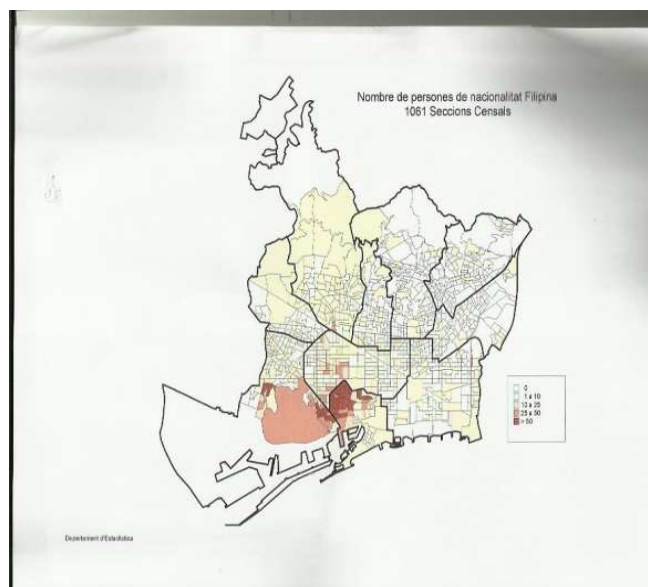
En Ciutat Vella la comunidad filipina creció progresivamente hasta 2002, cuando el 66,6% de los filipinos vivían allí; después disminuyó hasta el 58,3%, en 2010, y el 57,6%, en 2011. Paralelamente, el porcentaje bajó en St. Gervasi-Sarrià hasta el 3,6%, en 2010, y subió levemente, hasta el 3,9%, en 2011. En el Eixample bajó, de un 17,7% (2001), a un 10,9% (2008), para subir levemente, de nuevo, a un 12% (2010) y hasta un 12,1%, en 2011. En Sants-Montjuïc subió significativamente, de un 4,3%, en 2001, a un 20% (2009) y un 19,9% (*Informes Estadístics del Ayuntamiento* 2004, 2010 y 2011).

Del 2004 al 2006 los filipinos de Ciutat Vella ocupaban cuantitativamente el tercer lugar, después de pakistaníes y marroquíes. Desde 2007 y hasta 2011 están en segundo lugar, después de los pakistaníes y, en 2007 y 2008, delante de los marroquíes, que desde 2009 hasta 2011 han sido sustituidos en el tercer lugar por los italianos (*Informes Estadístics del Ayuntamiento, 2004 -2011*).

Dentro de Ciutat Vella, el Raval es claramente la zona preferida por el colectivo filipino. Su número ha crecido, con algunos descensos puntuales, hasta llegar a 3.309, en 2004; 3.988, en 2010; y 4.037, en 2011, mientras que el número de filipinos empadronados en Ciutat Vella ha pasado de 3.878 (2004), a 4.521 (2010) y 4.548 (2011). Los demás se distribuyeron, en el mismo período, entre el Gòtic y el Parc (siempre entre 200-300) y, en muy menor grado, en la Barceloneta (entre 28 y 14) (*Informes Estadístics del Ayuntamiento 2004, 2010, 2011*).

Se ha interpretado el cambio del estatus de interina de las filipinas con su concentración en el Raval "*com el resultat d'una primera fase d'assentament del col·lectiu, on la compra o el lloguer d'un habitatge propi als barris centrals de Barcelona modifica considerablement el primer patró de residència observat en els districtes benestants de la ciutat*" (Moreras, 2001: 53-54). Reagrupando a sus hombres e hijos, las trabajadoras domésticas empezaron a alquilar y a comprar pisos en el Raval. En aquel momento aprovechaban tanto los bajos precios como la creciente concentración de su red comunitaria.

Dentro del Raval, la zona del norte y la central han sido las áreas donde, desde mediados de los años 90, se concentra más de la mitad del colectivo filipino, en una progresión que se inició en la década anterior, aunque se mantienen núcleos en el Gòtic y Casc Antic y hasta 2011 se han establecido cada vez más personas de origen filipino al otro lado del Paralelo, que pertenece a Sants-Montjuïc. El colectivo ha demostrado una clara tendencia a concentrarse entre las calles Paloma-Tigre-Valdonzella-Tallers y, más adelante, en el triángulo de las calles Riera Alta, La Cera y Riera Baixa (Moreras, 2001; Subirats y Rius, 2006), hasta extenderse, en 2011, por toda la zona del Raval norte, desde la calle Hospital hacia la frontera norte, así como en el Raval sur, que limita con el Paralelo (Informe estadístico del Ayuntamiento 2011):



Mapa población filipina. Fuente: Informes Estadístics 2011, Ayuntamiento de Barcelona.

La comunidad funciona como bolsa de trabajo y de vivienda y sus integrantes reciben de esta manera información sobre pisos o habitaciones vacías. Incluso hoy en día algunos comparten piso con sus compatriotas y algunos, también, con gente de otros países o con autóctonos. Los pisos que he podido visitar estaban en los triángulos mencionados, como piso compartido, en un caso, y, en otro, como residencia de una familia filipina o, más bien, de los miembros de esa familia que estaban en Barcelona (pues otros dos hijos de la informante estaban pendientes de ser reagrupados). Se trataba de viviendas con diversas habitaciones pequeñas, con relativamente poca luz (lo que en el Raval no es nada inhabitual) y decoradas con objetos religiosos. Durante mis visitas, las personas se agrupaban alrededor de la televisión, en una ocasión, para mirar el canal filipino de pago con sus amigos y, en la otra, para practicar el karaoke con el programa *Song Contest*, también con los amigos filipinos invitados. Sus casas en Ciutat Vella deben contrastar con las de sus amos, en las que las filipinas ejercen como sirvientas (también Comamala, 1994).<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Sobre las construcciones y el mantenimiento de las casas en Filipinas con la ayuda de las remesas, así como sobre el significado de la casa, véase el capítulo IV.



Así pues, los filipinos —igual que los pakistaníes y los bangladesíes— demuestran una clara e importante tendencia a concentrarse en el Raval e incluso en una determinada zona del Raval. A diferencia de otros colectivos, no han demostrado una progresiva dispersión (Moreras, 2001), aunque en los últimos años ha bajado su concentración en Ciutat Vella a favor de un aumento en Sants-Montjuïc. Hay algunos que se marchan del Raval o que manifiestan esta voluntad:

— Bueno, porque *viuen*, viven aquí, el Raval es su casa. Lo que pasa, que, es verdad que, por necesidad, no porque quieran. Porque en medida que van cogiendo nivel social se van del barrio. Sí, van a las zonas más buenas de Barcelona. O sea, el barrio del Raval es porque antes era muy barato, ahora comienza a ser muy caro, estoy hablando de hace 20 años, el Raval realmente estaba muy deprimido y era muy barato, encontrar las cosas. Ara, comienza a ser una zona céntrica y cada vez más de lujo. Pero bueno, ...

(Jordi, director de la Escola de Músics, Raval, entrevista B/P IV)

La antigua directora del Centro Filipino, Camila, expresa la ambigüedad que algunos pueden sentir hacia el Raval:

— *Some of them like it, but some of them wanted to go ...*

— *...uptown?*

— *Yes or that they wanted to be more relaxed. Some of them they wanted to, most of them wanted to be here in this because they could meet a lot of more Filipinos because they could go anywhere they like, they could go to Plaza Catalunya, they could go anywhere just by walking. If they go to like this Hospitalet or any where else it would be like a different, like what it is, not as easy for them already. So, most of them like to stay here.*

(entrevista B/AC I)

Sin embargo, sería erróneo concluir que se trata de un “proceso de guetización” en el espacio urbano, ya que no se trata de una zona exclusivamente habitada por filipinos. En el Raval ningún colectivo llega a mucho más del 10%, no hay zonas determinadas por una sola etnia, más bien

se caracteriza por una extrema diversidad social compuesta por personas procedentes de los cinco continentes. Por esta mezcla se puede hablar no solo de un Raval, sino de muchos Ravales, descartando la noción de gueto ya que no coincide con los atributos que caracterizan a un gueto: homogeneidad, cerrazón y unidad étnica (Subirats y Rius, 2006: 37, 41).

Simplemente se trata de unos:

*“indicadors que mostren l’evolució dels patrons residencials dels col·lectius immigrants, que cal combinar amb altres dades (...), i a partir dels quals plantejar quines són les forces i dinàmiques que hi intervenen (preu de l’habitatge, reacció veïnal, espais comunitaris de referència, gestió pública de l’habitatge,...) per a condicionar l’assentament d’uns i altres col·lectius en una o altra àrea urbana.”*

(Moreras, 2001: 53)

Al mismo tiempo se da la coincidencia de que las zonas de concentración, en su momento, eran viejas, con viviendas sin reformar, con problemas estructurales significativos y, por eso, con unos alquileres más bajos en comparación con el resto de la ciudad. A menudo se dan al mismo tiempo un estado de degradación urbana y otro de precariedad económica y social de sus habitantes (Moreras, 2001).

Veremos que esto, en el caso de los filipinos, sí fue lo que ocurrió al inicio de su proceso de concentración en el Raval. Después, cuando, como consecuencia de las reformas del Ayuntamiento, los alquileres subieron significativamente (véase abajo), las familias filipinas se quedaron y se dispersaron solo un poco.

En lo que se refiere al Raval, y a Ciutat Vella en general, se han observado algunas razones para explicar la concentración de colectivos inmigrantes, entre ellos el filipino (según Moreras, 2001):

— Explicaciones históricas:

La concentración de inmigrantes en Ciutat Vella se ha explicado también como la continuidad de distintos flujos inmigratorios y emigratorios durante su historia inmediata y remota (véase anteriormente).

— Las facilidades estructurales, incluyendo los medios de transporte:

Una gran parte de los integrantes de la comunidad filipina valoran positivamente el Raval. Los adultos se refieren al acceso a la vivienda barata, a las facilidades para comprar de manera económica. Mencionan también las posibilidades de comprar comida filipina en las tiendas de sus compatriotas. Al mismo tiempo valoran la centralidad del Raval, así como las facilidades para alquilar locales y talleres y utilizar recintos de deporte (véase también Lucía, arriba), y la comodidad de estar cerca de los medios de transporte. Mientras que para otros colectivos esta ventaja significaba más bien continuar su trayecto hacia otros países, tomándose Barcelona como un lugar de paso, para los filipinos la ventaja radica en poder llegar cómodamente a su trabajo de servicio doméstico en los barrios altos o en el Vallès (por ejemplo, a Sant Cugat). Y, efectivamente, por las mañanas, los ferrocarriles de la plaza Catalunya están llenos de filipinas. Además, desde los márgenes del Raval norte, concretamente desde las Rondas de Sant Pau y Sant Antoni, pueden tomar distintas líneas de autobuses que les llevan a Pedralbes (64) o la plaza Francesc Macià (41). Los jóvenes aprecian poder acceder a pie a todo lo que necesitan: las escuelas, los amigos, las instalaciones para el deporte o ir de compras, en definitiva, vivir en el centro de la ciudad.

— (...) *most of the Filipinos engage in fitness and they enrolled here also. Yes! They are member of the Raval, swimming and gymnastics and ... everything! When they start to open this one [gimnasio Can Ricart; estábamos haciendo la entrevista en el patio de dicho gimnasio].*

— *Ah, ok! So, do you think the Raval offers a lot of activities to them?*

— *Yes, it helps a lot. It helps a lot. This Can Ricart. Before ...*

— *Is it expensive?*

— *Not much, (...).*

— *Oh, I didn't know. So, a lot of young people are here ...*

— *Yes, yes!*

(Jack, entrevista B/AC III)

En cuanto a los espacios públicos donde los jóvenes practican deporte, destaca, en primer lugar, la plaza Valldonzella con su cancha de básquet. Otros bailan *hip hop* delante de los cristales del Macba y del CCCB o juegan a badminton, en la plaza Caramelles y en la plaza de las Tres Xemeneies, o a *softball*, cerca del jardín botánico de Montjuïc (los dos últimos lugares ya pertenecen al Poble Sec).

— La vivienda:

Antes de las reformas oficiales del Ayuntamiento, Ciutat Vella ofrecía viviendas a alquileres más baratos que otros barrios. También, muchos inmigrantes, sobre todo los que estaban de paso por Barcelona, se instalaron en alguna de las pensiones que abundaban antes de las reformas oficiales, tratándose de una práctica que no ha sido nada habitual en la comunidad filipina. Sin embargo, desde finales de los años 90, los alquileres han subido de precio. En este sentido, el precio medio por metro cuadrado de vivienda de segunda mano subió, desde 1998 hasta 2003, de 5 €/m<sup>2</sup> a 11€/m<sup>2</sup> y, desde 2001, se sitúa por encima del promedio de la ciudad. Los precios de compra de pisos de segunda mano no han superado el promedio de Barcelona, sin embargo, entre 1992 y 2003, se han triplicado y encarecido de manera más rápida, en comparación con el global de la ciudad: en un 37% y un 25% respectivamente (Subirats y Rius, 2006: 15, 16). Por este motivo hay gente que ha tenido que marcharse de Ciutat Vella para encontrar vivienda más barata en Sants-Montjuïc, Nou Barris o en la periferia de Barcelona. Sin embargo, el colectivo filipino, en su mayoría, se ha quedado en el Raval.

— Las oportunidades laborales:

*“Cal recordar que al llarg dels 70, Ciutat Vella també és el districte on els immigrants aconseguien trobat un treball, a través dels intermediaris o dels seus propis compatriotes, si bé no sempre aquest treball es trobava en el mateix barri. Avui en dia, el treball segueix estant fonamentalment fora del barri, excepte en el terreny del comerç, una de les possibles alternatives d’inserció laboral per als immigrants.”*  
(Moreras, 2001: 23)

Para las mujeres filipinas estas observaciones son muy acertadas: hasta hoy en día consiguen sus trabajos en el servicio doméstico en el Raval, a través de las bolsas de trabajo de la comunidad, para ejercerlo después fuera del barrio. En cuanto a los hombres filipinos, hay que añadir sus trabajos en hostelería y restauración:

— ¿Y por qué crees que los padres van a vivir al Raval?

M: A lo mejor es, ¿no? Tal y como llegan, no sé ...

I: No sé, supongo que es boca a boca. A medida que fueron llegando, llegarían aquí, tal porque decíamos, muchos de ellos se dedican a la restauración, están aquí donde está el centro de restaurantes y bares y sería boca a boca, que van viniendo, las familias se van reuniendo, van reagrupándose y ... vienen parientes, amigos.

(Marisa e Imma, profesoras de la EPCC 1, entrevista B/P V)

Los que trabajan en bares y restaurantes lo hacen a menudo en el Raval, ya que allí la hostelería-restauración es el negocio más frecuente (Subirats y Rius, 2006). Las profesoras ya mencionan la cercanía de estos trabajos y también las redes que transmiten las informaciones respecto a las vacantes.

— El desarrollo comunitario y asociativo:

Aquí encontramos la base de la concentración filipina en el Raval. En general, independientemente de su origen, la conformación de un colectivo es, al mismo tiempo, el resultado directo y la causa de las concentraciones que se producen en el espacio urbano. Los distintos colectivos, y sobre todo el filipino, han ido desarrollando en el barrio espacios comerciales, asociativos y religiosos hasta

llegar a disponer de una cierta infraestructura; en el caso de los filipinos ésta ha estado tan bien organizada que se ha hablado de un sistema como si fuese un Estado del Bienestar (Gutiérrez-Otero, 2007). Con sus más de 20 asociaciones y la federación Kalipi, que engloba a la mayoría de ellas, han creado una trama para ayudarse entre ellos, colaborando, al mismo tiempo, con otras entidades como la Federació de Col·lectius d'Immigrants a Catalunya, el Consell Municipal d'Immigració de Barcelona o el Consell Assessor del Pla Interdepartamental d'Immigració de la Generalitat de Catalunya, la fundación Tot Raval, CC.OO. o Cáritas. Los recién llegados encuentran en esta "(re)construcción comunitaria" (Morera, 1997: 21) una estructura de recepción, de colocación, tanto en el ámbito de la vivienda como en el lingüístico, social, espiritual y laboral. Y estos factores influyen a la hora de decidir en qué barrio establecerse:

"Con notables diferencias en grado, significado y dirección, los diferentes colectivos inmigrantes desarrollan lo que podríamos denominar un proceso de configuración comunitaria, en que a través de la creación de estructuras de apoyo y solidaridad y la formulación de estrategias identitarias específicas —tanto dirigidas hacia la sociedad receptora como hacia su propio colectivo—, se pretende de una manera ideal reconstruir los referentes propios de su sociedad y cultura de origen como respuesta a la acción aculturadora de la sociedad en la que se incorporan."

(Morera, 1997: 20; subrayado del original)

En general, muchos adultos filipinos dicen que han escogido el Raval como barrio para sentirse más acompañados, menos solos. Se ayudan entre ellos y sus hijos, o han nacido allí, o han llegado al Raval a través de la reagrupación familiar:

— *Can you say why you rented a place in Raval and not in any other neighbourhood of Barcelona? Did you have connections here?*

*MJ: Yes, it's because it's I know where all the Filipinos are there, also it's not hard for us to adjust with other people.*

— *So you have your people here.*

*MJ: Yes, it's like home. Anywhere I go "hola", especially if you don't, there is a, I think, a magnet, or a magic, "hola", "hola". It's nice.*

*— And do you also buy food in the Filipino supermarkets here around?*

*MJ: Yes, yes. In Granada you cannot buy Filipino food.*

*— And what else do you do? You go to Centro Filipino here in Raval?*

*MJ: Yes, yes.*

*— And to the church here?*

*MJ: Because to us, we only go to home, from house to church, the church to house, and house to work, work, work. (laughter)*

*— And sometimes to Centro Filipino?*

*MJ: Yes, also go there. They join the ..., with the organization, there are also in Centro Filipino.*

*— Do you go there with other young people?*

*A/M: Yes.*

*(María Jesús y sus 2 hijos adolescentes recién reagrupados, entrevista B/A II)*

*— ¿Y vuestros padres cuando se fueron a vivir en el Raval, lo escogieron adrede el Raval? ¿O para estar con otros filipinos o por otros motivos?*

*F: Porque la vivienda era más barata.*

*(...)*

*— Ahora es mucho más caro que en los años 80, mucho más cara. ¿Pero vinieron aquí más bien porque era más barato o también para estar con más compatriotas?*

*F: Bueno, en estos años no había muchos tampoco, no había muchos filipinos (...)*

*G: Bueno, ya comenzaron a venir.*

*F: Bueno, sí, ya comenzaron.*

*G: Bueno, mis padres antes vivían en el, por el Eixample, cerca de, en Villarroel. Pero cuando ya llegan así, pues se fueron a vivir aquí.*

F: Yo creo también, si ves a muchos filipinos, para estar juntos. Un país nuevo para ti, y claro, ves a un filipino y es una ...

G: Lo normal es cuando vas a otro país y ves que hay un grupo que es del mismo país pues, te ajustas.

— Para sentirte con los tuyos.

G: Sí.

F: Aquí lo hacen mucho los paquistaníes.

— Sí, sí.

G: Claro, estás en un nuevo ambiente, no conoces nada e intentas a agarrarte a lo que tu conoces.

— Para sentirse un poco más acogido.

G: Sí.

F: Para no estar tan solo.

— ¿Tu también crees esto?

N: Yo no ..., yo creo que no vinieron..., a lo mejor ha sido una coincidencia. Pero, al principio, se fueron a vivir en una casa donde la señora era de la misma religión [iglesia protestante], ¿sabes? Puede ser una coincidencia que está aquí cerca pero no lo sé. Esto no lo he preguntado.

(Núria, Gabriel y Felipe de la Escola de Músics, entrevista B/J IV)

## Los profesionales resaltan los escasos referentes que tienen para comparar el Raval con otros barrios:

— I: Pues, no sé si les gusta o no les gusta pero es curioso que para ellos, siempre que Barcelona se centra en el barrio. O sea Barcelona es el barrio. No salen fuera. Si les gusta, no les gusta, es donde ellos viven, es donde les ha tocado estar, y supongo que se adaptan lo mejor posible y sacan el máximo de provecho.

M: Y si hacen alguna excursión la hacen con la Iglesia. Que les sacan de paseo a Montserrat o ... no sé donde, ¿no? Pero sino ellos no ... Es que tampoco tienen tiempo, con el horario que tienen, básicamente son dedicados al mundo de la restauración, horarios, cuando libran entre semana a lo mejor un día, los padres. Sábado y domingo trabajan. No tienen tiempo para, para ocio. Es más, yo no sé si



tienen coche, si tienen vehículo propio para esto. Porque es lo que dice ella, viven en el barrio, alrededor del colegio, y en el barrio tienen del todo, encima los trabajos también están en la zona esta, suelen estar por aquí.

(Imma y Marisa, EPCC 1, entrevista B/P V)

Incluso muchos de los filipinos que no viven en el Raval o en Ciutat Vella, o ni siquiera en Barcelona, van al Raval regularmente para asistir a las misas (tanto a la iglesia católica filipina como a algunas iglesias filipinas protestantes situadas en el Raval), pasar por el Centro Filipino para ver a sus familiares y a los amigos compatriotas, comprar comida filipina, participar en las fiestas filipinas y frecuentar los Internet-cafés para conectarse con sus familiares en Filipinas porque dicen que en los barrios altos no existen este tipo de establecimientos.

Asimismo, muchos alumnos filipinos estudian en el Raval: los niños y los jóvenes en enseñanza primaria, secundaria o bachillerato (sobre todo en las escuelas católicas privadas) o en la formación profesional. Además, los niños y jóvenes frecuentan los sábados la Iskwelang Pinoy, igual que los adultos, que, en la misma Iskwelang, siguen los cursos de castellano que se ofrecen a los recién llegados. Muchas filipinas trabajan allí como maestras voluntarias. También, muchos jóvenes siguen en el Centro Filipino y en la parroquia las clases preparatorias para la Primera Comunión y la Confirmación. Otros van al Raval para hacer deporte, por ejemplo: para participar en las ligas filipinas de básquet y de vóley (BAFSCOM=Barcelona All Filipino Sports Commission) que se disputan en el polideportivo del Raval. Otros son alumnos o miembros de la orquesta de la Escola de Música, igualmente afincada en el Raval.

Entre los jóvenes de origen filipino y entre los adultos de la comunidad filipina, así como entre los profesionales que trabajan con los jóvenes, se afirma con unanimidad la importancia que tiene el Raval para la comunidad entera y para los jóvenes reagrupados o nacidos en Barcelona, que lo consideran un "punto de referencia", un "foco" y el lugar donde realizan la mayor parte de sus actividades.

Vale la pena señalar que, paralelamente al desarrollo de la comunidad filipina, con su organización formal, y de las estructuras de otros colectivos, también se han creado, en Ciutat Vella pero, sobre todo, en el Raval, abundantes centros, espacios y asociaciones de asistencia a la inmigración. En este sentido, muchas entidades con distintos objetivos (asistencia social, mediación, reivindicación política, antirracismo, formación en temas de inmigración, etc.) tienen su sede en Ciutat Vella. Respecto a los programas de formación, se extiende una “necesidad de un mercado sobre la traducción del otro” (Marginyà y Maza, 2001), a menudo en forma de jornadas, congresos, posgrados y másteres, muchos de los cuales se realizan en las instituciones de cultura y de las ciencias ubicadas en el Raval. Se ha hablado de una “especialización” del distrito en los asuntos migratorios. De este modo, se favorecen las tramas comunitarias y, paralelamente, se insiste activa y constantemente en la imagen de Ciutat Vella como el distrito de la inmigración (Moreras, 1997 y 2001; sobre la construcción de la imagen reflectiva del extraño, igualmente aplicable al barrio, Santamaría, 2002).

### **5.3. ACTIVIDADES LABORALES, TRAYECTORIAS Y PERCEPCIONES**

#### **5.3.1. SERVIDUMBRE FEMENINA Y MASCULINA**

Ya se ha hecho referencia a la inserción laboral de las mujeres filipinas en el mercado del trabajo doméstico, tanto a escala internacional como nacional. Según D. Comas *et al.* (1990), el servicio doméstico en régimen de interinado tenía en España una larga tradición, que data de finales del siglo XIX, con el auge de la burguesía. Se trataba de chicas y mujeres del ámbito rural, con escasos recursos económicos. En los años 60 bajó drásticamente el trabajo doméstico en régimen de interinado debido al aumento de posibilidades de

educación de las chicas y, justamente entonces, o poco después, es cuando llega, desde otros países, una mano de obra dispuesta a aceptar casi cualquier condición de trabajo, incluso las que las autóctonas ya no aceptaban. Siguen siendo las mujeres las que aceptan o delegan el trabajo doméstico pero unas y otras vienen de esferas geográficas y sociales diferentes o incluso opuestas (Comamala 1994 y 1998).

Cataluña y, concretamente, Barcelona, es uno de los múltiples destinos de la diáspora filipina, sin embargo no representan ni el lugar, ni la región, más frecuentados. Pero, igual que en los lugares de destino del Golfo, Asia, EE.UU., Canadá y otros países europeos, también en Barcelona ha habido una demanda importante de servicios domésticos. En este sentido, las trabajadoras filipinas han sustituido mayoritariamente el trabajo que tradicionalmente realizaban las mujeres autóctonas o las sirvientas interinas españolas. Las primeras han decidido, por su propia inclusión en el mercado laboral, externalizar las tareas de trabajo doméstico y del cuidado de niños o familiares mayores y/o enfermos, mientras que las otras han tenido como finalidad disponer de más tiempo para su cuidado personal y para las tareas de atención a su propia familia. Al mismo tiempo, los hombres autóctonos parecen poco dispuestos a ocuparse de las tareas domésticas, de forma que, en algunos hogares, el emplear a una persona externa significa evitar ciertos conflictos con la pareja. Se ha señalado que la incorporación de las mujeres españolas al mercado laboral está en clara relación con la feminización de las migraciones, de las que las mujeres filipinas han sido uno de los mejores ejemplos tratados por las Ciencias Sociales (Ribas, 2004/2005, 1999 y 1994; Parreñas, 1998, 2006; Pingol, 2007; Comamala, 1994 y 1998). Vale la pena señalar que, en el caso de las trabajadoras domésticas filipinas, "la idea de la servidumbre en la emigración reproduce los viejos sistemas de la relación entre hacendados y sirvientes", entre España y Filipinas, repitiendo las dominaciones coloniales cuando el poder colonial español en Filipinas explotaba a los filipinos en sus comercios, servicios militares y también (o sobre todo) en el servicio doméstico (Ribas, 2004/5: 70; S. K. Tan, 2008).

Las filipinas de Barcelona encajan en las dinámicas migratorias europeas ya que, "...a diferencia de las décadas anteriores, los años ochenta representan

un giro fundamental en el modelo migratorio europeo propio de los países europeos importadores de mano de obra. Uno de los grandes cambios se basa en la elevación de los porcentajes de mano de obra femenina” (Ribas, 2004/2005: 75). Las filipinas son, según Ribas (*ibid.*), las mujeres más móviles de Asia<sup>62</sup> y lo han conseguido liderando cadenas y redes migratorias en España, donde gozan de buena reputación por su dedicación, su ética laboral, su formación —se valora a menudo que hablen inglés (véase arriba, Lucía) con los hijos catalanes que van a cuidar— y su “sumisión”<sup>63</sup>. Las filipinas mismas han sabido desde muy temprano apreciar el valor de su trabajo. Saben que son mejor consideradas en comparación con mujeres de otros países y además saben que las autóctonas ya no aceptan fácilmente el trabajo doméstico. Es un hecho que coincide con comunidades filipinas de otros países, sobre todo en Italia, donde han sabido negociar sueldos más altos que otros inmigrantes:

*“In Italy, Filipino immigration has become synonymous, at least up to now, with a hard-working and unobtrusive presence, almost invisible because they are cloistered within the thousands of homes where the majority of these immigrants are employed as domestic workers or caregivers. Over time, the community was able to establish a reputation for reliability, which has enabled them to command significantly higher wages than other immigrant groups in the same line of work. They are loyal and cohesive within their own social groups, with whom they socialize regularly, congregating in Catholic churches designated as socio-cultural centers. (...)*

*The Filipino community enjoys a strong and highly appreciated presence in the job market. They have the lowest unemployment rate compared with other foreign groups. According to the results of the survey, only 1.3 percent of male and 4.4 percent of female respondents are looking for a job – percentages well below the corresponding quota of Italian workers.”*

(Baggio, 2009a: 4)

Según el mismo estudio (*ibid.*: 21), el ingreso por casa en España se mueve entre 1,000 € y 3,000 € y, en Italia, de 2,000 € a 3,000 €.

---

<sup>62</sup> En el capítulo IV se han explicado las razones estructurales ancladas en las políticas filipinas de las crisis permanentes paliadas por el envío masivo de emigrantes proveedores de divisas.

<sup>63</sup> Ya se ha señalado que la sumisión puede representar tanto una estrategia adaptativa, como una estrategia para conseguir la reagrupación familiar.

En Barcelona, aparte de la inmigración filipina, también la dominicana se ha concentrado en el servicio doméstico (Moreras, 2001<sup>64</sup>), sin embargo las filipinas dicen que saben cobrar más que ellas por tener mejor reputación (Comamala, 1994; Acsar, 2009). En Cataluña se ha creado la imagen de la "minyona de luxe", la sirvienta filipina como símbolo de estatus en las clases altas o de las personas que quieren pertenecer a ellas (Canelles Tigel, 2007: 37).

Por lo que respecta a las trabajadoras domésticas filipinas, a menudo les falta el dominio del castellano o catalán, razón por la cual no pueden acceder a trabajos más cualificados. Además, y esto no solo vale para el colectivo filipino, la Administración Pública española es reacia y lenta en la homologación de algunos títulos académicos, por lo que algunas de ellas no pueden ejercer trabajos que corresponden a la titulación académica que han adquirido en su país de origen. Y, por último, se ha señalado la falta de tiempo causada por las largas jornadas laborales, que les impiden dedicarse a clases de idiomas o realizar estudios adicionales para conseguir las homologaciones. Por todas estas razones se ha observado una fuerte feminización de las inmigraciones filipinas en sus inicios, en España y en Barcelona, que implica a menudo un descenso de estatus profesional (Izquierdo *et al.*, 2007; Ribas, 1994 y 2004/2005; Comamala, 1994; Solé, 1994). A menudo las emigrantes aceptan trabajos que están claramente por debajo de su nivel educativo; se supone que un 41% de ellas tiene estudios superiores y en su país han ocupado puestos de trabajo especializados (Fundació Acsar, 2009: 90); sin embargo, a Barcelona también han llegado filipinas y filipinos sin estudios superiores y con escasa experiencia laboral y por ello algunas profesionales catalanas consideran que la idea de los filipinos siempre con altos estudios, trabajando en puestos significativamente inferiores es, en realidad, un mito (véase capítulo VIII).

En las estadísticas de los informes del Ayuntamiento, en los que siempre hay que tener en cuenta que solo figuran los empadronados y no los nacionalizados

---

<sup>64</sup> "En els contingents laborals atorgats el 1997, dels 1.368 permisos concedits a nacionals dominicans, 1.286 (el 94%) ho foren per servei domèstic. En el cas dels filipins, van ser 706 (el 97,3%) dels 725 permisos en total. El percentatge de dones en ambdòs col·lectius fou del 84,1% i 74,7%, respectivament (per l'any 1995)" (Moreras, 2001: 47).

ni las personas en situación irregular, constan datos sobre el nivel académico de los filipinos entre los años 2004-2007 y 2010 y 2011. Según estos datos, hubo un descenso y, posteriormente, un leve aumento, de las personas con estudios superiores: un 18,3% (2002), un 16,2% (2004), y un 17,1% (2007). A partir de 2010 las estadísticas especifican estudios medios, incluyendo el bachillerato (un 17,6%, en 2010, y un 17,1%, en 2011) y estudios universitarios (un 16,6%, en 2010, y un 16,3%, en 2011). Con estudios secundarios constan el 27,3%, en 2001; el 21,6%, en 2004; y el 28% y 28,1%, en 2010 y en 2011; con estudios primarios, el 50,2%, en 2001; el 60,3%, en 2004; el 35,9%, en 2010; y el 36,4%, en 2011. Datos sobre personas sin estudios solo constan a partir del 2010 y han sido el 2% tanto en 2010 como en 2011. Por lo que se refiere a la totalidad de la población extranjera de Barcelona, en 2004 el 46 y en 2011 el 26,4% tenían estudios primarios; en 2004 el 25,4 y, en 2011, el 19,2% estudios secundarios; en 2004, el 27,3% tenía estudios superiores (sumando medianos y universitarios) y, en 2011, el 21 medianos y, el 31%, universitarios). En 2011, el 2,4% no tenían estudios. Aunque en la categoría "sin estudios" los filipinos coinciden con el promedio, en la de "estudios universitarios" están subrepresentados, en comparación con todos los extranjeros residentes en Barcelona (*Informes Estadístics* del Ayuntamiento, 2004, 2010, 2011).

La dinámica del reclutamiento femenino para el servicio doméstico ha atraído también a la población masculina filipina, que, reagrupada por sus mujeres, se ha incorporado parcialmente al servicio doméstico como chóferes, jardineros, cocineros o cuidadores para hombres ancianos. Otros hombres filipinos se han incorporado al sector hostelero de Barcelona.

Entre los 50 filipinos adultos que hemos conocido durante el trabajo de campo (lo que excede el número de informantes descritos en el anexo 2) 18 de ellos (incluidos 2 hombres) trabajaban en el servicio doméstico; 9 (todos hombres), en hostelería; 1, en ambos campos; 1 pareja tenía un restaurante; otra pareja tenía 3 restaurantes; 1 mujer era auxiliar de enfermería; otra, enfermera; 1 trabajaba en Mercabarna; 1 tenía formación en gestión de empresas y trabajaba en ello; otra trabajaba en una inmobiliaria; otra tenía una gestora para filipinos; otra, un colmado; 1 era administrativo en una empresa; 2 eran

profesores de inglés; 1 pareja cobraba el subsidio por desempleo<sup>65</sup>. Después, había religiosas y religiosos, los sacerdotes de la parroquia filipina, la monja del Centro Filipino, así como los pastores de las diferentes iglesias protestantes.

Las estadísticas oficiales del colectivo filipino mostraban, respecto a la distribución por sexos, la siguiente dinámica (según Moreras, 2001: 34 e *Informes Estadístics* del Ayuntamiento, 2004, 2007, 2010, 2011):

| AÑO  | HOMBRES | MUJERES |
|------|---------|---------|
| 1995 | 37,7    | 62,3    |
| 1998 | 41,6    | 58,4    |
| 2004 | 43,6    | 56,4    |
| 2007 | 45,8    | 54,2    |
| 2010 | 46      | 54      |
| 2011 | 45,5    | 54,5    |

Hasta 2010 el número de hombres ha aumentado gradualmente. En comparación con el resto de la población extranjera de Barcelona, el porcentaje de las mujeres filipinas es más alto, ya que en el periodo 2004-2011 había entre un 52,1 (2007) y un 52,5% (2011) de hombres extranjeros (*Informes Estadístics* del Ayuntamiento 2004, 2007, 2011).

<sup>65</sup> Las proporciones a favor del servicio doméstico, seguido por la hostelería, coinciden con la investigación de Izquierdo *et al.* (2007: 164, 165) sobre servidoras domésticas filipinas y también con la investigación del proyecto MAPID, Baggio, 2010; Villarroya, 2010. Respecto a la población inmigrada en Barcelona en general, la comunidad filipina se distingue en la medida en que parece que los hombres no trabajan nunca en la construcción (Feixa *et al.*, 2010: 32).

### 5.3.2. ESCASO EMPRESARIADO

Los comercios adscribibles a Filipinas sí existen en Ciutat Vella pero, en comparación con los de otras nacionalidades, son relativamente pocos, lo que reduce la visibilidad de este colectivo en este sector. En 2001 ocuparon el octavo lugar en comercios clasificados como étnicos, con 10 comercios en Ciutat Vella (9 de ellos en el Raval), en comparación con los 148 de los pakistaníes, que estaban en el primer lugar y, gracias a esta actividad comercial, habían adquirido mucha más visibilidad (Moreras, 2001: 54, 72). Los filipinos siguen siendo la comunidad asiática con menos iniciativas empresariales; en este sentido, en 2004 solo hubo un 1% de emprendedores; en 2007, un 4% y, en 2009, en toda España, un 5,4% fueron dados de alta como trabajadores autónomos (Solé y Parella, 2005: 83; Beltrán, 2007: 15; Villarroja 2010: 265).

Se ha observado una clara relación entre la concentración residencial y las actividades comerciales. En el caso de los filipinos, esto significa, una vez más, que también sus escasas actividades comerciales se concentran en la parte norte del Raval (Moreras, 2001 y nuestras propias observaciones hasta 2012). Para que los comercios puedan aflorar hace falta una clientela potencial que corresponda a la proximidad espacial entre los clientes y los comercios. Obviamente los espacios comerciales se ubican en las mismas zonas de las densidades comunitarias para contar con suficiente clientela, tanto en términos de especificación (se dirigen a las necesidades específicas de sus clientes) como en términos de diversificación, ya que algunos de los comercios son fruto de las iniciativas de los propios residentes del barrio (Moreras, 2001).

Respecto al tipo de comercio, los comercios filipinos coinciden en gran medida con los de otros países: peluquerías, supermercados-colmados (con productos envasados y frescos de Filipinas) y bares/restaurantes. Al mismo tiempo, se han establecido las agencias filipinas de viajes, de inversiones, inmobiliarias (para comprar casas en Filipinas) y de envío de dinero a Filipinas. Destaca una concentración de negocios en las calles Valldonzella (Filinvest, TFC —la cadena de televisión de pago filipina—, una peluquería también especializada en maquillaje para novias, el restaurante Myamar y una agencia de “colocación



personal” – *Job employment*), Tigre (una carnicería especializada en pollería y en productos porcinos, una agencia de viajes, otro restaurante y un bar) y Lleó (una panadería que vende el típico pan de sal). No son activos en el campo de los locutorios o las tiendas de regalos (Moreras, 2001) pero sí en ludotecas y videotecas. Los restaurantes tampoco abundan y están distribuidos entre el Paralelo (Myamar II), las calles Comte d’Urgell (Pasa Pasa), Tigre (Paloma), Valldonzella (Myamar I), la plaza Martorell (PhilManila) y la plaza Urquinaona.

### 5.3.3. PROCEDENCIAS

Respecto a la procedencia regional de Filipinas, desde el inicio (Comamala, 1994) hasta hoy en día, prevalece el grupo “ilocano” (según el Consulado filipino, en 2009, en un 60%), es decir, filipinos que vienen de una zona de Luzon, situada al norte de Manila. Su lengua materna es el ilocano y no el tagalo aunque todos los que han sido escolarizados en Filipinas dominan el tagalo porque es el idioma oficial y se enseña en las escuelas de todo el país. La lengua oficial de instrucción, sin embargo, es el inglés. El segundo grupo son tagalos y filipinos de otras zonas lingüísticas de Luzon, seguidos por filipinos de Vizayas y Mindanao, los últimos siempre con sus lenguas maternas correspondientes.

Se había observado, antes de 1995, que se producían peleas entre “tagalos” e “ilocanos” (Comamala, 1994) de las que, en la actualidad, no se ha tenido constancia pero que Jack considera “*gaps*” que piensa combatir con las actividades colectivas de deporte; por ejemplo, con liga de BAFSCOM.

El hecho de que la mayoría ha llegado de la zona lingüística de Ilocos significa también que proceden de ámbitos rurales o ciudades pequeñas, ya que en esta

región no se ubican grandes urbes. Las personas que tienen el tagalo como lengua materna vienen parcialmente de la zona metropolitana de Manila pero también muchos de ellos de la zona de Batangas, donde hay pueblos y ciudades medianas.

Tanto entre hombres como entre mujeres destaca la heterogeneidad de las trayectorias migratorias; por ejemplo: Sandra había llegado desde Dubái, donde ejercía su profesión de contable pero, debido a su edad, no tenía más futuro en aquel lugar ya que, según ella, a partir de los 50 años allí no se pueden conseguir más contratos fijos. De Dubái llegó directamente a Barcelona, sin pasar por Filipinas, para trabajar en el servicio doméstico. Jack, ingeniero, trabajó 15 años en Arabia Saudí, en el palacio real, después su mujer lo reagrupó en Barcelona y trabaja en Mercabarna, en un almacén. Su mujer, en su día, fue reagrupada por su hermana. Su hija estudió secundaria y enfermería en Filipinas y trabaja actualmente como enfermera en Barcelona, también fue reagrupada por sus padres. Elly había vivido con sus padres y, después, con su madre, en Filipinas, India, Luxemburgo y, ahora, en Barcelona. A los 15 años ya había aprendido 10 idiomas diferentes. Un joven adulto, licenciado en Ciencias Políticas e investigador en Antropología Médica había llegado a Barcelona con una beca de la Asociación Española de Cooperación Internacional para hacer un máster en Cooperación Internacional. Después de terminarlo se puso a trabajar como administrativo en una empresa y estaba considerando la idea de realizar otro máster en Singapur y Nueva York para el que estaba tramitando una beca desde Barcelona pero, al final, decidió aceptar un trabajo como redactor de una revista de empresariales. Jane había vivido 4 años en Milán, toda su familia vive y trabaja allí. En una estancia en Filipinas conoció a su novio, que vivía en Barcelona y estaba de vacaciones en su país de origen. Ella se quedó embarazada y por este motivo se trasladó a Barcelona para vivir con él.

Según el cónsul, algunos llegan desde países del norte de Europa y, algunos, del Medio Oriente, estos últimos, a veces, huyendo de contratos laborales abusivos.

No hay filipinos o jóvenes de origen filipino en Barcelona que no tengan familiares y amigos distribuidos por todo el mundo: Italia, Inglaterra, Dubái, Emiratos Árabes, Arabia Saudí, Qatar, EE.UU., Canadá o el sureste de Asia. Al mismo tiempo, la situación geográfica de sus familias y amigos cambia permanentemente, sobre todo por las contrataciones temporales en la zona del Golfo y en Asia. A pesar de esta movilidad, mantienen los lazos familiares con Filipinas. También son realidad las “dobles inmigraciones”; por ejemplo, las de madres enfermeras que trabajan en Inglaterra para ganar más dinero del que podrían ganar en Barcelona pero dejan a sus hijos en la ciudad condal porque los gastos de vida aquí son significativamente más bajos (véase también Ribas, 1994).

#### **5.3.4. REAGRUPAMIENTO FAMILIAR**

Ya se ha mencionado, en el contexto de la feminización de las migraciones filipinas, la reagrupación de los hombres.

Como la comunidad filipina tuvo sus inicios en los años setenta, ya cuenta con bastantes jóvenes que, o han sido reagrupados, o han nacido en Barcelona. Después de los marroquíes, dominicanos y peruanos, el grupo de los filipinos es el que entre 1995-2000 más ha aumentado en la franja de edad de entre 0-19 años (Morera, 2001: 36). En 2011, según el informe del Ayuntamiento, el 10,4% de los residentes filipinos en Barcelona había nacido en la ciudad condal y, el 89,3%, en el extranjero. El 14,6% tenían entre 0-14 años y, el 9,9%, entre 15-24 años.

En los procesos de reagrupamiento, los filipinos han presentado, entre 2005 y 2010, del 4,1% al 6,4% de la totalidad de solicitudes de Barcelona (*Informe Estadístics del Ayuntamiento 2011 y 2010*)<sup>66</sup>.

Respecto a los jóvenes filipinos reagrupados, en su constelación familiar parten de unas circunstancias bastante parecidas a las de, por ejemplo, los jóvenes "latinos"; es decir, destaca la feminización del desplazamiento (Pedone, 2002 y Feixa *et al.*, 2006), de manera que muchas veces emigra antes la madre, que busca, y muy a menudo encuentra, trabajo, por ejemplo en el servicio doméstico. Una vez establecida, puede optar a la reagrupación familiar, después de la cual la actividad laboral y sus obligaciones familiares pueden llevarla a una sobrecarga de responsabilidades (respecto a las familias "latinas": Feixa *et al.*, 2006 y, respecto a las filipinas: Gutiérrez-Otero, 2007). A menudo los adolescentes reagrupados tienen que afrontar el duelo migratorio en tres pasos: primero, la separación de los padres y de las madres; después, a la hora de la reagrupación familiar, los hijos tienen que separarse de la familia extensa y, sobre todo, del familiar que ha ocupado el lugar de la madre o del padre durante la ausencia del mismo; y, además, tienen que despedirse de sus amigos. La mayoría de las veces, en esta constelación, los adolescentes "acompañados" no tienen un proyecto migratorio propio, lo que dificulta enormemente su salida del país de origen por una falta de motivación. En este sentido, se ha hablado en el contexto de las migraciones latinoamericanas de un "'destierro' forzoso" (Feixa *et al.*, 2006: 47).

Finalmente, tiene lugar el reencuentro con los padres en la ciudad de destino, muchas veces después de un largo período de separación. Los padres se han despedido de sus hijos cuando eran niños y ahora se reencuentran con hijos adolescentes. Al mismo tiempo, los hijos ven a sus padres cambiados y muy desbordados por la lucha diaria de la inmigración. Se han observado reencuentros traumáticos que pueden acabar incluso con violencia doméstica

---

<sup>66</sup> Entre mis informantes adolescentes entrevistados, entre 2007 y 2010, 5 habían nacido en Barcelona y 11 fueron reagrupados. En los grupos de la etnografía desde el arte, de 2010, 8 de los 15 filipinos habían nacido en Barcelona. En un cuestionario distribuido en 2008 entre un grupo de preparación para la Confirmación católica en el Centro Filipino, había 21 (66%) reagrupados y 3 (9%) nacidos aquí.

(Marxen, 2007 y Feixa *et al.*, 2006). Sin embargo, esta constelación familiar, en el caso de los filipinos, parece resultar menos conflictiva en comparación con lo que ocurre en algunas familias "latinas". Entre los jóvenes filipinos no se han observado ni muchas quejas, ni rebeliones contra un posible "destierro forzoso", o al menos no se han manifestado en público (Zanfrini y Asis, 2006). En este contexto, conviene tener en cuenta el respeto incondicional que en Filipinas los hijos deben brindar a sus padres y a los mayores en general. Por eso, en casos de supuestas desviaciones, se supone que las raíces del problema radican más en la idiosincrasia de los hijos que en otras causas; en tagalo se dice "*depende sa bata*" (Aguilar, 2009: 274), ya que es inconcebible que se den posibles fallos por parte de los padres (Prof. Mendoza, RF I; Cecile Vila, RF II; Parreñas, 1998; Zanfrini y Asis, 2006).

Cabe señalar que los procesos de reagrupación, en el caso de las familias filipinas, no se limitan siempre a los trayectos país de destino – país de origen, sino que a veces abarcan más países y continentes, debido a la fuerte dispersión de los filipinos por el mundo (véase también Ribas, 1994).

En mi estudio de campo destacan las trayectorias de unos jóvenes que han nacido aquí, que fueron llevados a Filipinas y que, finalmente, han sido reagrupados en Barcelona.

En lo que se refiere a la escolarización de los jóvenes destaca también una clara concentración en Ciutat Vella:

Entre 2006/2007 el 9,5% del alumnado extranjero de este distrito eran filipinos; en el periodo 2009/2010 lo eran el 12,4%; en el Eixample el porcentaje se movía alrededor de un 5%, mientras que en 2009/2010, en Sants-Montjuïc, llegó por primera vez al 4%. Los datos de los otros distritos son insignificantes (*Informes Estadístics* del Ayuntamiento 2011 y 2008).

Por otro lado, el número total de alumnos filipinos respecto a la totalidad del alumnado extranjero, ha evolucionado de un 4,9% (1999-2000) a un 2,2% (2003-2004), un 3,1% (2007-2008), y un 3,2% (2009-2010) (*Informes Estadístics* del Ayuntamiento 2011, 2010, 2008, 2005).

Llama la atención la preferencia de las familias filipinas por las escuelas católicas concertadas (véase capítulo VIII), lo que rompe con el estereotipo de que los hijos de familias procedentes de países en vías de desarrollo solo frecuentan las escuelas públicas. Entre los cursos 96-97 y 98-99 la presencia de los alumnos filipinos en la educación pública infantil y primaria bajó del 55,4 al 33,6% y subió en la privada/concertada de un 44,6% a un 66,4%. Por lo que se refiere a todos los niveles escolares, se produjo una inflexión entre los alumnos de origen filipino: de un 54,1% de alumnos en los centros públicos y un 45,9% en los privados (1997/1998), se pasó a un 39,2% en los públicos y a un 60,8% en los privados (1998/1999) (Moreras, 2001: 83 -84). En el curso 2002-2003, el 1,1% de los alumnos de las escuelas públicas no universitarias eran filipinos, mientras que en las escuelas privadas el porcentaje era del 6,6%. En 2003-2004, cuando hubo un leve descenso del alumnado filipino en general, la relación era de un 1,2 - 5,2% (*Informes Estadístics del Ayuntamiento 2005 y 2006*). Desde entonces estos informes ya no incluyen a los alumnos filipinos en sus estadísticas de las escuelas públicas-privadas).

Aparte de los factores económicos, en esta cuestión influyen las preferencias de las familias filipinas por una educación basada en valores católicos. También juega un papel importante la tradición de los centros escolares, habiendo algunos en el Raval (como las escuelas concertadas Labouré y Verdrunes) que siempre han acogido a hijos de migrantes, de migraciones internas y externas (Moreras, 2001). En la década pasada, el instituto público Miquel Tarradell ha adquirido cierta notoriedad por ser un instituto de inmigración, con más del 90% de alumnos provenientes de familias inmigradas; sin embargo, en este caso, la reputación ha sido equiparada con un muy bajo nivel académico y, ciertamente, así es, pues en el curso 2007/2008 solo una alumna (filipina) pasó la selectividad en el primer intento, y un alumno (indio), en el segundo. La comunidad filipina ha mostrado una tendencia muy clara a evitar este instituto en favor de la escuela Labouré.

### 5.3.5. PERCEPCIONES SOCIALES

Ya se ha mencionado que la visibilidad de la presencia extranjera en Ciutat Vella ha crecido en los últimos 30 años. En este contexto, siempre conviene tener en cuenta que resulta difícil llevar a cabo un análisis cuantitativo; por un lado, por el número incalculable de personas no empadronadas y, por otro, por el número de personas nacionalizadas, ya que estos colectivos suelen no aparecer en ninguna estadística. La falta de exactitud cuantitativa ha tenido como consecuencia unas “percepciones sobredimensionadas” que se basan, sobre todo, en aspectos de visibilidad en el espacio público, así como en el trato que han recibido en los medios de comunicación (Moreras, 2001: 25).

Ahora bien, cada colectivo tiene sus historias de emigración e inmigración, incluso cada miembro del colectivo tiene su historia particular. Sin embargo, a menudo los individuos parecen ser percibidos a nivel social en función del colectivo al que pertenecen y, sobre todo, según una construcción de imágenes y estereotipos utilizados por los autóctonos (Santamaría, 2002). Esta percepción social se ha construido durante un proceso de convivencia que ha tenido sus vicisitudes y ha dado lugar a distintos modos de comprensión de su lugar en el tejido social del distrito (Moreras, 2001).

Así como a finales de los años noventa y principios del 2000, por ejemplo, se produjeron quejas oficiales de los vecinos hacia el supuesto ruido y las molestias causadas por algunos dominicanos, los filipinos han destacado, sobre todo, por la falta de quejas en su contra aunque —como ya se ha dicho varias veces— éstos se concentran en una determinada zona del Raval, con sus redes comunitarias, asociaciones e iglesias, por lo que podrían tener bastante visibilidad. Sin embargo, en los medios de comunicación no han sido criticados por haber construido un “gueto” y, en consecuencia, por resistirse a la “integración” y tampoco se ha expresado que su presencia a nivel cuantitativo o cualitativo rozara el “umbral de la tolerancia” (Moreras, 2001: 17).

A menudo el proceso de “(re)construcción” comunitaria descrito arriba conlleva la aparición de distintos signos, como los diferentes idiomas, la indumentaria, tiendas, locales, templos de culto, etc. Estos signos suelen dar visibilidad a los colectivos frente al resto de la sociedad y

“(a) través de ellos, las comunidades inmigrantes pueden desarrollar un proceso de apropiación y redefinición del espacio urbano en el que se insertan, de cara a hacérselo suyo, de una manera simbólica pero también efectiva. Puesto que el espacio es el lugar de juego de la cultura, éste es definido culturalmente, poniendo en funcionamiento todo el sistema de valores que determina la organización social y las relaciones entre sus miembros.”

(Moreras, 1997: 21)

Entre los signos mencionados, la indumentaria y la mayoría de sus prácticas religiosas, los filipinos (exceptuando a los participantes en algunas iglesias protestantes muy rígidas) no se distinguen de los individuos de la sociedad autóctona, aunque el aspecto físico sí lo hace claramente. En comparación con otros colectivos, por ejemplo, el de los pakistaníes y bangladesíes, tampoco abundan las tiendas que se pueden adscribir al colectivo filipino. En cambio, sí hay muchos niños y jóvenes que frecuentan las escuelas del Raval.

Suponiendo que “las cifras se encuentran subordinadas a un conjunto de imágenes que se descodifica en base a otra lógica interpretativa” (Moreras, 1997:6), en el caso de los filipinos esto significa más bien que una considerable concentración en términos cuantitativos causa poca sensación de “problema social” o de “invasión” y no hay ninguna tendencia a sobredimensionar su presencia ni a problematizar su uso del espacio público. Asimismo, es pertinente tener en cuenta la construcción que se hace del extranjero en la sociedad de acogida (Santamaría 2002) y el fenómeno de las miradas diferentes según el colectivo al que se mira (Moreras, 2000).



## 6. FILCOM: EL DESARROLLO DEL CAPITAL SOCIAL EN LA COMUNIDAD FILIPINA DEL RAVAL

El colectivo filipino de Barcelona destaca por su organización formal, por lo que, para referirnos a él, optamos por utilizar el término “comunidad”, en el sentido de un grupo estructurado mediante asociaciones y una federación legalmente instituidas; es decir, como una forma social de organización. El motivo más importante para insistir en el término “comunidad” es empírico: sus propios integrantes ponen énfasis en él ya que, entre ellos, hablan de “FilCom” (*Filipino Community*), la cual se caracteriza por el principio de vinculación social que se establece entre sus miembros. Para el establecimiento de estas relaciones es muy importante cumplir con la idea filipina de “corrección”, el mantenimiento de la “invisibilidad”, el papel de la Iglesia y observar los conceptos propios de las culturas nativas filipinas que apuntan a la buena convivencia, la cooperación y a la importancia de mostrar al otro una imagen correcta.

El término “capital social” data del 1916 y 1920 (Hanifan, en Woolcock, 2000) y, como concepto, ha sido desarrollado por varios autores, tanto en la Sociología, como en las Ciencias Políticas. Para Bourdieu (1980) resulta de la pertenencia a un grupo, que funciona como una “*red durable de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento” que facilita y garantiza “*vínculos* permanentes y útiles” (Accardo y Corcuff, 1986: 94; en cursiva en el original). De esta manera aumentan los actos solidarios, que responden a un compromiso que se manifiesta en el trabajo continuo —y a menudo duro— por el mantenimiento de los lazos y de unas “prácticas instituidas (...) que apuntan a favorecer los intercambios legítimos y a excluir los intercambios ilegítimos” (Chevallier y Chauviré, 2010: 27-28).

Resumiendo los criterios que establece Coleman (1988) para tratar el capital social, en su caso, desde la Sociología de la Educación, podemos decir que éste se crea a través de una estructura social y requiere de unas condiciones que serían las obligaciones y expectativas de los agentes en forma de créditos

en los que se basa la confianza social. Además, es crucial la idea de circulación y obtención de información entre las personas, y también hace falta un cierto control y una regulación en forma de normas y sanciones efectivas facilitadas por las relaciones de autoridad. Asimismo, hace falta una organización intencional y social adecuada y con una estructura que facilite cierta expansión.

Para Putnam (1993) son “redes sociales y vínculos de reciprocidad y confianza que se generan entre los miembros de una comunidad en el marco de la cooperación social y la interacción.” Este autor pone énfasis en “la densidad de la vida asociativa” y señala, como sus requisitos fundamentales: el “compromiso cívico, confianza y reciprocidad, así como el desarrollo de sistemas horizontales de interacción”. Flores y Rello (2002) se centran en la “acción colectiva”, que se caracteriza por la coordinación y cooperación sobre la base de la solidaridad y la confianza y que se manifiesta, sobre todo, en la presencia de asociaciones. Durston (2004) menciona la existencia de objetivos comunes, la reciprocidad, la cooperación y la confianza como constituyentes fundamentales del capital social (de la Rosa, 2009: 121-125).

La comunidad filipina, FilCom, cumple con todas las definiciones del capital social: está formalmente organizada por una densa red de asociaciones y una federación que engloba a la mayoría de ellas. Sus líderes e integrantes actúan según los criterios de reciprocidad, solidaridad y cooperación, y según unos objetivos comunes encaminados a lograr el bien común. De este modo, la comunidad brinda una serie de beneficios a sus integrantes, entre ellos, muchos servicios diferentes y también la circulación de información sobre distintos asuntos legales, sociales, económicos, educativos, laborales, de vivienda, etc. Todo ello facilita la construcción de un sentimiento de pertenencia y de confianza en el prójimo pero, al mismo tiempo, requiere del compromiso de sus integrantes, algo que se procura controlar por parte de sus actores clave, que gozan de suficiente autoridad en la comunidad. Por todo ello, podemos decir que la comunidad filipina de Barcelona se caracteriza por disponer de un gran capital social.

Ahora bien, la mutualidad y la solidaridad no son unas dinámicas adquiridas sino unas prácticas muy arraigadas en las culturas filipinas, ubicadas, a su vez, entre el individualismo y el comunitarismo (Izquierdo, 2007a y b; Aguilar, 2009), por los conceptos de “*pakikisama*” y de “*utang na loob, pakikipagkapwa, bayanihan*” (la buena convivencia, que incluye u obliga a los favores mutuos, a veces, más allá de los propios medios económicos). De este modo, la funcionalidad y la utilidad del capital social descritas por Coleman (1988), en términos más individualistas y funcionalistas, tienen que ser complementadas con los aspectos del comunitarismo, que implica una clara consideración del capital social para llevar a cabo las acciones sociales más allá de los intereses contabilizables según parámetros inmediatos, monetarios e individuales. Las obligaciones de los miembros de una comunidad, en relación con sus expectativas, y viceversa, no se pueden considerar exclusivamente de forma individual. Aunque los estudios de Coleman pueden aportar planteamientos útiles para investigar la importancia del capital social en la educación de los jóvenes filipinos (véase cap. VIII), para la investigación de la comunidad en su totalidad son más pertinentes las definiciones de “capital social” de Bourdieu y, concretamente, su enfoque en “la *totalidad* de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimientos mutuos” (De la Rosa, 2009: 125; la cursiva es mía). Pero, al mismo tiempo, y sin querer generalizar los motivos que llevan a un individuo a emigrar, se considera que la creación y el mantenimiento del capital social de la comunidad filipina de Barcelona y de otros lugares de la diáspora<sup>67</sup> es una respuesta a la mercantilización de los cuerpos promovida por los gobernantes de Filipinas, en congruencia con las dinámicas políticas y económicas del Norte Global, que dejan a los *Overseas Filipino Workers* en una situación de doble desprotección: por un lado, exportados, mercantilizados y desprotegidos por su país de origen y, por otro, sin disponer de los plenos derechos de los ciudadanos de los lugares de destino. El sofisticado desarrollo y mantenimiento del capital social es una forma de resistencia y respuesta a esta situación de doble

---

<sup>67</sup> La combinación de un alto capital humano y social es, según Asis (2008), pertinente para más comunidades filipinas de la diáspora.

dominación<sup>68</sup>. Con la acumulación de capital social, los miembros de la comunidad pueden mejorar su posición en el espacio común para paliar las consecuencias de sus desventajas, aunque la pertenencia a la comunidad también puede conllevar cierta presión a la hora de cumplir con sus normas y exigencias.

## 6.1. EL “ESTADO DEL BIENESTAR” FILIPINO EN EL RAVAL ALREDEDOR DE LA IGLESIA

La comunidad filipina cuenta en el Raval con una fuerte red<sup>69</sup> comunitaria propia que Gutiérrez-Otero denomina “*sistemas de bienestar de la comunitat filipina a Barcelona*” (2007: 59). Los filipinos parecen repetir el modo de vida comunitario de Filipinas, que allí funciona tanto como una estrategia de autodefensa, debido a la ausencia total de prestaciones por parte del Estado filipino<sup>70</sup>, como por el afán y la necesidad que describen los filipinos mismos de sentirse arropados por familiares y amigos, es decir, de tener una vida familiar

---

<sup>68</sup> En este contexto es interesante que las instituciones de dinero transnacional, como el Banco Mundial, promuevan programas para capacitar a los “pobres” para formar el capital social de sus comunidades en interacción con la sociedad más amplia (de la Rosa, 2009: 118). Las instituciones de dinero transnacional con sus consejos mantienen su posición de dominación y la palían un poco para el dominado con sus consejos del desarrollo del capital social, como válvula de escape de presión social. En una situación de no dominación sus consejos no serían necesarios.

<sup>69</sup> Aquí, “red” se entiende como un conjunto de relaciones entre diferentes personas que constituyen un campo social, poniendo énfasis no tanto en las distintas personas sino en el tipo de relaciones que mantienen (Martínez Veiga, 2004).

<sup>70</sup> Aparte de las políticas neoliberales y emigratorias del Estado filipino también contribuye una posible influencia colonialista de cultura y tradición voluntarista de Estados Unidos hacia Filipinas (Ana María, RB V; respecto al voluntarismo en EE.UU.: Portes y Stepick, 1993). En ambas explicaciones se debe a una crisis o, más bien, a la ausencia de un Estado del Bienestar cuyas prestaciones intentan asumir las asociaciones y las ONG. Entonces, la organización de la sociedad civil y su defensa ante la pasividad del Estado “*no sería sino una forma de legitimación de esta estrategia neoliberal*” (Ariño, 2004: 88).

y social ("*get-togethers*"); finalmente, el modo de vida comunitario también sirve para paliar su condición de migrantes y las desventajas que esto supone viviendo en Barcelona.

Ya se han mencionado las asociaciones agrupadas bajo la federación Kalipi. De su conjunto, destaca la confusión de grupos religiosos y cívicos y la fuerte influencia de la Iglesia católica (Gutiérrez-Otero, 2007, en congruencia con mis observaciones).

La Iglesia católica siempre ha actuado como un enlace entre la comunidad filipina y ciertos sectores de la sociedad catalana, facilitando a los filipinos trabajo y espacios, tanto físicos (sus centros o su parroquia) como ideológicos (apoyo espiritual y moral), como educativos (por ejemplo, las escuelas concertadas católicas que los filipinos prefieren para sus hijos o la *Iskwelang Pinoy*, destinada a las segundas generaciones, ubicada en la *Escola Pia*). La Iglesia también les ha ayudado con los trámites legales:

*"(I) jo m'he encarregat de tot el que necessitaven: la qüestió de tràmits amb la policia, de documents. Vaig fer de secretari, vaig fer d'avocat, vaig fer de tot."*

(padre Conrado, antiguo sacerdote de la parroquia filipina entrevistado por Acsar, 2009: 93)

Este sostén diferencia claramente a la comunidad filipina de otros colectivos no cristianos. Continúa el padre Conrado:

*"(C)al dir que l'Església de l'Arquebisbat de Barcelona és molt acollidora i és per això que es va crear aquesta parroquia personal filipina l'any 1998. És un gest d'acollida per part de l'Església de Barcelona i de Catalunya. És el mirall de Déu."*

Y concluye:

*"M'agradaria donar les gràcies a l'Arquebisbat de Barcelona per l'acolliment que han fet a la comunitat filipina.*

*Mercès per tot."*

(entrevistado por Deulofeu, 2001: 49, 51)

Cabe añadir que, entre el colectivo filipino de Barcelona, no hay musulmanes. Éstos suelen emigrar a países donde el Islam es la religión más importante, como Arabia Saudí, Emiratos Árabes, etc. Algunos filipinos residentes en Barcelona habían coincidido con compatriotas musulmanes en estancias migratorias previas en los Estados del Golfo, como, por ejemplo, uno de nuestros informantes (Jack), que trabajó en Arabia Saudí<sup>71</sup>.

Actualmente, una de las tareas de la Iglesia consiste en dar un sentido al sufrimiento causado por la migración, que trasciende los proyectos personales, y trasladar a estos individuos el mensaje del "sacrificio". Además, los sacerdotes procuran apaciguar posibles sentimientos de culpa que éstos puedan tener por haber dejado a sus familiares en Filipinas, dignifican la decisión de la emigración y dignifican, también, el trabajo en el servicio doméstico, aunque esté muy por debajo de las cualificaciones profesionales de las mujeres que lo realizan (en congruencia con Gutiérrez-Otero, 2007). Estos sentimientos de culpa a veces dan cabida a posibles accesos de rabia o a deseos de desobediencia o de liberación. A principios de diciembre de 2009, al final de la misa, el padre Avel anuncia novedades en la comunidad, entre ellas, la Lotería de Navidad, de la que una parte del dinero que recaude se destinará a las víctimas de las recientes inundaciones sufridas en Filipinas. El padre Avel dice que: "Si ganamos, vamos todos a Filipinas y los *employers* se quedan aquí, llorando, porque se quedan sin mano de obra." Todos se ríen (observación en la misa filipina, 8 de noviembre de 2009). Este es un ejemplo de la labor de empatía y de comprensión ejercida por los actores clave de la comunidad.

El día en que sucedió lo que hemos narrado en el ejemplo anterior, la iglesia estaba, como siempre, completamente llena de filipinos y, como es habitual, muchos no podían ni tomar asiento, pues no quedaba ninguno libre. En la parroquia filipina se celebran cada fin de semana tres misas en tagalo y, a veces, adicionalmente, una, en inglés, que se va alternando con otra, en castellano. La misa es un punto de encuentro de la comunidad, es un momento

---

<sup>71</sup> En contra de Gutiérrez-Otero, que dice en una nota al pie que los filipinos musulmanes no suelen emigrar (2007: 52).

de sociabilidad, cuando se dejan atrás las relaciones laborales y sus subordinaciones y se celebra la filipinidad, los lazos con los y las compatriotas, con la patria, sus culturas, idiomas, costumbres y su religión. La misa funciona como un "elemento de cohesión comunitaria", de modo que, una institución que, en su origen, es religiosa, amplía su importancia social (Moreras, 2004: 46, refiriéndose a Thomas y Znaniecki [2005], que en 1918-1920 analizaron este rol de las parroquias católicas en EE.UU.; también Portes, 2004). Aunque Filipinas es un país muy multiétnico y allí la identificación con la nación es irregular, ya que cuentan más los lazos familiares y de clan o, incluso, el regionalismo; en la diáspora, en cambio, los lazos nacionales florecen y se juntan filipinos de diferentes regiones, pueblos y ciudades, de diferentes clases sociales (excepto las más altas), compartiendo la importancia de la religión que, para ellos, representa un punto de unidad más allá de las diferencias locales y sociales. Los filipinos cuentan en el Raval con una parroquia personal filipina, en St. Agustí Vell, que, según el padre Avel, se convierte cada domingo en "pequeñas Filipinas" donde los migrantes celebran su religión y su idioma (oficial), en fin, su cultura, ya que, en la diáspora, la religión es un canal para vivir y recuperar la cultura. "Practicar la fe supone ser fiel a una pertenencia cultural", se mantiene activamente un vínculo con los lugares y las referencias de origen que, además, se comparte con otras comunidades de la diáspora que tienen la misma pertenencia religiosa (Moreras, 2009b: 71, 2006a). La religión se vive de manera transnacional:

"En la elaboración de un discurso diaspórico por parte de los inmigrantes transnacionales, éstos pueden utilizar la religión para diseñar cartografías de pertenencia alternativas (...).

Estas geografías imaginarias en clave de pertenencias trascienden las fronteras estatales, e implican a colectivos que se localizan en sociedades y territorios diferentes."

(Moreras, 2006b: 13; véase también Levitt, 2003)

Antes de las misas ya se reúnen en la plaza para saludarse y charlar, más rato con unos que con otros. Hay formaciones de grupos y grupitos. Algunos han quedado antes y se reúnen con sus citas, otros se encuentran de manera espontánea y forman grupos de modo improvisado. Algunos saludan a un

grupo u a otro y hacen señales de salutación a otros compatriotas. Después procuran entrar como media hora antes a la iglesia para encontrar asiento. Las propias misas se caracterizan por su acento musical: hay coros, músicos y todo el mundo canta a ritmos más acelerados, en comparación, que los que se pueden apreciar en las misas católicas europeas. En algunas ocasiones especiales, después de la misa, se realizan otro tipo de actos sociales. Por ejemplo, en el 25º aniversario del Centro Filipino (el 4 de diciembre de 2011), en la misma iglesia se hicieron actuaciones de baile y canto en las que participaron niños, jóvenes, adultos y mayores. El padre Avel tocó el saxofón y la hermana Paulita formó un coro con un grupo de mujeres del Centro Filipino y todas aparecieron disfrazadas de monjas y, Paulita, además, con una peluca tipo Whoppi Goldberg; todo esto tuvo lugar en presencia del cardenal catalán Lluís M. Martínez i Sistach, invitado especial, al que algunos filipinos y filipinas saludaron con el típico gesto que se dedica a una persona mayor o a una autoridad: coger la mano de esta persona y llevarla a la frente del que saluda, pues de este modo se expresa su respeto incondicional. En Filipinas la música también es una parte clave de la liturgia, por lo que podemos afirmar que los filipinos le han incorporado elementos propios de su país de origen. Lo mismo vale para algunas festividades, por ejemplo: en Filipinas, nueve días antes de Navidad, mucha gente cumple la Novena, "*Dawn Mess*" en inglés, que consiste en asistir durante esos días a misa, entre las 4 o 5 horas de la madrugada, para que se cumplan los deseos de uno. En Barcelona, como este horario es difícil de compatibilizar con los trabajos, lo han transferido a un horario de tarde pero igualmente durante los nueve días seguidos.

Tanto allí como aquí, durante las misas, los presentes están en intercambio permanente con los demás, vía cantos, rezos, contactos visuales o dándose las manos o abrazos. Después de las misas, la gente se reúne otra vez en la plaza. Ocasionalmente, el sacerdote bendice, en la misma plaza, un coche recién comprado, echándole agua bendita ante las miradas de los que han asistido a la misa. Posteriormente, algunos siguen otras actividades en la parroquia, organizan futuros eventos, los niños y jóvenes frecuentan sus clases preparatorias para la Primera Comunió o para la Confirmación; algunas madres y padres preparan un pica-pica con comida filipina mientras esperan a



sus hijos; otros frecuentan una panadería-bar de la calle Hospital, enfrente de la iglesia y toman un café o un bocadillo mientras charlan con el sacerdote y otros compatriotas. Igual como sucede en la misa, el bar se llena y cuesta encontrar una mesa libre por eso algunos se quedan de pie, en la barra o en las aceras de la calle, e, igual como sucede antes de la misa, en la plaza también se dan formaciones organizadas e improvisadas de grupos y grupitos, así como saluciones y conversaciones largas o cortas; la gente transita por las aceras, la plaza, la iglesia y el bar y se intercambian noticias sobre posibles puestos de trabajo, sobre las condiciones laborales y las remuneraciones; se intercambian, también, direcciones y teléfonos al respecto. También se habla de las noticias de Filipinas, de los pueblos, de los *barangays* y de los familiares que han dejado allá.

Destaca la indumentaria dominical formal de los filipinos cuando van a la misa. Aunque siempre se presentan en el espacio público físicamente impecables, en lo que se refiere a la ropa y el peinado, los domingos añaden un toque oficial: se ponen vestidos reservados para la iglesia y el domingo, lo que vale para todas las edades, desde bebés hasta abuelos, tal como han explicado las dos filipinas en el capítulo anterior.

Aparte de las misas, la parroquia católica organiza distintos grupos, para personas de diferentes edades, que se reúnen normalmente una vez por semana, en general el fin de semana; destacamos, entre ellos: *Couples for Christ* y *The Charismatic Group*<sup>72</sup>, donde los miembros “*sing, pray and praise God*”.

Para los adultos, la religión, sea la católica o la protestante<sup>73</sup>, es un pilar de su vida: “*religion is where we get our strength from*”, dice Sandra. Los niños son llevados a la iglesia por sus padres, madres, abuelos y abuelas. Los bebés son bautizados en la parroquia filipina o en otras iglesias católicas o protestantes

---

<sup>72</sup> Es interesante esta denominación si se toma en cuenta que, para Elias (1994), *charismatic group* son los establecidos, en oposición a los *outsiders*. En la parroquia filipina parecen querer perseguir adrede este desequilibrio de poderes.

<sup>73</sup> Aparte de la Iglesia católica, en Barcelona también hay otras formaciones religiosas: Iglesia Carismática Episcopal de España, Jesus is Lord Church, The Salvation Army, Word International Ministry y The Great Commission Church.

(entre los adventistas se habla de “recepción en la comunidad”). También entre los jóvenes de distintas franjas de edad destaca la religiosidad y van cada fin de semana a la iglesia. En un caso, una joven adventista incluso suspende sus compromisos profesionales como música para poder asistir a las celebraciones religiosas. Entre los adolescentes (12-17 años) hay muchos que cumplen con las misas, casi siempre inducidos por sus madres y padres. Sin embargo, también hay algunos que no van o, aunque vayan, expresan críticas. En este sentido, dos chicas de 15 años recién reagrupadas también mencionan, aparte del aspecto de la sociabilidad, lo que estos encuentros tienen de cotilleo:

*E: And like she said, we are just going to church and then after church you are talking about other lives.*

*L: It's like, your life, they talk, they chat...*

*E: There is a lot of gossiping around the church.*

(Elly y Liliana, entrevista B/J I)

El “*gossip*”, “chisme” o “chismorreo”<sup>74</sup>, en general, puede tener distintas funciones y causas: integrar, rechazar, apoyar, excluir, romper relaciones, cohesionar, impedir integraciones o mantener fuera a intrusos. También se distingue entre “*blame gossip*”, “*praise gossip*” y “*supporting gossip*”. Nunca son agentes independientes sino que sus funciones y causas hay que examinarlas en el contexto (Elias, 1994: 89-94). Además, Hannerz (1980/1993: 214 y 1969/2004) distingue otra función más benigna: la de mantener a un grupo unido por la información que se trasmite mediante los chismes. Esta forma es más común en grupos más dispersos, que, de esta manera, se informan sobre las distintas personas y sus situaciones laborales y familiares, y, además, obtienen un “mapa de su entorno social cambiante que les ayuda a conducir su vida”, sin que necesariamente se sancionen entre ellos.

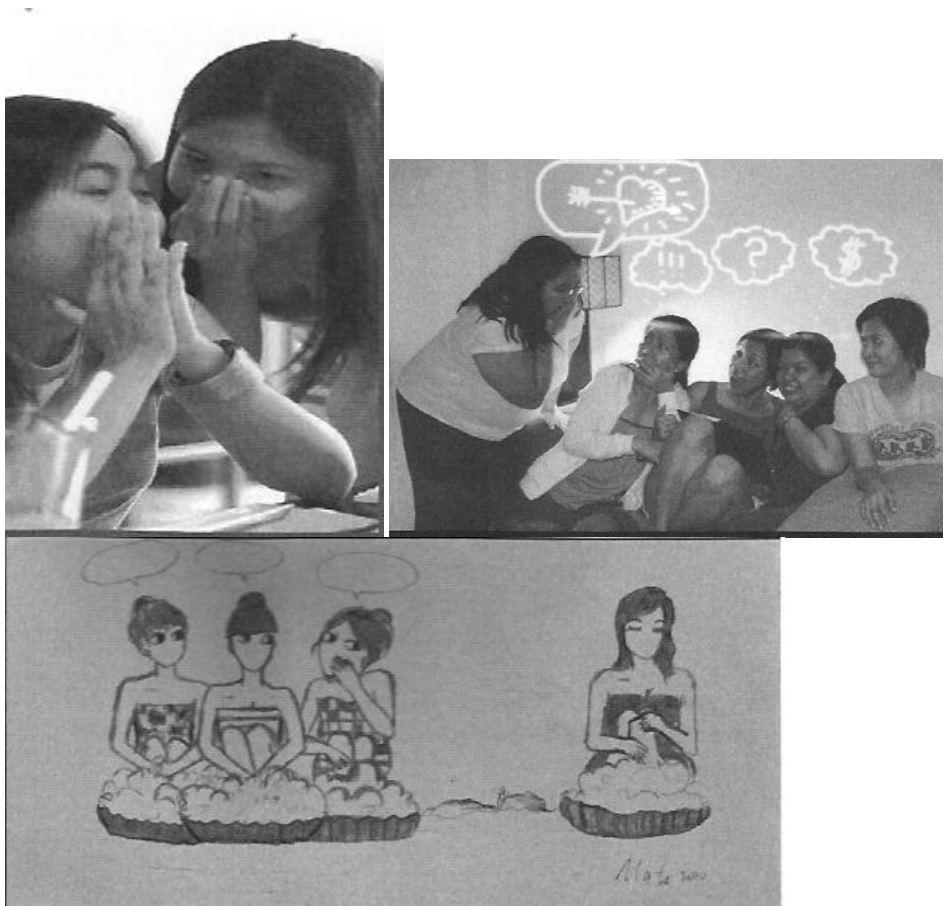
---

<sup>74</sup> Se utilizan en este estudio los términos “chisme”, “*gossip*”, y “rumor” alternativamente y no se sigue la distinción entre los “mensajes ‘sin firma’”, que corresponderían al rumor, y los “mensajes firmados”, que corresponderían al chisme (Hannerz, 1980/1993: 215).

En la cultura filipina, el *gossip* es una práctica común y, al mismo tiempo, temida. Los miembros de la comunidad procuran evitar convertirse en el objeto del cotilleo, en forma del *blame gossip*, para lo cual deben observar unas conductas correctas que no den motivo a los demás para criticarlas con los compatriotas. Según qué chisme circule sobre una persona, a ella se le caería la cara de vergüenza ante de la comunidad<sup>75</sup>. Al mismo tiempo, el cotilleo sobre un miembro familiar o de otro grupo social más pequeño afecta y perjudica inevitablemente a la familia o al grupo entero. Un aspecto susceptible de formar parte de un chismorreó podría ser la forma no adecuada de vestirse pero también que un miembro familiar falte repetidas veces a la misa, o que haya filipinos que nunca contribuyan al trabajo comunitario, o las decisiones micropolíticas de la comunidad, sobre todo por lo que respecta a la distribución de los diferentes cargos. Se trata de una forma de control sociocorporal importante, parecida a la función de la vergüenza, *hiya*, y del honor, *dangal*, por la cual se puede sancionar a los distintos miembros, así como expresar y afirmar las normas de la comunidad (Hannerz 1980/1993). Por lo que hemos visto, las situaciones pre- y pos-misa son idóneas para el *gossip* ya que la parroquia y sus alrededores son unos buenos canales para que circule el chisme, aunque ello pueda entrar en contradicción con uno de los mandamientos del Nuevo Testamento que dice que no se debe pronunciar falso testimonio sobre el prójimo. Tampoco se descarta una posible función informativa del chisme, en el sentido que apunta Hannerz, ya que, por sus apretados horarios laborales, los adultos filipinos suelen tener solo un día por semana para coincidir y el chisme puede ser una forma para “mantenerse al día” de las vidas de otros compatriotas.

---

<sup>75</sup> Según el concepto de “*defacement*”, de Taussig (1999: 51, 52), se trata de un “*drama of revelation*’ which like *unmasking*, amounts to a *transgressive uncovering* of a ‘*secretly familiar*” (cursiva en el original). Con el *defacement* se pasa, de un exceso de invisibilidad, a un exceso de visibilidad. Al mismo tiempo, el chismorreó es una actividad atractiva, pues, en la medida en que constituye un caso de “agresividad (verbal)”, nos permite desarrollar un instinto primario reprimido.



Fotos con las que Sisma Villaluna ilustra su artículo sobre el chismoreo en la revista de la comunidad filipina *Ang Bagong Filipino*, nº 5, hunyo 2010.

La Iglesia católica ocupa, pues, un lugar clave en la red de grupos filipinos laicos y religiosos (Kalipi —con la parroquia y el Centro Filipino—, la escuela Iskwelang Pinoy, la revista *Ang Bagong Filipino* y, anteriormente, la revista *Balitang Pinoy*, y las otras agrupaciones). Esta red funciona como servicio de acogida de recién llegados y como bolsa gratuita de trabajo, de vivienda y de contactos; también se da consuelo y consejos a las madres y a los y las que han emigrado sin su familia, a los esposos y las esposas que están en Barcelona sin su pareja, y a los padres y madres que tienen problemas con sus hijos en Barcelona. Además, se enseñan a los jóvenes los idiomas, las costumbres y la Historia de Filipinas (véase abajo). La recepción para los recién llegados se ha optimizado; ahora saben directamente adónde dirigirse y

tanto en el Centro Filipino como en las otras entidades encuentran a gente que habla su(s) idioma(s) y entiende la situación de las personas mercantilizadas. Esta red realiza actividades sociales y lúdicas para sus integrantes (tengan la edad que tengan) y también organiza la celebración de las fiestas típicas filipinas. Para muchos de ellos estas actividades y fiestas tienen una función de consuelo contra la soledad e, incluso, de terapia de apoyo (en congruencia con Comamala, 1994). Conviene tener en cuenta que la mayoría procura no gastar ningún dinero, o lo menos posible, en temas de ocio para no restarlo a las remesas que envían a Filipinas. La comunidad facilita actividades sociales “económicas” y los gastos (para las comidas colectivas, por ejemplo) se comparten. Esta recepción forma parte del concepto de “asimilación segmentada” de Portes y Rumbaut, y consiste en brindar a los recién llegados unas ventajas de información y colocación social, laboral y de vivienda con las que no cuentan las personas de otros colectivos menos organizados (Portes y Rumbaut, 2001a y b; Portes y Stepick, 1993). Por este motivo, los filipinos nunca han tenido que alojarse en las habitaciones de las pensiones del Raval, sino que han dispuesto de pisos compartidos con sus familiares u otros compatriotas (véase cap. V y Comamala, 1994). La red de grupos filipinos también les provee de información y servicios jurídicos para solucionar problemas laborales: a Sandra la trataban muy mal en su primer trabajo como interina, le gritaban y le hacían trabajar desde las 7 hasta las 2 de la madrugada, por lo que fue al Centro Filipino para preguntar si estas eran las condiciones laborales normales en Barcelona; la directora del Centro Filipino le explicó que no era así y le buscó un trabajo nuevo.

*“No som una agència de col·locació, però sí que els orientem i els aconsellem. (...) També s’assessora respecte dels papers de permisos de treball, o bé la renovació de la seva estada entre nosaltres, o la repatriació dels seus familiars.”*

(padre Conrado entrevistados por Deulofeu, 2001: 50)

Ahora, cada miércoles por la tarde, los filipinos cuentan con una pareja de abogados catalanes jubilados que ofrecen servicio jurídico gratuito en el Centro

Filipino. Además, en caso de despidos laborales, el Centro Filipino está conectado con los abogados de CC.OO., y otros abogados con bufete propio, para ayudar a los trabajadores y a las trabajadoras filipinos ("Y casi siempre ganamos, jeje", afirma otra vez la directora, de manera un poco pícaro). En general, los responsables de la red filipina saben muy bien cómo mantener los contactos útiles con los profesionales del Ayuntamiento, conocen a los diferentes cargos públicos, cómo les pueden ayudar en asuntos de la comunidad y cómo hay que dirigirse a ellos. Incluso, en su día, mantuvieron contactos con los políticos de la oposición (en aquel momento, formada mayoritariamente por el grupo de *Convergència i Unió*) para disponer de un "plan B", que se puso en marcha con el cambio de gobierno. De todos modos, Manuel Galindo, encargado de las fiestas en los espacios públicos durante el mandato del PSC en el Ayuntamiento, cargo por el que estaba en contacto con todos los colectivos extranjeros, afirma que ninguno contaba con actores clave de tanta sociabilidad como la comunidad filipina, sobre todo en lo que respecta a las habilidades sociales de Lucía. El cuidado y la preocupación por los contactos con los políticos locales están en clara oposición con la suposición de que las minorías étnicas no conocen los recursos para canalizar sus intereses. En la comunidad filipina no carecen de recursos, y mucho menos de intereses, y, aunque muchos están desbordados por sus horarios laborales, otros, los actores clave, a menudo por su condición de religiosos, dedican una gran parte de su tiempo, si no todo, a la comunidad. Con los años también han logrado que los profesionales del Ayuntamiento, de CC.OO. y de la fundación Tot Raval (la plataforma de las entidades del Raval), entre otros, les tomen claramente en serio como interlocutores. De este modo, las principales razones que se han aducido para explicar la baja participación de los inmigrantes en las asociaciones y en la vida política local no sirven para el caso de la comunidad filipina (Feixa *et al.*, 2010; y Garreta, 1998; Scalabrini Migration Center, 2009).

Ya se ha indicado en otro lugar (Portes y Stepick, 1993) la importancia de la participación en la política local de los distintos grupos de *newcomers* para conseguir disponer de una voz pública y para hacerse notar, darse a conocer y defender sus derechos. A menudo resulta ser una tarea que requiere mucha capacidad organizativa por parte de los colectivos, ya que la gran mayoría de

sus miembros no dispone de tiempo para realizar este trabajo, pues están inmersos en sus múltiples trabajos remunerados para vivir el día al día y poder cumplir con sus remesas (este último aspecto es de suma importancia para la comunidad filipina). Los filipinos de Barcelona tienen la ventaja de tener como portavoces a unos religiosos cuya misión es la organización y la representación del colectivo sin tener que compartir este trabajo con otro remunerado. Además, en la actualidad, se trata de personas, el padre Avel y la hermana Paulita, que están sumamente concienciadas y politizadas, y dispuestas a luchar por la igualdad social.

## **6.2. ASOCIACIONISMO**

El asociacionismo se ha considerado una forma de participación social en el espacio público. Sin embargo, distintos colectivos de inmigrantes han demostrado otras fórmulas para la participación, que, a primera vista, pueden parecer más privadas pero que igualmente se han convertido en productoras de sociabilidad (Morera, 2009a). Éstas pueden tener tres puntos de referencia: su propio colectivo, su país de origen y la sociedad receptora (la que, gracias a las asociaciones de personas migrantes, se imagina a los individuos de ese colectivo). Al mismo tiempo, las asociaciones tienen, para la sociedad de instalación, una función de interlocución. Por último, las diferentes asociaciones producen una distinción, a nivel imaginario, entre los distintos colectivos.

Las sociedades receptoras suelen considerar a las asociaciones como un parámetro para valorar la integración de sus miembros. Si hay un alto nivel de asociacionismo, se supone que se trata de un colectivo "integrado" mientras que, en caso contrario, se equipara un bajo nivel de asociacionismo con "poca integración". De todos modos, no cuentan tanto las aportaciones de las

asociaciones como las ideas y concepciones de las sociedades de recepción y sus perspectivas sobre el concepto de "integración" así como las costumbres y prácticas asociativas previas establecidas por ellas (Moreras, 2009a; y véase abajo sobre las ambigüedades del término "integración").

En el contexto de las migraciones internacionales, y desde una óptica transcultural, se ha puesto repetidas veces el énfasis en el concepto de "capital social", tanto en los países de origen como en los países de destino, donde las agrupaciones y, por supuesto, las asociaciones, pueden ser fuertes generadores del mismo. Coleman (1988) ya incidió en la dificultad para medir el capital social debido a su intangibilidad. Para determinarlo, Moreras (2009a: 29) propone atender a los siguientes criterios:

- el sentimiento de pertenencia,
- los intercambios de prestaciones y servicios,
- la reciprocidad de los intercambios que se basan en la confianza mutua<sup>76</sup>,
- el reconocimiento personal dentro del colectivo o de otros colectivos de la sociedad.

Además, se ha indicado la probabilidad de convertir el capital social en capital económico para evaluar al primero (Li *et al.*, 2003; Tillie, 2004, entre otros) y se ha advertido que la creación de capital social depende no solo de los propios grupos sino también de las condiciones externas, es decir, de la sociedad receptora, de sus legislaciones y prestaciones sociales, así como de sus percepciones y actitudes hacia la inmigración; en suma, de una serie de interacciones entre los distintos grupos y la sociedad como marco facilitador de generación de capital social (Moreras, 2009a; y Santamaría sobre este aspecto reflexivo, 2002).

En una explicación más psicológica, se ha transferido el modelo de Bion (1974; Grinberg y Grinberg, 1996; Marxen, 2005) de contenido-continente a las

---

<sup>76</sup> La confianza se entiende aquí como una hipótesis lo suficientemente segura para poder predecir una disposición del otro, o de los otros, al intercambio de bienes o acciones. Ayuda a hacer frente a las complejidades de las relaciones sociales (Putnam, 2003; Simmel, 1986; Luhmann, 1996).



relaciones entre inmigrante y sociedad receptora; igual que se ha hecho con el concepto de “espacio potencial” de Winnicott (1971; véanse también Grinberg y Grinberg, 1996; Marxen, 2005) que, en esta constelación, se sitúa entre el pasado y el presente/futuro del migrante que debe construir el puente entre un mundo y el otro, tarea que se complica si la sociedad de destino no le facilita el marco para construirlo; entonces, el migrante debe recurrir a defensas psicológicas más primitivas, lo que obstaculiza la simbolización del nuevo mundo. Aunque no compartimos la idea de “asimilación” de autores como Thomas y Znaniecki (2005), para la comunidad filipina sí se consideran útiles sus descripciones de las funciones de la comunidad para “la reorganización del medio de origen, a través del desarrollo de una vida social vigorosa” y para el “refuerzo de los vínculos ‘comunitarios’”. La “comunidad” juega un papel de mediación entre la cultura de origen y la de acogida, ya que ofrece la posibilidad de una etapa de transición en el paso de la una a la otra”. Sin embargo, no coincidimos con la idea de que esto ocurra para “cambiar su ‘cultura de origen’ por la del país de instalación” (Santamaría, 2002: 84-85), pues no partimos de esta dicotomía ya que, con el concepto de los espacios transnacionales, se ha visto obsoleta. Se supone más bien que una persona puede mantener, cultivar y acumular varias culturas a la vez, estando en su mano la determinación de las proporciones (Santamaría, 2002).

Los gobiernos receptores deberían reconocer a las asociaciones como actores políticos con plenos derechos y no relegarlas a un estatus “accesorio y virtual de participación” y de decoración folclórica del espacio público (Moreras, 2009a: 37; Anderson, 1990: 113).

Los agentes no gubernamentales juegan un papel importante, así como los sindicatos, los vínculos transnacionales y, en el caso filipino, los lazos con la diáspora y, sobre todo, los Gobiernos de las sociedades de origen, que a menudo no brindan apoyo suficiente a sus emigrantes o incluso los instrumentalizan o se oponen, mediante sus representantes diplomáticos, a las comunidades (como sucedió con el anterior cónsul filipino, que actuó contra el presidente de Kalipi y el sacerdote de la parroquia).

En cuanto a la cuestión del funcionamiento más allá de los grupos internos, es decir, las actuaciones de las asociaciones migrantes hacia la sociedad externa, Putnam (2003: 19-20) distingue entre el “*bonding*”, un capital social que crea vínculos dentro del colectivo, y el “*bridging*”, que crea puentes hacia la sociedad. En castellano corresponderían a las fuerzas centrípetas y centrífugas; en gran medida esta es la tensión que se establece entre la identidad y la interculturalidad.<sup>77</sup>

Disponer de una fuerza en el *bonding* puede ayudar a los miembros de una comunidad para encontrar rápidamente trabajo y vivienda, así como un mínimo de vida social y acompañamiento, aunque desde las sociedades receptoras a menudo se critique un fuerte *bonding* como un encierro u ostracismo comunitario. De todos modos, el *bonding* tiene como consecuencia una cohesión y organización del grupo que le permite combatir su situación de *outsiders*, de migrantes, en la sociedad de instalación (Elias, 1994). Por lo que respecta a la comunidad filipina, todo lo anterior es muy pertinente ya que ésta dispone de un *bonding* sumamente eficaz, con toda una red de asociaciones que tienen como objeto luchar juntas para lograr objetivos comunes. Las asociaciones filipinas también se han visto acusadas de ostracismo, algo que sus actores clave quieren combatir con sus discursos oficiales y mediante su colaboración con otras entidades del Raval o de la ciudad de Barcelona, es decir, con un *bridging* eficaz. También parecen cumplir exactamente con las dos lógicas y las dos estrategias asociativas que:

*“es troben a mig camí entre la referència a la seva societat d’origen i la interacció amb la societat d’acollida, i les seves expressions acostumen a basar-se en dues lògiques, complementàries entre si encara que no sempre coincidents en el temps: una lògica instrumental, que s’orienta estratègicament envers els espais i recursos de poder, i una lògica expressiva, fonamentada en el desenvolupament d’estratègies d’afirmació*

---

<sup>77</sup> Estas ideas de Putnam se pueden relacionar con las dos fuerzas opuestas que demuestra cada sociedad según Lévi-Strauss (1996; retomado por Martínez Hernández, 2006): las fuerzas centrípetas y centrífugas, lo sólido y lo líquido. La primera, organiza el mantenimiento de las referencias y particularidades culturales, mientras que, la segunda, apunta a la movilidad, la hibridación, así como a la interacción y la mezcla con otras culturas. En el contexto de la comunidad filipina sería, de un lado, procurar mantener las propias raíces, referencias morales y religiosas y, de otro, construir un puente eficaz con la sociedad de acogida, con el fin de lograr una inserción correcta.

*de la identitat col·lectiva."*

(Moreras, 2009a: 33, refiriéndose a Colom, 1998)

Los actores clave de la comunidad filipina aspiran a una integración siempre y cuando se mantengan sus raíces culturales y lingüísticas, y pretenden ligar los dos aspectos sin exagerar la "lógica expresiva" en el espacio público (solo en unos, aproximadamente, tres eventos al año; fiestas oficiales que se celebran en su mayoría en el Raval, con permiso previo del Ayuntamiento), por lo que se acercan al "modelo deseable" de parte de la sociedad hegemónica, que prefiere la lógica instrumental, aunque sea de manera limitada, por encima de la lógica expresiva. Se ha advertido, en este sentido, contra la "construcción imaginaria" de los colectivos de migrantes como entidades estructuradas e ideologizadas por una estrategia de movilización étnica o religiosa, en contraste con los autóctonos (Moreras, 2009a: 38).

El padre Avel, el líder de la comunidad filipina, suscita la suficiente confianza de los autóctonos, hasta el punto que obtuvo del Ayuntamiento de la ciudad el premio de inmigración (véase abajo) como reconocimiento oficial a su trabajo. Por parte de la política local, la comunidad y sus líderes nunca han sido acusados de posturas radicales o inflexibles o de no tener voluntad de colaboración. La misma confianza que otorgan las autoridades de la política local a los líderes como interlocutores o representantes, también se la deberían brindar los mismos grupos representados por ellos. Su crédito de confianza sube, si saben negociar con éxito las demandas del colectivo, y baja, en caso contrario (Moreras, 2009a). Aunque el padre Avel recibe críticas de distintos grupos de la comunidad, y, sobre todo, las recibió del antiguo cónsul, sigue como sacerdote de la parroquia y director de Kalipi; a ello ayuda, también, su estrecha unión con la hermana Paulita.

Mientras que el Centro Filipino, Kalipi y la Iglesia católica engloban a muchos filipinos y, las iglesias protestantes, a un número menor, el Consulado ocupa un lugar especial, tanto dentro como fuera de la red comunitaria. El Consulado de Barcelona se inauguró en 2008, es decir, mucho después de que se hubiese

establecido la comunidad, y no se encuentra en el Raval sino cerca de la plaza Francesc Macià. La distancia no es solo geográfica pues se han observado ciertos conflictos, sobre todo entre la comunidad y el anterior cónsul general (que, en verano de 2011, se fue de Barcelona para incorporarse a las Naciones Unidas, en Nueva York), de los que también tienen constancia en el Ayuntamiento. Desde la comunidad se insiste en que la razón es de clase social: el cónsul era de una clase significativamente más alta que la gran mayoría de la comunidad y no conectaba bien con ella.

El cónsul mismo me afirmó, en la Casa Asia, cuando se inauguraba una exposición de una artista catalano-filipina, antigua compañera suya de escuela:

*— I have always seen how economic power goes along with looking less Filipino.*

*Here are a lot of Filipinos but they do not look like Filipinos. I do not look Filipino. They would never go to the Raval.*

*Like in Latinamerica. Mexico is worse. They have a great Indian heritage but can you imagine an Indian president there? Never!*

*— Oh, you are referring to differences of social class?*

*— .... ”*

(conversación informal con el cónsul en la inauguración de la Casa Asia, 9.7.2009)

Durante la inauguración, la artista parecía muy contenta con su exposición. Ella vivía en Filipinas. Yo le hablé de mi investigación y ella me objetó que:

*“¡¡¡Pero yo no vivo en el Raval!!! Pero quiero ayudarles [a los jóvenes filipinos afincados en el Raval].”*

(en la misma inauguración, Casa Asia, 9.7.2009)

En otra ocasión, el Consulado estaba organizando una “contraasociación” para combatir a Kalipi. Estas maniobras reflejan, una vez más, la brecha que existe entre el Consulado y la comunidad, ya que éste representa oficialmente al

gobierno del que muchos desconfían, aunque, en público, ni los representantes de la comunidad ni los diplomáticos, muestran sus disputas<sup>78</sup>. Los miembros de la comunidad tienen, definitivamente, más confianza en la Iglesia católica o en las iglesias protestantes que en sus gobernantes. Esta brecha también forma parte de las políticas emigratorias del Estado filipino, tal como se ha explicado en el capítulo IV: ya que éste promueve las emigraciones para paliar las permanentes crisis, es decir, instrumentaliza y mercantiliza a los emigrantes sin preocuparse demasiado por su protección en los lugares de destino<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> De cara a esta situación se descarta la afirmación de Villarroya de que el Consulado ejerce funciones aglutinadoras de la comunidad, así como su recomendación a la comunidad de aprovechar más este recurso, aunque en el mismo estudio consta que no todos los filipinos valoran como positivo el trabajo del Consulado (2010: 285, 336, 337). Una vez más se manifiesta que, sin una observación o participación a más largo plazo, es imposible indagar en las dinámicas de la comunidad: su estudio se basa en entrevistas realizadas en menos de medio año (véase sobre este asunto el capítulo "Metodología").

<sup>79</sup> También en otros lugares de la diáspora, como Hong Kong o Canadá, se han organizado manifestaciones dirigidas a los diplomáticos y políticos filipinos visitantes en protesta contra las políticas emigratorias del Gobierno filipino (Law y Nadeau, 1999).

### 6.3. CAPITAL DE PERTENENCIA

La comunidad brinda un fuerte sentido de *we-ness* (Portes y Stepick, *ibid.*) y de pertenencia. Se crean lazos entre los distintos miembros de la comunidad, que disfrutan de los servicios y ventajas que ésta les brinda: oportunidades para compartir las lenguas, las culturas, duelos y alegrías, preferencias de vida social, religiosa y gastronómica.

Ahora bien, el concepto de "comunidad" ha sido definido de distintas maneras por diferentes sociólogos. Diferenciando la "comunidad" (*Gemeinschaft*) de la "asociación" (*Gesellschaft*) y la voluntad social "orgánica o natural" de la "reflexiva y racional", Tönnies (1984), con una cierta visión nostálgica, describe a la primera como de voluntad social afectiva, de relaciones "cálidas", mientras que a la segunda la define como "fría", de una solidaridad pactada. Weber (1964) pone énfasis en la complementariedad de la comunitarización y la socialización; la primera, descrita por un sentimiento subjetivo de pertenencia, una vinculación con una sensación de "formar un todo" y, la segunda, como "una compensación de intereses por motivos racionales" (1964: 33). Estos procesos pueden confluir en todas las relaciones sociales. De hecho, para Weber, la "comunidad" no es un concepto ni una unidad objetiva sino una relación social de pertenencia.

Bauman (2001) retoma la idea de la calidez que brinda la comunidad y pone énfasis en la imaginación de la comunidad como paraíso perdido que se distingue de la realidad cruel. Bauman habla, también, de las "comunidades de interés", de Weber, que requieren intereses e identidades comunes a raíz de privaciones sufridas, que sirven a los individuos para organizarse y que les facilita, con las condiciones logísticas adecuadas, la posibilidad de concentración contra los oponentes. Todo esto requiere de un compromiso y un contacto permanente y cercano. Aunque Bauman constata que estas condiciones, hoy en día, ya no se dan, sobre todo por las individualizaciones, fragmentaciones y depolitizaciones de los afectados, hace una importante excepción con las "minorías étnicas", cuya formación en comunidades es más el producto "*of enforcement rather than of freedom to choose*" (*ibid.*: 89). Esta condición de encierro desde el mundo exterior se debe a la homogeneización

del Estado-nación, que erradicaba cualquier alteridad. A las personas con el “pecado del origen incorrecto” (*ibid.*: 95) se les obliga a la asimilación sin realmente garantizarles la igualdad, en el sentido de tener los mismos derechos que los autóctonos.

*“The decision of the dominant to enclose the dominated in the shell of an ‘ethnic minority’ on the grounds of its reluctance or unfitness to break the shell has all the marks of a self-fulfilling prophecy.”*

(Bauman, 2001: 96).

Después, sigue Bauman (*ibid.*: 103), la cercanía de los “forasteros étnicos” desencadena instintos étnicos en los autóctonos y tiene como consecuencia unas estrategias que llevan a la segregación y guetización de los “elementos extraños”, los que a su vez inician un proceso de encierro en su propio grupo forzadamente guetizado.

En el contexto migratorio, Thomas y Znaniecki (2005) hablan de una “reconstrucción” de culturas y tradiciones para crear lazos de solidaridad frente a las nuevas situaciones surgidas en los lugares de destino. Según ellos, estas formaciones se distinguen de los referentes propios de los lugares de origen de los migrantes debido a su improvisación y por provenir de personas que cuentan con trayectorias muy diferentes.

Cohen (1985) describe la continua construcción simbólica de la comunidad, que se define y afirma por y gracias a sus límites y fronteras. Según este autor, la comunidad se define por las acciones y experiencias de sus integrantes y es, sobre todo, un constructo simbólico y no estructural. Lo importante es que se trata de un proceso continuo, de permanentes redefiniciones y adaptaciones.

También Moreras habla de una “reconfiguración comunitaria” en oposición a la noción de “transplante estático”. En el contexto de las migraciones musulmanas en Cataluña, pone énfasis en el factor religioso y en las tradiciones. Ahora bien, en el contexto filipino de Cataluña, no se trata de musulmanes sino de católicos y algunos protestantes pero también aquí el factor religioso es importantísimo, pues determina la “conciencia identitaria colectiva” que sirve para mantener y

reproducir el vínculo comunitario y “evitar la disgregación social y la aculturación del grupo por parte de la sociedad receptora” (Moreras, 2009b: 71). El padre Avel no habla de “aculturación” sino de “asimilación”, y la combate mediante la transmisión a los filipinos de Barcelona del conocimiento de “sus raíces” y de “su lengua propia” con el objetivo último de “salvar su identidad”. Ni él ni otros actores clave hablan de “tradiciones”, que, en el análisis de las comunidades musulmanas, sí ocupan un lugar central (Moreras, 2009b). En el contexto filipino, la Iglesia, conjuntamente con las familias y la Iskwelang Pinoy, además de servir como referencia religiosa, se considera una institución idónea para generar continuidad mediante la transmisión de contenidos religiosos, morales y culturales, ya que diseña un mapa mental para las “narrativas de un capital común de historias religiosas” (Wuthnow, 2005: 95).

Los lazos de la comunidad llevan a un alto nivel de cohesión del grupo ya que facilitan la sensación de *mirroring*, al verse, uno, reflejado en el otro y no encontrarse solo, abandonado, fragmentado:

*“Knowing that one is not alone and that one’s own personal cravings are shared by others has a reassuring effect.”*

(Bauman, 2001: 63)<sup>80</sup>

Otra vez hay que tener en cuenta que, desde sus inicios hasta hoy en día, existe una migración en cadena, que consiste en amigos, vecinos y familiares que facilitan nuevos puestos de trabajo para su gente. Tal como dice D. Comas (1991: 53):

“para sobrevivir, la gente trasplanta las antiguas reglas de solidaridad, reinterpretándolas y creando a partir de ellas múltiples formas de entreayuda y de cohesión. Y es que cuando hay que enfrentarse a una forma de vida nueva, a relaciones sociales que no se dominan, a unos códigos lingüísticos y de comportamiento que resultan extraños y distintos, la red de parientes o de paisanos procura una identificación social que ni la residencia ni el trabajo proporcionan por sí

---

<sup>80</sup> Desde una visión psicoanalítica, Lacan defiende la misma función integradora del reflejo en su análisis del Estadio de espejo como formador de la función del yo (1949/1999; véase capítulo 7 para una descripción más detallada).



solas: dan sentido de estabilidad, de pertenencia a un grupo, funcionan, de hecho, como una protección del individuo ante un entorno nuevo, desconocido y potencialmente hostil para él, pues contribuyen a crear un microuniverso en el que se ejerce la ayuda y la solidaridad, en el que se controlan las relaciones, en el que se pueden reproducir las pautas de comportamiento propias.”

Sin embargo, como ya indicó Bourdieu, los lazos de pertenencia requieren de un trabajo de mantenimiento. La gratificación que otorga el grupo implica también sacrificios personales, una sumisión a las normas grupales y, por ende, una restricción —o, según Bauman (2001), incluso un sacrificio— de las libertades personales (Elias, 1994: Xviii; Moreras, 2009a). En este sentido, se pueden presentar situaciones en las que el migrante tiene que cumplir con unas expectativas que vive como una presión de mayor o menor intensidad<sup>81</sup>. En algunas comunidades, la alta cohesión implica la asunción de determinados puntos de vista morales sobre el mundo, que, desde fuera, pueden parecer intolerantes. Se controla si los sentimientos y las conductas son “comunitariamente apropiados” y se establece la amenaza de las penalizaciones, que funcionan como una fuerza reguladora ante las desviaciones y que consisten en un descenso de estatus del infractor en el seno del grupo (Moreras, 2009b: 80; Elias, 1994). En casos extremos, tal como han analizado Portes y Stepick (*ibid.*) para la comunidad cubana en Miami, se silencia a los disidentes al mismo tiempo que se repiten los valores de la comunidad, lo cual genera un miedo a las posibles consecuencias y repercusiones que la “infracción” pueda suponerles.

Contra sus miembros desviados, y contra los individuos ajenos a la comunidad, se utiliza la ideología como un arma, al igual que el *blame-gossip* y la estigmatización (Elias, 1994), lo que lleva al desarrollo de un principio de “comunitarización” en el que se trata de expresar la propia pertenencia

---

<sup>81</sup> Portes y Stepick (1993) ilustran esta situación con el ejemplo de la comunidad cubana en Miami y las situaciones que se dan cuando los compromisos de solidaridad contrastan y sobrepasan la lógica de acumulación de capital económico por parte de los empresarios cubanos. También Geertz (1963) explica situaciones parecidas para empresarios indonesios cuyos negocios, debido a los compromisos de parentesco, se convirtieron, de empresas prometedoras, a agencias de ayuda para familiares, lo que enlaza con los principios de la economía basada en la ética y no en beneficios en el sureste de la Asia precolonial (véase abajo).

mediante la expresión de la adhesión a un conjunto de referencias religiosas, morales y culturales establecidas por la comunidad. Según Bauman, el precio de la seguridad que ofrece la comunidad implica una cesión de la libertad o, al menos, de una gran parte de ella y, sobre todo, la prestación de una lealtad ilimitada. Retomando la idea de las fuerzas exteriores que obligan a las minorías a organizarse o, incluso, a encerrarse en "comunidades étnicas", explica el mismo autor (2001: 96): "*A common response to the rejection is a 'besieged fortress' spirit, which denies to those inside all options except unconditional loyalty to the common cause.*"

Las presiones suelen funcionar porque los individuos, como miembros de un grupo, se sienten más fuertes respecto a otros (Elias, 1994: Xli). Según Elias, y criticando a Freud, el ideal de nosotros ("*we-ideal*") es igual de determinante para la estructura de la personalidad que el ideal del yo ("*self-ideal*") (*ibid.*: Xliii).

Respecto al colectivo filipino, se ha analizado, en Italia y en España, el obstáculo que puede suponer la pertenencia a la comunidad para lograr el ascenso laboral ya que su apoyo, casi siempre, se limita a facilitar trabajos en el servicio doméstico (Zanfrini y Asis, 2006; Comamala, 1994). Esto suele estar en relación con los estereotipos que tiene la sociedad de acogida respecto a las sirvientas filipinas. En Barcelona, sin embargo, la comunidad es consciente de estas restricciones y quiere que, al menos los jóvenes, salgan del circuito de la servidumbre.

Las exigencias de la comunidad también pueden resultar duras si influyen en el tiempo libre de sus miembros, pues a menudo se exige la participación en forma de trabajos de voluntariado (como enseñar idiomas, cultura, etc., en la Iskwelang Pinoy, a los niños y jóvenes, o enseñar castellano a los adultos, o bien organizar fiestas y otros eventos, asistir a las reuniones preparatorias, etc.). Estos compromisos pueden llevar a un cansancio significativo de los integrantes ya que tienen que compatibilizar el trabajo comunitario con sus trabajos remunerados. El sentimiento de compromiso de la comunidad nos parece muy elevado, y más todavía si tenemos en cuenta que diferentes actores "vigilan" la participación y la dedicación de los miembros de la comunidad. Las ausencias en los actos y sus reuniones preparativas se notan

en seguida. También a mí querían ficharme para dar clases de castellano los sábados a los recién llegados...

Para la gente joven, el capital de pertenencia tiene un lado positivo y otro negativo: como hijos de una comunidad formalmente organizada, con sus familias adheridas, pueden sentirse pertenecientes a la comunidad y experimentar una estructuración y una contención que alivien las vicisitudes de la adolescencia, así como sentir algo de orgullo de pertenencia (Elias, 1994). La comunidad filipina organiza, especialmente, actividades de tiempo libre y un seguimiento académico de los jóvenes, por lo que cubre una parte de sus necesidades intelectuales y emocionales. Se ha analizado, en el contexto de distintas comunidades judías, que la alta valoración de los avances académicos puede servir como un escudo contra las situaciones de desventaja social y las discriminaciones (Elias, 1994: Xxix).

Sin embargo, se puede sentir el peso que supone la obligación de comportarse correctamente y el miedo a las sanciones como el *blame-gossip*, que, por el alto grado de cohesión de la comunidad, resulta muy eficaz en su función de control. Por lo que se refiere a la corrección, no solo se vigila su observancia en la familia sino también en la comunidad, por la interdependencia tan importante que se establece entre una y otra (Elias, 1994). La red de la comunidad es densa: las relaciones intergeneracionales se caracterizan por ser cerradas, los padres de los jóvenes se conocen entre ellos y se relacionan, en primer lugar, entre ellos, pues coinciden en varios contextos: son vecinos en el Raval, coinciden en las misas, algunos también lo hacen, como voluntarios, en la comunidad, pueden encontrarse en los restaurantes filipinos o coincidir en las escuelas de sus hijos; además, los padres de los jóvenes conocen a los padres de los amigos de sus hijos<sup>82</sup>. Los padres, entre ellos, pueden intercambiarse información sobre sus hijos, las escuelas, las conductas y los aprendizajes. Esto les obliga a asumir obligaciones y compromisos mutuos y hace que las normas de conducta sean más efectivas y estén más vigiladas. Los hijos no están monitorizados únicamente por sus padres sino también por los padres de

---

<sup>82</sup> Max Glucksman (1967) ha diferenciado las relaciones "*multiplex*" de las "*simplex*", las primeras se basan en la coincidencia en más de un contexto, lo que permite usar los recursos de una relación en más ámbitos.

sus amigos; de este modo, la densidad intergeneracional facilita una gran cantidad de capital social a los padres para la educación de sus hijos en asuntos concretos de las escuelas y también para otros aspectos (Coleman, 1988) como el mantenimiento de sus "raíces", tal como las denominan públicamente los actores clave, que también son muy conscientes de que los jóvenes están expuestos a otras influencias tanto en la escuela, en el contacto diario con sus profesores y compañeros, como en las calles del Raval. La concentración geográfica y demográfica de las familias de origen filipino en el Raval y la densidad de sus redes facilitan el control por medio del *blame-gossip* pero no pueden controlar el contacto con otros grupos, de autóctonos o de otras comunidades, presentes en la ciudad. Y si se incluye a los autóctonos y a las otras comunidades, tal como propone Brah (2011, capítulo IV) con su concepto de "espacio de diáspora", se entiende cómo una interseccionalidad, yuxtaposición y confluencia de dinámicas culturales, educativas, sociales, económicas, políticas, psíquicas y situacionales tiene, como consecuencia, la perpetua interrogación, por parte del individuo, sobre lo permitido y lo prohibido, lo aceptado y lo transgresor: "Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos" (*ibid.*: 240).

Estas experiencias se extienden, también, a escala transcontinental: entre los familiares y amigos distribuidos por todo el mundo, en la diáspora filipina, que, a su vez, está en mayor o menor contacto con las poblaciones autóctonas y con otros migrantes de sus respectivos destinos. Les llegan la información y los rumores a través de los distintos medios de comunicación. El control se puede mantener y expandir de este modo pero, al mismo tiempo, también se amplía el terreno para las formas de resistencia y las confluencias de los ámbitos anteriormente mencionados.

#### 6.4. DOBLE ESTRATEGIA: TRANSMISIÓN DE VALORES E INTEGRACIÓN

La red de la comunidad filipina, con las entidades anteriormente mencionadas, sostiene la convicción de procurar una integración en la sociedad de acogida sin causarle problemas y, al mismo tiempo, cuidar y preservar las propias culturas y transmitir las a los jóvenes. En este sentido, los actores clave de la comunidad se refieren tanto a los idiomas tagalo e inglés como a ciertos valores, entre los que destacan la fe católica y el respeto indiscutible a los mayores (en congruencia con Gutiérrez-Otero, 2007; también Zanfrini y Sarli, 2010). En la entrevista que mantuvimos, el padre Claudio citó un dicho en tagalo que dice: "Si no sabes de dónde eres, no sabes adónde ir." La parroquia y también las iglesias protestantes, conjuntamente con Kalipi, aparte de ser centros de sociabilidad, también funcionan como centros educadores para una "socialización étnico-religiosa" de los jóvenes y tienen como objetivo que éstos "sean capaces de mantener vivo el vínculo comunitario" y se conviertan "en buenos miembros de la comunidad" (Morera, 2004: 52; 2006a: 29 y 2006b: 37). Se insiste, por ejemplo, en el currículum de la Iskwelang Pinoy, en la transmisión y en el apego religiosos para prevenir un desapego del grupo; "de ahí que el doble componente de transmisión y de control social suponga una prioridad fundamental para los procesos de configuración comunitaria" (Morera, 2006a: 27 y 2006b). El siguiente relato de uno de nuestros informantes (Frank) demuestra cómo la religión y la Iskwelang Pinoy están asociadas una a la otra y cómo él se desmarcó tanto de la una como de la otra:

— ¿Y la religión tiene importancia para ti?

— Pues no, no creo en los Dioses.

— ¿Eres católico?

— Mis padres sí, yo antes lo era pero, lo era porque me obligaban, ahora ya soy libre.

— Ah, muy bien. Dijiste a tus padres que ya no ..., que pasas.

— Yo dejo creer en Dios porque aquí la gente muere — vale por qué no.

— ¿Cómo?

— Porque aquí, digo, la gente va muriendo y según mis padres es porque Dios quiere que mueran. Y yo: ¿los niños y bebés también? Y ellos me dicen: sí, van a una vida nueva feliz. Y yo: vale, pues deajo creer en Dios entonces.

— ¿Y tus padres lo aceptaron que lo dejaras?

— Sí, prácticamente porque también dejé el cole. No el cole, la Iskwelang Pinoy.

— Ah, vale, ¿porque tus padres son religiosos? ¿Van a la iglesia?

— Antes iban pero ahora ya no tienen tiempo para ir, mucho trabajo.

— Y lo de la Iskwelang Pinoy me interesa. ¿Ibas?

— Sí, iba. Era..., cada vez que entrábamos teníamos que cantar un coro...

— Sí, el himno.

— Sí, el himno de Filipinas. Pero yo no me lo sabía y tarareaba un poco. Y en las clases no entendía nada, me hablaban siempre en filipino y yo intentaba entenderlo pero nunca comprendía. Por eso me fui porque no entendía nada.

— Y no se lo dijiste a la gente de allí, ¿lo siento, no entiendo nada?

— Sí, se lo dije a la profesora, pero ella siempre me decía: tú escucha y te acostumbrarás. Y yo: vale, escucho, me acostumbro pero no entiendo nada.

— (risa) ¿Y qué dijeron?

— Dijeron: pues sigue escuchando. Vale, pues, yo hice caso pero al final lo dejé. Tenía amigos, eran bastante buenos, pero igualmente lo dejé.

— ¿Y qué dijeron tus padres cuando lo dejaste?

— Pues, nada, me echaron una bronca pero luego ya, ya se pusieron en paz.

(entrevista B/J II)

Resulta interesante el esquema del sincretismo cultural que establece Gutiérrez-Otero (2007: 51) sobre la(s) cultura(s) filipina(s). En la comunidad filipina ravalenca ponen mucho énfasis en el aprendizaje del tagalo, que es el idioma oficial de Filipinas, pero, a su vez, también representa una imposición sobre los otros 175 idiomas hablados en Filipinas (fuente: [www.ethnologue.com/show\\_country.asp?name=PH](http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=PH); consultado 2.9.2012) y las

distintas culturas del país. Según la encargada de Cultura del Consulado filipino, la gran mayoría de los filipinos (el 65%) de Barcelona son del norte de Filipinas, de Ilocos, por lo que tienen el ilocano como lengua materna y no el tagalo, aunque los adultos lo dominen perfectamente. Sus hijos, sin embargo, escuchan ilocano en casa pero el tagalo apenas lo han aprendido de sus familias.

A los filipinos les resulta sumamente importante el dominio del inglés, al que se refieren como “nuestro segundo idioma”. El inglés llegó a Filipinas a través de EE.UU., sin embargo, a este país el idioma llegó desde Europa. En Filipinas, tener un buen inglés es como un símbolo de estatus y una distinción entre las clases sociales. En las escuelas, teóricamente, solo se habla inglés, excepto en las clases de tagalo. En las universidades se habla y se publica en inglés casi exclusivamente. Si alguien no habla muy bien inglés es una señal de que no ha terminado los estudios secundarios. Hay académicos filipinos que se oponen a la sobrevaloración del inglés en las escuelas (Randy David, *Philippines Daily Inquirer*, 6 de febrero de 2005) mientras que otros lo hacen para defender unos estudios en las Ciencias Sociales universitarias con una metodología más “indígena” y con un enfoque en conceptos locales (Lanuza, 2004).

En Barcelona, la mayoría de los artículos de la actual revista de la comunidad, *Ang Bagong Filipino*, se publican en tagalo. Me afirmaron que esto lo hacían adrede para llegar a todos los filipinos y no solo a los que contaban con estudios superiores. Querían garantizar una buena circulación de los artículos y ofrecer una plataforma para todos los filipinos de Barcelona, independientemente de su preparación académica y sus conocimientos de inglés. A pesar del gran valor que se da, tanto en Filipinas como en la diáspora, a la educación, en Barcelona (y en otros lugares de la diáspora también) hay algunos filipinos que no dominan el inglés. Al mismo tiempo, con la revista se quiere preservar el propio idioma (oficial) y difundirlo. Sus ideas coinciden con lo que en Filipinas se ha llamado la “democratización de los medios de comunicación y sobre todo de la televisión”, ya que antes solo las clases altas y medias sabían mirar la televisión y leer el periódico, pues todos los programas, en su mayoría procedentes de EE.UU., y la mayoría de los periódicos, eran en inglés. Después, en los años 90, el negocio de los medios de comunicación se

expandió y, para poder llegar a un público más amplio, se incluyeron los idiomas filipinos en las emisiones. Una grata consecuencia de ello, según el sociólogo Randy David, es que *la masa* (en tagalo “*masas*”) ya no depende de los líderes morales y políticos para formarse sus propias opiniones. Ahora toman consciencia de sus derechos políticos aunque la información que reciben a través de la televisión o de los periódicos no siempre sea fiable; lo importante es que ellos mismos piensen y sepan lo suficiente sobre el funcionamiento político para confiar en sus propios instintos políticos (David según Coronel, 2006: 301). En otras palabras, el retorno a los idiomas filipinos significa un apoderamiento de las clases bajas.

Otro pilar de la comunidad filipina en el Raval es el Catolicismo, que llegó desde España, que tampoco es la cuna de la religión cristiana. Finalmente, en la comunidad subrayan la importancia de tener conocimientos en “filipiniana”, un término que abarca la historia y los valores filipinos. Este término es un vestigio de la colonización española, cuando se denominaba así a los asuntos de la Administración Pública en Filipinas. Los sábados por la tarde, en la Iskwelang (que, en tagalo, significa “escuela”) Pinoy se imparten clases para jóvenes filipinos en tagalo, así como religión cristiana, “filipiniana” e inglés, ya que los padres se han asustado de que la enseñanza del inglés en las escuelas catalanas deje tanto que desear y, en consecuencia, lo han incluido en el currículum de la Iskwelang Pinoy. Tampoco en la Iskwelang falta la religión: los alumnos reciben allí la preparación para la Primera Comunión y para la Confirmación.

La Iskwelang está muy bien organizada, hay un aula para cada clase, que se organizan por edades. Los sábados por la tarde empiezan sus clases, todo el alumnado forma en dos filas delante de la puerta de la Escola Pia de la Ronda Sant Pau y cantan juntos el himno nacional de Filipinas, cosa que también se hace en Filipinas antes de todos los eventos, se trate de una representación de teatro *amateur* en la sala de una escuela o de la presentación formal del Informe Nacional de Salud en un hotel de cinco estrellas.

Cuando visito la Iskwelang me recibe Miguel Doctma, director del programa para adultos “Idioma”, y me muestra las aulas de los niños y jóvenes. Una



profesora de los pequeños me hace señales, a través de la ventanita de la puerta, para que entre en su aula; sigo sus instrucciones y me presento. Ella dice a sus alumnos, de aproximadamente 6 años: “¡¿Vais a mostrarle a la Sra. Eva que los filipinos somos gente muy educada?!” Después me ve la Sra. Paulita desde el corredor y entra enfadada: “Tú no puedes molestar aquí. Además, quieres investigar sobre adolescentes y ellos son niños”, me saca del aula y me lleva a otra, donde están los adolescentes. Me presenta y explica en la pizarra, a mí y a los alumnos, cómo se dice en tagalo “hoy tenemos a una invitada; buenas tardes, señora Eva.” Se sienta conmigo en el fondo del aula y me explica de qué va la clase. Como casi cada año, han ganado el premio a la mejor coreografía del Carnaval del Raval<sup>83</sup> y ahora están organizando una excursión al Tibidabo con el dinero que han ganado. Programan entre ellos las actividades que van a hacer, la comida y bebida que van a comprar en el *Kentucky Fried Chicken*, y qué comida y bebida cada uno tiene que traer de casa. A continuación, organizan las actividades y los juegos que van a hacer allí. Casi todo se hace en tagalo y transcurre de manera muy ordenada; el portavoz dirige la discusión y se vota todo democráticamente. También se hacen chistes, se divierten y se ríen. La profesora comenta de vez en cuando algunos datos de horarios y de dinero pero la dinámica la llevan los jóvenes. En la pizarra se apunta un presupuesto detallado. En una pausa me dice la profesora que está muy a gusto trabajando con los jóvenes. Los chicos me dicen en la clase en castellano: “Invitamos a la señora Eva para que vaya con nosotros al Tibidabo.”

Como los padres suelen estar muy ocupados en sus respectivos trabajos, la Iskwelang funciona como un sustituto de las responsabilidades parentales: ella enseña lo que los padres no pueden explicar por falta de tiempo y de energía (Gutiérrez-Otero, 2007), ya que están absorbidos por largas jornadas laborales que les impiden pasar mucho tiempo con sus hijos y enseñarles los idiomas, la Historia y las costumbres de Filipinas. Por eso, en el caso de los jóvenes de la comunidad filipina, no se trata de hijos de padres inmigrados que apenas conocen sus culturas de origen; ellos no se encuentran en la situación que se

---

<sup>83</sup> Información comprobada por la coordinadora de Tot Raval: “desapuntan en estos concursos”.

ha descrito tantas veces respecto a la “segunda generación” (por ejemplo Moro, 2002 y Moro *et al.* 2004; Portes y Rumbaut, 2001a y b), que apenas sabe de sus culturas de origen porque sus padres no les han transmitido este conocimiento, y que, al mismo tiempo, no se sienten suficientemente pertenecientes a la sociedad de acogida; es decir, no se sienten ni de aquí ni de allá (Aleu, 2001). Los filipinos evitan la discontinuidad “respecto al legado familiar”, una pieza importante para conformar la propia identidad juvenil en combinación o en disputa con la propia imagen y la asunción de las culturas juveniles (M. Comas, 2012: 65).

Esta estrategia coincide con el concepto de “aculturación selectiva” de Portes y Rumbaut (2001a y b), que nos remite a una movilidad social ascendente: “Es posible en comunidades étnicas altamente estructuradas a partir de redes sociales que permiten el mantenimiento del capital social y cultural de origen.” En estos casos, los jóvenes pueden llegar a unas construcciones identitarias según “un patrón bicultural que pone en marcha estrategias transculturales de negociación, mestizaje e incorporación. Los jóvenes transitan hábilmente entre dos [o más] códigos culturales distintos y conjugan sus pautas de comportamiento según” en qué espacio se encuentran: familiar, comunitario, escolar, de amistades... (M. Comas, 2012: 66).

Se pone énfasis, entonces, en familiarizar a los jóvenes y a los niños con sus raíces *filipinas*, a pesar, otra vez, de que en Filipinas “los vínculos que prevalen no son los de ciudadanía como comunidad política social, sino de parentesco” (Izquierdo, 2007a: 18). El destierro parece crear nuevos lazos como filipinos pero, al mismo tiempo, éstos declaran la necesidad y la voluntad de integrarse en la sociedad de acogida (Gutiérrez-Otero, 2007) y relacionarse con otros colectivos:

“Los colectivos podemos desarrollar también acciones de solidaridad entre nosotros. Porque hoy cada colectivo está desarrollándose a sí mismo, pero en algún momento tenemos que encontrarnos juntos con el desarrollo que hemos alcanzado, juntarnos todos y ofrecerlo a la sociedad.”

(padre Avel [Avelino Sápida], en CCCB *Escenes del Raval*, 1999: 141)

— *Somehow the church has to provide to widen the horizon, to widen the horizon, like for example, yes, we live here in Spain, yes, we have this Filipino community, but what happens if we live in Spain only as Filipinos? So, that is not good, so we have to expand, we have to remember, yes, we live as Filipino group but we have to analyze the fact that we also have our Catalan brothers, we also have our Latin brothers, latinos, we also have our Chinese brothers, we have to remember that. So, we have to widen the horizon, we have to integrate. We cannot live as outsiders here.*

(padre Claudio, entrevista B/AC II)

El sacerdote expresa la necesidad —e incluso lo percibe como una obligación— de conseguir una mayor integración de los filipinos en Barcelona. Son conscientes de ser sospechosos, de relacionarse exclusivamente entre ellos, incluso de ostracismo, y es cierto que se ha observado que los adultos se relacionan mucho entre ellos (Zanfrini y Sarli, 2010 y Villarroja, 2010). Como explicación de este comportamiento, se ha indicado la falta de conocimiento del idioma y, sobre todo, la falta de tiempo para aprenderlo y para relacionarse con personas autóctonas o de otros países. En cuanto al idioma, ya han tomado medidas, en concreto, con el programa “Idioma” de la Iskwelang Pinoy. En él trabajan tanto voluntarios filipinos (mis amigos Dan, Nats, Kay y Patricia, por ejemplo) como voluntarios españoles y profesores catalanes remunerados por el Consorcio de Normalización Lingüística; todos con un compromiso serio de estar allí cada sábado a las 17:00 horas.

Dos voluntarios españoles relatan, en la revista *Tuluyan*, cómo ha sido su experiencia:

“Ha sido una experiencia gratificante. Ha sido un aprendizaje humano. Como yo siempre he sido profesor de niños y adolescentes en España, he notado una gran diferencia entre los alumnos españoles y los alumnos filipinos. Los alumnos filipinos han sido muchísimo más agradecidos y respetuosos y eso para mí ha sido muy valioso y reconfortante.”

“Conocí al pueblo filipino en el 2006, cuando el Papa Benedicto XVI nos envió a Cebú, como familia en misión. La hospitalidad, el corazón de los filipinos y el amor que yo y mi familia recibimos allí no lo olvidaremos nunca. Y ese es el motivo por el que yo cuando

voy al Centro Filipino revivo aquel sentimiento (...). Por eso cada sábado cuando voy al Centro Filipino es un día especial para mí."

(en *Tuluyan*, revista monográfica del Centro Filipino por su 25º aniversario, 2011, pp. 18, 22)

El director de "Idioma", Miguel Doctma, explica que los alumnos son muy disciplinados y están muy motivados para aprender, sin embargo, a menudo sus horarios laborales les impiden mantener un ritmo serio de aprendizaje (*Tuluyan*, 2011: 22). En este sentido, Sandra me había comentado varias veces que no podía asistir a las clases de castellano (como alumna) porque sus empleadores la hacían trabajar los sábados ya que organizaban fiestas familiares, cenas y viajes al campo y ella debía acompañarles como canguro o, en otras ocasiones, mientras los padres viajaban al extranjero, ella tenía que hacer de canguro, también, en Barcelona.

Respecto a la mezcla de los jóvenes de origen filipino, hay informaciones contradictorias por parte de distintos profesionales, pues los hay que dicen que se relacionan, casi exclusivamente, entre ellos y otros que dicen que se relacionan con todos los alumnos, independientemente de su procedencia.

Natalia, una chica de origen argentino, describe, en este sentido, a su amiga Erika:

— Se relacionaba con todos, de todas las nacionalidades porque está aquí desde muy pequeña.<sup>84</sup>

Me paseaba a mí para mostrarme Barcelona cuando llegamos de Argentina. Sobre todo la iglesia, el claustro de la catedral. Era muy amable, cuando llegué ella se me acercaba a mí y me hablaba y me explicaba todas las cosas.

(entrevista B/J V, según mi apuntes)

---

<sup>84</sup> Coincide con Ramón y Laia, del IES1, que dicen que los que han llegado de pequeños se mezclan mucho más que los recién llegados.

Durante mis talleres de etnografía desde el arte en la Escola Labouré (véase capítulo III) trabajé con dos grupos de 15 alumnos cada uno, con 6 y 9 filipinos en cada grupo, y pude observar que algunos se mezclaban perfectamente, es decir, compartían trabajo y experiencias con sus compañeros procedentes de otros países, mientras que otros se relacionaban exclusivamente con sus amigas filipinas.



La etnografía desde el arte:

Grupo 2; 21.4.2010; Pa 5. Carpeta, dorso, de una participante filipina. Mejores amigos: solo Andrea y Mark son de origen filipino, 2 de 8.

La antigua directora del Centro Filipino, Camila, resalta la situación de los jóvenes y los obstáculos con los que se encuentran los padres:

— *Because some of them are already studying here, so they make a relationship with the other and so, with the other nationalities. And also, some of the older also work already, sometimes they are relating or integrating with other nationalities. With the language and the cultures sometimes.*

— *And the adults, their parents, do they also relate to other adults from other countries, to locals or to adults from other countries?*

— *From the other countries? Some of them but sometimes just, because most of them work hard. Just sometimes they are already workaholics that they don't have time to just when they are birthdays or like that they are within the Filipinos but sometimes they invite the other nationalities when there is an occasion like that. My sister had her wedding anniversary she invited also some ..., her neighbours ... from ... Ecuador?*

(entrevista B/AC I)

Las palabras de Camila ilustran la heterogeneidad que se percibe en un grupo sospechoso de estar encapsulado. La encapsulación se refiere a los individuos de un grupo que viven, trabajan y juegan juntos, encuentran amigos y parejas entre ellos, y muchos de ellos son parientes, y, al mismo tiempo, mantienen pocos vínculos con el exterior, revelando poca información sobre lo que sucede en su grupo. En su realización plena, se llega a una autosuficiencia: cuando sus integrantes tienen necesidades similares a las de otros (como, por ejemplo, los autóctonos) que no pueden cumplir con ellas debido a las exigencias de la vida comunitaria. En casos extremos, estos individuos hacen un uso muy limitado de la ciudad (Hannerz, 1969/2004<sup>85</sup>). Pero, incluso encapsulados, estos individuos están entretejidos en el sistema urbano y, precisamente, en la comunidad filipina sí hacen uso de las distintas instalaciones públicas, sobre todo del Raval, pues frecuentan los espacios públicos y los actores clave mantienen contactos con distintas instituciones.

Dentro del mismo grupo puede haber mucha diferencia en cuanto a las interacciones con los demás hasta el punto de que podemos encontrarnos tanto a individuos extremadamente encapsulados, como a otros que sociabilizan plenamente. Para los últimos esto puede significar vivir en dos mundos diferentes a la vez, lo que puede afectar, o flexibilizar, o enriquecer, el sistema individual de significados. Esto de da, sobre todo, con los jóvenes, ya que, por sus vinculaciones con las instituciones educativas, se pueden encontrar en una posición intermedia: entre los veteranos de una población

---

<sup>85</sup> Ya se ha explicado que, en la comunidad filipina, no se trata de un gueto. Aunque el trabajo de Hannerz (1964/2004) consista en una etnografía realizada en un "verdadero gueto", flexibilizando sus ideas, las podemos aplicar a la interacción entre un grupo y el entorno que le rodea.

inmigrante semiencapsulada y las redes más amplias que la rodean. La ciudad permite a los individuos escapar del lugar asignado aunque estos pasos impliquen la asunción de ciertos riesgos. Una manera de prevenir estos riesgos es la separación de escenarios, en el sentido gofmaniano, y el aislamiento de vínculos para impedir la producción de chismes; como consecuencia de estas estrategias, se producen diferentes tipos de participación social. Ahora bien, la vida urbana consiste precisamente en relaciones que vinculan a las personas a través de los diversos componentes de sus repertorios de papeles. Lo transitorio, que caracteriza a la ciudad, no solo se limita a su sentido geográfico. La ciudad permite que la gente encuentre a otras personas en una situación similar a la suya; sin embargo, la ciudad es más blanda y permisible para unas que para otras. La comunidad puede restringir las participaciones e imponer a sus miembros límites más o menos estrictos a su toma de decisiones. De este modo puede brindar o negar el apoyo para diferentes participaciones y diferentes roles, lo que puede llevar a conflictos pero también a un margen de negociación para llegar a una biculturalidad entre la cultura *mainstream* y la cultura del grupo (Hannerz, 1980/1993). Sin embargo, no coincidimos con Hannerz cuando dice que la ambivalencia cultural debe convertirse en una carga, sino que, a nuestro entender, puede ser también fuente de variedad y de riqueza. También él mismo (Hannerz, *ibid.*: 325, 326) habla de pequeñas culturas y de puentes que limen las dificultades. La comunidad filipina, precisamente, aspira a la biculturalidad, y por ello establece elementos de control y protección de los valores de la cultura de origen.

Según el modelo de Berry (1997) y Berry y Kim (1998) sobre las estrategias de "aculturación", las estrategias de "integración" se dan cuando los individuos mantienen la cultura de origen a la vez que son capaces de adoptar la cultura de acogida. Según este modelo, estas estrategias se consideran las más equilibradas. Si realmente se encuentra el equilibrio entre las dos culturas, se habla, fundamentalmente, de una situación de "integración". Las estrategias de "asimilación" ocurren cuando el individuo decide o es obligado a no mantener su identidad cultural y se asume como propia la de la nueva cultura. Esta visión ha sido ampliada por las teorías del transnacionalismo para comprender las complejidades de los cambios debidos a las migraciones transnacionales.

Asimismo, ha sido criticada por los mismos “académicos ‘transnacionales’ por ser unilineal, evolucionista y etnocéntrica” (Acsar, 2009: 10).

Además, en cuanto al término “integración”, hay que decir que se trata de un discurso ambivalente que comprende tanto la equiparación formal con los autóctonos en derechos y obligaciones, como la adaptación a la cultura de la sociedad de acogida como meta a conseguir; en el segundo caso, se entiende que la integración se produce “en la siempre paralela denegación de la ‘asimilación’”, como opuesto negativo, y en su denegación, “como un proceso paulatino de incorporación en el que, lejos de imponer la renuncia a la propia cultura, se considera legítimo que los migrantes sigan conservando al menos algunas de sus pautas culturales” (Santamaría, 2002: 133). Según esta lectura, a menudo, lo que los migrantes pueden mantener de la propia cultura no debería ser demasiado ajeno a la sociedad de acogida y aún menos contradecirla ni erosionarla. Se la entiende como un “proceso unidimensional” que solo depende del inmigrante, como algo voluntarista que conlleva un cambio cultural que después lleva a la promoción social, sobre todo de los hijos. Para este ascenso deben aprender las lenguas, incorporar ciertos valores, costumbres y hábitos (por ejemplo: de higiene, alimentación, indumentaria, consumo, relaciones de género, religión, etc.) y, al final, identificarse “con los símbolos e instituciones de la sociedad de instalación” (Santamaría, 2002: 134). Se supone que la escuela ocupa un lugar clave para conseguir la integración, primero de los hijos, y, como consecuencia, también de los padres y de las madres. Se supone que la escuela “naturaliza” y lleva a cabo un proceso de metamorfosis que termina con una naturalización de los hijos en el sentido de que se convierten en ciudadanos naturalizados de la sociedad de acogida (Sayad, 2010: 344)<sup>86</sup>.

Contrariamente a la versión voluntarista y unidimensional de los procesos de “integración”, se ha analizado la importancia de la estabilidad sociojurídica y los obstáculos y restricciones, tanto para los trabajadores cualificados como para los no cualificados, jugando en estos casos un papel decisivo los tramites de

---

<sup>86</sup> Sin utilizar directamente el término “integración” Portes y Rumbaut (2001a y b) defienden, respecto a los hijos de familias migrantes, la aculturación selectiva como la manera más idónea para el éxito académico y el ascenso social.



homologación de títulos académicos (Romani, 2002; Provansal, 1994; Santamaría, 2002). Como consecuencia de la ausencia de dicha estabilidad y de la debilitación del Estado del Bienestar, muchos trabajadores migrantes, cualificados y no cualificados, se ven obligados a insertarse en los sectores laborales más marginales, lo que acentúa su estigmatización y agrava la etnificación del mercado laboral o de algunos de sus sectores, sobre todo el de "servicios" (doméstico u otros), donde los migrantes sin estabilidad sociojurídica se someten a los mismos modos de la dominación colonial, pues representan una mano de obra explotable económicamente y sumamente útil para la sociedad de destino.

La comunidad filipina lucha contra la asimilación, que creen que es la estrategia tanto del Gobierno Central como del Gobierno Autonómico, y por esto han creado la *Iskwelang Pinoy*, que trasmite el saber, las lenguas y los valores de las culturas filipinas para que los jóvenes no pierdan sus raíces y "para salvar su identidad". Mantienen la escuela aunque dicen que les falta dinero; esta falta la compensan con su esfuerzo, concretamente, mediante el trabajo voluntario (padre Avel [A. Sápida] en CCCB *Escenes del Raval*, 1999: 136).

En la *Iskwelang* "luchan" (*ibid.*), junto con la parroquia católica y las diferentes iglesias protestantes, para transmitir la fe y las culturas filipinas. Asimismo, los actos oficiales de la comunidad presentan aspectos de las culturas filipinas como los bailes y cantos folclóricos. Al mismo tiempo se aspira a la integración en la sociedad catalana y a no causarle problemas. Los filipinos consideran que solo se pueden integrar si se aseguran de la pervivencia de sus raíces filipinas (en congruencia con Gutiérrez-Otero, 2007).

## 6.5. CORRECCIÓN E "INVISIBILIDAD"

Respecto a la integración en la sociedad de acogida, parece que al menos los filipinos adultos se preocupan mucho por no causar demasiados problemas a la sociedad de acogida. Dice una entrevistada de Gutiérrez-Otero (2007: 52), refiriéndose a la educación de los jóvenes:

*"(P)erò al mateix temps que no han d'oblidar com relacionar-se amb els filipins, ho han de saber fer amb la societat espanyola, de Catalunya. És ensenyar-los com combinar aquestes dues cultures, perquè no esdevinguin un problema per a les societats."*

Los filipinos adultos intuyen que, aparte de la herencia que deben dejar a su hijos, por lo que respecta a sus raíces, tampoco tienen que sobrecargarles con ellas para evitarles problemas de identidad en el futuro. Aspiran, por tanto, a lograr un punto de equilibrio y corrección.

La anterior cita que hemos destacado del padre Claudio (p. 266) va en la misma dirección y también se expresa en este sentido el anterior sacerdote, Conrado, que pone énfasis en la corrección:

*"Dono gràcies a Déu perquè la comunitat filipina a Barcelona no és una comunitat que porti problemes. És una comunitat molt religiosa i creient, una comunitat molt treballadora. Saben que són aquí per guanyar-se la vida i per no tenir ni provocar cap conflicte."*

(entrevistado por Deulofeu, 2001: 51)

Otro ejemplo es la organización del deporte en el espacio público que utilizan para este fin y siempre contando con los permisos necesarios previos:

"Allí coinciden de nuevo los modos de este colectivo: el gusto por tener todos los detalles muy bien organizados (...). 'Sí, sí ..., a nosotros sólo nos gusta jugar con permiso, en orden, para que nadie se queje, hacer las cosas bien, con camisetas bonitas para cada equipo, árbitros y todo lo necesario'.

'Fue muy fácil montar todo esto', prosiguen los jugadores. 'Le pusimos un correo electrónico al Ayuntamiento y nos dio permiso para jugar aquí. (...) Hemos pedido al

Ayuntamiento un campo más grande, y yo creo que nos lo dejarán porque siempre lo limpiamos todo antes de marcharnos. (...)"

(*La Vanguardia*, 13.8.2011)

Se opta, entonces, por una estrategia de corrección. La estrategia de la corrección parece tener cierto éxito ya que, en el imaginario colectivo de los autóctonos, el colectivo filipino apenas existe. En el mismo artículo de *La Vanguardia* (del 13 de agosto de 2011, y que trata sobre el deporte que practican distintos colectivos en el espacio público), se describe a los filipinos como "uno de los colectivos más discretos de Barcelona. Ni siquiera tienen un estereotipo definido en la urbe." En el citado artículo también se refieren a "[l]a comunidad filipina, casi invisible en la ciudad".

Las trayectorias migratorias de los filipinos son poco visibles y ellos mismos incluso parecen mimetizados. Se entiende aquí la "mímesis" en el sentido de Taussig (1993), como un intento de crear una estabilidad desde la inestabilidad que se produce entre la tensión colonial o el "espacio colonial", o poscolonial (si se entienden las migraciones contemporáneas como dinámicas pos-/neocoloniales [véase Santamaría, 2002, y Sayad, 2010<sup>87</sup>]) y la tensión derivada de la situación de los migrantes en la sociedad de acogida. "Se baila" diariamente "entre lo muy parecido y lo muy diferente" y entre no ser parecido pero querer mantener la similitud: "*To exercise the mimetic faculty is to practice an everyday art of appearance*" (Taussig, 1993: 129, 176). Se trata de evitar el estigma que, según Goffman (1963/1989) es, en primer lugar, de orden visual y se concreta en los rasgos físicos, que son lo primero que se ve a simple vista. Se trata de una tarea laboriosa continua, diaria, de formación de la identidad para hacer lo menos evidente posible "los signos susceptibles de hacer recordar el estigma (...) y, por otra parte, de fijar por mimetismo la adopción de los rasgos que por contraste parecen ser características emblemáticas de aquellos a los que uno querría asimilarse" (Sayad, 2010: 396).

---

<sup>87</sup> Para Sayad, las inmigraciones de hoy son prolongaciones de la situación colonial.

Esto no se debe confundir con la “aculturación”, sino que se trata más bien de una adaptación a un tejido (pos) colonial de mimesis y alteridad. El individuo es reducido a un cuerpo destinado al trabajo, un “cuerpo trabajo” y “*estéticamente* designado como cuerpo extraño” (Sayad, 2010: 288, 300, 363, la cursiva es del autor). La identidad del “tercer mundo” depende de los criterios del “primer mundo” y el reconocimiento que el inmigrante adquiere según las conductas y las indumentarias “adaptadas”. También, en Filipinas, me confirmaron que: “*Filipinos are always good at mimicking people.*”<sup>88</sup>

Según Sayad (2010: 364), se trata de cuerpos dominados, “un cuerpo vergonzoso, un cuerpo tímido”. De este modo apenas causan conflictos sociales ni escándalos públicos. La mayor parte de la comunidad filipina parece motivada por el deseo de no causar interés negativo como inmigrante y de controlar su presentación ante los demás y la imagen que ofrecen a los otros. Se vigilan para no provocar, “corrigiéndose incansablemente (...) pecando de hipercorrección”, de una “hipercorrección social”: “Tranquilizar, asegurar, tranquilizarse, asegurarse” ya que “tranquilizar al otro es a menudo la condición de su propia seguridad” y se disipan “los miedos mutuos, su propio miedo (el miedo del extranjero de estar en el extranjero) y el de los otros (frente al extranjero que está en su país) (...) Estos dos miedos recíprocos conversan el uno con el otro” (Sayad, 2010: 81, 365, 395, 398-399). Esto se manifiesta en su aspecto exterior: se preocupan mucho por dar una imagen correcta, que empieza con la imagen externa, en forma de una indumentaria y un peinado siempre muy correctos, aunque ya se ha mencionado anteriormente que la indumentaria correcta también se vigilia en Filipinas. En mi opinión, es

---

<sup>88</sup> Esto fue un comentario sobre los *call center agents*, jóvenes que ganan bastante más que el promedio filipino en servicios de información telefónica para empresas multinacionales del Norte Global. Las empresas les exigen —con éxito— cambiar su acento inglés según para qué país trabajan: EE.UU., Australia, Nueva Zelanda, Gran Bretaña, etc. Aparte del acento, les obligan también a una flexibilidad total respecto a los horarios laborales, que dependen de las zonas horarias de los países empleadores. Durante mi estancia en Manila, el UPPI organizó una jornada donde presentaron su investigación sobre los *call agents*. Intervenieron políticos, profesionales de ONG y otros profesores de la UP como Michael Tan y Peachy Mendonza. El tema ha suscitado un interés enorme en Filipinas, tanto en los medios de comunicación como en el mundo académico. Michael Tan, a la pregunta de cuándo escribirá por fin un artículo en *PDI* sobre los *agents*, dijo que nunca, poniendo énfasis en la estigmatización que esto conllevaría. Según él, se han convertido en el blanco del interés público porque se trata de una generación joven que, por primera vez, dispone de ingresos más altos que muchos de sus padres y que por esto han conseguido cierta independencia y, con ella, han despertado ciertas sospechas en la sociedad.

pertinente —aparte de Taussig— acudir al enfoque “dramatúrgico” de Goffman (2006), que describe cómo “el ‘sí mismo’ se convierte en un objeto en torno al cual el actor desea promover una impresión (...) Los humanos ofrecen a sus audiencias lo que ellos creen que éstas esperan, tratando de magnificar la eficacia y el poder de sus representaciones a fin de aumentar la cohesión social” (R. Bergalli, 1980: 63, 64). Los roles ejercidos por los humanos dependen de una estructura social o cultural preexistente que se los ha asignado (Delgado, 2002: 118).

Son pertinentes, aquí, mis experiencias con diferentes actores clave de la comunidad filipina, siempre preocupados por ofrecerme una visión correcta y oficial:

El ya mencionado cuestionario cuantitativo impuesto por el Centro Filipino en el que se dejaron muchas preguntas sin contestar, de modo que ofreció escasa información: aparte de la resistencia a investigaciones superficiales, se puede también interpretar como una narrativa del mismo Centro Filipino, preocupado por no revelar demasiado de ellos mismos, impidiéndome llegar a una información más profunda. Posteriormente, en el Consulado, para mi estancia en Filipinas, no me dieron un visado de investigadora sino de turista, diciendo que “no queremos a investigadores”. En la misma línea va la actitud del cónsul general, que, después de la fiesta del Día de Independencia del 2009, cuando se dirigió a mí, me preguntó: “*Did you see how happy Filipinos are?! Did you see the mayor?!*” (Había venido el alcalde de entonces, Jordi Hereu, a la fiesta). También el cónsul quería ofrecer una imagen de los filipinos contentos de estar en Barcelona, honrados, además, por la presencia del alcalde.

Durante mi estudio de campo, el control sobre la imagen que se ofrece al otro-investigador se extendió de tal forma que algunos informantes tuvieron que tener el permiso del sacerdote (anterior) como actor clave y *gatekeeper* antes de que pudiera entrevistarlos.

En este sentido, son pertinentes las reflexiones de Bourdieu (2008: 173 n. 19) cuando habla de los portavoces del grupo que “proponen un discurso conforme a la visión de sí mismo que el grupo quiere dar y darse, poniendo el acento (sobre todo en presencia de un extranjero) en los valores (por ejemplo, los

valores de honor) más que en los intereses, en las reglas más que en las estrategias, etcétera." Y efectivamente, en el caso de la comunidad filipina, repiten incontables veces la importancia de los valores como el respecto a los mayores, la fe católica, la buena educación, etc., y apenas se mencionan estrategias e intereses. Después de tres años conociendo a la directora del Centro Filipino, me comenta por primera vez, en una recepción del Ayuntamiento, sus estrategias respecto al mantenimiento de contactos útiles para la comunidad.

Las ideas de Bourdieu sobre los portavoces coinciden con Goffman (2006) cuando explica la función de un líder a quien se le otorga el control y la dirección de las acciones y que reparte los papeles a los demás. Frente a los autóctonos, entendidos como público o auditorio, los filipinos parecen un agrupamiento muy corporativo: "la buena reputación de uno de ellos depende del buen comportamiento de los demás." El fallo de uno afecta a todos los demás y "pierden, en cierta medida, la estimación del público" (*ibid.*: 178).

Los filipinos mismos hablan de la importancia de las *smooth interpersonal relationships*, evitando las confrontaciones con el otro; así me lo afirmó, también, el catedrático Michael Tan, en una conversación mantenida conmigo en la Universidad de Filipinas (también Izquierdo, 2007a y b; Gutiérrez-Otero, 2007 y Church, 1988). Según Michael Tan, hay una interpretación funcionalista (que es la que sostiene el Instituto de Cultura y Valores Filipinos de la elitista universidad jesuita Ateneo de Manila) y otra, marxista, sostenida por la Universidad de Filipinas. La primera explica que, con las relaciones interpersonales suaves, la sociedad puede funcionar sin grandes conflictos ni disturbios, mientras que la segunda apunta más a un origen feudal, ya que, en Filipinas, las relaciones interpersonales son extremadamente jerárquicas. Según esta interpretación, las relaciones interpersonales suaves son un instrumento para garantizar las subordinaciones entre las clases sociales y la explotación perpetua de las clases bajas y medias por las élites, ya que, sin ellas, se producirían conflictos y, en última instancia, cambios o incluso

revoluciones. Se educa a la gente, desde pequeños, en el mantenimiento de las relaciones sin conflictos para mantener el *statu quo*<sup>89</sup>.

Las relaciones interpersonales están determinadas, también, por los siguientes conceptos, cuyos significados en la diáspora son explicados, a continuación, por los propios filipinos:

HIYA

VERGÜENZA

“PERO HIYA ES MAS ALLA DE VERGÜENZA.”

“Hiya mas o menos está relacionado con dangal (honor). En general, no tienes hiya (eres sinvergüenza) si haces cosas malas (por ejemplo olvidas de que otra persona te haya ayudado) sobre todo en público- por eso es importante no perder la cara o que la gente alrededor sepa si estás haciendo algo malo en escondite. Hiya parece una combinación de vergüenza y honor. Creo que hiya tiene dos niveles, hiya en el nivel más bajo es simplemente vergüenza y hiya en nivel más alto tiene que ver con no perder el honor.”

(Patricia, e-mails 19.12.2011 y 21.12.2011)

El concepto de la *hiya* que es decisivo en la cultura filipina para el comportamiento correcto, ha sido explicado también con la vergüenza sufrida por las humillaciones, el racismo y los martirios en las épocas coloniales (Ileto, 1979).

WALANGHIYA

SINVERGÜENZA

DANGAL

HONOR

UTANG NA LOOB La DEUDA DEL ALMA y la OBLIGACIÓN A LA GRATITUD  
*Translated by myself with embodied debt.*

“(T)e traduzco literalmente: utang significa debt y loob significa interno/internal. Ya te he explicado el concepto y creo que tu definición de embodied debt está bien. Pero tiene que ser coherente con otros

---

<sup>89</sup> En concordancia con las críticas marxistas hacia el funcionalismo en general (resumido por Martínez Hernáez, 2008: 130-131).

conceptos. Todos están relacionados según un artículo que leí. Kapwa, pakikisama están en el mismo framework. Utang na loob es una deuda que no necesariamente hay que pagar, lo que es importante es la otra persona en deuda RECONOCE y NO OLVIDA (puede ser toda la vida) que la otra persona le ha ayudado.”

(Patricia, e-mail, 21.12.2011)

## KAPWA

## EL PRÓJIMO

En el contexto de las emigraciones los emigrantes filipinos ven en sus compatriotas un vínculo con la patria. Se comparten comida filipina, asuntos personales, chistes y penas, así otorgando uno al otro un sentido de pertenencia. A menudo no integrados en las sociedades de destino, separados de sus familias, aguantando condiciones laborales duras los adultos filipinos *OFW* se mueven en el extranjero en su cultura (Añonuevo y Añonuevo, 2002).

“ES IMPORTANTE MENCIONAR DE AYUDAR SIEMPRE AL KAPWA. LAS PRIMERAS PERSONAS QUE AYUDAN A LOS FILIPINOS SON LOS PROPIOS FILIPINOS. AQUÍ ENTRA EL CONCEPTO DE BAYANIHAN. EN FILIPINAS HACE TIEMPO HABIA UN TITULO DE PROGRAMA QUE REFLEJA ESTE CONCEPTO. EL TITULO DEL PROGRAMA ES KAPWA KO MAHAL KO, SIGNIFICA LITERALMENTE (MI PROJIMO, YO LE QUIERO).”

(Patricia, e-mail, 19.12.2011)

“Hablando de ayuda, te he comentado en el email anterior de que KAPWA es prójimo y siempre hay que AYUDAR al kapwa.”

(Patricia, e-mail, 21.12.2011)

## BAYANIHAN

A cambio de la traducción de Ribas (1994: 112), no significa “lucha común” sino ESPÍRITU DE COOPERACIÓN; viene del principio precolonial de la producción comunal que se basaba en una “economía moral” de una subsistencia ética y no en un afán de beneficios<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> Véase, sobre este principio, Scott, 1976 y la crítica contra esta visión romancista de la comunidad, en Popkin, 1979; así como la crítica de Zialcita (2006), que lo considera una



## PAKIKISAMA BUENA CONVIVENCIA, GETTING ALONG WITH

Hace evitar situaciones que comprometan la propia reputación, siempre en concordancia con la reputación colectiva, asegurándose al mismo tiempo el aprecio de los demás (Zanfrini y Asis, 2006).

*"It is in our nature as Filipinos to help family and kin [extended siblingship] whenever they need it, and we often go beyond our means to do so. It is what we call 'pakikisama' –that value of being united with the group, (...), that's part of our psychology as a people. (...) to be united with her [our] fellow Filipino.*

*On one hand that is a very positive trait. This means we never stop caring for each other, and so in difficult situations such as living and working abroad no Filipino is really left alone. We somehow automatically build our Filipino network and create our new Filipino families if we don't have ours with us, and these become our support groups for whatever reason or purpose we need them to be.*

*However, this also means that we are automatically obliged to help whatever way our (new) family needs us to. Even if we don't want to, or feel that we must not. It is the uneasy part of our together-ness – this act of denying family the help that they need. It goes against our nature and is perceived as bad. 'Walangpakisama', or not united with the group. This puts pressure on a lot of us, and is the reason why it is so difficult to say 'no'. And in a group where being united and helping each other means surviving difficult years in a foreign land, doing bad is not an option. So, we give in and choose to do good.*

*Less Filipino?*

*(...) many Filipino have already fought and been broken up by issues of loans and debts [la autora se refiere a un caso de una OFW que fue abusada y cuya propiedad fue embargada por un préstamo que avaló a unos compatriotas fraudulentos].*

*(...) But there are also so many Filipino families who simply depend too much on the money their OFW relatives send them that the intended help has become more of a liability. (...) if we really want to, we can help our own families by teaching them to value what is given to them, and learn to work hard for their own futures.*

---

idealización prehispanica. Esto, a su vez, ha sido criticado por Dan y Kay (ambos licenciados en la Universidad de Filipinas laica) como una idealización hispanica. Cierto es que Zialcita es profesor de la universidad jesuita Ateneo Manila y a lo largo de los relatos defiende a todo coste la época hispanica. En su libro *Kapwa* Katrin de Guia (2005) desarrolla una continua crítica contra la época hispanica y los valores resultantes de ella. La autora es mujer de Kidlat Tahimik, conocido cineasta filipino con reputación internacional, ambos forman parte de un grupo de intelectuales y artistas filipinos contemporáneos en Baguio, en el norte de Luzon. Este libro me ha sido recomendado y prestado por Kay, en Barcelona. Resumiendo, conviene resaltar que, entre los propios filipinos, se observa una heterogeneidad en las nociones nativas.

*She [la OFW del ejemplo] believes that she has changed with regard to this issue, that in a way she has become less Filipino by putting limits to the way she helps family. She feels that help must only be given if it's really needed, not because it is expected. It is difficult, she admits, but it's the only way to teach each other in order to improve our lives, especially our lives back in the Philippines. It is not an easy matter to deal with, but (...) we must confront this if we want ourselves and our families to change for the better."*

(Abaño, 2010a: 5)

## PAKIKIPAGKAPWA      QUERER AL PRÓJIMO

Todos estos conceptos y también el miedo al chisme (véase Church, 1988; Izquierdo, 2007a) están relacionados con el *kapwa* (prójimo) y explican la importancia que tiene la transmisión de una imagen correcta que no se refiera solo al individuo sino también a la familia extensa y a toda la comunidad. Así, las conductas resultan controladas y controlables, ya que las posibles faltas conllevan repercusiones sociales, pues, en Filipinas el mantenimiento de las redes sociales es, a menudo, la única manera para garantizar la supervivencia ya que, al ser un país con extremas diferencias entre clases sociales, para las clases más bajas, las que viven en una extrema pobreza, no existen prestaciones del Estado que cubran sus necesidades mínimas.

De todos modos, estas nociones no son reclamables jurídicamente. También se dan situaciones de dilemas, de negociaciones, tal como describe Abaño en el ejemplo, y, al final, depende del individuo el adherirse a las pautas o no. Es pertinente, de nuevo, la dualidad entre individuo y colectividad descrita en el capítulo IV y también la idea de *agencia*, de poder tomar las propias decisiones.

Según Delgado (2002), toda práctica social se hace con el cuerpo. Las personas ajustan y corrigen su práctica social debido a la presencia y a la actividad de otros seres humanos, es decir, de otros cuerpos. De este modo, la situación social puede definirse por un control recíproco, todos tienen siempre en cuenta a los demás: en caso de que alguien no se comporte bien, llegan las sanciones sociales; por ejemplo, en forma de chismes (véase también el comentario sobre el *gossip* de las chicas arriba mencionadas). Con las *smooth*

*interpersonal relationships* como “código de copresencia” se aspira a una buena fluidez de las relaciones e interacciones, “líneas consensuadas de conducta” (*ibid.*: 150); se hacen arreglos, ajustes, cambios o apaños en la participación en la vida social en función de las reacciones de los copresentes aunque existen convenciones obligatorias y autoadministradas desde el interior. La acción social se realiza en un campo de “visibilidad” a pesar de que, en el caso de la comunidad filipina, ésta aspira a la “invisibilidad” y a la mayor discreción posible como regla sobreentendida. Los filipinos adaptan su conducta no solo a sus propias preferencias personales sino que también recurren a sus repertorios culturales, de donde consideran que pueden extraer las respuestas más adecuadas a las situaciones que les plantea la cultura dominante. Por lo que respecta a los habitantes del Raval, la mejor reacción en la convivencia con las culturas que los rodean ha consistido en colaborar con las instituciones locales y —al mismo tiempo— seguir la corrección y la mimesis en el espacio público, teniendo en cuenta las relaciones que tienen todos los distintos grupos con la cultura dominante. En este sentido, la comunidad filipina se desmarca decididamente de las subculturas del Raval, que, según ellos, llevan a una aculturación descendiente. A menudo, la intención no es intensificar las relaciones sociales con los otros habitantes sino perseguir una manera de acomodación, manteniendo una distancia social apropiada (Hannerz, 1969/2004) y procurando, al mismo tiempo, no exponerse a la crítica del ostracismo, o de suavizarla, o de combatirla, ya que sería una conducta inmigrante clasificada como no correcta en Barcelona.

Hasta aquí se ha descrito la importancia de la corrección y la preocupación por no llamar la atención por parte de la comunidad filipina. Sin embargo, las supuestas invisibilidades de los colectivos extranjeros dependen menos de ellos ya que, en gran medida, provienen de las percepciones y representaciones de las sociedades de destino, que hacen a unos más visibles que a otros (Santamaría, 2002).

Ya se ha mencionado en el capítulo anterior que la comunidad filipina ha llevado a cabo un proceso de lo que se ha formulado anteriormente como “re-

configuración, construcción y trama comunitarias” (Moreras, 1997, 2000, 2009b) sin que hubieran sido relacionados con prejuicios respecto a una resignificación del espacio urbano, en forma de “invasiones del espacio”, “construcciones de gueto” o “una falta de voluntad para integrarse”. En este sentido, llama la atención la supuesta ausencia de problemas sociales relacionados con dicha comunidad. Ahora bien, se ha estudiado la sobrevisibilización en relación con la presencia compleja, real e imaginaria de la, así llamada, “inmigración no comunitaria” (Santamaría, 2002). Por diversas prácticas y representaciones sociales, se ha tomado a la inmigración y a los migrantes como objetos; así se ha hecho, y sigue haciéndose, en los medios de comunicación, en la docencia universitaria (con sus posgrados, créditos de especialización y jornadas), en las investigaciones en Ciencias Sociales y otras, en revistas científicas y no científicas, y en monográficos, películas, canciones, exposiciones, fiestas de la diversidad, planes de intervención administrativa y de sensibilización para muchos grupos de profesionales (Santamaría, 2002; Provansal 1997, 1998; Delgado 2002; Sayad, 2010). Por lo que a todo ello se refiere, ya se ha mencionado (capítulo V) la Ley de Extranjería de 1985, que marcó un punto de inflexión hacia una mayor visibilidad, ya que ilegalizó a muchos migrantes “no comunitarios”. Esta ley se ubicaba en la lógica de un discurso de visibilización de las migraciones emprendido por la Comunidad Europea a la que España, en aquella época, se estaba afiliando. Este paso iba acompañado de un cambio: de ser un país de emigrantes, España pasaba a ser un país de inmigrantes<sup>91</sup> y se asociaba lo último con el proceso de modernización, el progreso, el desarrollo, en definitiva, con la “transmutación de lo arcaico a lo europeo”, dejando atrás los “oscuros tiempos del franquismo” (Santamaría, 2002: 118). Mientras tanto, se hizo desaparecer a la emigración del imaginario colectivo, que se centró, asiduamente, en las inmigraciones, sin hacer referencias históricas, ni referencias a la emigración de retorno (como la que provenía de las antiguas colonias), de modo que los aspectos pos- y neocoloniales de las migraciones actuales han quedado ocultos (Santamaría, 2002).

---

<sup>91</sup> Precisamente el año 1975 fue el momento de "inflexión migratoria" y, por primera vez, llegaron más inmigrantes que emigrantes salieron (Santamaría, 2002: 113). Coincidió exactamente con los inicios de la llegada de mujeres filipinas a Barcelona.

Con la ley de 1985 se inició una “policialización” y criminalización de las inmigraciones “no comunitarias” que enlazaron con un, cada vez más, creciente pánico moral (Santamaría, 2002: 111). Varios autores ya han señalado que este pánico nunca se ha registrado en ninguna relación con sus dimensiones cuantitativas y que no se encuentra ninguna correlación estadística con el porcentaje de los migrantes y las supuestas tensiones sociales que provocaban; la generación de este pánico responde más bien a otras prácticas, más allá de lo empírico, como las representaciones de los migrantes en los medios de comunicación, las cuotas y cupos para los permisos de residencia, permisos laborales y reagrupaciones familiares, la desconcentración escolar o las obsesiones por las concentraciones en forma de supuestos “guetos” (Santamaría, 2002; Moreras, 1997, 1999, 2000, 2009a). En cuanto a los medios de comunicación, han abundado las metáforas relacionadas con las catástrofes naturales como “riadas”, “mareas”, “avalanchas”, “oleada”, que naturalizan, en el sentido negativo, a las migraciones y hacen alusión al caos, a la violencia, a fuerzas irrefrenables, oponiendo, de este modo, naturaleza salvaje y sociedad, el caos y el orden, lo que supuso, como consecuencia de esta “lógica”, el paulatino incremento de medidas de control más estrictas (Santamaría, 2002: 120). Se identifica la presencia de migrantes con la idea de problema; se convierte, el acto de pasar una frontera nacional, en una agresión y un ataque contra aquella nación que se penetra “de manera hostil” para generar después “graves problemas” a la sociedad de instalación, por lo que los inmigrantes son definidos como intrusos, focos de problemas sociales y/o, en una interpretación miserabilista, como portadores de vulnerabilidades y carencias de permisos, de papeles, de cualificaciones y de potencial adquisitivo. Estas faltas justifican las intervenciones correccionistas, siempre en relación con la supuesta “normalidad” de la sociedad de instalación. En casos extremos, como en ataques racistas, incluso se les acusa de dar miedo a los autóctonos (Santamaría, 2002). La única justificación de estar o de ser es el trabajo, “presencia totalmente subordinada al trabajo (en tanto que dure el trabajo)” y siempre y cuando no transgreda el orden jerárquico e instaurado de y por las colonializaciones previas ya que, en caso contrario, se genera en seguida la sospecha de ser “parásitos” que se benefician de todos los derechos que asegura la calidad de nacional, pero que escurren el bulto de los

deberes que acompañen a estos derechos”, como pagar impuestos, cumplir con el servicio militar, etc. (Sayad, 2010: 182, 345).

En estas dinámicas de representación es imprescindible tener en cuenta que las desviaciones, las normalidades y anormalidades, la identidad y alteridad se construyen “en continuos juegos de espejos” (Santamaría, 2002: 96; Provansal, 1994). Autores como Goffman (*Estigma. La identidad deteriorada*, 1963/1989) y Becker (*Los extraños. Sociología de la desviación*, 1963/1971) han visto que las etiquetas opuestas como “normal-diferente”, “normal-extraño” nunca se refieren a las personas sino a las perspectivas que dependen de las interacciones sociales en las que unos, en posiciones de poder, imponen reglas que los otros, después, “rompen”. La conducta desviada es entonces una conducta rotulada; la extrañeza y la diferencia se construyen en un proceso social, relacional y mudable (Santamaría, 2002).

En el contexto de las supuestas desviaciones, se han tomado como objeto y se han sobredimensionado las prácticas religiosas en el espacio público y, en especial, las del Islam. En este sentido, toda una cultura ajena aparece como una alteridad religiosa contraria, distante, incluso peligrosa por ser sospechosa de actuar como fuente y reclutamiento de terroristas, integristas y fundamentalistas. Las aperturas y construcciones de mezquitas y las tiendas de carne *halal* se ven como indicadores “de inasimilidad y de falta de voluntad de integración”. Al mismo tiempo poca gente parece escandalizarse por prácticas cristianas, ni por el auge de las creencias transcendentales, ni por el “integrista científicoétnico” (Santamaría, 2002: 149, 152). Respecto a las distintas religiones, se han desarrollado percepciones bastante diferenciadas que facilitan o dificultan la recepción de unos grupos u otros (Morera, 2004; 2006a y b) y se suele dejar de lado que en España el pasado confesional, de cuatro décadas de dictadura con el Catolicismo como única religión oficial, también “tiene una fuerte proyección” en el presente (Santamaría, 2002: 150), sobre todo en los campos de la asistencia social, de la enseñanza y de la salud mental (en Barcelona y la periferia todos los hospitales psiquiátricos, menos uno, y muchos ambulatorios están gestionados por ordenes religiosas; en congruencia con Morera, 2006b).

En relación con la religión, también se critican las relaciones de género, sobre todo el trato a las mujeres musulmanas y ciertas conductas e indumentarias de ellas, casi siempre desde una posición de superioridad y modernidad respecto a lo arcaico y retrasado (Santamaría, 2002). Las cuestiones de la integración se suelen plantear, fundamentalmente, en los contextos de religión y de género.

Después de haber repasado los factores causantes de la hipervisibilidad y sobredimensión de las migraciones, se puede llegar a ciertas conclusiones respecto a la supuesta "invisibilidad" de la comunidad filipina. Primero, no participan en las prácticas religiosas musulmanas ya que son, en su mayoría, católicos y, en muy menor grado, protestantes. A escala religiosa, coinciden con muchos autóctonos y la Iglesia católica, como ya se ha dicho, ha tenido hasta hoy en día una fuerte proyección en muchos sectores de la sociedad española y catalana. Aunque mucha gente haya dejado de practicar<sup>92</sup> y la Iglesia católica ya no tenga el "monopolio en la producción de valores morales", "las referencias católicas, si bien reinterpretadas en forma de valores socialmente asumidos, siguen estando bien presentes", y el Catolicismo "reconocido como tradición, como memoria y como expresión cultural propia", siguen manteniendo su importancia. Estos procesos han sido denominados "pertenencia sin creencia", "condición de católicos sociológicos" o "tradicionalmente católico" (Moreras, 2006a: 23, y 2006: 30; Hervieu-Léger, 2002). Además, desde los inicios, la Iglesia, desde un punto de vista institucional, ha apoyado fuertemente a la comunidad filipina, que se ha podido establecer en unas estructuras preexistentes. También sus "edificios de culto" se integran en el mapa de una sociedad con una fuerte tradición e historia católica, tanto arquitectónicamente como ideológicamente.

Tampoco sus relaciones de género son sospechosas de adherirse a modelos arcaicos o retrasados y la indumentaria de las mujeres, igual como la de los hombres, no se distingue en nada de la de las autóctonas, además, destacan por la corrección de los jóvenes y por su "modernidad *fashion*".

---

<sup>92</sup> Dice Moreras (2006b: 6) que "las sucesivas encuestas de opinión revelan que Cataluña es una de las sociedades europeas con el índice más bajo de práctica religiosa."

Respecto a la “integración”, la comunidad mantiene un discurso oficial que parece coincidir casi literalmente con lo políticamente correcto: mantener las propias raíces pero siempre queriendo integrarse en la sociedad de acogida y nunca causarle problemas. Si, de acuerdo con Santamaría (2002: 134), suponemos que “en gran medida, la integración es sinónimo de invisibilidad social”, en el caso de la comunidad filipina parecemos encontrar la prueba y afirmación de que realmente es así. Ellos, en contra de otros, sí pueden escaparse a las miradas exotistas ya que, por no llamar la atención, no molestan ni interesan a los autóctonos:

— Es un colectivo no como otros, que a lo mejor son más demandantes, vas preguntando más cosas, en cambio como no demandan mucho, pues.... Y ves que van tirando es como que no... personalmente, no tiendo a investigar más.

(Laia, profesora del IES 1, entrevista B/P I)

Además, como ya se ha mencionado, algunos conceptos nativos de las culturas filipinas ayudan a propiciarles esta invisibilidad. Y a ello también ayudan las conductas académicas de los hijos, apreciadas por los profesionales catalanes, y el discurso del ascenso social por esfuerzos propios, así como las capacidades laborales de los adultos (valoradas por la población local) que perpetúan esta imagen de corrección.

Muchos de ellos cuentan con títulos académicos (no homologados), por lo que tampoco pueden ser etiquetados de no tener cualificaciones. Solo parecen cumplir con algunas atribuciones miserabilistas en cuanto a su concentración en un barrio considerado decadente, el Raval, y también por proceder de un país donde oficialmente el 70% de la población vive en la pobreza (Parreñas, 1998: 210) y de trabajar, mayoritariamente, en el precario sector de los servicios. También señaló Santamaría (2002) que, en los años 90, las mujeres filipinas sí se hacían visibles debido al interés de las Ciencias Sociales por los colectivos fuertemente feminizados, que se estudiaban desde la perspectiva de género (Comamala, 1994, 1998; Ribas, 1994, 1999, 2004/5). Sin embargo, la visibilización no llegaba más allá de algunas publicaciones académicas. Tal vez porque el trabajo en el sector de los servicios se realiza, en gran medida, en la



“trastienda”, tampoco se las ve mucho en el espacio público (véase también Ribas, 2004/5) y, cuando se las ve, normalmente es ejerciendo sus trabajos (por ejemplo, acompañando al colegio a los hijos de sus empleadores), siempre en una relación de subordinación, de sirvienta, a menudo vestida de uniforme y delantal, lo cual no interrumpe las relaciones de poder sino que corrobora y reproduce las relaciones coloniales entre España y Filipinas. En cambio, los *empreneurs* pakistaníes, bangladesíes o chinos sí se ven en sus actividades comerciales, en sus tiendas, en el espacio público, en actividades independientes.

Todas estas conductas de corrección tienen lugar en un espacio donde los actores son plenamente conscientes de su diferencia física en relación con la gran mayoría de los autóctonos y de otros occidentales. Piensan que estas diferencias físicas pueden complicar la integración e incluso relatan comentarios y actos racistas, lo que coincide con Robert Park, según Beaud y Noiriél, 1991, cuando afirma que el color de la piel es como una etiqueta que imposibilita la asimilación (que ya hemos descartado como estrategia deseable).

Y, en efecto, algunos jóvenes y adultos dicen haber sufrido discriminaciones, que muy a menudo se les llama “chinos”, de una manera despectiva o por simple confusión, por ejemplo, en las escuelas. La Iskwelang Pinoy quiere paliar el racismo con la reivindicación de los valores cristianos de igualdad entre los seres humanos que transmiten a los jóvenes filipinos. Así, la directora entrevistada por Gutiérrez-Otero (2007: 53) dice:

“Por eso de que no podemos cambiar las personas, tenemos que estar más seguros personalmente, soy una persona, no soy blanca, pero tengo dignidad, porque somos iguales. (...) Tenemos que enseñarles cómo ser persona, porque es muy importante que los niños, que los filipinos tengan este acontecimiento.”

Es decir, la comunidad ofrece estrategias para aprender a enfrentarse a posibles discriminaciones racistas en la sociedad de acogida, lo que enlaza con los conceptos de “asimilación segmentada” y “aculturación selectiva” (Portes y Rumbaut, 2001a y b).

En el juego de espejos entre normalidad y alteridad también se crea una “jerarquización [en la que] la imagen que un grupo tiene del otro interfiere en la autoimagen. Se crean así las condiciones para que el grupo formado por los ‘otros’ interiorice las fronteras simbólicas que el grupo de ‘nosotros’ ha construido al conferir a la diversidad cultural una función social de diferenciación” (Provansal, 1994: 91; y Elias, 1994).

Así, el padre Claudio expresa, cautelosamente, la diferencia de los rasgos físicos:

— *When you walk in this Raval area you will, for one corner to another, you will find Filipinos, you will see, you will encounter Filipino.*

(entrevista, B/AC II)

El director de la Escola de Músics describe la diferencia física de esta manera:

— Pero los hijos normalmente ya se sienten catalanes. Lo que pasa es que debido al color de la piel ..., ah, tampoco..., se sienten catalanes. Es que, es que, es inevitable. ¿Entiendes? Es ..., yo creo que ha de pasar más tiempo. Aunque se sienten *muy, muy* catalanes pero ...

— ¿Y hablan catalán perfectamente?

— Sí, sí, sí, sí, perfectamente, sí, perfectamente, porque están toda la vida aquí, han estudiado en catalán. Lo que pasa que ..., incluso hacen bromas ellos mismos, lo digo porque tengo a Felipe que es muy divertido, es muy cachondo, es que, siempre dice: “¿Qué? Me haces trabajar como un negro, ¿no?” Claro, es moreno, no, es, y él me hace reír, se hace risa de su color, y todo esto aunque, no sé, no sé si es realmente, ...

(entrevista B/P IV)

Dos jóvenes, entre ellos el mismo Felipe, describían su identidad de la siguiente manera:

G: No le digas a un filipino con sus esfuerzos ...

F: Filipino atrapado en cuerpo de un catalán, no, al revés, un catalán que se ha quedado con un cuerpo de filipino.

(risa)

(entrevista B/J IV)



Etnografía desde el arte. Grupo 2; 5.5.2010; Pa 3. Tema: Tus relaciones con tu país de origen, cuadro II.

Pa 3, la autora, está sentada al lado de Pa 5 que no quiere saber nada de Filipinas.

Pero Pa 3 no piensa lo mismo. Tiene recuerdos y no son malos.

Echa de menos a su familia extensa en Filipinas.

El primer dibujo sobre el tema del país de origen era la bandera de filipinas.

La preocupación por el color de la piel también se observa en Filipinas, donde es casi omnipresente. En este sentido, sorprende la abundancia de cosméticos con químicos que aclaran la tez. Durante mi estancia en Filipinas, me fue casi imposible encontrarlos de otro tipo, solo en tiendas como Chanel o Dior, en los centros comerciales más caros del centro de Manila o en Makati, que es el barrio de negocios y está muy frecuentado por occidentales y japoneses.

Las cremas blanqueadoras apuntan otra vez a la mimesis: la facultad mimética supone, por una parte, imitación y adaptación y, por otra, es un exponente del contacto tangible con sustancias, bienes e imágenes. Aquí se manifiesta en el sentido físico, en forma de una sustancia tangible con la que se aspira a ser “blanco” y ascender socialmente (véase los comentarios del cónsul que hemos destacado anteriormente). La dominancia de los colonializadores “blancos” españoles y norteamericanos sigue teniendo influencia y se intenta adoptar físicamente su apariencia, en vez de rechazarla (Taussig, 1993). El mismo autor (*ibid.*: 237) resalta el vaivén de la facilidad mimética entre los imitados y los imitadores. Hay un movimiento constante, de modo que la dominancia total ya no es posible, ya que “*the interpreting self is itself grafted into the object of study. The self enters into the alter against which the self is defined and sustained.*” En nuestro caso en concreto, se ha traducido por el afán de la investigadora por encontrar las cremas sin estas sustancias, también para—contrariamente a las preocupaciones y recomendaciones de los filipinos— no quedarse blanca. En este sentido, se pueden incluir en este contexto los cosméticos utilizados en Occidente que incluyen sustancias para acelerar el bronceado, *tan maximizers*, que, entre los filipinos, causan el máximo asombro.

Las diferencias físicas visibles parecen no perjudicar demasiado a las estrategias de corrección en el Raval, ni estigmatizan demasiado a los filipinos como colectivo diferente. En este sentido, en Barcelona y, concretamente, en el Raval, los vecinos y los profesionales que trabajan con filipinos afirman que sus conductas son correctas:

“Mis vecinos filipinos me parecen muy simpáticos y me gustaría saber más sobre sus realidades. No hacen ruido, no hacen barbaridades como los demás en este barrio.”

(vecino adulto español del Raval)

El director de la Escola de Música, que trabaja exclusivamente en el Raval, describe, en este sentido, al colectivo filipino:

— Sí, de coral, para los que quieran. Es voluntario y también hacemos musicales dentro del Pla Educativo de l'Entorn. Nosotros estamos haciendo 800 y algo de alumnos que hacen esto, hacemos 40 musicales al año. Movemos 2000 alumnos entre las escuelas públicas, y la escuela nuestra, movemos 2000 alumnos al año. Sí, por esto, conozco mucho el barrio, conozco todas las entidades, y conozco mucho sobre todo a los filipinos, porque, dentro de los inmigrantes que hay en el barrio, son los que veo con más capacidades y con más integración. No sé por qué, pero es así. (...) es lo que he dicho, las capacidades, yo creo que de las culturas que han llegado aquí la filipina es la que tiene más capacidades y que también se ha adaptado más, pero puede ser porque Filipinas y España también había una relación cultural, de muchos años, bueno, incluso yo, mis ojos, es de herencia filipina.

— ¿Ah sí?

— Sí, bueno, porque mis tatarabuelos aquello típico, tenían tierras en Filipinas y cosas de estas, los catalanes habían tenido, bueno, lo de siempre. Las, las, ¿cómo se llama esto?, las colonias, ¿no? Típicas, Filipinas, Cuba, y no sé que, no sé cuantos, y claro, pues allá, tenemos restos de todas las partes, ¿no? (risa)

(entrevista B/P IV)

E Imma y Marisa, de la EPCC 1, dicen que:

M: Aquí no quieren que se vean los trapos sucios de casa. No quieren, o sea ellos son perfectos. El padre, la madre son perfectos. Dicen: "Sí, señora, sí, señora, sí, señora ..."

(...)

I: Sí, hay bastante, bastante secretismo, o sea se lo guardan mucho entre ellos y yo creo que la comunidad filipina se puede resumir como corrección. Corrección aparente.

(entrevista B/P V)

También la enfermera califica a sus pacientes de origen filipino como "dóciles y silenciosos" y afirma que no representan ningún problema conductual. Así también se manifiesta Pilar, la trabajadora social del PASSIR, que comenta:

— ¿Y de trato ya dijiste que siempre son muy correctas?

— Sí, de trato son fantásticas, limpias, sumisas, correctas, no frecuentadoras. Pero detrás ...

(entrevista B/P VII, según mis apuntes)

Volviendo al aspecto de la correcta indumentaria, Ramón, Laia y Emilia, del IES 1, comentan que:

— Bueno, en general, lo que podría decir de los filipinos, de manera muy subjetiva, que suelen vestir bien o *fashion*, por lo menos, su ropa siempre está limpia y huele a suavizante, las chicas siempre tienen los peinados a la última moda.

(Ramón, entrevista B/P III)

— No los ves nunca ni sucios, ....

— .... ni abandonados...

— No. Evidentemente hay familias que económicamente no están tan bien e incluso estos...

— La apariencia exterior es muy importante...

— ¡Sí!

(Laia, entrevista B/P I)

— Lo que llama la situación es que van siempre muy bien vestidos, con mucha ropa de marca.

Antes de aquí trabajaba en una guardería en la c/Joaquín Costa, y bueno, los niños filipinos vestidos de Ralph Lauren por ejemplo, y yo pensaba tan pequeños y ya tanta marca....

(...)

Ambos [chicos y chicas] cuidan bastante la estética, la imagen. Utilizan bastante perfumes y colonias. Van en plan "chic".

(Emilia, entrevista B/P X, según mis apuntes)

Y Sandra y María Jesús:

— *So, talking about fashion and aesthetics, I always have the impression that Filipinos are always very well dressed, in the Raval. Very well dressed.*

*S: We love that.*

*(All laugh.)*

— *When I walk through the streets you always see Filipinos very well dressed.*

*M: Especially when we go to mass, something special for us. We..., your clothes here outside is something very different when you are ..., because it's our nature. And when you are in the house the oldest clothes you can wear. When you go out, to church, in different places...*

*S: The shell is important.*

*M: Yes.*

(entrevista B/A II)

Aquí la mención a usar en casa la ropa más vieja se refiere al concepto del "trasfondo escénico" de Goffman (2006:123), la "trastienda", donde uno/a se puede descuidar mientras que la importancia al *shell* correspondería a la "fachada", que es "la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación" (2006: 33, 34). Según Goffman, existe un grupo de normas de "decoro" que se refieren al comportamiento de las personas cuando son vistas u oídas por los demás, es decir, por el "auditorio", o sea, cuando se mueven en la "región anterior". Entonces, esta "conducta decorosa puede asumir la forma de demostrar respeto hacia la región y el medio en el cual nos encontramos, esta demostración de respeto puede estar motivada, como es natural, por el deseo de impresionar favorablemente al auditorio, evitar

sanciones, etc.” (Goffman, 2006: 118,119). Como inmigrantes, representa una estrategia colectiva centrada en no generar “mala prensa”, tanto entre el resto de la población de la ciudad, como en los medios de comunicación. Por ejemplo, la población africana del Raval, desde los años 80, ha aparecido en la prensa como vinculada con la criminalidad, el tráfico de drogas y la violencia mientras que los filipinos no se han visto perjudicados por la prensa, y no tanto por la imagen que de ellos pudiesen dar las noticias sino por la ausencia de ellas (McDonogh, 2005). Tampoco han sido objeto de la cazas de brujas que sufrieron algunos jóvenes de origen latinoamericano supuestamente vinculados a bandas (Feixa *et al.*, 2006; Feixa *et al.*, 2010). En este sentido, un actor clave de la comunidad filipina en Madrid dijo: “*No news are good news*” (14.10.2010, Casa Asia, Jornada MAPID).

También el hecho de no contar con el Estado del Bienestar español o catalán y de confiar, en este sentido, casi exclusivamente en la propia red comunitaria filipina, tal como ha observado Gutiérrez-Otero (2007), puede explicar el deseo de los filipinos de “no causar problemas”.

Diferentes profesionales locales han manifestado que sus usuarios/as filipinos/as no suelen pedir ayudas o becas del Estado, dinero público, a las que a menudo sí tendrían derecho.

Así, Pilar, la trabajadora social del PASSIR, dice:

— Entonces, las filipinas que llegan aquí formulan demandas de aborto. ¿Qué otros servicios se ofrecen aquí? ¿Y las utilizan?

— Aquí las otras demandas son de bajas laborales relacionadas con el embarazo, prestaciones. Pero las filipinas no suelen pedir esto, en comparación con otros grupos que piden de todo, alimentos, ropa, hasta la vivienda.

(entrevista B/P VII, según mis apuntes)

Sin embargo, también hay voces críticas, respecto a la corrección de los filipinos, por parte de los profesionales autóctonos, que prefieren que sus



usuarios de origen filipino defiendan más sus derechos. Ahora bien, éstos suelen trabajar, sobre todo, en el sector terciario, de servicios, que representa un mercado laboral flexible, y a menudo en condiciones laborales precarias y de segmentación según el género y la etnia. También representa un sector de economía informal que afecta, en especial, a las personas inmigradas debido a que su posición a la hora de negociar, definir y defender las condiciones laborales, es muy débil. La situación, en el caso de los filipinos no se debe siempre a una falta de permisos legales sino, sobre todo, a la amenaza de pauperización total en su país, que les hace aceptar estos trabajos precarios, inferiores a su nivel formativo (Feixa *et al.*, 2010; y “el ejército de trabajadores de reserva” según Negri y Guattari, cap. IV). Así, en Barcelona, la comadrona se enfada porque sus pacientes no saben defender sus derechos (como el de poder visitar al médico) ante sus jefas del servicio doméstico, lo que, en casos extremos, ha tenido como consecuencia que mujeres embarazadas filipinas no fuesen a la consulta antes del octavo mes. Nuestra informante las considera “demasiado sumisas”:

— En el trabajo no las dejan salir. Y como solamente saben decir “sí, señora; sí, señora y sí, señora”, (...).

Además el móvil lo tienen apagado, o sea yo tengo que llamar a las señoras en el trabajo, que siempre están de servicio doméstico, para decir, oiga, esta señora *tiene que* venir para visitarse. “¡Pero fuera de servicio!” me dicen, “¡fuera de la hora de trabajo!”, y digo pero trabajan desde las 8 de la mañana hasta las 5 de la tarde. A ver, ¿cómo quiere usted que pongamos la visita fuera de horas? Es imposible.

— ¿Y qué dicen las señoras entonces?

— “Es su problema.” Digo, a ver es un problema legal, es que yo me he encontrado con diez personas que digo “perdone, esta señora *tiene* su derecho de ir al médico. Le guste usted o no le guste.” Y gente española, ¡eh! Es jodido esto. Nos pasa mucho, mucho, mucho, eh.

(...)

O no saben pedir sus derechos o siempre dicen “sí, sí, señora, sí, sí, sí.”

(...) están trabajando de servicio doméstico y a lo mejor son ingenieros industriales, o algo, ¿eh? Y vienen con una carrera muy importante, ¡eh! O son enfermeras o magisterio o ... No te vienen como analfabetas, ¡eh!

(...) Son sumisas, no luchan por sus derechos delante de sus jefas.

(entrevista B/P VI)

También, Ahmed, educador de calle, denuncia la falta de solicitudes por parte del colectivo filipino:

— (...) no vienen aquí para pedir ayuda, cuando es un derecho que tienen, ...

(entrevista B/P VIII)

Durante la entrevista que mantuve con Sandra, María Jesús y los dos hijos de ésta, Manuel y Anne, comentamos la (no) necesidad de tener traductores/mediadores en la Administración Pública, en las escuelas de los hijos y en los Centros de Salud. Aunque a la hija de María Jesús le gustó la idea, Sandra contestó:

— *I think the government will not pay, because you are here in Barcelona, it's their country, all have to learn their language.*

(entrevista B/A II)

Sin embargo, María Jesús, la madre reagrupante, me preguntó después de la entrevista, tímidamente, si yo podría facilitarle becas de vivienda para los dos hijos recién reagrupados:

— *For me ..., I have finished my questions.*

*Do you want to add something?*

*MJ: [in a very low voice, in a clear contrast to the tone of the voice throughout the interview before]: I just want, if it's possible, if you can help me to find a place, some people told that there are ayudas to find a place, especially to youth like my daughter, she is already 20 years old, and they told me that she can apply for the ayuda. I am separated ...*

— *What kind of ayuda?*

*MJ: Ayuda to find a flat.*

— *Ah! Ok.*

*MJ: They said it's only 2%.*

— *Ok. I don't know very much about that. You would have to go to Servicios Sociales, I guess. I don't work there, I am working with adolescents but not in Servicios Sociales but ...*

*MJ: For the adolescents, I thought you....*

— *Do you know this?*

*MJ: Servicios Sociales?*

— *It's all over in Barcelona. It's all over. It depends on where you live, where you are empadronada and you have an office for it.*

*MJ: Yes.*

— *I think, but I am not sure. If it's not the case, please tell me, because there are two in Raval. There is one in c/Nou de la Rambla but there is another, and I think this is yours, I am not sure, in c/Erasmè de Janer.*

*MJ: I know that place.*

— [Sigo explicando los centros de Servicios Sociales en el Raval.]

*Does that help you?*

*MJ: Yes [very low].*

— *My telephone number is (...), if there is any problem ...*

*If it's not this, then tell me and I can investigate if it is another. But I think it is Erasmè de Janer. You know it?*

*MJ: Yes, yes, I know this place.*

(entrevista B/A II)

Por lo visto, había confundido mi rol de etnógrafa con el de trabajadora social. El hecho de pedir dinero público se vive con vergüenza y no se puede realizar en voz alta. Aunque nos volvimos a ver más veces, nunca volvió a mencionar el asunto. En aquel momento compartía una habitación para ella y sus dos hijos, recién reagrupados, en un piso compartido en el Raval. Querían más espacio

para ellos y, con la ayuda de la comunidad filipina —y no con Servicios Sociales—, encontró un piso para los tres: un entresuelo bastante oscuro y pequeño pero suficientemente grande para que cada uno tuviera su propia habitación.

A pesar de las críticas de los profesionales, el padre Avel, como portavoz, sí acusa en público la falta de derechos y las discriminaciones que sufren sus compatriotas en Barcelona, como la marginación en el servicio doméstico, la no homologación de los títulos académicos, sus esfuerzos no compensados en la renovación de los pisos abandonados, las trabas a la reagrupación familiar y, sobre todo, las condiciones de explotación laboral:

“(E)n el servicio doméstico trabajan más de ocho horas, sin pagas extra. En caso de despido no hay remuneración, y muy a menudo con acusación de robo. Muchos empleadores evitan darles de alta en la Seguridad Social. La ley de extranjería: (...) es una ley de control policial. El colectivo tenía experiencias de acción policial en sus pisos buscando a los indocumentados. (...) parece un crimen trabajar y ganarse la vida.”

(padre Avel [Avelino Sápida], en CCCB *Escenes del Raval*, 1999: 136)

El padre Avel denuncia los abusos y la falta de derechos que el Centro Filipino y las demás entidades de la comunidad quieren combatir, por ejemplo, en colaboración de los abogados de CC.OO. Entre las formulaciones de Avel y la información de Paulita sobre la colaboración exitosa con los distintos abogados (p. 245) se extiende un período de tiempo de once años. Parece que entre los actores clave han podido combatir algunas situaciones de abuso, sin embargo, muchos filipinos siguen dando a los autóctonos la impresión de “sumisión” o pasividad.

Las pocas veces que piden oficialmente prestaciones del Ayuntamiento es para el uso del espacio público para celebrar sus fiestas, pues la cultura de la *fiesta* (en tagalo se usa la misma palabra) es sumamente importante en Filipinas.

Alrededor de tres veces al año celebran fiestas en espacios públicos del Raval, por ejemplo en la plaza dels Àngels. Se presentan como colectivo a los demás,

mostrando sus bailes, cantos, vestuarios tradicionales, así como coreografías basadas en música filipina e internacional. Estas coreografías, en Filipinas, forman parte de cualquier celebración, igual como el karaoke, los juegos, los concursos y los cantos. Asimismo, en las fiestas, siempre presentan y venden comidas, dulces y bebidas típicas de Filipinas.

La fiesta más importante es el Día de la Independencia (de España), el 12 de junio, que, no obstante, en Barcelona se celebra el domingo más cercano a esta fecha. Antes lo celebraban en la plaza Caramelles, en un horario de 14-22h, pero, por unas quejas de los vecinos y, dado que cada año se juntaba más gente, desde 2009 el Ayuntamiento les adjudicó el parque de la Estación del Norte, situado ya claramente fuera del Raval y Ciutat Vella. En 2011 la comunidad insistió para poder volver al Raval y se celebró la fiesta en la plaza dels Àngels. Aunque el parque de la Estación del Norte ofrece sombra para las actividades festivas diurnas, prefirieron la plaza que está delante del Macba, aguantando el calor sin protección alguna, con el argumento de que se encontraba en el Raval y que el Parque de la Estación del Norte quedaba demasiado lejos de "su barrio".

A la fiesta de la Independencia invitan también a grupos de baile y canto de otros colectivos, como aragoneses o bolivianos, y también llegan estrellas de la televisión filipina. Hubo conflictos entre el Consulado y la comunidad a la hora de decidir y programar las intervenciones de los personajes famosos filipinos, ya que la comunidad prefiere utilizar el dinero para su propia gente y no para los viajes de las *celebrities*.

Según un informante del Ayuntamiento, los portavoces de la comunidad solicitaron el espacio donde se celebró el Día de la Independencia para el lapso de tiempo comprendido entre las 14-22h pero les fue adjudicado de 16-22h. Sin embargo, ellos empezaron por su cuenta, a las 14h, obviando el límite horario impuesto por el Ayuntamiento y que ellos mismos habían aceptado. Parece que, en esta ocasión, ignoraron las directivas del Ayuntamiento y no actuaron de manera correcta ni "sumisa".

Para sus fiestas, siempre decoran el espacio y el escenario con banderas filipinas, y, al inicio, siempre se canta el himno nacional.



Fiesta Filipina, plaza dels Àngles, mayo 2007.



Fiesta Día de Independencia, plaza Caramelles, junio 2008.



Fiesta Día de Independencia, parque Estación de Norte, junio 2009.

En estas ocasiones salen del anonimato y de la invisibilidad, se presentan como colectivo, con sus culturas de origen, presentan con orgullo los logros académicos de sus jóvenes recién graduados así como sus capacidades para bailar, coreografiar y cantar, algo que en su país de origen otorga mucho

crédito social<sup>93</sup>. Sociabilizan el espacio “para convertirlo en soporte para la creación y la evocación de significados” con las banderas, el himno, la música, el vestuario y las coreografías. Aflora en público, por unas horas, su presencia, y visibilizan un perfil propio, realizan una autoproclamación, algo que normalmente se esconde por su mimetización (Delgado, 2002: 159). En estas ocasiones, los filipinos ponen en escena su existencia, que, en la vida del día a día, apenas existe en el imaginario de los autóctonos y los vecinos. Ahora bien, las fiestas públicas en general suspenden el tiempo y marcan un territorio:

“Tal manipulación del tiempo y del espacio sociales permite que las fiestas puedan propiciar una especie de espejismo de comunalidad, un efecto óptico que permite contemplar una imagen que difícilmente podría ser registrada en condiciones de normalidad.”

(Delgado, 2002: 165)

Mientras que, en la vida cotidiana, los vecinos del Raval difícilmente saben de las costumbres y maneras de pensar de los filipinos, sus fiestas pueden “anular el principio de reserva y discreción” y servir de plataforma para dotarse a ellos mismos de una identidad que al mismo tiempo se muestra de manera escenificada a los demás. La comunidad filipina y sus integrantes pueden “experimentar una determinada verdad identitaria, una burbuja de autenticidad (...) sin los disfraces que las dinámicas cotidianas les imponen.” Además, las fiestas otorgan una sensación de unidad, de conformidad, de “una comunidad homogénea”, sin conflictos ni fisuras (Delgado, 2002: 165, 167-168, 170), una sensación muy importante en la cultura filipina, que insiste en las *smooth interpersonal relationships* sin conflictos. Las fiestas, con sus decoraciones y actuaciones, sirven para reforzar la conciencia colectiva.

De las fiestas filipinas, tanto las que se celebran en el espacio público en Barcelona, como las que presencié en distintas instituciones de Filipinas, o sea, en espacios cerrados o públicos, destaca la coreografía, la programación y los

---

<sup>93</sup> Lo mismo hacen en los concursos que organiza la comunidad filipina en espacios cerrados, como restaurantes u hoteles, y también cuando colaboran en fiestas celebradas en el espacio público del Raval organizadas por otras entidades, como el Festival de Culturas o el Carnaval.

guiones. No queda mucho margen para la improvisación. Los bailes no son libres sino que los pasos coreografiados se ensayan repetidas veces antes de ser estrenados. Lo mismo vale para el canto, que, muy a menudo, consiste en el karaoke, es decir, en la repetición de letras y melodías establecidas por el programa *Song Contest*. El karaoke es uno de los pilares de cualquier fiesta privada o pública y les sirve también como vía de escape, para olvidar durante unos momentos los problemas como la pobreza en Filipinas, las explotaciones laborales, la distancia que, debido a las emigraciones, les separa de sus familiares, etc. "Como los latinos aquí bailan, nosotros cantamos", dice Patricia. También es parcialmente pertinente el concepto de "comunidad estética" de Bauman (2001), que la describe para la industria del *entertainment* y su culto alrededor de eventos, estrellas, series de televisión, etc., que ofrecen la posibilidad de participación a una cantidad indefinida de individuos aislados en lugares remotos y distribuidos por todo el mundo. En el caso de la diáspora filipina, se utilizan a menudo los mismos tipos de aparatos y programas para el karaoke y frecuentemente los utilizan simultáneamente con sus familiares en Filipinas, donde no pocas veces los compran con las remesas enviadas desde la diáspora (Aguilar, 2009). En la "comunidad estética" "(t)he togetherness feels real, is lived through as real" (*ibid.*: 69). Normalmente, dice Bauman, se caracterizan por no pedir compromisos éticos, ni de vinculación, ni de durabilidad pero, en el caso de la comunidad filipina, los lazos nunca se limitan a lo efímero: se da este aspecto de la comunidad estética pero es solo una parte de una comunidad con sus compromisos, sus guías y sus autoridades éticas.

En las fiestas pueden presentarse como un grupo cohesionado y demostrar que comparten un presente, un pasado, un futuro y unos objetivos, lo que otorga al grupo unos fuertes lazos de unidad. Protegen una cultura en común y tal vez la idealizan. De todas formas, la cultura puede servir como base simbólica para la cohesión del grupo, pues se pone en escena un sentido de pertenencia. Según Hannerz (1969/2004), es precisamente este sentido el que falta en las culturas de pobreza. Y por ello los filipinos se distinguen de los autóctonos u otros inmigrantes del Raval que se encuentran en situación de exclusión social precisamente porque la red comunitaria y su organización



brinda a sus integrantes el sentimiento de pertenencia, que es una ausencia característica en las personas necesitadas del Raval, las que a menudo proceden de familias de las que casi todos sus miembros dependen de ayudas de Servicios Sociales (Maza y Parramon, 2004; Maza, 2005), mientras que los filipinos se caracterizan precisamente por no solicitar muchas de estas ayudas a las instituciones oficiales.

## 6.6. LÍMITE DEL CONTROL COMUNITARIO

Con la corrección se consigue una ausencia casi total de conflictos en el espacio público. Decimos “casi” porque sí hubo una excepción en el pasado:

— *In year 2000, December 24, a beggar sleeping in Valldonzella, there is a small bank in Valldonzella, so, this adolescent people, because of drugs, ...*

— *Filipinos?*

— *Yes, they found drugs and alcohol, they poured gasoline and they burnt the beggar man. That's the main reason why I need to help.*

— *On X-mas?*

— *Yes! They, one day before the X-mas. So, when I heard that, so it came to my mind, when I heard ...*

*[Pronuncia heard como hurt, pero hay que tener en cuenta que la pronunciación solo se distingue por la última letra, hurt con [t] y heard con [d].]*

— *Did he die?*

— *Yes. Yes! Totally burnt. Then, in short, 3 years Crisanto put in jail.*

— *Oh.*

— *Yes. It so happened that ...*

— *The guys were in jail then?*

— *Yes. No, after 3 years they were released. It happened that the beggar didn't have any relatives. Then, the minister of justice ordered that Crisanto, 3 years is enough. Because at that time, Crisanto 15 years old, before reaching 18 years old, they need to release him. Because he is still in rehabilitation centre, because of the minor. Reaching 18 years old they are transferred to Modelo. This a little bit, I don't know, ...*

*So, when I heard that he was, so it came to my mind I need to make an action to organize tournaments so that all the Filipinos we have our sports activities during weekends. So, when I meet Father Avel, he talk to me like, oh, Father Jun, we have a little amount of money, use that money and starting as soon as possible, in Centro Filipino, Father Ruben will help you. So, I tried to talk to my friends and we started, we are 4.*

(Jack, entrevista B/AC III)

En el relato de Jack hay ciertas incongruencias con las notas aparecidas en *La Vanguardia* y *El País* (ambas del 18 de noviembre de 2005). Según la prensa, Crisanto, en el momento del juicio, tenía 21 años y tres años antes había (o no) cometido el crimen, por lo cual, en aquel momento debía tener 18 y no 15 años. Además, Jack habla como si Crisanto fuese culpable pero hubiese sido absuelto por falta de pruebas.

“El veredicto del jurado considera probado que Samuel Yaw fue rociado con un acelerador de combustión y que, posteriormente, ‘una persona’ le prendió fuego con un encendedor, sabiendo que el indigente no podía defenderse y que de esa forma aumentaba inhumanamente su sufrimiento. Sin embargo, el jurado entiende que no existen pruebas de que el autor fuera Crisanto N., aunque sí se declara probado que el acusado estuvo la noche de los hechos en la plaza de Vallonzella de Barcelona con unos amigos y que éstos golpearon al mendigo y se burlaron de él.”

Como argumento de absolución se sirvieron de la “inconsistencia” del único testigo, un indigente que se contradecía y que no compareció en el juicio el día indicado.

“El que sí declaró fue el párroco de la iglesia de Santa Maria Montalegre, quien explicó que, días después de la detención de Crisanto N., el testigo protegido le confesó su preocupación porque sabía que el acusado no fue quien mató al indigente.”

(*El País, ibid.*)

Se señala que la prensa, en este caso, habló muy correctamente del asunto: en los titulares la nacionalidad no constaba y solo en el artículo de fondo se hacía referencia a su “origen filipino”.

El padre Avel menciona el caso en el contexto de la importancia de la organización para la lucha colectiva contra las injusticias. Mencionando varios éxitos de las luchas y protestas colectivas de la comunidad filipina en Barcelona (junto con otros colectivos, por ejemplo: por la amnistía de los indocumentados en los años 80 y 90 o contra la ejecución de un *OFW* en Oriente Medio), habla del caso como de “un delito” y del “movimiento para pedir justicia, para que no fuera sentenciado como asesino y según el derecho penal para adultos, sino de menores de edad”, lo que para él fue “otro éxito” de las luchas de la comunidad (conferencia del padre Avel, 14 de octubre de 2010, Casa Asia, Jornada MAPID, según mis apuntes).

Él entonces habla de un delito y no de un crimen. Es interesante que —a pesar de su desviación y de ser el causante de una vergüenza para la comunidad, rompiendo con todos los esfuerzos para la corrección— la comunidad luchó por él y el padre Avel le ha apoyado hasta hoy en día. Tanto en el momento del supuesto delito/crimen (2002), como en el del juicio, Avel se encontraba en Filipinas.

Ya se han señalado, arriba, las ventajas y desventajas del capital de pertenencia para los jóvenes. En grupos tan estructurados como es la comunidad filipina, los jóvenes, aparte de las presiones, normalmente experimentan una contención y estructuración y, a menudo, también algo de un cierto orgullo de pertenencia. En caso contrario, los jóvenes pueden padecer de baja autoestima, de inseguridad y, a veces, pueden querer paliarlo con actos de vandalismo o similares, con los que infringen la ley, o bien mediante la afiliación a las bandas (Elias, 1994). Son conductas que en la comunidad filipina se quieren evitar a todo coste. Por esto el asunto Crisanto causó mucho impacto en la comunidad, pues les mostró claramente sus límites de control y marcó un antes y un después en la organización comunitaria, sobre todo para las actividades de tiempo libre. Aún hoy se habla de él como un choque, un

trauma. A raíz de este asunto, los adultos clave de la comunidad, como el sacerdote y el posterior director de BAFSCOM, sintieron la necesidad de tomar medidas contra las drogas y a favor de ocupar a jóvenes y adultos en su tiempo libre de una manera más constructiva, y más aún cuando veían a sus compatriotas beber los fines de semana. A raíz de esto fundaron la liga de básquet y vóley, BAFSCOM.

Pero también otros profesionales han detectado casos de consumo de drogas en la comunidad filipina, tal como me explicaron dos profesoras de la EPCC 1, donde más de la mitad del alumnado es de origen filipino:

M: Y entonces, en cuanto a temas de bató, lo que sí, que hemos llegado a un momento que era un consumo que se hacía sobre todo entre la población masculina filipina, entre adultos, y un poco en cuanto a los 18 años se inicia. Se ve que sí, es bastante, está bastante consolidado, el hecho de fumar. Se coge así como un barco, y lo queman por debajo, no sé, hay diferentes formas de consumirlo.

— ¿Es como un porro?

M: Como un crack.

No, no, con trastornos de conducta muy graves, eh.

— Vale, vale.

M: Por eso los llevamos al SOD [Servicio de Orientación sobre Drogas, en Barcelona]. Trastornos de ..., bueno, alteración de sueño, sin dormir, ...

I: ...alucinaciones.

M: ...alucinaciones.

(entrevista B/P V)

También se han observado conductas supuestamente ludópatas entre los adultos:

— (T)ambién he visto padres, esto ya es cosa, eh, muy, muy, muy liados con las tragaperras.

— ¿Ah sí?

— Sí. (...)

— Sí, porque son personas, sí, aparte de deben de tener sus problemas y todo, eh, cuando se enganchan a una cosa se enganchan. Es como el juego, yo lo veo, unos videojuegos, es una obsesión, ya entre los niños es normal, pero los adultos, no es tan normal. Es porque creo que es una manera de evadirse, (...).

(entrevista B/P IV)

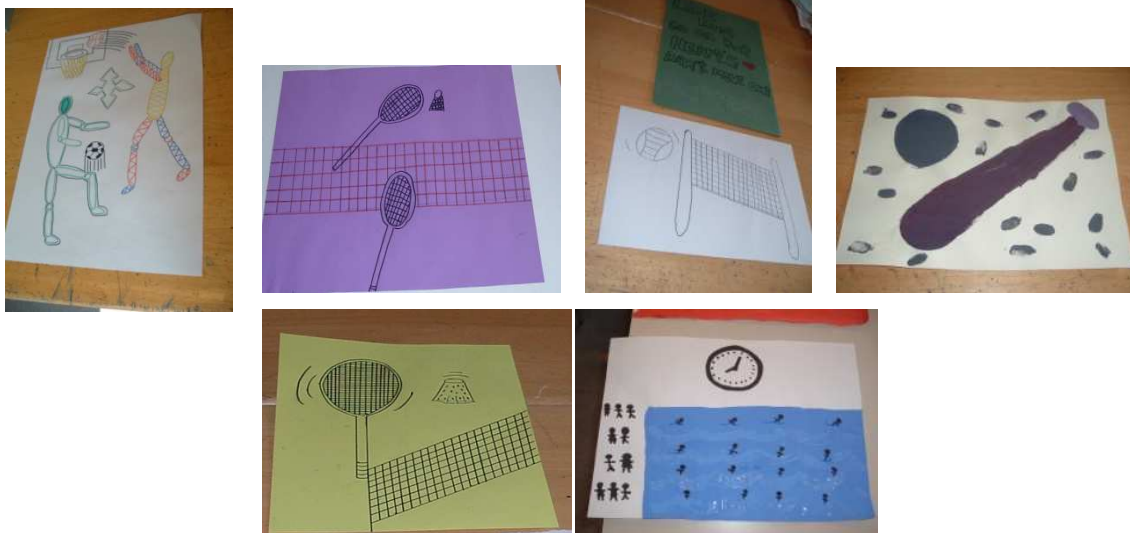
Así lo relata Jordi, el director de la Escola de Músics, en congruencia con Gutiérrez-Otero (2007: 56), que dice que en la antigua revista *Balitang Pinoy* también se hacía referencia crítica a “*l’afició al joc d’alguns dels migrants*”.

Con la idea de corregir estas conductas, la comunidad filipina realiza grandes esfuerzos para ofrecer actividades a sus compatriotas; subrayando siempre la importancia del deporte (básquet, vóley, béisbol, *softball*, badminton), de la música y del baile, y, en algunos casos, también del arte y de la escritura. Se preocupan enormemente de que, sobre todo, los jóvenes no se queden en las calles, desocupados:

*“We always organize activities to get the adolescents away from the streets. The parents are not at home because they work a lot. So, the adolescents are alone, when they are in the streets they are influenced by those young people and they start to take drugs. And we don’t want that.”*

(directora del Centro Filipino, RB I)

Etnografía desde el arte: tema. Actividades extraescolares. Grupo 1, 3.3.2010; de izquierda a derecha: Pm 3, Pa 2, Pa 5, Pa 3, Pa 4, Pm 3.



Grupo 1, 10.3.2010, Pm 1, Pm 4, Pm 5. Tema: relaciones familiares y de amistad. 3 amigos de la República Dominicana, autóctono y filipino y sus apodos del *breakdance*.



Grupo 2; 5.5.2010; Pm 1.

El fútbol no es nada habitual en Filipinas. Repite que es español y que ha nacido aquí.  
Sobre el tema "relaciones con tu país de origen" hace:



Grupo 2; 5.5.2010; Pm 1.



Grupo 2; 28.4.2010; Pa 5. "Es lo que se hace: enamorarse y decepcionarse y llorar."

Pregunto por el micrófono, si es de karaoke. "Sí, pero también cantar en general." Le gusta y lo practica.



Grupo 2; 28.4.2010; Pa 3. Actividad extraescolar. Me cuenta que pinta en casa, por su cuenta. Se compra ella los materiales y le gusta mucho: "Hago cosas así." Es una casa

como en Filipinas, un *farm*. Era de su abuelo, se murió y lo dejó a sus padres. Está en la provincia, casi en Ilocos, un poco más al sur (en la provincia los familiares a menudo tienen sus casas una a lado de otra, en el mismo terreno). Ella ha vivido en Quezon City que pertenece a Metro Manila y por si sola es la ciudad más grande de Filipinas.



Grupo 2; 28.4.2010; Pa 1. Actividades extraescolares I, II, III.

Ella dice que no hace ninguna. En I está con el novio en el espacio público.

Estar enamorada. Hacerse un *piercing*. Tiene ya uno, quiere otro en la lengua.

Explica que la pareja se está besando, lo dice con cara de vergüenza, mira si me escandalizo y hace el mismo test con fumar (ambas cosas son duramente censuradas en el espacio público en Filipinas).

En II repite que no hace actividades extraescolares. Le digo que se imagine lo que le gustaría hacer como actividad: bailar en la discoteca, pero dice que es aún demasiado joven para ir. No le gustan los filipinos que bailan en la plaza del Macba o en el patio del CCCB. Le digo que hay muchos centros que ofrecen clases de baile de cualquier tipo. No lo sabía.

En III ya estaba aburrida. Mientras sus compañeros hacían un dibujo en aquella sesión ella terminó 3.

Vemos, en las imágenes, la importancia del deporte. Muchos pintan deportes muy comunes en Filipinas: básquet, vóley, *base-/softball* o badminton. La natación sería más universal y uno reivindica, a través del fútbol, su españolidad.

También se ve un ejemplo de clara interacción (*breakdance*) y otros con elementos transnacionales (los deportes más frecuentes en Filipinas, la casa de Filipinas). El último caso sería más bien objeto de los programas



“ocupacionales“, ya que la chica, por lo visto, no persigue actividades programadas en su tiempo libre y juega con posibles “incorrecciones”.

No solo la directora del Centro filipino sino más actores clave adultos filipinos equiparan estar en la calle con el consumo de drogas. Los responsables de Kalipi, del Centro Filipino y de la parroquia filipina se reúnen regularmente para evitar que los suyos pasen en las calles su tiempo no organizado.

La inquietud por organizar el tiempo libre de los jóvenes también ha sido asiduamente perseguida por los occidentales, sobre todo por parte de profesionales en el campo de la drogadicción, ya que “el *ocio no pautado* es considerado fuente de muchos vicios”. Sin embargo, en Occidente, se considera el universo del ocio y de lo privado como necesario, por lo cual sería una paradoja inscribir a los jóvenes permanentemente “dentro de instituciones que imponen reglas de convivencia”, ya que ellos siempre van a encontrar vías de escape, creando nuevos espacio, interiores y públicos (Tara Quaglia, 2000: 116, 117; en cursiva en el original). En este sentido también hay jóvenes de origen filipino que se organizan por su propia cuenta y juegan a básquet en la cancha de la calle Valldonzella o a badminton, cerca del Paralelo, o ensayan sus coreografías delante del Macba o del CCCB.

En cuanto al ocio no pautado por los adultos, los profesionales del IES 1 mencionan casos de chicos filipinos que faltan a las primeras clases o a toda la jornada escolar por haberse dedicado toda la noche a jugar con la *Play Station* y a navegar por Internet. En este sentido, Frank cuenta que:

— ¿Pasas mucho tiempo con esto?

— Sí.

— ¿Cuántas horas?

— Cuando no tengo mucho que hacer, pues, 9 horas al día, con 9 horas al día paso al ordenador.

— *Wow*, ¿con la consola?

— Y el ordenador.

— ¿Si no haces con consola, qué haces al ordenador? ¿Internet?

— Sí, Internet, bajar música, ver series, cosas así.

(entrevista B/J II)

Ahmed y María, los educadores de calle, describen la dedicación a lo virtual —que observan en los diferentes Internet-cafés del Raval— de una manera alarmante:

— ¿Y sabes también de gustos por salas de juego? ¿Internet? ¿Cybercafé?

A: Sí. Sí. Mucho. Tu vas a salas de juego, en la c/Joaquín Costa, hay un recreativo de Internet, ¿vale? Que es de propiedad paquistaní y está lleno de chavales filipinos. Todos filipinos. Y antes, cuando yo trabajaba con un grupo de filipinos, Gran Vía, donde está Gran Vía, Gran Vía con plaza de Universidad, la esquina de Gran Vía con plaza Universidad hay un recreativo, que juegan mucho al fútbolín, van mucho allí, iban mucho allí también. Yo cuando necesitaba buscarles para preguntarles alguna cosa, para decirles, oye el próximo partido del básquet, iba directamente allí. Sabía que les encontraba.

— ¿Y crees que es más bien una preferencia o llega a un nivel preocupante?

A: Preocupante. Preocupante.

— ¿Es un poco más que solo un hobby? ¿Supongo que hay del todo, no?

A: Pero claro, tú ves a niños de 11, 12, 13 años, muchas horas jugando al ordenador, a juego de *xarxa*, ¿vale? Hay juegos que se organizan que se pelean y tal, no solo preocupante para los filipinos sino para otros colectivos porque ellos se enganchan mucho.

Y también, ¿por qué? Porque es un tema que económicamente no tienen problemas, ¿vale? Mientras para la familia, desde un punto de vista, mientras para la familia, mientras no me trae problemas, me da igual darle 3 € o 4 o 5. Porque esto vale dinero. Cuando está la *xarxa*, cuando ... los juegos de ...

— ¿Tienes que pagar el Cybercafé?

A: Claro, hay que pagar.

M: Sí, tu pagas Internet, y a través de Internet tu puedes estar 1 € la hora, pero, claro, se pasan toda la tarde.

A: Toda la tarde.

M: Toda la tarde.

A: O mejor están allí 4, 5 horas. Juegan 5 horas, a nivel económico ...

(entrevista B/P VIII)

Y, Laia, del IES 1, comenta:

— Bueno Cybercafé, sala de juegos.

— ¿Que van mucho dijiste?

— Sí demasiado. Algunos están enganchados y el año pasado se tuvo que hacer algún nivel de intervención, desde Servicios Sociales, con un par o tres que ahora están en tercero. Algunos días estaban enganchados hasta las tantas de la madrugada, no dormían, llegaban tarde al instituto o no venían...

— ¿Juegos o solo Internet?

— Juegos. Jugar, jugar, jugar.

(entrevista B/P I)

Mientras que el consumo de drogas se da entre algunos filipinos, el consumo de “bienes informatizados” está mucho más extendido. Si se entiende el consumo en un sentido más amplio, tal como lo propone Romaní (2006), es decir, no solo respecto a las drogas sino también en términos de velocidad, estética, Internet, etc., se puede partir, en este contexto, de unas posibles conductas de consumo de Internet. Aparte de una interpretación que apunta a la corrección, la idea del consumo se puede aplicar, también, respecto a la estética marcadamente *fashion* en todo lo que respecta a ropa, accesorios, peinados, etc., lo que parece casi generalizado entre los filipinos y sus hijos, aunque Frank se desmarque de ello:

— ¿La estética es importante?

— ¿Si la estética es importante? Hombre, si quieres quedar bien delante de la gente sí, pero cuando ya te conozcan es otra cosa.

— ¿Y puedes ir más *casual*?

- Tener ropa *fashion* a mí no me va.
- ¿No te gusta?
- No, no me gusta. Es muy cara. Yo siempre compro ropa barata pero que parece bien.
- ¿Pero la apariencia exterior es importante?
- Muy importante que no. Por ejemplo yo no me peino.
- Entre los filipinos que he entrevistado hasta ahora, adultos y jóvenes, siempre dicen que increíblemente importante es la estética.
- ¡Sí, sí! (risa) Es algo que tienen mucho los filipinos. Vestirse *muy* bien.
- *Muy* bien, pero muy, muy bien.
- ¿Tu te distancias un poco de esto?
- Hm. Yo voy con mi ropa del mercadillo.
- Y esto para los filipinos es un poco ...
- ... es un poco raro. Diferente, muy diferente.
- ¿Pero te da igual?
- Me da igual.
- Que piensen lo que ...
- Sí, sí. Porque mientras a mí me parezca bien, la ropa que llevo, ya es suficiente.
- (entrevista B/J II)

Aparte de las eventuales conductas de consumo, los jóvenes filipinos están, en general, muy bien valorados por sus profesores, que elogian su correcto proceder, su disciplina y el respeto que brindan a los profesionales. Los profesores resaltan el rendimiento académico de sus alumnos filipinos, que muchas veces consiguen notas claramente superiores a las de sus compañeros autóctonos:

M: Los alumnos filipinos tienen normas de conducta, saben respetar a los compañeros, respetan a los profesores, a ver, tienen un trato de dirigirse, saben pedir perdón en un momento que creen que pero normalmente no se pasan ...

I: No.

M: ¿Y muy disciplinados, no?

I: Sí, y muy respetuosos.

M: Muy respetuosos.

— ¿Y esta disciplina, la buena educación digamos, creéis que viene de casa?

I/M: Sí.

(Marisa e Imma, EPCC1, entrevista B/P V, y véase para más detalles el capítulo VIII.)

Las buenas conductas vienen seguramente inducidas por la educación recibida en casa. Pero, aunque a los profesionales catalanes, las conductas de los jóvenes les parecen correctas, o incluso sobresalientes, muchos adultos de la comunidad filipina tienen miedo a que los jóvenes pierdan el respeto a los mayores, un valor clave en Filipinas. Aparentemente existen criterios diferentes entre adultos catalanes y filipinos. Para los adultos filipinos una posible pérdida de respeto representa un problema serio y lo quieren corregir con la *Iskwelang Pinoy*:

— *Ah, the problem is some of them, born here, and the Filipino culture, they don't know about the Filipino culture. It is very different.*

— *What is different?*

— *Because in the Philippines, when they ..., you call it ..., when you are older than him, you need to ....*

— *... "po".*

— *Yes, yes, you see! Every time, you see like that, because the old ones, ohhh...*

— *...more respect?*

— *Yes! But here, they don't, so... Anyhow I know that.*

— *The young people who have been born here, they don't have the respect to the older?*

— *They have also respect but the way they reply or the response to the older ones ....*

— *Not so respectful?*

— *(laughter) Because, in the Philippines, if you, kuya, ate, like that, tito, tita, po, o po, every time to say like that. But there, in the tournament, some of the young people just call me Jack, only Jack, but the others they call me chairman or Brother Jack, like that. They only call me Jack. (laughter) And my age, I am 49 years old, compared to 17, 18, then they will only call me Jack. I know that already because I know that most of them were born here. But, anyhow, the Iskwelang Pinoy they have to teach the Filipino culture. You know?*

— *But not everybody goes there.*

— *Yes, so they must know the value of the Filipino culture. Otherwise they don't know that.*

— *But not everybody goes to the IP.*

— *Yes, but mostly about 65 or 70%.*

— *Ok.*

— *So, that's it.*

(Jack, entrevista B/AC III)

La corrección se manifiesta aquí por el lenguaje, otro factor —aparte de la indumentaria y el comportamiento correctos en el espacio público— importantísimo en Filipinas para el control social y el respeto a los mayores. Siempre que se habla con alguien más mayor, o de una clase social superior, se añade “*po*”. “*O po*”, significa “sí, señor(a)”. “*Ate*” significa, literalmente, “hermana mayor”; “*kuya*”, “hermano mayor”, pero también se utiliza para personas mayores no familiares. No utilizar estas fórmulas, en Filipinas, resulta inconcebible. Los adultos están, tal como expresa Jack, sumamente preocupados por enseñarles a los jóvenes estos hábitos.

## 6.7. ACTIVIDADES TRANSNACIONALES

Igual como sucede en las migraciones filipinas a escala global, también en Barcelona las actividades transnacionales de la comunidad filipina son múltiples: en primer lugar, casi todos envían regularmente dinero a sus familiares en Filipinas (las remesas están pensadas para financiar la educación de los niños y jóvenes, siendo a menudo la primera motivación de la emigración [Deulofeu, 2001; véanse los capítulos IV y VIII]), y, en segundo lugar, todos mantienen, también, lazos emocionales con Filipinas, gracias a los medios de comunicación actuales, pues a través de ellos fluyen las informaciones en forma de rumores hasta el punto de que, con el *blame gossip*, se vigilan las conductas a escala transnacional.

Gracias a las nuevas tecnologías, algunos miran las cadenas de la televisión filipina o leen los diarios filipinos en Internet. También se leen revistas filipinas en papel:



Grupo 2; 28.4.2010; Pa 3. Actividad extraescolar II.

Es de una revista juvenil filipina. A veces la compra aquí, pero resulta caro. Si no pide a filipinos que se la traigan desde Filipinas. Cuando la chica hace estos dibujos conversa con dos compañeras en la misma mesa simultáneamente en ilocano, tagalo y castellano.

Los viajes suelen ser espaciados, por ejemplo cada 3 o 6 años, sobre todo por los precios relativamente altos (un billete de ida y vuelta que salga por 800 euros es casi una ganga) y también debido a que, excepto los que viven solos en Barcelona, los otros siempre quieren emprender los viajes con todos los familiares residentes en Barcelona, lo que multiplica los gastos. Se han creado, además, algunos negocios orientados a las prácticas transnacionales: existen agencias que venden vuelos supuestamente más baratos y seguros de repatriación y que también organizan distintos tipos de envío de dinero u ofrecen diferentes servicios de telecomunicaciones, de gestión de las formalidades migratorias (reagrupación familiar, renovación de residencia, consecución de la nacionalidad), o de registro civil y son, además, gestoras de inversiones así como inmobiliarias para la compra de casas en Filipinas. Al final, todos estos servicios se concentran únicamente en unas cinco empresas. En una de ellas, Patricia compró un piso en Manila aunque no piensa regresar allí; trabaja en Barcelona y pensaba ir a vivir a Singapur. Ni siquiera utilizó el piso durante su último viaje; lo compró, particularmente, para su hermano menor, para que tenga casa cuando empiece su carrera en una de las universidades de la capital. La financiación de los estudios, por parte de los hermanos mayores, de sus hermanos menores en Filipinas es una obligación moral y, al mismo tiempo, una cuestión de honor para los mayores.

Ya se han mencionado arriba los diferentes centros, las asociaciones y las iglesias de la comunidad filipina en el Raval. Respecto a sus actividades transnacionales, destaca la trasmisión de los valores, la fe, las costumbres y la Historia de Filipinas, de lo que se encarga especialmente la Iskwelang Pinoy y también los otros centros, así como las iglesias. Todos mantienen, así, lazos educativos, ideológicos y culturales con el país de origen y, además, ayudan asiduamente en los procesos de llegada de los inmigrantes. Igual como sucede en otros lugares de la diáspora, organizan actos, como concursos de belleza o de canto, y se destinan los ingresos que se generan y la limosna de la iglesia para recaudar fondos, casi siempre para ayudar en casos de catástrofes naturales.

Se ha observado que la organización de proyectos de desarrollo a largo plazo es escasa aunque muchas de las asociaciones se han fundado en Barcelona



con el objetivo de ayudar más activamente a Filipinas; así, el flujo de remesas se limita a una práctica más individual (Baggio, 2010). Los filipinos de Barcelona que se han mostrado reacios a participar en proyectos de desarrollo han manifestado su desconfianza en el Gobierno filipino y, al mismo tiempo, han reclamado una mejor protección por parte de éste a los emigrantes. A menudo consideran a la Iglesia católica la única institución oficial fiable que puede y sabe llevar a cabo dichos proyectos (Baggio, 2010). Incluso, en público, los políticos filipinos han sido calificados por actores clave de la comunidad como “aberrantes y corruptos”, lo que coincide con el análisis realizado por economistas en Filipinas (Bello, 2004). En el Centro Filipino ahora han iniciado un proyecto de codesarrollo (véase el capítulo VII).

Por la aversión a las políticas oficiales, en las elecciones nacionales del 2004, 2007 y 2010 a la presidencia filipina, el voto en Barcelona (*absentee voting*) fue bastante bajo. Una vez más se indicaba el poco interés suscitado por la convocatoria electoral debido a la poca confianza en la política filipina, el poco tiempo para organizarse para votar o por los problemas surgidos a raíz de un cambio de nacionalidad sin haber mantenido la filipina o, a menudo, por los altos gastos que implica volver a solicitarla. Muchos filipinos de Barcelona poseen la nacionalidad española, con o sin la filipina. Los que no han conseguido todavía la nacionalidad española indican que la están tramitando; en algunos casos no empiezan los trámites al estar equivocados en cuanto a la posibilidad de poder mantener ambas nacionalidades. Entre los adultos, la adquisición de la nacionalidad española es, frecuentemente, algo meramente instrumental, algo para hacerse más fácil la vida en Barcelona, pero se siguen considerando, en primer lugar, filipinos (Baggio, 2010). La identificación filipina se flexibiliza con los jóvenes, que a menudo indican una doble identificación: los reagrupados suelen verse como “filipino-españoles” o “filipino-internacionales”; los que ya han nacido aquí se declaran “catalano-filipinos”, “filipino-españoles” o “catalanes en piel filipina”; y hay algunos que insisten en ser españoles, sin más atributos.

La participación política en Barcelona por parte de la comunidad filipina es, contrariamente a lo que sostienen otros estudios (Villarroya, 2010), frecuente, aunque, eso sí, selectiva. Los filipinos participan activamente en los eventos

organizados por el Ayuntamiento, CC.OO., o la fundación Tot Raval; sin embargo, no han participado en la Red de Rumores que organizaba Daniel de Torres, del PSC, cuando era comisionado de la Alcaldía para la inmigración y el diálogo intercultural y tenía como finalidad combatir con estudios empíricos los prejuicios que tiene la población contra los inmigrantes, como la hiperfrecuentación de los centros de salud o las altas tasas de criminalidad, entre otros. La comunidad filipina le dijo que no había rumores contra ellos. También hay que decir que, probablemente, el nombre del proyecto les debió de asustar por la significación que tienen, para ellos, los términos "rumor" o "chisme" (véase arriba).

En 2010 el padre Avel ganó la segunda edición del premio del Consell Municipal d'Immigració del Ayuntamiento de Barcelona porque:

*"(d)es de la seva arribada a la ciutat va estar al costat de la població filipina, convertir-se en un agent imprescindible en la mobilització del propi col·lectiu i en l'obertura d'aquest a la resta de ciutadans tant immigrants com autòctons."*

(nota de prensa Ayuntamiento de Barcelona, 20.12.2010)

El jurado estaba formado por H. Jamshed, J.M. Samaranch, R. Zapata, A. Guiteras, J.L. Nvumba, A. Oliveras y V. Stolcke. Se trata de un premio que se otorga oficialmente por haber fundado una asociación y promover el asociacionismo, ofrecer nuevas formas de participación, promocionar la plena ciudadanía de las personas inmigradas así como por la defensa de la interculturalidad. Con el premio, las autoridades reconocieron oficialmente el trabajo de Avel y de la comunidad filipina. Todo ello refleja el largo tiempo de colaboración y también el deseo de combatir el ostracismo, imagen que se le atribuye a menudo a la comunidad filipina.

Gracias a este premio, Avel fue recibido por el presidente de Filipinas, Aquino, en Manila para hablar sobre asuntos de inmigración; el encuentro fue organizado por el economista antiglobalización Walden Bello. La directora del Centro Filipino me dió la noticia de la reunión con el presidente cuando nos cruzamos por la calle, en el Raval, a lo que le respondí: "Wow!" Y ella: "Yes, *that is really wow.*" El Ayuntamiento de Barcelona se enteró en seguida de este

viaje y se sorprendió un poco del efecto que tuvo el premio. Por el contrario, el cónsul filipino en Barcelona desaprobó el premio escribiéndoselo al presidente. Tenemos, una vez más, una prueba de los conflictos e intrigas que existen entre la comunidad y los diplomáticos filipinos, los representantes del Gobierno.

Además, la comunidad filipina forma parte de la Commission for Filipino Migrant Workers (CFMW), una red que abarca a migrantes filipinos en distintos países europeos y que tiene su sede en Amsterdam ([www.cfmw.org](http://www.cfmw.org); consultado 2.9.2012). La CFMW, a su vez, se solidarizó con el movimiento 15-M de Barcelona.

Siguiendo con los ejemplos, el Centro Filipino también forma parte de la red Respectnetwork ([www.respectnetwork.eu.org](http://www.respectnetwork.eu.org); consultado 2.9.2012), una organización para los filipinos en Europa que lucha por sus derechos sociales y laborales, especialmente los de los trabajadores domésticos. Desde Barcelona se participa en algunas redes de protección de los derechos sociales y laborales, asimismo, algunos actores clave mantienen contactos con algunos políticos en Filipinas y con otros actores clave de otras comunidades de la diáspora. Sin embargo, desde Barcelona no hay participación en lo que se ha denominado “redes de defensa transnacionales”, que se caracterizan por “la circulación de las informaciones y la producción de un discurso reivindicativo que sea coherente con la causa que se apoya y al mismo tiempo comprensible para su destinatario, es decir, el sector de la comunidad internacional que se quiere sensibilizar a través de la misma red transnacional” (Lolicato, 2011<sup>94</sup>: 410, refiriéndose a Keck y Sikkink, 1998/2000). Para esto suelen recurrir a instancias supranacionales y también suelen organizar acciones en el espacio público, preferiblemente con un alto contenido simbólico, para llegar a una sensibilización y movilización de los ciudadanos. Este trabajo de redes de defensa transnacionales sí lo realiza la asociación Migrante International en el ámbito de los derechos sociales, laborales y humanos de los filipinos en la

---

<sup>94</sup> Lolicato ha analizado este trabajo de movilización de manera exhaustiva para el caso de exiliados y migrantes argentinos entre Barcelona, Roma y Argentina. En este caso, destaca la defensa de los derechos humanos violados durante la última dictadura militar en Argentina. En el caso de las migraciones filipinas, se trata, en su gran mayoría, de migrantes laborales y, en muy menor medida, de exiliados que reivindicaran la violación de derechos humanos. Por esto, en sus redes priorizan la defensa de los derechos laborales y sociales a pesar de informar también sobre la violación de derechos humanos.

diáspora. Esta labor la realizan con un enfoque marxista y en conexión con el partido Bayanmuna en Filipinas y consiste, básicamente, en realizar acciones en el espacio público y recurrir a instancias supranacionales (<http://migranteinternational.org>; consultado 2.9.2012). Aunque Migrante International está expandido por todo el mundo, no cuenta con una sede en Barcelona, mientras que sí la tiene en Roma y en Ámsterdam, en lo que a Europa se refiere.

Otras prácticas transnacionales consisten en el uso de las eficaces redes sociales, que facilitan las inmigraciones directas entre amigos, vecinos y, sobre todo, entre familiares, sin agencias que medien en ello y gracias a las ofertas de trabajo que consiguen los residentes a otros familiares que después vienen a trabajar a Barcelona.

También las Iglesias católica y protestante colaboran en la inserción laboral. Además, ellas se organizan como instituciones a escala transnacional y generan un continuo flujo de religiosos entre Filipinas y Barcelona y otros destinos de la diáspora (en congruencia con Moreras, 2004).

Respecto a las direcciones de las relaciones transnacionales, hay una circulación de informaciones, rumores y emociones a escala internacional, distribuida por toda la diáspora; mientras que los flujos de dinero o de ayudas parecen circular, únicamente, en un sentido: de Barcelona a Filipinas, siendo ésta la destinataria final de todos ellos.

En resumen, desde Barcelona, los filipinos influyen activamente en la vida de sus lugares de origen, financian las vidas de muchos y envían ofertas de trabajo. Además de estos flujos unidireccionales, se intercambian informaciones y afectos en ambas direcciones. De este modo, tanto los emigrantes como los que se quedan (provisionalmente) en el lugar de destino "co-construyen" nuevas prácticas económicas, familiares, comunicativas, afectivas, emocionales, de clases sociales, educativas, gastronómicas y culturales, en congruencia con la diáspora filipina. Aunque se haya criticado la baja implicación de los filipinos en prácticas políticas y de codesarrollo transnacionales (Baggio, 2010 y Villarroya, 2010), la participación de la comunidad filipina en instituciones y eventos de Barcelona ha sido importante y

el impacto que tuvo el premio del padre Avel en Filipinas y, de vuelta, tanto en el Consulado de Barcelona como en el Ayuntamiento, demuestran que también en este sector hay movimientos transnacionales.

A pesar de realizar trabajos humildes (la mayoría trabaja en el servicio doméstico o en la restauración) y de sus horarios laborales excesivos, los adultos filipinos pueden compensar su bajo estatus social con el capital humano relativamente alto con que cuentan gracias a su formación académica (casi nunca homologada) y, sobre todo, gracias al capital social que brinda la comunidad con sus densas redes de apoyo. La comunidad sabe aprovechar muy bien la formación de sus integrantes, ejemplo de ello lo tenemos en las filipinas con titulación académica que se encargan del refuerzo escolar y de la enseñanza en la Iskwelang Pinoy, mientras que los actores clave organizan actividades de tiempo libre para niños, jóvenes y adultos (por ejemplo, el director de BAFSCOM es jugador y árbitro de baloncesto y ya contaba con experiencia como director de una liga filipina en Arabia Saudí, durante su anterior etapa migratoria) y el sacerdote y los pastores brindan apoyo espiritual, y, además, entrenan a los nuevos líderes de la comunidad. Los adultos filipinos hacen un gran esfuerzo comunitario para formar a los jóvenes en las tradiciones, los valores y la cultura filipinos y todos ejercen este trabajo de manera no remunerada, a excepción de los religiosos, cuya función es el trabajo comunitario. La red comunitaria abarca a muchos de los filipinos adultos y a sus hijos: algunos participan asiduamente en la comunidad, otros van a la misa todos los domingos pero no participan en las otras actividades de la comunidad, etc. Las misas suelen ser el punto de encuentro y de intercambio de informaciones que engloba a casi toda la comunidad.

De este modo pueden compensar sus limitados recursos económicos y apoyarse mutuamente en temas laborales, sociales, culturales, de vivienda y respecto a la educación de sus hijos. En este sentido, el sacerdote actual, el padre Avel, pone mucho énfasis en el hecho de trabajar "conjuntamente" para conseguir estas metas. En público, nunca deja de poner énfasis en la importancia de juntarse, asociarse, en pro de los derechos de los migrantes. Dice que "solo no eres nadie" (Casa Asia, jornada MAPID, 14 de octubre de 2010).

Después, sus capacidades laborales (valoradas por los autóctonos), las conductas académicas de los hijos (apreciadas por los profesores), así como las nociones nativas de *hiya*, *dangal*, *pakikisama*, *pakikipagkapwa*, *bayanihan*, *smooth interpersonal relationships* y *utang na loob* contribuirán a estimular su afán por transmitir “una imagen digna de los filipinos” (Villarroya, 2010: 310) y a evitar los conflictos en el espacio público, razón por la que han construido una imagen de corrección ante los demás habitantes de Barcelona: “No son un problema en el Raval, su cultura oriental y asiática, su carácter y manera de ser no es hostil” (padre Avel [Avelino Sápida] en CCCB *Escenes del Raval*, 1999: 136).

Los filipinos de Barcelona han llevado a cabo un proceso de “configuración, construcción y trama comunitarias” (Moreras, 1997: 20, 21, 22). Por una serie de razones descritas en este capítulo no han sido visibilizados por parte de la sociedad de instalación. Tampoco han ejercido mucha influencia en la cultura local, al no ser que se refiera al servicio doméstico. Como en el imaginario de los autóctonos apenas existen, tampoco influyen en la cultura local o multicultural del Raval o del resto de la ciudad. Su situación lingüística se desconoce y, mientras que en la Casa Asia se ofrecen regularmente cursos de chino, japonés e hindi, y en la Escuela Oficial de Idiomas, en el propio Raval, se ofrece los mismo cursos (más uno de coreano), el tagalo u otros idiomas filipinos nunca se ofrecen, de modo que su enseñanza queda en manos de las iniciativas particulares (a menudo, de nivel *amateur*). En la Iskwelang Pinoy parece que únicamente quieren enseñar tagalo a las segundas generaciones filipinas. Tampoco se observa una influencia a escala gastronómica (no hay ningún paralelismo con los chawarmas, falafel, etc.), lúdica, estética, o de tiendas, pero sí, de vez en cuando, hay proyecciones de películas filipinas o documentales sobre Filipinas en la Casa Asia, y antes los hubo en el BAFF (Barcelona Asian Film Festival que, desde 2011, ya no existe). Muy pocas veces llegan a los cines comerciales, como fue el caso de *Lola* (“abuela”, en tagalo), de Brillante Mendoza, en el año 2011, mientras que su película *Kinatay*, que ganó la Palma de Oro en el festival de Cannes para la mejor dirección (2009), solo se proyectó una vez en la Casa Asia y, en otra ocasión,

en el festival de Sitges. Además, se han instalado, en espacios públicos, varias placas en honor del Dr. José Rizal.

## 7. LOS CUIDADOS COMUNITARIOS – OTRA FORMA DE CAPITAL SOCIAL

El capital social se pone de manifiesto en la comunidad filipina por lo que la antropología ha denominado “cuidados profanos”, “cuidado *lego*”, “cuidados informales”, así como “autoayuda”, “ayuda mutua”, “autoatención”, “autocuidado” (Canals, 2002; Haro, 2000; Menéndez, 1984a y b, 1990, 1993a y b; Comelles, 1985, 1993, 1997; Kleinman, 1980). Sobre todo los tres primeros términos son problemáticos: “profano” y “*lego*” implican una jerarquización y una desvalorización en comparación con los cuidados oficiales, profesionalizados y realizados por expertos licenciados y colegiados (Esteban, 2010; Canals, 2002). Lo mismo ocurre con el término “informal”, por oposición al término “formal”, que en el lenguaje cotidiano significa no cumplir con las obligaciones y compromisos; “cuidado informal”, por tanto, también implica una descalificación (Canals, 2002: 51). Por estos motivos se ha optado denominar el fenómeno a describir en el presente capítulo como “cuidados comunitarios”, que en el contexto local se refiere a los cuidados organizados por y en la propia comunidad filipina, parcialmente en colaboración con otras entidades o profesionales, y siempre en relación e interacción con una política global, transnacional.

El cuidado se puede definir como “aquellas actividades que se realizan para el mantenimiento de la vida y la salud” (Abasolo en Esteban, 2010: 1) y las “actividades que tienen como objetivo proporcionar bienestar físico, psíquico y emocional a las personas, implican tareas de gran importancia social, considerable valor económico e implicaciones políticas notables” (Finch, 1989, según Esteban, 2003: 2).

Dentro de los cuidados profanos se ha diferenciado entre distintos términos y niveles como el autocuidado, la autoatención, la autoayuda/ayuda mutua. Señala Canals (2002) la indefinición e imprecisión conceptual de estas expresiones, algo que según el mismo autor se debe en gran parte al hecho de que se trata de fenómenos que concurren con mayor frecuencia más allá del mundo institucional y oficial. Menéndez (1993b) utiliza autoayuda y ayuda mutua como sinónimos; ésta junto con el autocuidado formarían parte de la



autoatención. Canals (2002) sigue la propuesta de Haro (2000), quien define el autocuidado como las actividades cotidianas que se realizan en la esfera doméstica para mantener una higiene personal adecuada. En cambio, "lo que consideramos casi su sinónimo, la autoatención de la salud, parece ser un término más propio para referirse a las prácticas relativas a los episodios de enfermedad o cualquier tipo de sufrimiento, que tienden a activar respuestas colectivas y, por lo tanto, servirá para ubicar las relaciones en que se inscriban estas prácticas, que abarcan tanto el propio grupo doméstico como las redes sociales" (Haro, 2000: 114). En el contexto de la comunidad filipina, es importante señalar "la extensión de las prácticas de autoatención a otros episodios vitales distintos a la enfermedad y que conllevan alguna forma de sufrimiento o de riesgo" (Canals, 2002: 46).

La extensión de lo doméstico a las redes sociales enlaza con la autoayuda/ayuda mutua, que a su vez se puede dividir entre la "autoayuda tradicional" o "autoatención doméstico-familiar" (*ibid.*: 40) y la autoayuda como "espacio contemporáneo de las asociaciones de autoayuda". Entre ambas "estaría la frontera [porosa] que separa al sistema médico, con sus correspondientes modelos de intervención profesional, de todo lo que queda fuera de él" (*ibid.*).

Respecto a la (no) diferenciación entre autoayuda y ayuda mutua cabe señalar que, mientras que Menéndez (1984a) utiliza ambos términos como sinónimos, Canals (2002: 37), recurre a los términos en inglés *self-help* (autoayuda) y *mutual aid/mutual help* (ayuda mutua), para hacer una distinción en función del "sentido individual de la reflexividad denotada por *self*" en el primer caso, y de las formas de ayuda de reciprocidad, mutualidad y continuidad, en el segundo.

Otros autores han subsumido la ayuda mutua en el concepto del apoyo social que también carece de definiciones precisas (véase Canals, 2002).

En la comunidad filipina, los cuidados van más allá del ámbito doméstico y se extienden hacia las redes sociales, grupos de compaisanos, amigos y vecinos. Se trata de iniciativas formalmente organizadas y que funcionan bajo los conceptos o elementos morales de la reciprocidad y mutualidad (Haro, 2000). Responden "a necesidades no cubiertas" por los sistemas oficiales (*ibid.*: 105), de la salud o de la asistencia social. En este sentido, veremos que en el caso

de la comunidad filipina, se abordan temas de la salud, en el sentido estricto, y, en el sentido amplio, en diversas formas de brindar apoyos sociales ocasionados por malestares sociales y sus precauciones. En mayor medida cubren temas sociales y jurídicos, incluyendo a algunos profesionales como abogados, homeópatas, profesores de idiomas que brindan sus servicios como voluntarios. Además, se coordinan con otras instituciones, ONG, asociaciones; asimismo para sus integrantes funcionan como sistema de referencia en temas cotidianos, sociales, jurídicos, educativos y de salud. Se trata de un sistema pragmático e híbrido y aunque van más allá de los temas de salud en estricto sensu, coincide en su hibridización con el "*health care system*", sistema de atención, de Kleinman (1980). Éste se caracteriza por una diversidad de sistemas (médicos) "que pueden cohabitar en un marco social determinado y que establecen entre ellos relaciones de influencia mutua (...) se esbozan intercambios y prestaciones de saberes" (Martínez Hernández, 2008: 98-99). El alto nivel de capital social y cultural se manifiesta en la modalidad implementada para organizar y mantener este "sistema relacional de sostén recíproco" (Haro, 2000: 118), junto con la coordinación de sus recursos de atención, ya sean realizados por miembros de la misma comunidad que disponen de recursos y experiencia o bien por personas ajenas a la misma. Insistimos en que los aspectos de mutualidad y reciprocidad ya están profundamente anclados en las culturas filipinas. Además, uno de los dos actores clave que ocupa un lugar central de la organización y en el mantenimiento de los cuidados, es un religioso, la otra persona también lo era, y trabajan bajo la filosofía de la misión católica, para la cual la caridad y el amor al prójimo son decisivos. Como resultado de estas prácticas, se cubren muchas necesidades que no son atendidas por la sociedad de acogida y se ofrecen recursos a los que algunos, por su condición de extranjero, no tienen acceso. De este modo, se promueve cierta protección social y prevención que también puede tener sus efectos positivos para la salud.

Por su carácter recíproco, su enfoque comunitario, solidario, cerrado a no filipinos, aunque abierto a todos los filipinos, los cuidados comunitarios ofrecidos dentro de este grupo, pueden ser clasificados como autoatención. No obstante, teniendo en cuenta que esta categoría ha sido definida como

ocasional, efímera y no formalmente organizada, resulta más preciso utilizar el concepto de la ayuda mutua (Haro, 2000; Canals, 2002), ya que es más pertinente para describir los fenómenos del cuidado, tal como se desarrollan dentro de la comunidad filipina.

También, es crucial el factor de la temporalidad, es decir de la continuidad en la ayuda mutua, ya que no se circunscribe solo a mantener unas prestaciones puntuales, sino que "(l)a existencia de reciprocidad generalizada presupone unas relaciones estables constituidas por fuertes vínculos estructurales, emocionales y morales (...). (... ) lo más importante es la disposición a dar y retribuir las deudas, que ha de ser simbólicamente manifestada de algún modo" (Canals, 2002: 36). Este modo de reciprocidad generalizada e indefinida ha sido anteriormente conceptualizada por Sahlins (1983). Estos requisitos coinciden exactamente con *utang na loob*, la deuda corporalizada, que además vale para *toda* la vida.

También es pertinente el concepto de "sistema de asistencia" ya que, a diferencia del "sistema de atención" (Kleinman, 1980, véase arriba) que se concentra en los procesos de asistencia en casos de enfermedad, aquel se refiere a la cobertura de todas las aflicciones y sufrimientos sociales y no solo si son de causa orgánica, sino de todos aquellos que sí pueden tener efectos sobre la salud (Haro, 2000: 118, y Comelles, 1997).

Retomamos en este capítulo el término tan acertado de "sistemas de bienestar de la comunidad filipina en Barcelona" (Gutiérrez-Otero, 2007: 59) y lo relacionamos con los distintos focos de atención que cubre o procura cubrir la comunidad con sus centros, ya sean religiosos o laicos, que se hallan formalmente organizados. Se actualiza y amplía el esquema de Gutiérrez-Otero y se contextualiza el Sistema de Bienestar con otras entidades, profesionales y voluntarios de la ciudad de acogida, Barcelona, así como con la diáspora filipina.

**Taula 7.**  
**Sistemes de benestar de la comunitat filipina a Barcelona**

| Grup                             | Sistemes de benestar   |
|----------------------------------|--|
| Centro Filipino*                 | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Ajuda general als i les migrants</li> <li>-Lloc de reunió (de caire cívic)</li> <li>-Servei d'activitats religioses</li> <li>-Promoció dels drets dels i les migrants. Ajuda legal i documentació</li> <li>-Ajuda a la resolució de problemes amb les famílies</li> <li>-Manteniment d'identitats</li> <li>-Agència de col·locació</li> <li>-Escola d'idiomes</li> </ul>   |
| Parròquia                        | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Ajuda general als i les migrants</li> <li>-Lloc de reunió (de caire religiós)</li> <li>-Manteniment d'identitats</li> <li>-Servei d'activitats religioses</li> <li>-Refugi eventual</li> <li>-Agència de col·locació</li> <li>-Consells</li> </ul>   |
| Kalipi                           | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Organització de la comunitat</li> <li>-Organització d'activitats culturals i festives</li> <li>-Integració dels i les migrants</li> <li>-Provisió de coneixements sobre el país on viuen</li> <li>-Cooperació amb altres institucions</li> <li>-Petició de millores al servei governamental del país d'origen</li> <li>-Posada al dia de les innovacions i nous temes legals sobre migració</li> <li>-Ajuda en trobades, conferències, estudis de membres de la comunitat a l'àmbit local o fora del país</li> </ul> |
| Altres organitzacions religioses | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Protecció social finançada amb el 10% de la nòmina del integrants</li> </ul>   |
| Iskwelang Pinoy                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Pal·liació de la desintegració familiar</li> <li>-Contribució en la manca de formació</li> <li>-Integració dels nens i nenes filipins</li> <li>-Campanya antidrogues</li> <li>-Eina de conciliació laboral i familiar</li> <li>-Canalització de vocacions professionals</li> </ul>   |
| Balintang Pinoy                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Servei públic</li> <li>-Informació sobre les notícies de la comunitat</li> <li>-Consells</li> <li>-Aprenentatge del català</li> <li>-Canalització de vocacions professionals</li> </ul>  |
| Amistad                          | <ul style="list-style-type: none"> <li>-Ajuda general a la migrant</li> <li>-Contacte amb gent</li> <li>-Activitats d'oci</li> <li>-Agència de col·locació</li> <li>-Assistència en cas de malaltia</li> </ul>   |

8. Val a dir que el Centro Filipino, el Kalipi i la parròquia tenen forts lligams entre ells, per tant la separació que fem és purament analítica.

Fuente: Gutiérrez-Otero, 2007: 59.

## 7.1. AYUDA MUTUA, PROTECCIÓN, APOYO, SISTEMA DE REFERENCIA Y ASISTENCIA

Ya se ha mencionado que el Centro Filipino brinda servicios de colocación de trabajos a menudo en colaboración con la Iglesia Católica, destacándose el flujo de información que hay en este sentido en puntos de encuentro de la comunidad, como por ejemplo antes y después de las misas de la parroquia filipina. Asimismo, se ha hecho referencia a la bolsa de vivienda. También, se ha señalado la colaboración que mantiene con los abogados de CITE-CC.OO., otros bufetes especializados en derecho laboral, así como con los dos abogados voluntarios catalanes que atienden en el Centro Filipino. Igualmente, en el Centro Filipino ayudan con las documentaciones legales para la residencia, permisos de trabajo, reagrupamientos, la consecución de pensiones y otros trámites de extranjería. Si hace falta, brindan también servicios de traducción y de intérpretes que realizan filipinos o filipinas que ya dominan los idiomas (catalán y español), a sus compatriotas recién llegados. Se trata de servicios y prestaciones que ofrecen o facilitan las distintas agrupaciones de la comunidad, por ejemplo Amistad – Asociación de las mujeres, la Asociación Filipina-Catalana, la parroquia y sobre todo el Centro Filipino. En este Centro, la hermana Paulita es la persona de referencia, la que a su vez, organiza el trabajo de las voluntarias —en su gran mayoría mujeres, aunque hay también algunos hombres—, delegando tareas en las mismas. Así la describe Nathaniel Sisma Villaluna en la Revista monográfica que se publicó por el 25º aniversario del Centro Filipino con título “Tuluyan” – “refugio/casa temporal” en tagalo (2011: 19):

*“A BIG Sisterly Love for the Migrants*

*Asisting Centro Filipino, one can never miss the busiest figure in the room. One minute, she is talking on the phone to a Catalan employer reminding him of his obligations to his Filipina employee, the next minute she is giving advise to a migrant with legal problems. (... ) The ‘big sister’ of about fifty three volunteers of the Center.*

*(...) What is the secret why Centro Filipino is still standing after 25 years? Commitment. Dedication. Passion. Love. Faith. And of course, the volunteers.”*

Después (2011: 21), el mismo autor (*ibidem*) describe un día laboral normal en la vida de Paulita que comienza sobre las 8 de la mañana y termina a las 23.45; incluye reuniones en distintas entidades, acompañamiento de compatriotas, organizaciones con las voluntarias:

*"8.31 (...) She waits for Sara to finish checking the documents that she has just submitted. (...)*

*10.44 (...) she is the interpreter of a retired Pinay to inquire about her pension.*

*11.35 Hospital de Mar. Barceloneta. She and her elderly companion are visiting a Pinay patient who was rushed to the ER the other day because of over-fatigue."*

Antes, después y durante el desarrollo de sus tareas, mantiene reuniones con distintos profesionales del Ayuntamiento y de la Generalitat, buscando apoyo para la comunidad. Ella misma destaca en la entrevista publicada en la revista *Tuluyan* (2011: 19), que un total de 3000 usuarios han pasado en 2007-2008 por el Centro Filipino.

En esta entidad se realiza con mucha disciplina y rigor un trabajo de protección y defensa de los derechos de los filipinos, a menudo con la finalidad de brindar un acompañamiento como intérprete/traductor y en otras ocasiones, también para ofrecer un acompañamiento emocional. Incluiría aquí, asimismo, la protección ante el "acecho" de investigadores que en sus proyectos no vayan más allá de las entrevistas puntuales, algo que ya se ha discutido en el capítulo II.

Otra figura destacada, es el padre Avel, quien defiende los derechos de los inmigrantes, en colaboración con otras asociaciones, con y en la iglesia u otras instituciones y eventos de acceso público, como el CCCB (1999) o la Casa Asia (2010). En la misma Revista anteriormente mencionada, el mismo autor escribe también sobre Avel (*Tuluyan*, 2011: 30-32):

*"The church, working hand in hand with Centro Filipino, also became a refuge for Filipinos, offering services ranging from employment to legal issues. Also, it was vocal against abusive treatment towards those without legal documents.*

*'We were even using our pulpit to denounce the treatment of the police against illegal migrants'.*

*(...) to protect the rights of Filipino migrant workers and seafarers in Catalonia.*

*(...) 'The church and the Centro Filipino had been very active in the struggle of migrants against the government's repressive law on immigrants so that when the government finally declared the Regularización (the Amnesty) for undocumented migrants, we were one of those recognized by the government to help facilitate the preparation and presentation of documents of Filipino migrants. We were also commended as one of the most orderly and organized group in the presentation of documents ( ...).'*

*(...) If it were not for his vision and his efforts, we would not have been enjoying the freedom and equality we are benefitting right now. (...)*

***As a priest, a friend, a brother, a father or a grandfather, what Fr. Avel has done will always be a significant part in the history of Filipinos in Barcelona, and the whole of Spain."***

(en negrita en el original)

Llama la atención que el padre Avel realiza el trabajo de protección y defensa desde su función pública de sacerdote, desde el "púlpito". En este sentido, cabe señalar cómo en estas ocasiones, la ayuda mutua se convierte en un grupo de presión ante la opinión pública (Haro, 2000) de la sociedad catalana y también ante el Estado filipino. Así, en febrero del 2012, y con la ayuda de políticos filipinos (p. e. Walden Bello) y otras comunidades filipinas en la diáspora que se encuentran en la misma situación (p. e. en Frankfurt), se ha intentado presionar al Estado filipino para que no quite el consulado filipino en Barcelona. Con anterioridad ya habían luchado para que lo instalen. Y aunque había conflictos con el anterior cónsul, prefieren tener el consulado en Barcelona para evitarse los viajes a Madrid.

Aparte de las protecciones, defensas de derechos de diversa índole, otro ámbito importante que realiza la comunidad, es el acompañamiento emocional, el apoyo espiritual y moral, la escucha y la empatía. Anteriormente, en la descripción de las actividades desarrolladas por Paulita, ya se ha hecho referencia al acompañamiento en su función de intérprete y asesora, pero

también en visitas al hospital, es decir, en situaciones de sufrimiento físico y social. En los casos de de un agotamiento extremo (*"over-fatigue"*), las personas no se encuentran solas sino que pueden contar con un apoyo. Relacionado con este tipo de ayudas, durante una entrevista informal que mantuve con Sr. Paulita en el Raval, me manifestó que había organizado un tratamiento médico con la ayuda de Caritas, para una persona filipina indocumentada que padecía de cáncer y que no estaba registrada en la Seguridad Social ni contaba con familiares en Cataluña. Mientras me relataba esta situación, sus palabras fueron: *"Centro Filipino is her family."*

También para los diversos sufrimientos sociales, tanto el Centro Filipino como la parroquia, ofrecen consultas. Así, en el caso de problemas familiares de personas residentes en Barcelona o aquellos otros debido a las separaciones geográficas de parejas y familias. Estas consultas obviamente se realizan en concordancia con la ideología eclesial.

Además, en el Centro Filipino se ha instalado un *"Women's Desk"* para las mujeres que han sido víctimas de abusos físicos (Paulita en *Tuluyan*, 2011: 19).

Según L. Lomnitz (1975), en el caso de enfermedades, la ayuda recíproca sería un recurso cotidiano entre los marginalizados<sup>95</sup>, en contraposición con lo que señalan Maza y Parramon (2004), que describen un panorama de denuncias, desconfianza y anulación del capital social y autoorganización comunitaria como característico para las personas autóctonas e inmigrantes en situación de exclusión social en el Raval. Las personas de origen filipino en el mismo Raval, sin embargo, se distinguen por su alto nivel de autoorganización como ya se ha comentado. Por lo tanto, sería necesario diferenciar entre marginación colectiva e individual. De este modo, un grupo puede ser marginado como colectivo

---

<sup>95</sup> Sin embargo no se considera del todo pertinente el trabajo de Lomnitz para la comunidad filipina ya que la autora mexicana se centra en marginalizados de la periferia urbana de la capital mexicana a la que han llegado por flujos migratorios desde ámbitos rurales y que se caracterizan por una marginalización mayor, en comparación con la comunidad filipina, por una falta de calificaciones laborales o académicas y periodos largos de desempleo. Además, se trata de una investigación que se realizó tres décadas antes en comparación con la de Maza y Parramon.



pero, si dispone de un capital social importante, puede amortiguar los efectos de una posible exclusión y desigualdades sociales.

Por otra parte, la comunidad filipina organiza muchas actividades sociales, incluyendo las fiestas, que no se organizan para paliar un sufrimiento concreto previo, sino que sirven para atenuar la soledad y de este modo, pueden prevenir malestares sociales más graves. En otro lugar se han calificado estas actividades como "terapia de apoyo", explicando que el Bracafé de la Plaza Cataluña y posteriormente los pisos compartidos "*són espais, per excel·lència, on les dones filipines han celebrat els natalicis, una festa que acostumen a festejar com a terapia de suport (segons les seves declaracions).*"

'...lleno, lleno, ... como estabas lejos de la familia. Es para alegrarte, distraerte para no sentirte sola'" (informante de Comamala, 1994: 125).

Otro trabajo de apoyo que realizan es con los compatriotas mayores que están regresando a Filipinas o vías de retornar:

*"THE CO-DESARROLLO PROJECT*

*(...) While listening to them [a los mayores], we discovered that they have some fears and apprehensions in going back to their home country, although most of them still have relatives. Somehow, as they have expressed, they lost emotional relations that even if they go back home they no longer feel at home with them.*

*Having studied and reflected on their situation, Centro Filipino has decided to respond to this particular need by creating a common project on co-development in order to help not only the retired migrants so that they may live a happier retired life. (...)*

*Sharing their cultural and economic gains (...).*

*Investing their cultural gains they will be able to help others especially the poor sectors, like the fishermen, farmers, out of school youth and unemployed women. (...)*

*The project aims to concretely respond to some of the emerging needs to retired Filipino migrants residing in Barcelona (...) in order to bring about total human development."*

(Centro Filipino, revista *Tuluyan*, 2011: 34)

También aquí se solapa un trabajo “psi” con los y las mayores que se concentra en “sus necesidades emocionales”. Es de destacar que, aparte de brindar un espacio de escucha, proponen y llevan a cabo una tarea práctica orientada al bienestar de otros grupos, más “pobres”, lo que conllevaría como resultado un desarrollo y una satisfacción emocional, espiritual y moral. En la comunidad, Dan es el encargado de la coordinación; de este modo, se aprovecha su formación académica en Codesarrollo. Dan ha hecho un máster en esta especialidad en la Universidad de Barcelona, motivo por el que se trasladó a la ciudad condal.

Asimismo, la pionera Lucía dedica tiempo al tema de la inversión de dinero, las remesas y las pensiones. Para ella es un trabajo educativo que sirve igualmente a la prevención de malestares. Los malestares relacionadas al dinero los han descrito Kay Abaño en la revista *Ang Bayong Filipino* (2010a y b en el cap. VI), para ejemplificar el abuso de las remesas y préstamos que llevan a una dependencia de dinero de parte de los destinatarios, que tiene como consecuencia la pérdida de cualquier motivación para emprender sus propios esfuerzos. Lucía y Dan dan testimonio de este problema en una de las entrevistas que mantuvimos en Barcelona (en congruencia con Parreñas, 1998). Relatan varios casos de un gran sufrimiento por el abuso de las remesas, de familiares considerados “vacas lecheras” o casos donde los maridos se “permiten” amantes con las remesas, mientras sus esposas siguen “fregando suelos y platos” en la diáspora. Las profesoras Carandang (RF V) y Raimundo (RF IV) en Manila expresaron conmigo las mismas sospechas del uso de las remesas.

En el trabajo que realiza Lucía en Barcelona y Kay Abaño en su artículos (2010a y b), así como otros en la diáspora y en Filipinas (véase por ejemplo Añonuevo y Añonuevo, 2002) se mezcla el trabajo preventivo, psicológico, educativo y de codesarrollo, ya que se trata de asuntos donde se mezcla lo emocional, lo financiero con lo pragmático.

A menudo, para la asesoría de inversiones, sirven como referencia experiencias ya realizadas en forma de proyectos de codesarrollo entre México y EE.UU. (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Scalabrini Migration Center, 2009). Por

supuesto, son asesorías que deben emprenderse de una manera sensible y sensibilizada y no en forma de avisos culturalmente tan opuestos como el desaconsejo de no invertir en la compra de casas propias o ajenas y su mantenimiento en Filipinas, tal como lo hizo Villarroya en la Jornada Casa Asia, 14.10.2010: Inmigración, Asocianismo y Desarrollo: Filipinas. Proyecto MAPID-AENEAS.

En cuanto al ámbito educativo, ya se ha hecho referencia a la formación de los jóvenes, para los que la comunidad ha fundado y establecido la Iskwelang Pinoy. Asimismo, es importante señalar que la comunidad filipina funciona como un sistema de referencia para recomendar las escuelas privadas concertadas. En este contexto, Nancy, una de nuestras informantes, dice explícitamente que envía a su hijo a la escuela concertada católica para que en su ausencia las monjas *cuiden* de él. Por ser representantes de la Iglesia Católica, Nancy las considera especialmente aptas para el cuidado de su hijo (entrevista B/AC IV).

También la enseñanza de castellano, y en menor medida catalán, a los adultos y jóvenes recién llegados, se considera una forma de protección contra los abusos; además de facilitar otro espacio de vida social. Para Paulita es también una medida a favor de la integración (*Tuluyan*, 2011: 19):

*“What is the greatest achievement of Centro Filipino?”*

*Integration. (...) through our programs tulad ng Idioma, Intercultural and Iskwelang Pinoy. (...) We really tried to integrate ourselves as a community through Centro Filipino.*

*Are we totally integrated?*

*Not totally. We are working on it.”*

En el capítulo VI ya se ha explicado que después del “caso Crisanto”, una de las medidas tomadas por la comunidad era organizar y diseñar actividades para ocupar constructivamente a la juventud para que ésta no se desvíe,

debido al excesivo tiempo de ocio no organizado, algo que también está en concordancia con objetivos occidentales. Una medida llevada a cabo para prevenirlo ha sido la creación de la liga filipina BAFSCOM en la que juegan jóvenes y adultos:

— *They are starting this Sunday. Until July, I think until July, 28. Yes, 12 weeks. Yes.*

— *Basketball? Volleyball?*

— *No, only basketball, for the veterans, 40 years old and above. I organized this because before, the problem for the adults, every week-end they are drinking beer, and like this, and also when I noticed that, all the bars, restaurants in Joaquin Costa, all the Filipinos, because they don't have any ...*

— *Men and women? Or only men?*

— *Ah, about 90% men. And also they have these vices, no? So, it got into my mind I need also to encourage them to play basketball. So, I found out that there are so many Filipinos veterans.*

(Jack, entrevista B/AC III)

Jack explica aquí que se utiliza el deporte para combatir los “vicios”. Más adelante, continua explicando cómo el deporte ayuda a cubrir “brechas” entre los filipinos, es decir es un medio para facilitar la cohesión grupal. Describe asimismo, su manera de combinar el deporte con prácticas y valores cristianos, en su función de director de la liga, jugador, árbitro y primado del Ejército de Salvación:

— *I mean do you have the feeling that I did not ask something you would like to tell me?*

— *No, the only thing I want to share with you, not included in your questions. Since we started the basketball tournament here the relationships between individuals, family, association become closer. You know, I did, the 15 teams we have, 15 teams! Because before there is a division, there is a division! There are also fighting Filipinos versus Filipinos. But when the sports began, no? Especially the Barcelona selection team, from the 15 teams I took 1 player each team and now, what we call is compare. You understand the word compare? Say for example, your child, will be baptized, your padrino. You know padrino?*

— *Yes, yes, godfather.*

— Yes, godfather, you see! Because I have experienced in Saudi Arabia, before also there is a gap between Filipinos, by basketball, by sports, they become closer to each other.

— And in Saudi Arabia were there Muslims and Christian Filipinos playing together?

— Yes, yes, yes! I did that already! That's why it is my experience to implement here in Barcelona.

— And before there were gaps here, in Barcelona?

— Yes! There is gaps. When I newly arrived here, in 1998, oh, there were!

— Which gaps were there?

— Fighting also. You know ...

— Fighting like that? Physically?

— Yes, when they got drunk there is a person ...

— But what were they fighting for?

— When they got drunk, the spirit they have, this ..., it is not normal, yes, yes. If you experience to ..., that's why ...like this, like this, some they can hear words which are unpleasant to hear, ah. But now, no drinking, before, every Sunday we are here, so, that is, this is my secret.

— Ok, ok.

— The Batangas, the Laguna, the Bisayas, the Ilocano, I mix them all together. And before starting to play here, before we start to play, we have to hold our hands and I have an opening prayer. Every time, every time ...

— Also the Catholics?

— Yes, I pray for them.

— Before we start the tournament, that's why they will so, oh, the president of the BAFSCOM is also a Christian? Yes, that's why the smiling face, every time, they never look me angry here or shouting. You see? That is my secret.

— Ah, ok.

— Yes, that is my secret. I never shout somebody there, I never squall them, I never make an argument because every time, I advise them you have respect and discipline. These are the only two things we need to implement, so we can obtain our goals, our

*objectives, our ..., the fulfilment of the basketball tournament. And this helps us also. I respect them, then they respect me.*

(entrevista B/AC III)

El deporte ha sido organizado por parte de la comunidad filipina, no solo como un pasatiempo sino como una “terapia” contra “vicios”, como el alcohol, y como una “terapia de cohesión grupal”, contra las disputas verbales e incluso la violencia física.

También, organizan una liga de softball, en el espacio público, en el Montjuïc:

“La gente viene a pasar el día, a comer, a enterarse de las noticias (...). Entre semana todo el mundo está muy ocupado trabajando. Los partidos de los domingos son la excusa para poder reunirnos. Para comprobar que estamos todos bien. Si alguien no viene pues a lo mejor es que tiene algún problema. A veces hasta organizamos viajes para jugar contra otros filipinos en Italia, lo cual es también una oportunidad para reencontrarte con amigos y parientes que están allí.”

(Marlon Macarandang, Jimbo Balita, Ely Dolor; jugadores veteranos de la liga softball en *La Vanguardia*, 13.8.2011)

Del mismo modo, aquí se describen los beneficios sociales del deporte, los que en ocasiones alcanzan una dimensión transnacional.

Además del deporte, la música puede brindar efectos parecidos. Ya se ha mencionado que la música, el canto, las coreografías, ocupan un lugar importante en la vida social filipina, tanto en Filipinas como en la diáspora. En el capítulo VIII se mencionará el encanto y los elogios de Jordi, director de una escuela de música local. El mismo Jordi, aparentemente en congruencia con las ideas de la comunidad filipina, se refiere a mi pregunta acerca del consumo o no de drogas de sus alumnos filipinos:

— ¿Problemas con drogas? ¿Que traigan aquí no sé qué drogas?

— Nunca, nunca. Con los nuestros nunca. Además yo, en el Distrito, siempre digo, si hiciera música todo el mundo no habría problemas de drogas.

— Ya, puede ser ...

— ...porque es una droga la música.

— Sí, música o arte.

— O arte sí, es igual arte. Te hacen que te absorben mucho ...

— (...)

— Pero, la música aún más; ¿por qué motivo? Te lo digo: porque has de trabajar *muchas* horas. O sea te obliga a estar encerrado, estudiando, es que no tienes otra opción, o haces esto o no lo haces. Claro, es complicado, te obliga a estar encerrado, no saldrás a hacer cosas que no has de hacer. Necesitas mucho tiempo.

(Jordi, entrevista B/P IV)

Con la Escola de Músics mantienen un vínculo con una entidad a pesar de que se trata de una entidad fuera de la comunidad filipina a la que acuden jóvenes y niños filipinos. La comunidad no es un sistema endogámico sino cuenta con distintos colaboradores y sostiene distintas colaboraciones, en y fuera de las sedes de sus distintas agrupaciones. Ya se ha mencionado el trabajo conjunto con CITE-CC.OO. y los voluntarios catalanes abogados para la defensa y protección de derechos. A ellos se suman los profesores autóctonos de idiomas. Los agentes de la comunidad están en estrecho contacto con los distintos profesionales del Ayuntamiento y de la Generalitat, con los que mantienen relaciones o tratos personalizados, tanto con políticos de PSC o de CiU. También trabajan con otras agrupaciones del Raval, como la fundación Tot Raval. Según Paulita esto se hace para fomentar la solidaridad y promover la integración. También menciona la vinculación con Cruz Roja y Caritas (*Tuluyan, 2011: 19*). Ésta última institución colabora en temas de salud y en el nuevo proyecto de codesarrollo, y Cruz Roja dona alimentación para filipinos que estén en una situación muy precaria. Aparte de estas colaboraciones continuas con entidades ajenas a la comunidad, cuentan con una experiencia anterior de cuatro homeópatas de Homeópatas Sin Fronteras que hacían de voluntarias en el Centro Filipino:

*"Doctors in the House*

*From 1995 to 1998, Centro Filipino was able to work with Homeópatas Sin Fronteras. Four Catalan practitioners offered their free homeopathic services for our Kababayans who were mostly women. Thirteen years after their stint as volunteer homeopaths at Centro Filipino, Pilar, Mayte and Amalia recalled their years serving the Filipino community with a smile on their faces.*

— (...) A mi lo que me preocupaba mucho que veía a las personas que trabajaban en exceso con mucha sobrecarga de responsabilidad con el dinero que tenían que generar y tenían que enviar. -Pilar

— (...) Pasábamos consulta y era una experiencia muy, muy importante para nosotros. Íbamos toda la tarde, podíamos ver 4 o 5 pacientes. Lo que yo recuerdo y además me gusta mucho la experiencia fue me ayudó entender el sufrimiento de tantas mujeres inmigrantes que han dejado a sus hijos, a su familia, su país, su cultura y han venido aquí a trabajar de señoras de la limpieza. Tenían muchos dolores. Había muchas enfermedades como reuma y muchas depresiones. -Mayte

— (...) que no las han dejado hablar en español, es una comunidad que le costó mucho hablar castellano porque las obligaban de hablar en inglés en las casas por los niños. Pero la cultura filipina es genial, además es una gente supercálida en muchos aspectos. Nos sentimos integradas, nos llamaban para las fiestas, a la iglesia. Por mi parte jamás tuve problema con la comunidad. ¿Si hay otra oportunidad de hacer otra vez el proyecto? A mi, no me importaría volver. -Amalia"

(Tuluyan, 2011: 18<sup>96</sup>)

En lo que es el cuidado de la salud y en relación con los centros de salud ajenos a la comunidad, suelen frecuentar algunos, en ciertas ocasiones acuden con acompañamiento oficial de la comunidad, otros solos o con familiares y en lo que se refiere a los centros de Salud Mental parecen evitar recurrir a ellos.

Anteriormente ya se han mencionado dos casos, una mujer con "over-fatigue" que fue visitada por Paulita y otra compañera del Centro Filipino en el Hospital de Mar, y otra compatriota indocumentada que realiza su tratamiento de

---

<sup>96</sup> En el artículo (Tuluyan, 2011: 18) no queda muy claro por qué la colaboración terminó en su momento; tampoco me lo han podido aclarar mis informantes de la comunidad.



cáncer, que ha contado con la intervención de Paulita y la colaboración de Caritas para gestionar sus problema de salud. Es decir, los centros de salud se frecuentan; en los casos descritos las mujeres iban acompañadas, lo que les brinda un apoyo emocional en situaciones difíciles y también un apoyo organizativo, para poder tener acceso aunque sea al tratamiento (en el caso de la persona sin Seguridad Social). Ya se ha observado y analizado en distintos lugares y ocasiones la importancia de tener una red social para la salud, no solo para la recuperación, realizar los tratamiento e incluso contra la mortalidad (Martínez Hernández, 2008: 71-72), sino también por efectos preventivos e informativos. La vida social tiene su impacto en la salud; gracias a las relaciones sociales las personas disponen de recursos cognoscitivos y psicosociales, se socializan informaciones y se generan experiencias sociales, compartidas. Se reconstruye una "sociabilidad desde ámbitos que han sido despojados o colonizados por los diferentes procesos que conlleva la modernidad" (Haro, 2000: 148). Aquí, estos procesos son las globalizaciones, explotaciones y mercantilizaciones de las personas migrantes.

A mi entender, es clave el concepto del *mirroring*: la persona afectada no se siente sola, se le ofrece compartir la experiencia, otorgándole empatía y apoyo, de modo que se pueda sentir reflejada en y sostenida por el otro, lo que puede combatir la fragmentación, la alienación, y puede ofrecer el sentimiento de pertenencia social. Se comparten "experiencias de afrontamiento que son únicas para quienes las padecen" (Haro, 2000: 148), pero al mismo tiempo, les une "una historia del mismo problema" (Silverman, 1980, según Canals, 2002: 30<sup>97</sup>). Me refiero aquí al Estadio del espejo de Lacan (1949/1999), que describe precisamente esta sensación de alivio (aunque sea temporal y a nivel imaginario) que le brinda al bebé de aproximadamente de un año y medio, cuando se percibe como unidad delante del espejo y por su reflejo en él. Lo que antes lleva a un sentimiento de fragmentación, ahora se (re)compone y se percibe como unidad:

---

<sup>97</sup> Estas referencias a Canals y Silverman son a su vez definiciones para la ayuda mutua: aunque difícilmente se puede encontrar a solo dos individuos iguales es preciso una horizontalidad y simetría para la ayuda mutua. Aquí la "igualdad" o equivalencia se define por la situación compartida de dominación en el contexto de las migraciones laborales.

“Entendemos este estadio como una identificación imaginaria que da lugar a una transformación efecto del asumir una imagen (...). El *infans* construye su unidad alrededor de la imagen de su propio cuerpo en el espejo, se reconoce en una forma, y asume ese reconocimiento con júbilo; esa forma (...) constituye la instancia primaria del yo (...).”

(Rodríguez Garzo, 2004)

Tanto el niño en ese estadio como un adulto en una situación de posible exclusión, es decir fragmentación social, encuentra en el semejante una imagen unificada y unificante lo que genera un alivio por la ilusión de completud.

“Al estadio del espejo sucede la incorporación dialéctica que articula el yo (je) con las elaboraciones sociales; (...) ya que el niño [o el adulto fragmentado] se experimenta en primer lugar como otro; soy en otro, otro que es esa imagen invertida y simétrica del semejante que permite fijar un sentimiento de sí que se opone a ‘la turbulencia de movimientos con la que se experimenta’.”

(Rodríguez Garzo, 2004)

Y es exactamente esa experiencia de verse o ser visto en el otro, la que se brinda a través del *mirroring*, en la comunidad<sup>98</sup>.

La misma Paulita lo describe a su manera, lo que incluye la referencia religiosa:

*“(...) I am simply here to show that God loves them. (...) I put myself in their shoes. (...) In one word, how would you describe Centro Filipino? HOME.”*

(Tuluyan, 2011: 20)

Ponerse en el zapato del otro es una descripción acertada de lo que se ha llamado en psicoterapia “identificación concordante” (Marxen, 2011) o en antropología “la experiencia próxima” (Geertz, 1983).

---

<sup>98</sup> En términos lacanianos se trata de un nivel imaginario que debería enlazar con el nivel simbólico, es decir el posicionamiento del yo con el Otro.

Igualar el Centro Filipino con *home* – casa, tal como lo hace Paulita, tiene un sentido, ya que el Centro cumple con funciones tradicionalmente asignadas al cuidado de las familias (según Haro, 2000: 135), en lo que son funciones para la salud que ampliamos aquí para el malestar físico-psíquico-social:

-Condiciones de un hogar que sean favorables al bienestar: limpieza, calidez, seguridad, nutrición.

-Cuidar enfermedades o malestares.

-Educar para la salud o el bienestar.

-Mediar con los profesionales (de salud y otros, de educación, asistencia social, abogados, administración pública, juzgados).

-Afrontar demandas urgentes.

Vemos que los cuidados comunitarios cubren todas las funciones, tal vez en menor medida la primera, orientada a facilitar un hogar, aunque ocasionalmente también ha brindado refugio a compatriotas. En congruencia con Haro (*ibid.*) se destaca el papel de mediación y organización entre las macropolíticas y la vida cotidiana.

## 7.2. CUIDADOS DE SALUD

Ahora bien, el caso de “*over-fatigue*” mencionado en páginas anteriores del que Dan afirma que hay bastantes casos en la comunidad, tanto entre hombre como mujeres, así como los relatos de las homeópatas, apuntan a poner en evidencia unas vidas laborales intensas que ocasionalmente pueden llevar al colapso. Tal es el caso de una mujer perteneciente a la comunidad que se murió de cáncer, que acudió al médico cuando ya se encintraba en una etapa avanzada de la enfermedad y seguía trabajando en su negocio casi literalmente hasta morir. Por supuesto, esto no se debe a las voluntades de las personas sino a situaciones de explotación laboral y responsabilidades de remesas que a nivel macro, se han analizado anteriormente. El cuidado de la salud y del propio cuerpo parece redelegado o negado.

En este sentido, es pertinente el concepto del *embodiment* como una forma de corporalización “o una encarnación de los procesos y conflictos de hegemonía-subalternidad de la relación más amplia” (Martínez Hernández, 2008: 115-116 y Scheper-Hughes, 1992), y según este enfoque, la dimensión ideológica del esfuerzo parece corporalizarse hasta ese punto. Pero más acertado por concretizar las condiciones macro y determinantes sociales de la enfermedad es el enfoque marxista en antropología médica. Los malestares, en forma de colapsos, son entonces literalmente “producto de las relaciones de explotación” (Martínez Hernández, 2008: 147), tanto en la sociedad de destino como desde el país de origen, que con sus programas de emigración, mercantilización de las personas y propagandas e ideologías organiza una eterna repetición de las emigraciones.

No se trata solamente de desigualdades respecto a la atención en caso de enfermedades, sino a la producción y las causas estructurales de la enfermedad. La atención sanitaria puede ser garantizada por la Seguridad Social en el caso de los trabajadores documentados; pero en el caso de los indocumentados sí se puede producir una desatención y es especialmente en esos casos, donde actúa la comunidad, lo que no implica excusar a la sociedad de acogida de sus responsabilidades.

Por la pauperización que experimentan en sus países de destino, debida, a su vez, a procesos de globalización, dependencias atribuibles al sistema mundial capitalista, siempre en confabulación con las élites del Estado de origen, las personas se ven obligadas a emigrar y a aceptar puestos de trabajo poco calificados y mal remunerados. Muchos adultos de origen filipino tienen tres trabajos simultáneos para maximizar su estancia y para amortizar los gastos de emigración; algunos no tienen ni un día libre a lo largo de un año, según el testimonio de Dan, no ha de sorprender mucho que esto se refleje en un agotamiento total.

Desde la antropología médica, lo más acertado para analizar este contexto es el enfoque de la teoría de la dependencia ya que analiza las condiciones de imperialismo y cómo las desigualdades de clase, nacionales e internacionales, se reflejan en materia de salud. Se trata de las consecuencias de la mercantilización de la fuerza de trabajo llevada a su máxima expresión. Las situaciones de doble desprotección y doble explotación por parte de las sociedades de origen y de destino, las desigualdades materiales, las relaciones macro, con sus explicaciones en la economía política, por supuesto, tienen más relevancia que el “estudio de las dimensiones culturales de la aflicción (...), de los discursos nativos, de su experiencia, simbología y narratividad” (Martínez, Hernáez, 2008: 126, 155, resumiendo el sector “duro”, el materialismo crítico, de la antropología médica crítica).

Ahora bien, el dolor en la medicina occidental es considerado un síntoma; en tagalo, aparte de *sakit* (dolor) hay muchos términos diferentes para describir la “calidad” del dolor, como agudo, interno, leve. Como medida de referencia se utiliza la capacidad y habilidad de poder ejercer las actividades diarias. Una persona solo está enferma si tiene *may sakit* lo que significa que ya no puede mantenerse de pie y debe permanecer encamado (“*bed-ridden*”). La señal más segura de encontrarse en este estado, es cuando una persona grita y llora por no soportar más el dolor. Entonces, para considerarse o ser considerado enfermo, la persona tiene que haber cursado varios estados de dolores menores, de modo que el reconocimiento de una enfermedad aguda se puede retrasar significativamente, a veces se prolonga demasiado. El contraste, salud, es *kalusagan*, en tagalo y en otras lenguas filipinas, significa “*able-bodied*”, a

*logical correspondence to the notion of illness as a physical debilitation*" (M. Tan, 2008: 20-23).

Esta noción coincide con la definición funcionalista de la enfermedad que se basa principalmente en Parsons (1982: 402): implica no poder cumplir con las obligaciones sociales, una definición que se centra en un enfoque social y no solo en las explicaciones orgánicas<sup>99</sup>. La enfermedad "es un estado de perturbación en el funcionamiento 'normal' del individuo humano total, comprendiendo el estado del organismo como sistema biológico y el estado de sus ajustamientos personal y social" (Twaddle, 1981, según Haro, 2000: 139, y Martínez Hernández, 2008: 131-134, 144-145, sobre el enfoque de Parsons y sus críticas).

La consideración social de la enfermedad, tanto en su diagnóstico como en su etiología (en numerosas zonas de Filipinas juega un papel la trasgresión social como causa de la enfermedad), también requiere, según M. Tan (2008: 119) "intervenciones comunitarias, sea mediante rituales religiosos o mediante una acción concertada por la comunidad."

Teniendo en cuenta estas concepciones del dolor, una posible explicación del "over-fatigue" o de la llegada tardía de los pacientes al dispositivo asistencial, podría ser no considerarse o no ser considerado enfermo, por falta de una intensidad considerable de dolor. Sin embargo, se considera definitivamente más pertinente, tanto en Filipinas como en la diáspora, las patologías causadas por el poder, ya que una explicación culturalista puede ocultar demasiado las desigualdades empíricamente constatadas. En Filipinas muchos habitantes no tienen acceso a servicios de salud. A menudo, los familiares hacen todo lo posible para conseguir fondos en forma de préstamos para que el enfermo pueda ser asistido (M. Tan, 2008). Se enfrentan las creencias a la realidad de

---

<sup>99</sup> Parsons es la referencia fundacional del término *sickness*, tal como se hará después en antropología médica. El problema del funcionalismo en general es que no pone en evidencia el conflicto (desigualdad, explotación, etc.) que subyace al aparente consenso. Así, la adaptación a un rol se percibe en términos de ajuste estructural y no se atribuye a determinadas situaciones estructurales de inequidad.

falta de acceso y cobertura en salud, por lo tanto las decisiones se ven claramente más influidas por los últimos aspectos y no por las primeras (J. Young, 1981).

Esto lo afirmó Enrique A. Tayag en su función de director del Centro Nacional de Epidemiología, del Departament de Salut, durante la presentación del Informe Demográfico y de Salud Nacional 2008, sobre la cuestión si la gente “escoge” entre la biomedicina y la medicina tradicional: “*They don’t have a choice, they don’t have a choice!*”<sup>100</sup> Más que la mitad de la población no tiene acceso —ni geográfico, ni económico— a la biomedicina. En la misma ocasión Tayag urge a los políticos para actuar contra esta falta de cobertura médica. En el mismo Informe (p. 37) se dice que el 57,2% no tiene ninguna cobertura de seguros médicos.

También en Barcelona, Sonia, la comadrona del PASSIR tiene que reclamar a menudo a las empleadoras españolas el derecho de sus pacientes para poder ir al centro. Igual que ocurre en los otros centros de Salud, al PASSIR algunas usuarias llegan muy tarde:

— Las filipinas siempre son las que llegan ya muy embarazadas. No vienen para la anticoncepción, sino vienen cuando ya están embarazadas. Y suelen venir muy tarde, muy embarazadas ya, ¿sabes? Otro problema que tienen es que faltan mucho en las visitas.

— ¿Ah sí? ¿No son muy cumplidoras?

— ¡No! No son cumplidoras. ¡No! O son cumplidoras más tarde en la visita. ¿Por qué? ¿Qué pasa? En el trabajo no las dejan salir. Y como solamente saben decir “sí, señora; sí, señora y sí, señora”, ¿sabes?

(...) pero las filipinas, como trabajan, primero es el trabajo, ¿sabes? Y como las señoras dicen que no, no vienen y se presentan más tarde.

(...)

---

<sup>100</sup> Una de las profesoras de UPPI con las que comparto la mesa en la presentación que tuvo lugar el 14.1.2010 en el hotel Crowne Plaza Galleria Manila me cuenta que Tayag está también muy presente en la televisión, donde defiende el mismo discurso, a favor de más justicia social en temas de salud. Es cierto que tiene una presencia muy mediática que he podido percibir durante la presentación.

— A ver, el año pasado tuvimos una con síndrome de Down, que sabía que llevaba un síndrome de Down, ...

— ¿Y qué edad tenía esta señora?

— 42, 43 años tenía.

— ¿Era su primer hijo?

— Su segundo, tenía ya un hijo de 18, 19 años en Filipinas. Y al final se marchó a Filipinas, eh, con el bebé. Aquí no entraba estar aquí con este bebé.

— ¿Y habría podido abortar legalmente?

— No, porque vino muy tarde ya.

— ¿Si hubiera venido a tiempo, habría podido abortar legalmente?

— Sí, legalmente hasta las 24 semanas puede, pero vino muy tarde ya, cuando vino.

(...)

— Con ellas mismas, a ver, son muy, para la faena, para el trabajo, ¡pero luego no se cuidan ellas mismas! Y luego te las ves siempre en la iglesia, con el cura.

(...)

— No, exactamente, no van [al médico] porque no les dejan. Pero son gente, a ver, en principio no son gente que fumen, ni que beban, ni que tengan ningún tipo de drogas.

(...)

— Y los niños no te digo nada. Muy limpios y muy cuidados. Es una etnia que se cuida mucho, su imagen y todo esto, lo cuidan mucho.

(entrevista B/P VI)

Los retazos de la entrevista con la comadrona muestran, por un lado los cuidados por la propia imagen corporal y la de sus niños, además de la abstinencia en drogas y tabaco, pero por el otro lado, se repite la sobrecarga laboral que impide a muchas usuarias frecuentar el centro, lo que en el caso



del embarazo avanzado en el sexto mes, conllevaba la imposibilidad de un aborto legal si esta persona lo hubiera preferido<sup>101</sup>.

Así, el PASSIR es un centro de salud público frecuentado por las mujeres filipinas en los casos de embarazos, aunque tardíamente. También es frecuentado por filipinas que abortan:

— E hicimos también un estudio de abortos, ya había muchas filipinas también. Todo lo católico... que son.

— ¿Y dices que porcentaje son muchas las de los abortos?

— En relación, al resto de gente que vemos un grupo grande de filipinas, pero claro es que la población que tenemos aquí es filipina. Es normal que todos los problemas que tengamos sean relacionados con filipinos, ¿no?

(Sonia, entrevista B/P VI)

Pilar, la trabajadora social afirma:

— Sí, las filipinas en general abortan mucho, son las que más abortan en comparación con las demás: autóctonas, latinoamericanas... Pero mujeres filipinas de todas las edades.

— ¿Y esto siendo tan católicas?

---

<sup>101</sup> Otra explicación podría ser que perciban demasiada brecha entre sus necesidades y los servicios que ofrece el PASSIR y sobre todo cómo se ofrecen: he podido observar que algunas prácticas van muy en contra de algunos tabús y hábitos filipinos. Así es cuando preguntan por las primeras relaciones sexuales y si —como en algunos casos las más recientes— eran prematrimoniales. Se considera en casi todo el país como un tabú, en algunas zonas relacionado con *hiya*, y siempre con un miedo a una forma de castigo; que a veces no solo afecta a la persona trasgresora sino a toda la comunidad (M. Tan, 2008).

Otra directiva choca con los hábitos alimentarios cuando aconsejan, o más bien obligan, a las embarazadas no comer arroz para no engordarse demasiado. Ahora bien, esto sí, en congruencia con otros países asiáticos, se considera cualquier plato de comida incompleto si no se acompaña con arroz (*ibid.*).

— Sí, sí. Y luego les preguntas por qué no quieren anticonceptivos, por ejemplo por qué no toman la píldora y te dicen que esto la Iglesia no lo permite. Y te quedas como .... Son muy contradictorias. Después dicen que la pareja no lo quiere, que les han dicho que la píldora va a engordar y se preocupan mucho por la estética.

— ¿Y qué motivos tienen para abortar?

— Dicen por razones socioeconómicas, ya tienen hijos aquí o allí y temen mucho las dificultades en el trabajo. Son muy cumplidoras en el trabajo y lo ven en peligro si están embarazadas.

— ¿Pero no es por la relación con el padre del hijo?

— No tanto, suelen tener pareja. Además lo tienen claro, vienen muy decididas, mientras que las latinoamericanas vienen explicando toda su vida y se disculpan “mi pareja me ha abandonado y no puedo”, es decir, le ponen mucha literatura, las filipinas no. Pero también hay una barrera lingüística, a veces no saben bien castellano.

— ¿Y las adolescentes filipinas?

— Las veo muy solas, como sus padres trabajan tantas horas. Muchas de ellas son un riesgo en términos de salud reproductivas. Reproducen fácilmente los patrones de las adolescentes autóctonas y al mismo tiempo tienen dificultades de usar preservativos u otros anticonceptivos. Muchas veces son reagrupadas, las madres las llevan allí, después las traen aquí, y hay muy poca relación madre-hija y una falta de educación sexual. Pero sí, al mismo tiempo se observa mucha complicidad entre las madres y las hijas.

— ¿Entonces, las madres traen a las hijas embarazadas a la consulta?

— Sí. Si vienen solas y tienen menos de 18 necesitan el permiso de los padres para abortar. Las chicas filipinas a veces hacen trampas con las tarjetas sanitarias, consiguen una de una amiga que ya tiene 18... para poder abortar sin el permiso de los padres.

(...)

Son muy sumisas en el trabajo y me parece también en sus relaciones y en la sexualidad, lo que diga la pareja. Por ejemplo si les propones la píldora dicen que tienen que consultarlo con la pareja.

(...) Son *muy* contradictorias.

(...)

Siempre van así muy limpias, muy bien vestidas, muy delgadas, cuidan mucho la imagen pero no se cuidan con los anticonceptivos.

(...)

— ¡Ah sí? ¿Y repiten aborto?

— Sí, algunas sí.

(entrevista B/P VII, según mis apuntes)

Como argumento contra los anticonceptivos mencionan el tema religioso<sup>102</sup>, la estética y el miedo a engordar<sup>103</sup>, así como tener que consultar a la pareja. En observaciones realizadas durante el trabajo de campo en la consulta del PASSIR pude comprobar esta dependencia de la pareja respecto a la decisión si/qué anticonceptivo tomar. También pude observar cómo algunas mujeres,

---

<sup>102</sup> Según M. Tan (2008: 6-7; 60), detrás de la argumentación moral, religiosa, en la discusión sobre los anticonceptivos que él ha seguido muy de cerca en su trabajo sobre programas de HIV/SIDA y el uso de preservativos, se esconde muy a menudo unas relaciones de poder: las mujeres frecuentemente se resguardan en la religión católica para rechazarlos porque si insisten en su uso demuestran su desconfianza enfrente del hombre. El hombre alude a la religión también para evitar su uso, pero en realidad piensa en no ser inhibido en su placer sexual. Sin embargo, la influencia de la Iglesia en este tema sigue siendo muy importante: hay sectores de la Iglesia católica filipina que insisten en condenar los anticonceptivos, interpretando en algunos casos catástrofes naturales como el castigo de Dios a las comunidades donde algunos políticos u otros líderes habían empezado a defender programas de planificación familiar. El presidente actual del país fue amenazado con ser excomulgado por la misma razón por la Iglesia (Prof. Raymundo, RF IV).

Según el Informe Demográfico y de Salud Nacional 2008 (p. 51) el 97,8% de todas las mujeres sabe de métodos anticonceptivos, el 97,5% de métodos "modernos", el 84,1% de métodos "tradicionales".

El uso ha subido desde el 15,4% (2,9% métodos "modernos", 12,5% "tradicionales") en 1968, hasta el 36,1% (21,6% "modernos", 14,5% "tradicionales"), hasta el 50,7% (34% "modernos", 16,7% "tradicionales") en 2008 (*ibid.*: 57).

<sup>103</sup> Se ha observado que en las clases bajas en Filipinas el aumento de peso como efecto secundario de las pastillas anticonceptivas se ve como muy positivo (M. Tan, 2008).

sin la compañía de la pareja, se inclinaron a favor de aquellas inyecciones anticonceptivas que podían pasar desapercibidas por sus parejas<sup>104</sup>.

Entre algunas usuarias del PASSIR tal vez pueden producirse malentendidos sobre cuáles son las funciones de una comadrona de un servicio público respecto a la planificación familiar: En Filipinas, algunas comadronas pretenden ejercer un masaje tanto para prevenir como facilitar el embarazo. Casi todas brindan estos servicios para las madres recientes para “re-colocar el úteros” (M. Tan, 2008: 100).

Otra vez Sonia habla de las usuarias embarazadas, solteras:

— (...) me parece que el año pasado tuve como 2 o 3 que no tenían ningún tipo de pareja, es decir se quedaron embarazadas y siguieron con el embarazo, esto lo entiendo por el problema católico, el problema religioso.

— ¿Y se lo quedaron?

— Sí, sí, sí. No adopción ni nada.

(entrevista B/P VI)

Durante el desarrollo del trabajo de campo, en el año 2009, fui invitada por la comadrona a realizar observaciones durante las consultas de seguimiento que realizaron seis jóvenes filipinas embarazadas. De este pequeño grupo, cuatro jóvenes tenían edades comprendidas entre 18-20 años y eran solteras, las otras dos, tenían entre 21 y 31 años respectivamente y estaban casadas. Según las notas de la comadrona, en 2008 habían acudido a atención jóvenes

---

<sup>104</sup> Sin embargo, según el Informe Demográfico y de Salud Nacional 2008 (p. 70), el 98,7% de los maridos en Filipinas saben de los usos de contraceptivos por parte de sus mujeres.

filipinas embarazadas de edades entre 16 a 19 años, lo que es considerado como “embarazo precoz”.

Parece que en el conjunto de jóvenes que abortan y se embarazan “prematuramente”, están las que salen de las normas de la Iglesia católica y su control. Al respecto, Sonia responde:

— Pero los actores clave de la comunidad filipina, que son por ejemplo el cura filipino y la hermana Paulita, ¿se acercan a ti?

— A mí no.

— ¿Para hablar sobre temas de aborto o algo?

— No.

— ¿No se meten en tu trabajo para nada?

— Tampoco les dejo, eh.

(risa)

(entrevista B/P VI)

Lo que a Pilar, la trabajadora social le parece contradictorio, tal vez se aclara un poco más si escuchamos a lo que explica Camila, en su momento actora clave de la comunidad:

— *And have you heard about girls who, adolescent girls, not women, but adolescents who became pregnant?*

— *Here or there?*

— *Both.*

— *Both. In Philippines there is a lot.*

— *Really?*

— *Because my sister got pregnant when she was 19 years old. Yes, and sometimes they are 15, 13, yes, in the Philippines there is a lot. Yes, because sometimes the parents are very strict there and, you know, their sex education is not that, not that liberal there. Not like here that they are teaching already. So, it's to say that the, that here they could, there is not a lot of a Filipinos who go pregnant as adolescents, but in*

*the Philippines there is a lot. And sometimes they make abortion, because they don't want, but sometimes they just go with it and they just leave it in the church or for adoption. But here I think there are less adolescents because they, they, here they teach the sex education already just....*

— *The parents or in the school?*

— *In school..., not in my country that ..., they are so strict but sometimes they don't know how to, how to cope with their children. They just say: Don't go there. And then, you know, that that age they want to experience, they want to explore things and sometimes when their parents become more and more strict until they want to rebel, so sometimes. So it's better that they just let them go where they want to go and just tell them what you don't like, that's all. It's just because sometimes they are really very strict, that's not good. And that's what happened to my sister (laughter). That's why sometimes I could relate with those kinds of problems, yes.*

(entrevista B/AC I)

En Manila pude observar en uno de los barrios más populares, Quiapo, donde se encuentra la catedral más importante para las clases humildes, cómo en la misma plaza de la catedral, mujeres mayores venden distintos tipos de hierbas, algunas para provocar abortos naturales. También, muchas de ellas leen el futuro a través de la mano a la gente que paga este servicio. Además, venden *gayuma*, objetos como el niño Jesús, medallones, etc. que supuestamente tienen un poder que se transfiere al propietario (M. Tan, 2008: 32). Es decir, delante de la misma iglesia se venden servicios que están claramente en contra de las doctrinas católicas. Se presenta un escenario impresionante: al ruido del tráfico de la avenida, con sus diez carriles y los eternos atascos de coches, *jeepneys*, triciclos, buses, taxis, se añade el ruido de la multitud en la plaza con sus visitantes turistas y religiosos que quieren ver *The Black Nazarin*, símbolo del catolicismo filipino de las clases populares ubicado en la catedral, junto con las vendedoras ambulantes que ofrecen sus servicios y mercancías. Hay tanta gente que casi nadie se puede abrir el paso. Durante toda la visita Charles se preocupaba por mi bolso que temía que fuese robado por alguno de los carteristas, igualmente presentes en la plaza, esperando a los turistas.

El tema del aborto sigue siendo un tema complicado, aún más si se consideran las explicaciones que se esgrimen en algunas zonas, más allá de la capital:

En la isla de Cebu en Vizayas comadronas han igualado el feto con un cuajarón de sangre: "*dugo lang*" (es solo sangre)<sup>105</sup> y sustancias abortivas, sean hierbas o "medicinas modernas" son usadas para "restaurar la menstruación". En Manobo Bukidnon Occidental hasta antes del séptimo mes se puede abortar porque no se considera al feto como formado sino solo una bola de sangre. Sin embargo, en otra región, Samar, se habla de fantasmas que salen del feto abortado para llevar a su madre a un "lugar oscuro". Esta creencia obviamente desanima el aborto (M. Tan, 2008: 57-58; 101).

En su Diagnostico de la situación de género en Filipinas, la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI Filipinas, 2007: 19) informa:

"(E)n Filipinas abortar se considera una práctica ilegal, por tanto las mujeres que lo realizan lo hacen en unas condiciones que suponen un alto riesgo para su salud. A pesar de ello es una práctica que se realiza, especialmente entre mujeres jóvenes y adolescentes, y que supone un número importante de muertes evitables cada año. El gobierno filipino, dado su vinculación con la Iglesia católica, no tiene interés en visibilizar esta dramática realidad (...). En los datos de la Comisión Nacional de Juventud se establece que solo el 4% de la población joven está a favor de la regulación del aborto, sin embargo el número de abortos practicados entre adolescentes está en aumento. (...) se establece que en el país se realizan 1,2 millones de abortos clandestinos al año. Pero no se puede más que realizar una estimación (en base a la consideración que se producen 3 millones de embarazos al año y que, de estos, 1,8 millones llegan a término) ya que, al considerar el aborto como una práctica ilegal la recogida de datos resulta imposible."

Y en el *Framework Plan for Women* de la Comisión Nacional del Rol de la Mujer Filipina (2003: 16) se declara:

*"Abortion is illegal in the Philippines and nothing in this Plan contradicts the law. However, due to its high incidence, estimated at around 400,000 annually (Raymundo, et al., 2001)<sup>106</sup>, complications arising from unwanted pregnancies are considered as an*

<sup>105</sup> Este concepto parece existir en más partes de Asia: así en thai es *gon lu'at* (bulto de sangre) y *yak hap lu'at* (medicina para bajar la sangre) (M. Tan, 2008: 101).

<sup>106</sup> Michael Tan (2008: 100) se refiere a cifras del 2005 cuando habla de 500.000 abortos

*urgent public health concern. In this regard, government shall ensure that women who suffer from complications of pregnancies be managed adequately and counseled in a humane, non-judgmental and compassionate manner."*

La práctica del aborto parece confirmada, tanto en Filipinas como en Barcelona. Las explicaciones varían desde una falta de educación sexual, (Camila) hasta unas consideraciones que lo legalizan o penalizan. Mientras tanto, la Iglesia sigue penalizando los anticonceptivos en Filipinas.

En cuanto a los seguimientos de embarazo, tanto a Sonia como a Pilar y a otra comadrona que se congregan en una de mis visitas al PASSIR, les llama la atención el acompañamiento que se brindan las y los filipinos entre ellos:

- ¿Y los hombres acompañan a sus mujeres aquí?
- A veces, más que en otros colectivos. Por ejemplo, los latinoamericanos nunca se presentan.
- ¿Y vienen aquí para controlar o para dar apoyo emocional en el proceso de aborto?
- Algunos para apoyar y otros no lo tengo muy claro, parece más para controlar.

(Pilar, entrevista B/P VII, según mis apuntes)

Sonia y la otra comadrona afirman que las filipinas suelen ir con sus parejas y que ellos se implican mucho. Y aunque los hombres no estén disponibles, las filipinas nunca están solas, siempre van acompañadas por alguien:

Como una especie de congregación. Como una especie de secta.

Dicen también que se hacen de canguro una a la otra. Saben muy bien la interacción con el bebé. Y esto sin curso. Pasan el saber de una a la otra. Saben de los cuidados parto y puerperio sin haber frecuentado el curso de preparación. Son muy responsables. Es algo innato allí pero la segunda generación ya no sabe tanto, ya no lo hacen tan bien. Además entre ellas se recomiendan el Hospital de la Maternidad en



Barcelona para parir; vienen muy decididas a la consulta para que las deriven a este hospital y a otro.

(diario de campo, PASSIR, 14.7.2009)

Como fuera señalado por Pilar, la trabajadora social del PASSIR, las filipinas, a diferencia de otras usuarias, no suelen pedir becas en forma de dinero, vivienda, ropa, etc. Esto también lo confirmaron los educadores de calle de Servicios Sociales. La negativa se puede relacionar con la *hiya*, el afán de corrección, de no causar molestias a la sociedad de acogida y también al propio sistema de bienestar filipino en el Raval que logra cubrir muchas necesidades. Según los artículos de la revista *Tuluyan* (2011), en algunas ocasiones sí, requieren Servicios Sociales, y en los ejemplos que aporta la revista, es cuando la hermana Paulita, como actora clave, acompaña a las solicitantes, a veces para hacer de intérprete.

También en el CSMIJ, Elisa, la trabajadora social (TS), comenta la falta de solicitudes de becas:

TS: Mi experiencia, yo soy la trabajadora social, por lo cual, cuando intervengo también es porque hay un tema social, sino evidentemente solo intervienen los psicólogos o los clínicos. A mí me cuesta el vínculo, con las familias filipinas. La experiencia que es corta porque llevo poco tiempo en el CSMIJ. Cuesta, cuesta.

— ¿A ti te ven porque aparte de lo de salud mental hay un problema social?

TS: Sí o más una demanda de un recurso concreto, a nivel de ocio para un chico, ...

P(sicóloga): O un casal o refuerzo escolar o alguna cosa de estas.

— ¿Y cuesta que vengan?

TS: A mí sí.

(...)

Pueden venir una visita y la siguiente ya no.

(entrevista B/P IX)

Las fuentes principales de derivaciones al CSMIJ son escuelas, servicios de pediatría, Servicios Sociales y el EAIA (Equipo de Asistencia a la Infancia y a la Adolescencia), pero respecto a las pocas familias filipinas que llegan siempre son derivadas por las dos primeras instituciones. En otras palabras, los datos confirman la poca frecuencia de Servicios Sociales.

Ahora bien, en este centro no solo es notable que no soliciten becas sino que además, las profesionales describen la escasa frecuencia y las dificultades para establecer vínculos con la clientela de origen filipino. Comenta Nadia, la psicóloga (P):

P: Si, si es un chico pequeñito, vale, de estos que tienen problemas de adaptación, porque son tímidos, porque hablan poco, etc., etc., cogidos en una franja 5, 6, 7 años, estos suelen ser más cumplidores. Cuesta menos de vincular quizás, de que tu puedas transmitir a la madre qué tipo de ayudas se les puede ofrecer desde aquí, que su hijo no es raro, que quizás necesita más tiempo, etc., etc. (...)

Cuando ya empiezan a ser un poco más adolescentes la cosa ya es más complicada.

— ¿Para que vengan?

P: Para que vengan y continúen. Porque venir, vienen, pero yo no sé si es de alguna manera que dicen sí, sí, sí, muchas gracias, pero ... Luego no vuelven. O si es que quizás no sabemos encontrar la manera de transmitirles qué clase de trabajo podemos hacer aquí con un adolescente. Claro, a nivel cultural, vamos también un poco perdidos.

(...)

Porque quizás no sabemos explicarles bien claro cuál es nuestra función desde aquí. Porque quizás no sabemos suficientemente cómo ven la figura del psicólogo en Filipinas. Yo pienso que es una mezcla de esto.

(...)

Porque te pueden venir en un momento determinado muy preocupadas por algo que tú no ves tan, tan grave. Cuando intentas ofrecer lo que tú ves luego desaparecen. Y al cabo de un tiempo vuelven a venir con otra cosa relacionada con lo mismo, pero no puedes, no puedes establecer ningún programa de trabajo porque siempre vienen en un momento puntual de crisis o de lo que la mamá vive como una, como una crisis.

(entrevista B/P IX)

Ahora bien, en Filipinas unas catedráticas de psicología que además tienen consultas privadas y prestan servicio en ONG (ya que el servicio público de psicología en Filipinas no existe) me explicaron detalles acerca del rol y de la imagen del psicólogo en Filipinas, la que pude comprobar con filipinos en Barcelona y que se entronca también con la bibliografía internacional. Según Prof. Mendoza de UP (RF I) el psicólogo tiene un rol bastante ambiguo. Anteriormente se consideraba como un psiquiatra que trataba casos graves de locura, después hubo un cambio hacia el mundo empresarial, es decir los psicólogos empezaron a trabajar en Recursos Humanos y en la organización y tareas de formación. Actualmente, también trabajan en zonas de catástrofes naturales y en centros educativos, en éstos últimos a menudo con un enfoque normativo de corrección y no de comprensión. Los *guidance counselors* tratan asuntos conductuales y solamente en casos "difíciles" derivan a los adolescentes a un psicólogo. También en algunas universidades existen servicios para estudiantes con problemas emocionales, así en UP donde Peachy Mendoza los ha dirigido durante cinco años:

*"Lots of those students would be in a delinquent status. Before they are kicked out of the university, they can appeal and this goes along with counseling."*

(RF I)

Es interesante aquí la asociación entre *counseling*, delincuencia y corrección; algo que también me explica Sandra de su experiencia como madre de hijos supuestamente "desviados" con los que tuvo que ver al *guidance counselor* en régimen de corrección y posible expulsión de la escuela. Ella lo vivía como una vergüenza y humillación terribles.

Explica "Peachy":

*"Concerning adolescence, the higher social class would rather look for alternatives, that means, treatment than the lower classes. The latter still have a lot of cultural stereotypes towards emotional disorders. In this vein, the lower class is more superstitious. They would rather see a healer than a psychologist. Or they would consider the disorder in terms of lacking discipline or religion."*

(RF I)

También, comenta que hay problemas de acceso: no hay listas oficiales de profesionales colegiados, ni criterios de admisión a la profesión. La Seguridad Social (a la que solo un 40% de filipinos tiene acceso, según el NDHS, 2009) tampoco cubre psicoterapias. Por estas razones, los envíos, referencias y derivaciones se hacen por las instituciones académicas que también, como en el caso de UP, ofrecen tratamientos psicológicos gratuitos o casi gratuitos, y también por las recomendaciones de familiares o amigos de familiares:

*"If there is any need the reference should happen through and to a friend of a friend or a relative of a relative."*

(RF I)

En general, los filipinos son muy reacios a llevar problemas personales o familiares fuera de la familia, ya que hay un sistema familiar muy fuerte en Filipinas (Peachy, RF I). Las relaciones interpersonales son importantes, y por eso la gente no se abre fácilmente a desconocidos. Más aun porque se estigmatiza a la persona que busca ayuda y a su familia. En algunas zonas de Filipinas se considera la enfermedad mental como hereditaria, transmitida por la sangre. Dejarse llevar por las "emociones y sentimientos" está muy mal visto y "socialmente no deseable", hace a la persona susceptible de contraer enfermedades, e incluso se consideran sus emociones y sentimientos como contagiosos. El contagio separa el alma del cuerpo de la persona, así como la persona del cuerpo social (M. Tan, 2008: 97, 111, 113). Sin embargo, se debe incluir en estas reflexiones que, al ser Filipinas un país multiétnico, las creencias tradicionales varían según los lugares ya que se han desarrollado durante muchos siglos sin que hubiera habido mucha comunicación entre las diferentes islas del archipiélago.

Según Peachy (RF I), gracias a esas relaciones familiares tan próximas a menudo no hay necesidad de tratamientos, pero la familia filipina, igual que cualquier otra, puede ser un lugar de lazos y vínculos y al mismo tiempo también de conflictos. Además, la psicóloga filipina menciona la imposibilidad de criticar a miembros familiares por el respeto tremendo que se debe a los padres. Evitan criticar a los padres y a las madres aún con motivos justificados

para protegerlos y salvar así también el honor de la familia. La unión familiar se ve en peligro por la frecuentación de un centro de salud mental. En la misma línea, Patricia en Barcelona y Diane en Manila, me explican que frecuentar a una psicóloga significa *hiya* y estigma, por lo cual se evita.

En la diáspora, concretamente en EE.UU., y en congruencia con las profesionales del CSMIJ en Barcelona, se ha observado que la evitación de los centros de salud mental ha sido frecuente entre jóvenes filipinos y *Asian Americans* en general<sup>107</sup>. Pero en sus grupos focales con jóvenes filipinos, Wolf (1997: 471) observó una clara necesidad de empatía por parte de los jóvenes ya que el 27% de los estudiantes entrevistados en su estudio (6 de 22, todas las afectadas eran chicas) tenían ideas de suicidio a causa de sus malestares y no encontraron ninguna empatía en sus casas. En el grupo focal, hablando de los distintos aspectos de su vida y de los supuestos vínculos fuertes y positivos con la familia, empezaron a desenmarañar estos lazos tensos.

La misma tendencia a evitar los servicios de salud mental entre los jóvenes de origen asiático la describe Suzuki (2002: 26-27) en Estados Unidos:

*"I was told that very few Asian American students used the services of the center, and the staff apparently concluded that Asian American students were so well adjusted and had so few personal problems that they had no need for psychological counseling. I questioned the validity of this conclusion and insisted that the center make greater efforts to hire an Asian American counselor. (...) In a matter of months, the new counselor was inundated with Asian American students seeking her advice on a wide range of psychological problems. (...) Asian American students have generally been stereotyped as superbright, highly motivated overachievers who come from well-to-do families. It may have been inconceivable to many of the center's staff that such students were encountering any serious psychological problems. (...) These counselors, as well as Asian American psychologists who have conducted research in this area (Sue and Morishima, 1982; Sue and Zane, 1985), have reported that many Asian American students are experiencing extreme psychological stress and alienation. Because of the model minority stereotype, they are often subjected to unrealistically high expectations by their parents, their instructors, and even their peers. For a number of students, the pressures become so great that their academic performance suffers (...)."*

---

<sup>107</sup> La evitación de los centros de salud mental no solamente se ha observado entre jóvenes de origen filipino en Barcelona o de origen asiático en Estados Unidos. Martínez Hernández y Muñoz (2010) describen la misma tendencia para los jóvenes, en su mayoría autóctonos, en Cataluña y otros países europeos aunque sea por motivos distintos. Los autores han observado el uso de "recursos profanos" entre los adolescentes para paliar sus malestares.

Siguiendo las explicaciones de Suzuki, hay una barrera entre los jóvenes americanos de orígenes asiáticos para ver a profesionales de salud mental ajenos a sus culturas de origen. Esto, sin embargo, no significa de ninguna manera que no haya necesidad. El uso de dispositivos aumenta si se ofrecen servicios más adecuados.

El estigma, la vergüenza, la responsabilidad y hasta los sentimientos de culpa que cae a las familias cuyos hijos van al psicólogo, queda bien reflejada en el relato de la psicóloga del CSMIJ:

— ¿Y te comentan algo, o ellos o sus madres, sobre sus fantasías de enfermedad y de curación? ¿De dónde viene el problema? ¿O qué tienen que hacer, según ellos, para mejorar?

P: Hm ..., a ver, sí, lo que quizás te diría dentro de esto, es que quizás tienen mucho complejo de culpabilidad, las madres [dijo antes que los padres filipinos, igual como en todas las otras culturas, casi nunca se presentan]. De qué he hecho yo mal, porque mi hijo no rinde en la escuela. Tanto quizás, tanto a nivel de que se planteen quizás, como en otras culturas más como la árabe, de si al niño le pasa algo raro en la cabeza, yo quizás no diría aquí tanto así, es más en el sentido de que ellas lo depositan en qué he hecho yo mal. (...)

Yo ya digo lo que he visto más no es tanto el hecho de pensar que tienes un hijo que no está bien en la cabeza como que en qué me he equivocado yo, en qué he fallado, en qué no he sido buena madre.

— ¿Y también dicen lo que piensan, qué tienen que hacer para corregir todo esto?

P: A ver, son gente que pide muchas consignas. Pero que luego no las cumplen (risa). Como la mayoría de personas de otro lado, les gusta mucho que les digas, pues, tienes que hacer esto, lo otro ...

(entrevista B/P IX)

La psicóloga continúa explicando cómo suele abordar estas situaciones:

P: Yo intento, antes de aconsejar aflojar esta presión, hm, que la mamá se sienta valorada. Es decir que reciba de otro profesional que ella se ocupa adecuadamente de su hijo, que ella quiere hacer las cosas bien, que ella quiere un hijo responsable, o sea

poner las cosas en positivo, para luego poder decir todo esto está muy bien pero afloje un poquito porque ...

TS: Dar un reconocimiento.

P: Y que como buena madre ella se está ocupando de esta dificultad. Una vez se pueda entrar en este camino es cuando luego ya puedes decir, a ver, piense que tiene 14 años o que tiene 15 y lo que le toca es ...

TS: ... rebelarse.

P: Rebelarse, exacto.

Ahora, el porcentaje de filipinos ...

TS: ...es que es tan pequeñito.

P: Comparado con lo que pueden ser árabes o latinoamericanos ...

(entrevista B/P IX)

Ahora bien, el consejo de rebelarse fue un poco inducido por la trabajadora social; sin embargo no se trata de una relación jerárquica a favor de la última (si hubiera sería más bien al revés) por lo cual no había necesidad de parte de Nadia (P) para complacer a Elisa (TS). Si realmente dan este tipo de consejos, queda casi claro por qué después no vuelven al centro: rebelarse está muy mal visto con todos los esfuerzos de corrección que emprenden los adultos y que enseñan a los jóvenes; rebelarse contra los padres y madres es igualmente inconcebible y seguramente no siguen estos consejos, ya que aspiran exactamente a lo opuesto.

Las dos profesionales resumen la relación con los usuarios de origen filipino de la siguiente manera:

P: *Vull dir* que no es tanto el lenguaje oral sino el lenguaje ...

TS: ... no verbal ...

— ... facial.

P: Exacto.

— ...la expresión ...

P: Exactamente.

TS: Y dicen sí, sí, pero cuál es su intención ..., hay visitas, hemos quedado no sé que, ves que no vienen, o se quedó..., no se entendió, lo estuvimos ....

P: ¡...exacto!

TS: ... es un interrogante.

P: Es un problema quizás más de comunicación no verbal que verbal, pienso.

(entrevista B/P IX)

También se puede aludir a los modelos explicatorios (EM) de Kleinman (1980) y una discrepancia entre los modelos de los usuarios (hijos con madres filipinas) y del personal del CSMIJ. Los EM se refieren a 1) la etiología o causa de la enfermedad, 2) su inicio o desencadenante, 3) los procesos patofisiológicos, 4) la historia y gravedad, 5) el tratamiento adecuado. Yo añadiría 6) la definición del éxito del tratamiento.

Parece que, sobre todo, en los puntos 2), 4), 5), 6) y tal vez 1) existen consideraciones distintas entre ambas partes<sup>108</sup>.

La falta de comprensión o —en términos psicoanalíticos— de identificación concordante entre las profesionales y los y las usuarios/as descritas por las primeras, se produce a pesar de que en el CSMIJ Ciutat Vella trabajan principalmente con la orientación sistémica, algo que desde Filipinas se considera la manera, o una de las formas más idóneas para ofrecer servicios psicológicos a los filipinos:

---

<sup>108</sup> Tengo que apuntar que realicé esta entrevista antes de mi estancia en Filipinas. A mi vuelta, y después de haber escuchado la información brindada por las profesoras filipinas me ofrecí, vía e-mail, a las profesionales del CSMIJ para explicarles más sobre las nociones culturales respecto a la psicología en Filipinas pero nunca me convocaron para una posible reunión. Es decir que no han demostrado demasiado interés para paliar las brechas entre profesionales y usuarios.



*"According to Peachy psychoanalysis is culturally not appropriate in the Philippines, because they wouldn't like too much to analyze. (...) She/they consider systemic orientation much more appropriate, as well as the behavioural and cognitive school."*

(RF I)

En el CSMIJ también están interesados en ver o conocer el tipo de interacción entre hijos o hijas y padres y madres. Dicen que entre los filipinos la interacción entre madre e hijo termina a veces en un "machaqueo". Asimismo, las madres quieren vigilar con quiénes salen, cómo contestan a los profesores, etc., pero

TS: El papá tiene la última palabra. Es lo con que yo me he encontrado aquí con las muestras que pueden ser muy pequeñas, como no he trabajado mucho con las familias filipinas. Pero es lo con que yo me he encontrado, el papá hace el último en dar la..., o al menos es así por apariencia, no sé, luego en casa tal vez lo negocia.

P: Normalmente ..., la mujer filipina suele ser *muy* reservada.

(entrevista B/P IX)

Consulté a Honey Carandang, terapeuta sistémica y arteterapeuta, formada en ambos tipos de terapia en EE.UU., porque cuenta con una experiencia clínica amplia, con casi todas las clases sociales. Le pregunté sobre su experiencia clínica, trabajando por ejemplo con adolescentes de las diferentes clases sociales:

*"There is always this dilemma: the adolescents are (too) closed to their parents but at the same time want to individualize. (...)*

*In the Philippines we have these very close family ties. The children live with the parents until they marry, especially the girls. The adolescents of her private clinic [de clase alta y medio alta] sometimes refer themselves to her clinic. But it would be impossible without the parents. It would be impossible to go without the parents would know. Never without the parents. She always sees the family too, maybe the next hour. As she trained in USA she compares families in USA and in the Philippines:*

*In the Philippines they are much more fused, like scrambled eggs.*

*In the US they would be hard boiled eggs.*

*She tries to convert the scrambled eggs into fried eggs, separate but touching each other. These sessions are very tiring.*

*In therapy she decides between two directions:*

*-bring them back to the family.*

*-individuate from the family, if the first would be a lost course.*

*Some adolescent patients of the upper class try to commit suicide in order to correct the parents.*

*They might be against the corrupt father and do not know where to go. They feel helpless. The mother very often is just obeying the father.*

*During Marcos she felt once very much in danger because the highest general called her in order to treat his daughter at home. The mother was passive, tolerating the mistresses who would stay with them.*

*The only way for higher class children to escape their parents would be to study abroad. She would encourage them to do so. They could never ever move out and stay by themselves in the country, although the parents would have the money.*

*When there is sexual abuse in well known families they would have names which make them untouchable. The police would never ever act. The mother is usually passive and just obeying.*

*She also works with guidance counselors of high schools.*

*Every treatment has always to be started with the agreement of the parents.*

*The adolescents, even if they are from upper classes would never have enough pocket money to pay therapy by themselves. Parents keep them short enough so that they will not be independent. They also fear drug use."*

(RF V)

Con su propia ONG Honey Carandang también trabaja en los "barrios pobres" donde utiliza principalmente las artes (artes plásticas, música, terapia del juego) como vehículo: *"She set up a project in a barangay, of a poor neighbourhood. The young people there do art, music, play in bands"* (RF V).

Al igual que Patricia, menciona el efecto liberador y aliviador de estas actividades. Ahora bien, ya se han estudiado suficientemente las ventajas de las terapias creativas y sobre todo sus ventajas de ofrecer un lenguaje indirecto, simbólico, que respeta más las defensas de las personas que estén renuentes a cursar una terapia verbal. Además, provee medios de expresión placenteros, a través de los que se pueden abordar temas dolorosos (Marxen, 2004a y b, 2005, 2011).

Como arteterapeuta, personalmente he podido observar que este método sí ha funcionado especialmente bien con los dos adolescentes filipinos con los que he trabajado individualmente durante dos cursos escolares, a razón de una vez por semana, en su escuela en el Raval. Ambos estaban muy inhibidos a nivel verbal, de hecho no hablaban, estaban muy aislados de sus compañeros, pero con el arte sí podían abrirse, expresarse y vincularse conmigo y los demás compañeros del grupo. Incluso, sus profesores tutores constataron una mejora en función de poder conectar con los demás, un cierto desbloqueo. A nivel artístico no mostraron ninguna inhibición, al contrario: sabían expresarse con los distintos materiales y con algunas obras crearon lazos con los demás, en algunas ocasiones vehiculizaron actividades grupales<sup>109</sup>.

Honey Carandang también ha trabajado con niños y adolescentes cuyas madres trabajan en el extranjero. Comenta que mientras los niños saben y pueden expresar libremente su enfado y rabia sobre el hecho de tener a la madre lejos, los adolescentes racionalizarían e intelectualizarían la situación, argumentando que es “por su propio bien” (RF V; coincide con Parreñas, 1998 y 2006). Asimismo, esta profesional ha organizado una “escuela para padres” cuyas mujeres trabajan en el extranjero y que se ven o han sido vistos como incapaces para cumplir sus tareas de cuidados de los hijos: “*who are mainly not able to fulfil the role as a caretaker*” (RF V; esta incapacidad masculina la ha señalado en numerosas ocasiones Parreñas, 1998 y 2006).

---

<sup>109</sup> No se insertan aquí estas imágenes para no violar la confidencialidad del espacio terapéutico. Se han creado en un marco arteterapéutico y no para la etnografía, es decir, no se crearon para ser mostrados en el presente trabajo.

Honey ha trabajado también en la diáspora, en Hong Kong, con Filipinas trabajadoras domésticas:

*"She saw them very disempowered. She gave a talk how to get out of depression. She did also art work with them which was highly impressive. The women seemed to be overwhelmed. She did not keep the art works, the women kept them for themselves."*

(RF V)

Ella sabe de la existencia de un *counselor* en Hong Kong "con la que las mujeres pueden llorar". Menciona en este contexto (y otra vez en congruencia con Parreñas, 1998 y 2006) las humillaciones que sufren las mujeres cuando saben que sus remesas duramente ganadas son gastadas de manera imprudente o frívola. Según ella, particularmente en las clases bajas, las remesas no son utilizadas de manera "sabia" (RF V).

Después menciona un recurso en Hong Kong que es un *hotline*, un servicio psicológico telefónico anónimo que se llama "Tita Carey" (RF V), el nombre es compuesto de *tita* que significa tía en tagalo y incluye también "tías" que no sean familiares, sobre todo las amigas de la madre o amigas maternas y "Carey", del verbo inglés *to care* – cuidar.

Este recurso hace pensar en las alternativas del cuidado psicológico, más allá de los dispositivos clínicos convencionales y oficiales, sean gratuitos, de Seguridad Social, o privadas. Por lo visto tienen éxito las consultas telefónicas, también porque garantizan el anonimato, un hecho que ya habían comprobado en Filipinas: Cecile Vila y su equipo utilizan la misma modalidad para adolescentes en su Foundation for Adolescent Development (FAD, RF II). Sin embargo, comentan que actualmente el servicio *on-line* —e incluso por mensajes de texto— está ganando terreno cada vez más.

Por el estigma, la vergüenza y simplemente la falta de costumbre de acudir a dispositivos clínicos, extendidas entre muchos filipinos en Filipinas y en la diáspora, sobre todo entre las clases medias hasta bajas, es pertinente abrir el

imaginario a otras vías y maneras del cuidado en lo que pertenece a la salud mental: "Tita Carey", el FAD serían ejemplos ilustrativos de otras modalidades.

En el cuarto capítulo ya se han mencionado los medios de transmisión como la radio, la televisión, los documentales, así como la importancia de las instituciones como las escuelas, *college*, universidades para difundir y promover orientaciones de tipo psicológico y para prevenir malestares emocionales (tal como señala Peachy de UP, RF I). Las parroquias en Filipinas y la diáspora son puntos cruciales para el cuidado de salud (mental) y el sufrimiento social, tal como se ha descrito la situación en Barcelona, con la comunidad que hace todo lo posible para funcionar como un sistema de bienestar para sus compatriotas. En Filipinas se juntan muchas ONG (algunas con mayor grado de compromiso y seriedad que otras) y se expande cada vez más el trabajo de apoyo en escuelas y en los *barangays*. Añadiría en este sentido el aporte de los artículos de las revistas de la comunidad en Barcelona, asociándolos con los del *Philippines Daily Inquirer*, de autores como Michael Tan y Randolf David, que logran argumentar contra las desigualdades sociales con los sufrimientos correspondientes con un tono sutil, empático, de experiencia próxima. De este modo, logran alcanzar efectos educativos, políticos y, en mi opinión también terapéuticos, al ofrecer una experiencia de comprensión, de reflejo en el otro, el *mirroring*, en expresión del autor y sobre todo de los personajes de los que hablan en los artículos. Asimismo, en numerosas ocasiones quitan el miedo y los sentimientos de culpa de no ser "buen filipino" o "menos filipino" (véase Abaño, 2010a).

### **7.3. CUIDADOS, GÉNERO Y FAMILIAS TRANSNACIONALES: ¿ADAPTACIÓN, CAMBIO O REIFICACIÓN DE LAS NORMAS DE GÉNERO?**

Sobre todo en las sociedades occidentales los cuidados han sido delegados al ámbito doméstico y atribuidos a las mujeres, reforzando la división sexual “del trabajo, que orienta a las mujeres hacia el cuidado y a la atención a los demás y a los hombres hacia la producción de bienes para el mercado” (Esteban, 2010: 2). Además, a menudo se describe el cuidado como un asunto “familiar” mientras que en realidad se está hablando de las mujeres. En este sentido, Esteban (2003: 13) comenta acertadamente que por ejemplo en la revisión de Haro (2000) sobre los “cuidados profanos” —también frecuentemente citada por mí en el presente capítulo— se habla durante 60 páginas de “familias y redes domésticas y sociales” y solo en una página se hace referencia a las mujeres en concreto. Este texto es un ejemplo de la naturalización que se hace de la mujer como cuidadora innata, algo que viene a menudo acompañado con una “argumentación” que apunta a una diferencia emocional, relacionando lo racional con los hombres y lo emocional con las mujeres, sin analizar que la adjudicación de las emociones y los sentimientos no es otra cosa que afirmar las posiciones de poder (Esteban, 2010: 5 y 2003: 2).

Ahora bien, ya anteriormente se ha explicado la relación entre el cuidado y las migraciones femeninas: “no todas las mujeres cuidan, (...) otras delegan (o contratan) esta responsabilidad en terceras personas (naturalmente mujeres), y que ‘el cuidado no representa lo mismo en todos los casos’” (Esteban, 2003: 2 y Saitua y Sarasola, 1993: 27).

Repasamos primero la noción del cuidado con sus patrones de género en Filipinas y en la diáspora, relacionándolo con las migraciones y los hogares transnacionales, para hacer después el lazo con el cuidado comunitario en Barcelona y sus patrones de género.

En Filipinas las mujeres suelen ser naturalizadas como buenas madres y su capacidad para nutrir a nivel emocional a los hijos se considera innata y natural, una tarea que parece no valer para los padres, cuya función es disciplinar a los hijos y proveer a la familia de la estabilidad económica. Se supone que las madres dan el amor de otra manera y de forma innata como lo

explican informantes adultos y adolescentes en Barcelona y Filipinas, en unanimidad (esta visión está en congruencia con Parreñas, 1998 y 2006 y Pingol, 2007). También en Occidente se ha analizado la naturalización de la mujer como la persona idónea para cuidar: por un lado como mujeres y su papel en la procreación, y por el otro por sus obligaciones debidas al parentesco, en su función de madres, esposas, hijas, sobrinas, etc. (D. Comas y Roca, 1996 y Canals, 2002).

En tagalo la madre es “la luz de la casa” y el padre su “pilar”, es decir él aporta el dinero para construir y mantener un hogar y vigila la disciplina. Aunque la mujer trabaje fuera, su empleo no debe interferir en sus tareas de cuidado. Suelen ser consideradas como mucho como *co-breadwinners* (Parreñas, 2006: 57-58, 92; Zanfrini y Asis, 2006).

*“And the wife can have like four informal jobs at the same time and the husband, unemployed, would still be considered to be the breadwinner of the family.”*

(profesora Raymundo, UPPI, RF IV)

Respecto a los cambios de roles entre madres y padres en hogares transcontinentales, la bibliografía pertinente demuestra bastante diferencia de opinión entre los diferentes investigadores. Algunos sostienen que tanto las madres como los padres en Filipinas saben adaptarse a las funciones que quedan incumplidas por el/la esposo/a ausente (por ejemplo Aguilar, 2009). Otros investigadores que abordan el problema con un enfoque de género, señalan claramente que mientras que las madres asumen sus propias tareas además de las del marido ausente —que en Filipinas significa disciplinar a los hijos y mantener la familia económicamente—, los padres no muestran la misma flexibilidad para realizar las funciones de sus esposas migrantes —que son tradicionalmente las tareas domésticas y el cuidado emocional. Los exhaustivos estudios de Parreñas, 1998 y 2006, analizan las reificaciones de patrones de género de familias filipinas transnacionales (también véase para el contexto barcelonés Izquierdo *et al.*, 2007 y Ribas, 2004/5).

Ahora bien, las madres emigrantes suelen mantener a sus familias con sus ingresos desde el extranjero. De hecho, las familias dependen totalmente de ellas en términos económicos. A esta nueva situación entonces deben responder sus maridos y sus hijos. En varios hogares transnacionales donde el padre está físicamente presente y la madre trabajando en el extranjero, los hijos se quejan de su inestabilidad emocional y sus dificultades por falta del cuidado maternal. Aunque las madres consiguen asumir el rol tradicionalmente adscrito a los padres, es decir mantener a la familia con sus ingresos, los padres físicamente presentes en el hogar parecen no cumplir con su nueva función de cuidar a los hijos. En casos de la madre en el extranjero y el padre físicamente presente pero sin preocuparse demasiado por el hogar, los hijos seguían quejándose de la ausencia de la madre, en lugar de la incapacidad de su padre (Parreñas, 2006). Las quejas apasionadas de los hijos conviene entenderlas también dentro del marco ideológico de los roles determinados por el género. La sociedad filipina empezó a hablar de “hogares rotos” cuando las mujeres empezaron a emigrar (años 80), mientras que antes, con los hombres migrantes, este discurso estaba ausente a nivel público (Parreñas, 1998). Se supone que es la emigración de las mujeres la que interrumpe el discurso tradicional de género, la organización de género en la sociedad, lo que dificulta la aceptación de la familia transnacional en el imaginario colectivo. Ante esta desaprobación de los hogares sin madres, se ha observado una reescenificación de las normas convencionales de género, lo que limita el potencial de transformación de los roles de género (Parreñas, 2006).

La familia transnacional de la constelación madre migrante-padre restante promete cambiar la distribución tradicional de roles, con la salida de la madre del hogar, su papel como fuente principal de ingresos y el aumento correspondiente de su autoestima y poder, así como el padre que se queda en el lugar de destino para —supuestamente— asumir los roles convencionalmente asignados a las madres, en casa. Aún así se ha estudiado que la familia transnacional filipina reifica más que transgrede los patrones de género, aunque el rol de la protagonista de la economía familiar empodera a algunas mujeres para salir explícita o implícitamente de sus roles tradicionales. Pero casi siempre las madres siguen cuidando desde lejos, asumiendo así las



funciones maternas y paternas (con sus ingresos) a la vez, mientras que los hombres minimizan su trabajo doméstico, casi siempre confiando en otras mujeres que les ayuden: madres, suegras, hermanas, cuñadas, hijas mayores, trabajadoras domésticas o una *yaya*, canguro, tal como es frecuente entre la clase media en Filipinas. Se construye una figura femenina con un aura de responsabilidad, desdibujando la posibilidad de implicación de los miembros masculinos (Asis, 2008; Izquierdo, 2007b; Pingol, 2007; Parreñas, 2006). Aunque se encarguen familiares hombres, por lo visto, no reciben apodos como las mujeres sustitutas que son llamadas *mommy*, *mama*, *nanay*<sup>110</sup>.

Los hijos suelen reconocer las luchas y penas de sus madres. Están a menudo en una posición de ambigüedad, entre los beneficios materiales y económicos, así como el sufrimiento por la ausencia de la madre. Parecen aceptar mejor las decisiones de las madres para emigrar cuando son explicadas en el contexto del martirio, sacrificio, sufrimiento. Sus penas parecen reflejar sus remordimientos (Parreñas, 2006).

En un estudio con los hijos e hijas de hogares transnacionales (*ibid.*) se ha demostrado una distinción en las narrativas referidas a padres y madres emigrantes que está en conformidad con las delineaciones de género. Las emigraciones de los padres se entienden porque cumplen con sus funciones de *breadwinner of the family*, que emigran para mantener a sus familias. También se acepta la emigración como una opción para avanzar y realizarse profesionalmente. Las emigraciones de las madres, sin embargo, se explican como la única solución para escaparse de la pobreza. No se trata de una opción, de una elección, sino de una imposición, por ejemplo en ausencia de padres en el caso de ser viudas, separadas o solteras (también Zanfrini y Asis, 2006). Así, las emigraciones solo se justifican “en aras de una ideología familiar”. Esta “rígida ideología familiar” más el control comunitario, complican la emancipación femenina o incluso la imposibilita, aunque ya se ha dicho que

---

<sup>110</sup> Sin embargo, Carlota, en Filipinas, apreció a su tío en varias ocasiones y se quejó del trato de una de sus tías. Aparentemente existen algunos hombres que asumen los roles tradicionalmente adjudicados a las madres (Aguilar 2009; Zanfrini y Asis, 2006; Pingol, 2007).

algunas emigran tomando el sacrificio maternal como pretexto para después liberarse del control familiar o conyugal en el extranjero (Ribas, 2004/5: 80-81), o al menos para flexibilizarlo<sup>111</sup>. En este contexto, en una encuesta de jóvenes filipinos en Italia solamente el 6% otorgaba a las mujeres en general el derecho a su independencia y emancipación. Asimismo, el 66,3% piensa que únicamente la necesidad económica justifica que las madres trabajen (Zanfrini y Asisi, 2006: 212). En estos casos de necesidad, las mujeres no abandonan sus responsabilidades, sino se sacrifican como “buenas madres”. En caso contrario, transgredirían los límites de género, mientras que los padres emigrantes los refuerzan.

Estas limitaciones de las redefiniciones de las normas de género, o más bien las reificaciones de ellas, ponen de manifiesto que las prácticas de las relaciones transnacionales no circulan en un espacio liberatorio, entre los lugares de origen y los de destino, o emancipado de las sociedades emitentes y receptoras. Se desarrollan entre los vestigios, restricciones, imposiciones y posibilidades sociales, políticos, culturales e históricos de ambos polos (Guarnizo y Smith, 1998).

Las “madres martirios” reflejan el discurso oficial de los y las trabajadores migrantes como héroes y heroínas de la nación. Y su martirio parece doble: para la nación y para sus familias (Parreñas, 2006: 109), o incluso triple si se añade la obligación cristiana de sacrificarse para los suyos. En una investigación entre jóvenes filipinos en Italia, los jóvenes coincidieron en atribuir a las mujeres en general, una muy mayor capacidad en comparación con los hombres, para sacrificarse para la familia. Aun así, algunos consideran los roles de padres y madres intercambiables, dejando margen para una innovación en las relaciones tradicionales, para el futuro (Zanfrini y Asis, 2006).

A menudo, los que tienen la madre en el extranjero y el padre en casa, señalan que se sienten sin apoyo emocional por la ausencia de las madres. Los padres en estos casos parecen no saber asumir esta función. Como resultado, los

---

<sup>111</sup> En este contexto no incluimos todos los proyectos de emigración que se inician con el objetivo de buscar a una nueva pareja en el lugar de destino, ya que se puede no tratar de una liberación de los patrones de género sino de seguir los mismos patrones en otro lugar.

hijos aprenden a no compartir sus aspectos emocionales para no provocarles a sus madres aún más problemas cuando hablan con ellas por teléfono (Parreñas, 2006; James, UPLB, entrevista F II). Las madres migrantes siguen sintiéndose obligadas, a nivel moral, a seguir cuidando desde lejos, lo que realizan a menudo con una mercantilización del amor y una doble carga a nivel laboral y emocional de la que están exentos los padres migrantes. Como supuestamente ya no asumen sus roles tradicionales como madres y esposas presentes en el hogar, deben reconstruir y reificar su maternidad y feminidad.

Son mujeres en tránsito, en sus lugares de destino, a veces en contracorriente de las normas de su cultura de origen, ganando el respeto de sus familiares a través de las remesas que envían, que al mismo tiempo funcionan como justificación, ya que han emigrado “por el bien de la familia, sobre todo de los hijos”.

Miguel Syjuco (2010: 38) las describe de la manera siguiente:

“La bravuconería y brusquedad de esas mujeres se ha cristalizado tras años de servidumbre, de insegura seguridad en sí mismas, de irreconciliable distancia respecto de aquello a lo que en otro tiempo se aferraron con fuerza.”

Algunas ya han normalizado sus ausencias prolongadas de los lugares de origen, autogobernando sus vidas en sus lugares de destino de modo que toman decisiones para renovar, prolongar o dejar sus contratos laborales. Al mismo tiempo, pueden relacionarse con otras mujeres u hombres, reconociendo su ciudadanía sexual, algo que en Filipinas es duramente censurado para las mujeres, ya que las normas culturales allí bloquean el deseo de las mujeres<sup>112</sup>. Frecuentemente, se protegen entre ellas, guardando el silencio sobre las relaciones extramatrimoniales que mantienen ellas mismas, así como de otras. Así, la formulación de deseo ya no es solo individual, sino interactúa en el círculo de amigas compatriotas. Manteniendo las relaciones de pareja en los lugares de origen, confirman una vez más su

---

<sup>112</sup> Al control de los cuerpos femeninos contribuye la condenación de los anticonceptivos, la ilegalidad oficial de los abortos, la inexistencia del divorcio, la consideración de la mujer como buena cuidadora innata.

situación de transnacionalidad. También la abstinencia se convierte en una opción, que algunas pueden considerar como privación y otras como una emancipación, ya que en Filipinas la mujer debe satisfacer tradicionalmente el deseo sexual del hombre, y con la emigración se pueden liberar de esta obligación (Pingol, 2007).

Tanto para Fenstermaker y West (2002, *Doing Gender*) como para Butler (2001, "*the performance of gender*") el género es una construcción, sostenida por la repetición de acciones: "la acción de género requiere una actuación *repetida*, la cual consiste en volver a realizar y a experimentar un conjunto de significados ya establecidos socialmente." De este modo, se establecen normas y límites que hacen que "como una estrategia de supervivencia dentro de sistemas obligatorios, el género es una actuación con consecuencias claramente punitivas" y se castiga "a quienes no representan bien su género" (Butler, 2001: 171; la cursiva es de la autora).

La posibilidad de transformar patrones de género radica, según Butler (2001), también en la acción, especialmente en deformar su repetición o en negar lo que uno debería repetir. La posibilidad de la resistencia se basa en la capacidad de acción.

Ahora bien, las familias transnacionales filipinas se encuentran contextualizadas con su parentesco extendido y sus comunidades. Romper con las normas de género siempre conlleva el riesgo del estigma y el juicio del parentesco y de la comunidad. De esta manera, las creencias hegemónicas ganan sobre las posibilidades de cambio (Parreñas, 2006). Los hijos que se quejan de la falta de cercanía de sus madres y sus cuidados en el fondo están enfrentando el abandono de las clásicas constelaciones de género, una pérdida simbólica, del orden simbólico de la sociedad, "su centro de gravedad cultural" (Butler, 2002: 202). Según Risman, (1999), el género es una estructura que, para cambiarla efectivamente, debe ser atacada en los tres niveles que son decisivos para su mantenimiento: individual, interactivo, institucional.

En la revisión de la bibliografía, encontramos que, entre los gastos sociales de las emigraciones, los autores mencionan, en primer lugar, los sufrimientos por

la ausencia de la madre biológica, sin la consideración de la posibilidad de que el padre pudiera sustituirla (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Aguilar, 2009: 4).

Otra razón que explica el anhelo de la presencia maternal, puede radicar en los celos hacia los niños cuidados por sus madres en el lugar de destino. El reclamo por el cuidado materno aparte de cuestiones de género, cobra dimensiones de globalización y evidencia las desventajas que pagan los hijos de los y las emigrantes (Parreñas, 2006; Zanfrini y Asis, 2006).

Siempre es crucial la clase social en las cuestiones de género y la capacidad de acción hacia el cambio: mientras que las trabajadoras domésticas en el extranjero se ven expuestas a las presiones descritas anteriormente, otras mujeres sí pueden hacer su vida en el extranjero con menos imposiciones. Es el caso de mujeres de las clases altas o medio altas. A veces con la excusa de poder formarse mejor académicamente en el exterior, emigran para realizar sus respectivas carreras o doctorados. Por supuesto, las familias corren con los gastos o consiguen una beca adicionalmente, ya que la circulación de las becas suele mantenerse entre distintas clases<sup>113</sup>. Muchas familias ven en esta salida una solución socialmente aceptable y digna para litigar los conflictos familiares.

En UPPI todas las catedráticas eran mujeres y todas habían cursado su doctorado, y algunas también sus másters, fuera de su país, en su gran mayoría en otros continentes, y dejando a sus hijos con sus maridos, sus madres y suegras y personal de casa. Allí, estas trayectorias parecen considerarse normales. Entonces, el control sobre las chicas y mujeres no parece ser pertinente para todas las clases de la misma manera.

La conservación de las relaciones tradicionales de género se ha observado igualmente en familias nucleares en comunidades filipinas residentes en Italia (Zanfrini y Asis, 2006), mientras que en Barcelona, se ha observado algunos

---

<sup>113</sup> En este sentido también Syjuco (2010) ironiza a los estudiantes de clase alta en Nueva York, cómo consideran el dinero de la beca un dinero de bolsillo que les permite la juerga de algunas noches adicionales.

hogares con una modificación de roles, donde los padres/maridos asumen trabajos del hogar. Mis informantes adultos y adolescentes filipinos naturalizan a las mujeres como madres innatamente buenas, mientras que los hombres no tendrían capacidad en este aspecto. Sin embargo, he observado un claro giro entre la distribución de los roles entre los adultos y adolescentes en Filipinas, por un lado, y entre los adolescentes en Barcelona por el otro. Mientras que en Filipinas se observa un esquema claro que implica la realización de las tareas domésticas para la mujer casi exclusivamente —aunque ella trabaje también fuera de casa— en Barcelona todos mis informantes adolescentes me han asegurado que entre ellos y ellas no hay distinción a la hora de asumir las tareas domésticas. Frank incluso se quejaba que le hicieron trabajar más a él que a su hermana. Entre los adultos en Barcelona hay tanto parejas que siguen los modelos de su país de origen, como otros que los han cambiado, tal como lo relata un hijo:

— En casa, más bien mi madre. Mi padre es de “vieja escuela” y no ayuda mucho.

(Frank, entrevista B/J II)

En otro caso un marido afectado asegura que aquí, en Barcelona, comparte las tareas domésticas con su mujer:

— *But in the Philippines I never ....*

— *You never did?* [Se refiere a las tareas domésticas.]

— *No, no, no!*

— *Never?*

— *No, no, no, no, no, no!*

(Jack, entrevista B/AC III)

Izquierdo (2007b) señala la falta de igualdad entre los adultos filipinos en Barcelona aunque mencionan algunas pocas parejas donde la igualdad se realiza. Además habla de la fortaleza y de la determinación de las mujeres

inmigradas. Una buena educación de los hijos y de las hijas se considera la herramienta perfecta para igualar tanto las diferencias sociales como de género (Izquierdo *et al.*, 2007).

En la atención primaria pública la enfermera del CAP Raval Nord ha observado que el cuidado de los hijos cae a menudo en las manos de los padres porque las madres trabajan en unas jornadas extensas. Son ellos que acompañan a sus hijos al CAP. Según la enfermera no están muy entrenados en el cuidado de los bebés y de los niños, pero al mismo tiempo son muy dóciles para aprenderlo, lo que según ella coincide con toda la población filipina que acude al CAP.

Por tanto, en la redistribución de las tareas domésticas en Barcelona se han observado cambios entre algunos adultos, así como un cambio más generalizado entre los adolescentes.

Sin embargo, la naturalización de la mujer como buena madre innata, como más emocional, sigue también entre los emigrantes.

También hay otros ejemplos de la reificación, de lo que suponen como feminidad:

En este sentido, se destacan a nivel público en la *Miss Election*, su orgullo por su feminidad que “las filipinas comprueban siempre, en todos lugares de la diáspora”. Durante la *Miss Election* verbalizaron su asombro sobre la crítica de parte de los autóctonos, acerca de que este tipo de actuaciones serían políticamente y, respecto a asuntos de género, inadecuadas, asegurando que no harían daño a nadie y que el dinero ganado se destina a las víctimas de las recientes inundaciones. Incluso, una de las preguntas de concurso que hicieron a las candidatas fue precisamente si como mujeres les parecía políticamente incorrecto participar en este tipo de concurso (otoño del 2009).

Observamos la relevancia del género para el cuidado comunitario. En primer lugar, destaca que la gran mayoría del trabajo comunitario voluntario en Barcelona es ejercido por mujeres. Igual que en Filipinas, en sus círculos familiares y sociales, se muestran en Barcelona como protagonistas de la comunidad (en congruencia con Izquierdo *et al.*, 2007). Aunque a nivel

demográfico hay una mayoría de mujeres inmigrantes filipinas, proporcionalmente no refleja la gran cantidad (seguramente mucho más de la mitad) de las voluntarias.

Se ha vinculado el trabajo voluntario con una revalorización de las mujeres con titulación académica que trabajan en servicio doméstico, sobre todo si enseñan por ejemplo en la Iskwelang Pinoy a la segunda generación, según su profesión anterior en Filipinas. Mientras que se observa que las mujeres en el ámbito doméstico “se donan’ a sí mismas y como no reciben en la misma proporción sufren un proceso de alienación” (Esteban, 2010: 4), en el trabajo comunitario a vista superficial las mujeres sí parecen ser compensadas mediante la revalorización. Pero es obvio que para ser revalorizadas, antes han tenido que ser desvalorizadas y este es el caso de las mujeres filipinas por razones de economía política globales, en combinación con causas de género. Ambos aspectos obligan a muchas a emigrar para trabajar en el servicio doméstico, es decir en el cuidado de los autóctonos, y se las ha considerado

“iconos de la globalización domesticada, seguramente segregadas en un espacio doméstico que no es el suyo, divorciadas del espacio político y público (...). Desgraciadamente, acaban por simbolizar una aguda ausencia de poder de negociación, así como uno de los sectores más flexibles de la economía.”

(Ribas, 2004/5: 83)

Esta domesticación e invisibilización de las mujeres filipinas parece confirmar la “rígida ideología familiar” de su país de origen y dificultar su emancipación. El patriarcado pesa tanto desde la sociedad de origen como desde la de destino. En la diáspora siguen siendo “buenas cuidadoras” para los autóctonos.

Vale la pena destacar también cómo los dos actores clave se reparten las tareas: la hermana Paulita dirige el Centro Filipino y a muchos voluntarios y más aún voluntarias. Aunque en la comunidad es una persona importante, muy reconocida y respetada, a veces temida y autoritaria, no defiende los derechos de sus compatriotas en discursos públicos. Lo hace en las distintas oficinas de



las administraciones catalanas o con las ONG, en conversaciones con otros profesionales o voluntarios. El padre Avel en cambio sí, además del trabajo en la comunidad, alza su voz a favor de la protección de los derechos, tal como él mismo dice “desde el púlpito”, y también en otros eventos e instituciones (CCCB, Casa Asia). De este modo, el trabajo del cuidado comunitario es realizado por ambos y muchas voluntarias; pero mientras que el representante masculino sí lo hace público, la representante de las mujeres, queda invisibilizada de cara a la sociedad de destino (véase Cixous, 2004: 26, sobre el discurso público “gobernado por el falo” que remite a la mujer al silencio).

Tanto la hermana como el sacerdote son religiosos profesionales, es decir no tienen que compaginar sus trabajos con otros empleos remunerados o labores domésticas no remuneradas. Ejercen el cuidado por una misión religiosa, ya que el cuidado de enfermos y necesitados es un acto de caridad, y se supone que les brinda una satisfacción espiritual y no una alienación, por no recibir nada —o no lo suficiente— a cambio.

La misma hermana Paulita dice de su trabajo:

*“It’s not job, it belongs to God.”*

*(Tuluyan, 2011: 20)*

#### 7.4. EL CUIDADO COMUNITARIO COMO FORMA DE RESISTENCIA

Las organizaciones muy desarrolladas de los cuidados comunitarios no deben hacer olvidar que se han producido en una situación de desventaja social, política, administrativa y económica; en una situación de dominación en la sociedad de destino, donde las personas inmigradas no gozan de los mismos derechos como los autóctonos, así como también desde una posición de doble desprotección, al tratarse en su mayoría de personas mercantilizadas de su país de origen. Por supuesto existen otras trayectorias migratorias filipinas, de clases altas, que no necesitan de ningún cuidado comunitario al tener sus propios recursos económicos. En una hipotética situación de igualdad social, los esfuerzos comunitarios no deberían cubrir tantas necesidades. Así, el cuidado comunitario representa un recurso de doble filo. En la presente situación de desigualdades sociales, ofrecen los recursos más eficaces para sus compatriotas. Además, brindan experiencias de autoeficacia, participación y un *empowerment*: las personas pasan a ser de cuerpos mercantizados a agentes activos. Han creado una situación de casi autosuficiencia, gracias a la cual saben cubrir necesidades que —el cada vez más debilitado Estado de Bienestar español/catalán— no cubre o no cubre para inmigrantes. Saben identificar precisamente sus necesidades y prioridades de atención, por lo que saben flexibilizar su propio sistema de bienestar. Con esto afirman su *agencia* y convierten en obsoletas las calificaciones de fatalismo que se han atribuido a las culturas filipinas con su supuesta actitud de “asumir la carga” o aceptar todo como la “voluntad de Dios”. También *loob* traducido por mí como *embodied* apunta a menudo a una genética innata fatalista pero se podría resignificar este término con *Tibayan ang loob – strengthen the inner self* para enfrentar y combatir los malestares (M. Tan, 2008: 115). En otro lugar se ha observado que los movimientos populares filipinos se basan mucho en las tradiciones, en su articulación entre libertad y justicia y que la adherencia tozuda a las tradiciones representa una forma de resistencia contra la dominación (Ileto, 1979, y M. Tan, 2008, para filipinos; coincide con el concepto del “folklore progresivo” de De Martino, 2008). En la revista *Tuluyan* (2011: 26) citan a Danah Zohar: “*I am a co-creator, an active agent in this universe who makes things happen. If I want the world to change, I have to change it.*”

También Sionlis José entrevistado por Abaño (2012) habla de la fuerza de la *agencia*, incluso ve más posibilidades para cambiar las políticas filipinas aberrantes desde la diáspora que desde dentro:

***“So if overseas Filipinos are organized and they have a strong voice in government, they can make a difference...”***

(en negrita en el original)

Al mismo tiempo, la ayuda mutua le sirve a la comunidad como una forma de cohesión y para aumentar la identidad grupal; compromete a sus integrantes y brinda una sensación de pertenencia. Al mismo tiempo, se aspira a la integración en la sociedad de acogida; en el capítulo 6 ya se ha explicado la doble función de *bridging* and *bounding* de la comunidad. Entonces, lejos de descalificar los cuidados comunitarios como contracción, “falta de voluntad de integración” o incluso “guetización”, ellos cubren las necesidades de una forma creativa y eficaz, brindando resistencia al poder (tanto del país de destino como de origen), a la explotación y la mercantilización de sus cuerpos, en fin, a las dinámicas de la “globalización imperialista” (Law y Nadeau, 1999: 61<sup>114</sup>). Conviene asimismo, no solamente considerar los resultados de dominación, sino mirar también los procesos y configuraciones “de los que pueden extraerse importantes lecciones”. No facilitar o condenar estos cuidados comunitarios significaría fragmentar y marginalizar a sus integrantes.

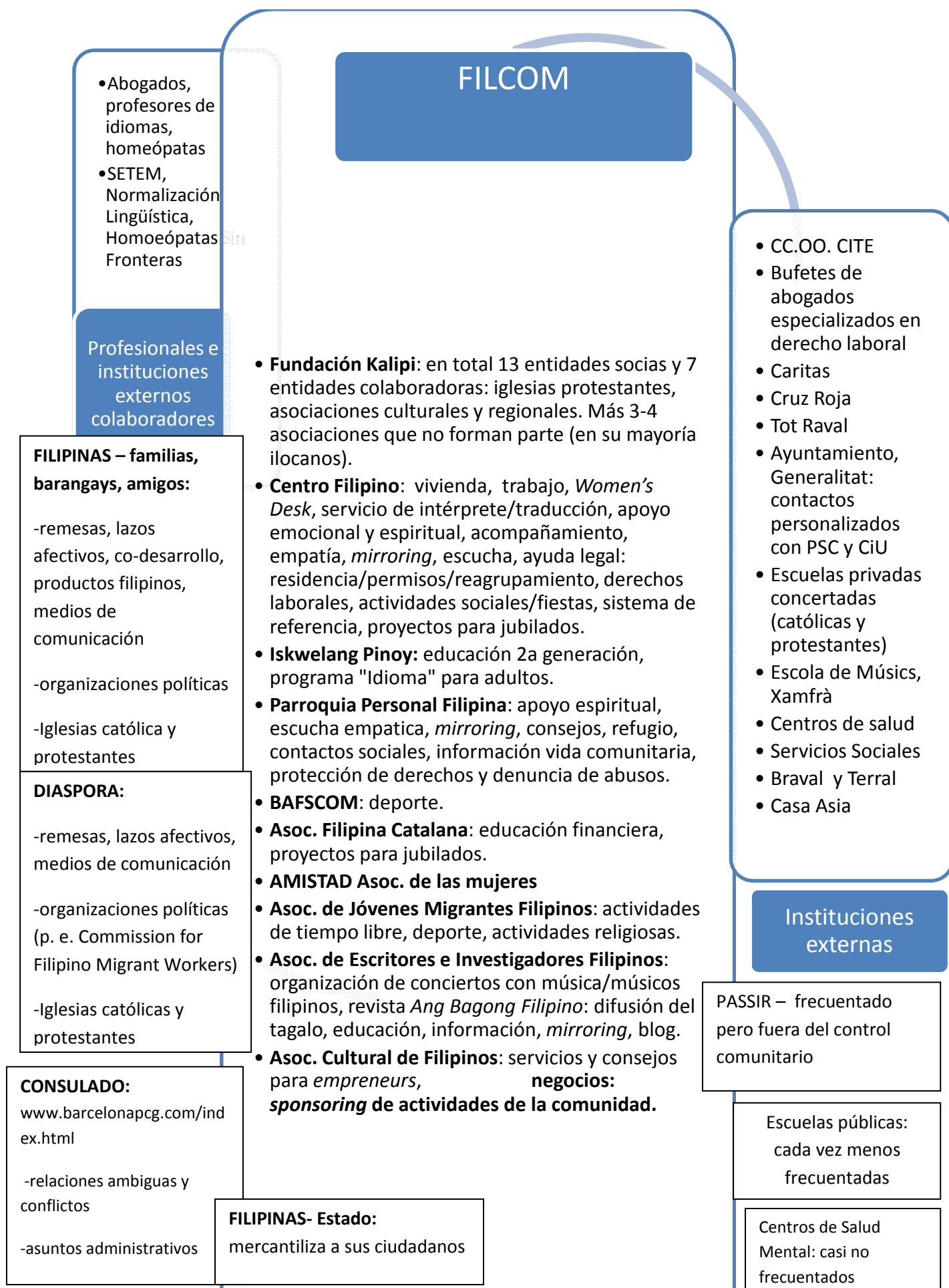
Ahora bien, como ya se ha mencionado anteriormente, son procesos nacidos desde las situaciones de dominación. Los cuidados y su cobertura no deben considerarse como un relevo de responsabilidad gubernamental o una forma de legitimar el Estado neoliberal, legitimando recortes y considerando la ayuda mutua eficaz como un “vehículo para la contracción del Estado de Bienestar” (Haro, 2000: 132, 153). Además, la relativa autosuficiencia contribuye al mito de las minorías modélicas que parecen no tener necesidades, ya que “se las arreglan entre ellos”, sin que el Estado siquiera sepa de ellas.

---

<sup>114</sup> Ellas describen las mismas formas de resistencia realizadas por ONG filipinas en Filipinas y en la diáspora, concretamente en Hong Kong y Canadá.

Además, el funcionamiento casi exclusivo en base al voluntariado, condiciona al grupo por una “competencia desigual que enfrentan como opciones subordinadas al poder hegemónico (...) del Estado” (Haro, 2000: 117), incluyendo las dificultades financieras y la escasa experiencia que, en el caso de la comunidad, es paliada por el apoyo institucional de la Iglesia.

## **Esquema de la comunidad filipina (FILCOM), sus instituciones, colaboraciones, colaboradores y sistema de referencias**



## **8. “MEJOR QUE LOS AUTÓCTONOS”. EL CAPITAL SOCIAL Y SU MANIFESTACIÓN EN EL RENDIMIENTO ESCOLAR DE LOS JÓVENES DE ORIGEN FILIPINO DE BARCELONA**

Muchos jóvenes de origen filipino son reconocidos en Barcelona por su elevado rendimiento académico y por la escasa conflictividad social que generan.

En el presente capítulo analizaremos las causas y las consecuencias de todo ello, así como algunos de los factores cruciales que caracterizan a este colectivo: el capital humano de las familias, el capital social de la comunidad filipina (con su organización formal), así como la circulación transcultural de la educación como valor clave de las familias. Relataremos las trayectorias escolares de los jóvenes de origen filipino haciendo hincapié en la importancia que tiene la educación para sus familias y para la comunidad, así como los canales de transmisión transcultural de la misma. Por último, relacionaremos el desarrollo de los jóvenes con los conceptos de la asimilación segmentada y de la aculturación selectiva y disonante de Portes y Rumbaut (2001a y b).

## 8.1. IMPLICACIÓN Y CAPITAL HUMANO DE LOS PADRES Y MADRES EMIGRANTES

En Filipinas, mucha gente formada y con titulaciones superiores se marcha del país, lo que conlleva una fuga de cerebros de capacidades humanas<sup>115</sup>. En este sentido, el hecho de que los padres tengan un alto nivel de formación supone que pueden apoyar y evaluar los progresos educativos de sus hijos. El capital humano, para el que la formación es un factor clave, de muchos adultos filipinos —aunque no de todos— es relativamente alto debido a sus titulaciones académicas superiores. Emigrando, los padres realizan una inversión con la expectativa de obtener un futuro mejor para sus hijos y para toda la familia, que podría conseguirse a través de una buena educación, traducida después en unos ingresos más altos.

Se ha observado que los padres inmigrantes en general tienen grandes expectativas en cuanto a la educación de sus hijos, ya que la consideran como un elemento clave para el ascenso social, y que un alto nivel de educación de los progenitores —sobre todo de las madres— es uno de los factores más decisivos para el éxito escolar de los hijos, así como son su clase social, la estructura familiar, su estatus legal, su pertenencia cultural y las redes sociales (por ejemplo: Marí-Klose *et al.*, 2009; Serra y Palaudàrias, 2010; Feixa *et al.*, 2010; Carrasco *et al.*, 2009).

Además, se ha demostrado (Wolf, 1997) que los padres con un capital humano alto controlan mejor los avances académicos de sus hijos porque tienen más recursos intelectuales y saben escoger sanciones más significativas para que los hijos les obedezcan. Aparte del nivel formativo de los padres, también es decisivo el grado de implicación en los procesos escolares de sus hijos:

“El grado de implicación de los padres en la educación de sus hijos y la ‘calidad’ de las orientaciones, habilidades y conocimientos transmitidos tiene efectos decisivos en las

---

<sup>115</sup> En Filipinas, el 32,5% de la población tiene titulación de *college*. Solo el 2,7% son analfabetas totales; el 4,3% saben leer una parte de una frase (*National Demography and Health Survey 2008*: 28).



trayectorias educativas de los menores. Son lo que se conoce como capital social y capital cultural de las familias.”

(Marí-Klose *et al.*, 2009: 185; también Oller y Vila, 2011)

En cuanto al capital social, entendido como la riqueza de las relaciones intra e interfamiliares, la implicación de los padres en las asociaciones de madres y padres, la frecuencia con la que hablan con los profesores y tutores de sus hijos, así como el grado de implicación en actividades escolares, extraescolares y otras acciones organizadas con otros padres, veremos que en el caso de la comunidad filipina son decisivas las relaciones comunitarias que facilitan y promueven la educación de los jóvenes.

Como capital cultural, en el ámbito educativo se incluyen todos los recursos, no solo los materiales (como la adquisición de bienes culturales como libros, periódicos, ordenadores, etc.), sino también los que conciernen a estímulos cognitivos (como motivaciones, sanciones y la transmisión de habilidades de estudio) que faciliten la adaptación a las exigencias escolares. Además, se trata también de poder transmitir un adecuado nivel lingüístico. Se ha observado que una alta implicación de los padres puede compensar las desventajas económicas de los mismos (Marí-Klose *et al.*, 2009) y, al mismo tiempo, que un alto grado de capital humano de los padres solo se hace rentable si se combina con una dedicación de los mismos en los procesos educativos de sus hijos (Coleman, 1988).

“La probabilidad de suspender se reduce en los adolescentes de familias de rentas bajas donde los progenitores realizan un elevado seguimiento de la actividad escolar de su hijo/a, en un grado mayor que entre los adolescentes de grupos más favorecidos que realizan un seguimiento similar.”

(Marí-Klose *et al.* 2009: 186)

En Filipinas, como principales motivos de emigración se indican el bien de la familia y una mejora del nivel de vida, lo que incluye, en primer lugar, pagar una buena educación a los hijos. Por esta razón, los adultos suelen perseguir con

ahínco los logros académicos de sus hijos. Además, trabajan a menudo debajo de su nivel académico, ya que los trabajos mal pagados en el Norte Global ofrecen aún una mayor estabilidad que muchos trabajos cualificados en el Sur Global (véase capítulo 4). Como consecuencia, la noción del sacrificio de parte de los padres está presente, lo que intensifica su motivación respecto a la monitorización y facilitación del rendimiento académico de los hijos, así como puede generar entre los hijos sentimientos de culpa y responsabilidad para responder a estos sacrificios adecuadamente:

— ¿Y sabes, por casualidad, si para los padres esto ha sido la motivación de la inmigración? Para que sus chicos, sus hijos ...

— Al menos, la madre lo manifiesta así delante de la hija o del hijo. La madre lo dice, delante de mí lo han dicho. Yo me he venido aquí para que tu pudieras....

(...)

La presión, la presión es tremenda, pero muy grande, muy grande. La madre llorando, delante de la hija y diciendo, todo esto lo hago por ti, yo estoy sufriendo mucho, estoy trabajando todo el día. Este tipo de discurso, lo he visto también en otros casos.

(...)

Yo creo el discurso generalizado es: yo sufro y trabajo por ti. Y tú deberías, he venido aquí para que estudies.

(...)

Un poco es el discurso de aquí mismo de la generación de mis padres, eh, de la generación de la posguerra española, el discurso, los padres se sacrifican, trabajando, para que sus hijos tengan una vida mejor.

(Antonia, profesora, IES 1, entrevista B/P II)

— *Yes, because as my children are getting older and the tax in Philippines is quite high and I am around the 30.000 least taxes, let's speak about ..., there is nothing left. So, that's why I talked to them and to fortune them that I am going to Dubai to earn for what's the studies are, to help for a good future with the studies.*

(...)

*That is a dilemma and also the same with me, they are also finance directors.*

— *Who?*

— *My señor and señora now, they are also finance directors. We are of the same profession, that's why they are asking me. That's quite far from recognition. It's a problem. What is important with me is I can support my family, my children. So what if I am working in a home, as a domestic worker, what is important, it's a, maybe it's a, I mean, what matters if I will be working at home? That's a problem. It's just a psychological effect what I mean. (...) they are also very kind. They don't yell at me, they don't shout. Not like my previous señora that she will not talk to me ...*

(Sandra, entrevista B/A I)

## **8.2. RENDIMIENTOS ESCOLARES**

En la comunidad filipina se pone énfasis en la importancia de tener una buena educación, en el deseo de que los hijos/jóvenes filipinos asciendan socialmente y consigan el acceso a una universidad. Los profesores catalanes elogian a menudo a sus alumnos filipinos, sobre todo en comparación con los autóctonos; de hecho, el título del presente capítulo se ha extraído de dos entrevistas con dos profesores catalanes y representa la opinión de otros profesores entrevistados que también alaban su conducta, su respeto y su disciplina; los consideran muy ordenados y respetuosos hacia los adultos. Valoran su correcto proceder:

— Y lo que se refiere a mi asignatura, en general, estoy contento con los chicos y chicas filipinos que tengo en clase. Primero, porque tienen una actitud muy correcta, son muy trabajadores, son impecables a la hora de tomar apuntes y de presentar los apuntes y el rendimiento académico y los resultados que tienen luego, pues, como la mayoría de sus casos depende de sus aptitudes, de la capacidad intelectual específica para las actividades matemáticas. Pero suele haber, y eso es verdad, sobre todo en

bachillerato, alumnos, suelen ser chicas, por lo menos a mi me ha ocurrido más con chicas, que despuntan, que sobresalen muchísimo en matemáticas. Tienen una formación científica muy buena.

— ¿Cuándo llegan aquí?

— Cuando llegan aquí.

— ¿Cuándo llegan aquí, a Barcelona, al instituto?

— Sí, luego nosotros nos encargamos de estropearlo, pero de los que vienen aquí, suelen ser los mejores de la clase.

(Ramón, profesor de matemáticas, IES 1, entrevista B/P III)

Y Laia, igualmente profesora del IES 1, relaciona el mejor rendimiento con un mejor nivel socioeconómico:

— (S)ocialmente están como a otro nivel, económicamente, socialmente, académicamente están como a otro nivel que el resto que va llegando aquí. Como si tuvieran una miqueta de pijote, estos son los guays. Esto es lo que, realmente entre los grupos son los mejores preparados, a nivel escolar y ...

(...)

En matemáticas, en ciencias son máquinas.

(...)

— ¿Y en inglés también?

— En inglés también, evidentemente. Los que acaban de llegar, hay ahora una chica en bachillerato que claro, acaba de llegar, figúrate, había hecho el bachillerato allí y está en proceso que se le convaliden. Pues, esta chica es la mejor en física, en matemáticas y en inglés. Y había varias cosas así. Están muy preparados académicamente, mejor creo que los alumnos autóctonos de aquí que van al instituto.

(entrevista B/P I)

Los profesionales señalan que sus alumnos de origen filipino no muestran conductas conflictivas, son muy educados, “correctos”, aplicados. Cumplen con todo lo que se considera una “implicación conductual”: la participación y los

esfuerzos para llevar a cabo las tareas escolares, tanto en el aula como en casa, en los plazos indicados y la atención adecuada, no faltar a la escuela y comportarse allí correctamente. De este modo, pueden establecer unas relaciones satisfactorias con los profesionales y estas relaciones a su vez, brindan funciones protectoras: “un sentido de pertenencia, apoyo emocional, ayuda e información palpables, orientación, creación de modelos de conducta y una respuesta positiva.” Además, estas relaciones con los adultos pueden “proporcionar a los jóvenes inmigrantes vinculaciones compensadoras, contextos seguros en los que aprender normas y prácticas culturales nuevas, y también una información esencial para el éxito escolar” (Suárez Orozco y Suárez Orozco, 2008: 20-21).

Respecto a problemas conductuales en el sentido de conductas agresivas, he podido observar en mi función de colaboradora (arteterapeuta) en la Unidad de Escolarización Compartida (UEC) a la que llegan los alumnos expulsados de los institutos públicos, normalmente por sus supuestas conductas agresivas, que desde el curso 2003-2004 hasta la actualidad, nunca hemos visto ningún alumno filipino que hubiera sido enviado a la UEC, en lo que se refiere a la que es gestionada por el Casal dels Infants del Raval. Sin embargo, Marisa e Imma, profesoras de la EPCC 1, explican que algunos alumnos pueden mostrar problemas conductuales de orden “introvertido”:

I: No, problemas no, pero problemas de estos que dices bueno, ...

— ¿de llamar la atención?

I: Te llaman la atención de decir bueno, has de estar más por él porque son aquellos alumnos que notas que están un poquito dejados, dejados, y que ... pero no problemas de uh, un expediente, no este tipo de problemas.

(entrevista B/P V)

La gran mayoría de los alumnos filipinos reagrupados dominan el inglés, algunos lo hablan con un nivel de nativo anglosajón y mejor que sus profesores de inglés del instituto:

— *How do the studies go at school?*

*E/L: Fine.*

— *Is it difficult to catch up or easy?*

*E: They are working better in Philippines, right? And if you come here, you will be the highest one, because other children are just going on and they are not studying...*

*L: They just want adventures...*

*(...)*

*E: (...) and she [la profesora de inglés] telling some things that, and I am telling that is wrong, and she is ignoring me because she wanted to know better than the children...*

*L: That also happened to me once, the English professor, sometimes I helped him...*

*E: ... and then they get angry...*

*L: ... because it's shameful, she is correcting you....*

*E/L: (laughing)*

*L: ... for me it's all right.*

— *And the other classes, the other subjects like maths...*

*L: .... like maths? There is no problem.*

*E: No problem.*

*(Elly y Liliana, entrevista B/J I)<sup>116</sup>*

A finales del curso 2007/2008, en el IES 1, la única alumna que pasó la selectividad fue una filipina que había llegado a Barcelona hacía solo dos años, sin saber ni castellano ni catalán:

---

<sup>116</sup> La autopercepción de estar mejor preparados académicamente, expresada por las dos chicas recién citadas, y poder tener más éxito académico en comparación con otros alumnos de otros orígenes y los autóctonos, se ha comprobado que es también muy extendida entre estudiantes de origen asiático en EE.UU. (Wong *et al.*, 1998).

— ¿Has estudiado mucho los últimos años?

— ¡Sí! ¡Mucho, mucho, mucho pero mucho! Al principio me costaba mucho. Estaba llorando, lloré mucho, en casa. He dicho a mi madre que ya no quería estudiar, ya no quería estudiar. Es que no entendía nada, nada, nada, nada, nada. En clase..., estaba muy callada. Y no sé. No sabía qué decirles.

— ¿Y qué te decía tu madre?

— No sé..., que tengo que probar..., a probarlo, primero... Es que los profesores me han dicho antes que tengo, tenía que bajar.

— ¿Qué te han dicho?

— Que bajar, que tenía que dejar los estudios aquí.

— ¿Así?

— Sí, es que ..., que tenía que estudiar primero el castellano y el catalán.

— ¿Y lo hiciste?

— No, he dicho que no, que quería estudiar. Pues eso. Me costaba castellano y catalán pero las otras asignaturas ya estaban bien. Y matemáticas, es que me gusta mucho, y física también. (Sonríe)

(entrevista B/J III)

Jenny, de 18 años, estudia ahora ingeniería informática en la universidad. Para aprobar la selectividad pudo contar con la ayuda del profesor de matemáticas y de la profesora de castellano, que en su tiempo libre daban clases de refuerzo gratuitas a los tres candidatos para la selectividad. Además, su madre la apoyaba o presionaba para seguir con los estudios sin repetir un curso. A diferencia de las prácticas recientes en la comunidad filipina, Jenny no estudió en un colegio privado (véase abajo), sino en un instituto público donde además muy pocos chicos se presentan y aún menos pasan la selectividad, es decir se trata de una escuela de poco éxito académico. Aún así, encontró el apoyo necesario de algunos profesores, lo que manifiesta la heterogeneidad de las trayectorias escolares, la búsqueda y consecución de estrategias que les faciliten a los alumnos y que ellos saben aprovechar o no.

También Erika va a un instituto público; sobre ella habla Natalia, su compañera de escuela, de origen argentino:

N: La Erika era muy inteligente, sacaba siempre muy buenas notas. Llegará a la universidad.

(...)

En la familia se valoraba mucho que trajera buenas notas. Me parecen como “cultos por naturaleza”, así nada brutos. Ella estudiaba mucho en su tiempo libre. (...) Es muy aplicada, tampoco tenían mucho dinero para dedicarse a otras cosas.

(...)

La madre era siempre muy dulce pero al mismo tiempo también muy exigente y mandona.

(entrevista B/J V, según mis apuntes)

Muchos alumnos dicen no tener problemas de orden académico. En su tiempo libre algunos se dedican a actividades extraescolares<sup>117</sup>, como al deporte, al canto clásico y reciben clases de piano. Jordi, el director de la Escola de Músics situada en el Raval, no se cansa de elogiar a sus alumnos filipinos:

— Y la disciplina ayuda mucho. Tienen estas facilidades y con disciplina, sobresalen mucho más a los de aquí.

(...)

— ¿El rendimiento musical ya has dicho es óptimo, no?

— Sí, sí, máximo. (...)

Tienen, yo sinceramente, unas capacidades muy, mucho mejores que las nuestras.

(...)

Les gusta, lo pueden tocar, tienen facilidad pero, igual que leyendo, leyendo tienen mucho más facilidad que los españoles, catalanes.

---

<sup>117</sup> La dedicación asidua a actividades extracurriculares se ha observado entre jóvenes filipinos en EE.UU. (Wolf, 1997) y asimismo en Filipinas, sobre todo entre alumnos con padres y madres en el extranjero (véase capítulo 4).



— ¿Las notas?

— Sí, simplemente leer. Son *muy* rápidos, y de memoria, bueno, ya te lo digo, es tocando dos veces ya se lo saben. O tres, sí.

(...)

Aunque se trabaja pero con los catalanes, aunque lo trabajes, ..., no, no, no llegan o les cuesta más. En cambio, los filipinos, rápidamente lo cogen de memoria. Y tienen una memoria muscular muy ágil, es decir, rápidamente les quedan las cosas en la memoria. Y puede ser por esto, porque trabajan más, y también porque tienen menos cosas y se concentran más.

(...) Y cantan muy bien, por ejemplo, en las musicales que tenemos en las escuelas públicas, los que hacen solos, son filipinos. ¿Por qué? Porque tienen una voz bonita, buena, afinan bien, en cambio los otros es mucho peor. En general, sí, sí. Así de claro.

(entrevista B/P IV)

Durante sus actos oficiales, la comunidad filipina brinda reconocimiento y elogios oficiales a sus jóvenes exitosos. En este sentido, elogian en público a los recién graduados, diplomados y licenciados, animando a los demás a seguir su ejemplo, y expresan en público (también los responsables de la comunidad filipina lo expresaron en las entrevistas) su orgullo por el rendimiento de los jóvenes. En estos actos también se valora la participación en un concurso de la televisión:



Verano 2010, calle St. Vincenç, Raval.

El padre Claudio, antiguo sacerdote de la comunidad, también resalta la importancia o el sueño del ascenso social de los jóvenes filipinos:

— *And also that is one of the dream of the church because I have to accept, I have to accept that when we come here, much of the Filipinos, the only offer to work, we are being offered, is servicio doméstico ... I do not say it is bad, ...*

— *...no, no, ...*

— *...because it is a very noble ...*

— *...of course. No, I don't say that either but maybe the young people could go ...*

— *...ya, could go to different, different levels, (...).*

*So, once they have that kind of combination [se refiere a la combinación del dominio del idioma y de las formaciones necesarias], maybe, you will see in the hospitals doctors, Filipino doctors, you will see in the Ayuntamiento, maybe (laughing), in the ....Social Services Filipinos, (...) that is our dream also, that is our dream.*

(entrevista B/AC II)

Las metas de los actores clave de la comunidad filipina apuntan claramente a una integración y a un ascenso en la sociedad catalana, aceptando los que ellos consideran altos y medios cargos laborales como parámetros propios. Sus normas coinciden con las de la sociedad de acogida: terminar una formación o unos estudios académicos para tener un futuro profesional, y constituyen de este modo una forma eficaz de capital social, en el sentido en que lo utiliza Coleman (1988). También, se incluye aquí los méritos de un concurso de la televisión que igualmente son valorados por muchos de los autóctonos.

Aunque los jóvenes reagrupados tienen desventajas lingüísticas en comparación con los nacidos en Cataluña, saben compensar esta falta con su rendimiento en inglés, matemáticas, ciencias naturales y música; en este sentido llama la atención que los jóvenes que llegan a cursar estudios universitarios optan a menudo por asignaturas en las que el idioma ocupa un

lugar secundario: ingeniería informática, música<sup>118</sup>, etc. (en congruencia con investigaciones en EE.UU. con estudiantes de origen asiático que también solían evitar materias que requieren habilidades verbales y lingüísticas: Hsia, 1988; Hune y Chan, 1997). En este contexto conviene considerar que tanto en Filipinas como en la diáspora, la educación es considerada en primer lugar de modo instrumental para el ascenso social y la integración socioeconómica. La dedicación vocacional a los estudios es considerada un lujo o simplemente no es considerada o comprendida.

Así pues, hay jóvenes con rendimientos sobresalientes que han llegado relativamente tarde a Barcelona, por ejemplo a los 13-15 años (véanse los relatos de la alumna Jenny y del profesor Ramón del IES 1 arriba), así, la suposición de que se benefician sobre todo los jóvenes de experiencias inclusivas e integrativas, si han llegado a temprana edad al lugar de destino, (Feixa *et al.*, 2010) no se confirma necesariamente en el caso de los jóvenes filipinos. Tampoco se confirma en el caso de algunos alumnos de origen marroquí, que a pesar de una temprana escolarización en Cataluña se encuentran en una situación de desventajas educativas o incluso de un empeoramiento a nivel educativo (Pàmies, 2011<sup>119</sup>). Conviene resumir y resaltar que en general *“la incorporació tardana a un nou sistema educatiu condiona les trajectòries de l’alumnat, però que no hipoteca la possibilitat*

---

<sup>118</sup> En Filipinas he podido observar que se valora mucho las aptitudes para la música, el canto, la danza, las coreografías y el karaoke. Forman parte de las fiestas y de las reuniones y las respectivas capacidades otorgan mucho reconocimiento social. En este sentido, los niños y jóvenes son animados desde muy pequeños a realizar actividades musicales. Como consecuencia, los jóvenes y adultos bailan y cantan en público sin vergüenza alguna, algo que también ha llamado la atención de los profesionales en Barcelona:

— Escuchan mucha música y bailan, en el pasillo, es decir en público, sin vergüenza. Es curioso, porque sí, les cuesta mucho explicar o expresarse verbalmente, hablar en público (Emilia, IES 1, entrevista B/P X, según mis apuntes).

<sup>119</sup> En EE.UU. incluso se ha observado que a mayor tiempo de permanencia, mayor descenso del rendimiento escolar hay (Suárez Orozco y Suárez Orozco, 2008; Portes y Rumbaut, 2001a).

*d'acabar amb èxit l'ESO ni la transició cap als estudis postobligatoris"* (Serra y Paludàrias, 2010: 146).

Los jóvenes señalan con unanimidad la importancia de la influencia parental en sus rendimientos académicos, tal como ya lo señaló Jenny anteriormente, y como ya se ha explicado en cuanto al capital humano de los padres. Igualmente mencionan, tanto los jóvenes como los adultos, la importancia y el alto valor que tiene la educación en Filipinas:

G: Creo que es un poco por los padres. Al venir de otro país y ..., creen que es una oportunidad para que sus hijos mejoren su vida, de una manera pues ...

(...)

G: También en Filipinas, el tema de los estudios se lo toman muy en serio.

F: Sí, muy en serio.

(...)

— ¿Y vuestros padres, por ejemplo, os han transmitido esto?

G: Sí.

— Es importante estudiar ...

F: Sí, todo el día rallando.

(...)

F: Sí, porque dicen para que no estemos trabajando como ellos, sí.

— ¿Todos los tres? ¿Os transmitieron esto, de alguna manera?

N/F/G: Sí.

G: Porque ellos me dicen mejor que tu estés estudiando y que no trabajar, y después, cuando ya acabes los estudios ya piensa en trabajar pero, de momento, sácate la carrera y haz algo.

— ¿Os apoyaron?

F: Sí.

— ¿Os animaron?

N/F/G: Sí.

— ¿A vuestros hermanos también?

F: Sí.

(...)

F: Yo creo que debe ser por los padres. Empujan mucho esto.

(entrevista B/J IV)

Núria, Gabriel y Felipe, son estudiantes universitarios de ingeniería informática, empresariales y del conservatorio del Liceo respectivamente; los tres son pianistas y dos, además, violinistas en la orquesta de la Escola de Músics en el Raval. Los tres han estudiado en colegios privados, uno en un colegio católico para el que obtuvo una beca y dos en uno protestante<sup>120</sup>.

La directora del Centro Filipino me indicó que en Filipinas los padres consideran la educación como una herencia que dejan a sus hijos, a pesar (o por el motivo) de no poder dejarles dinero o bienes (RB I). Los padres también consideran que la educación es una mejor inversión ya que, a cambio de dinero, no se puede gastar o desgastar (también Zanfrini y Asis, 2006):

— *(W)e are not rich. There is nothing to inherit there, except for education. When you want to have a brighter future you have to study or otherwise ..., nothing.*

(es lo que dijo Sandra en Manila a sus 4 hijos, entrevista B/A I)

Se espera que una buena educación les proporcione un ascenso social, sea en Filipinas o en el país de destino. Para poder pagarla, los padres emigran y trabajan a menudo por debajo de su nivel formativo; lo que a menudo reclaman a sus hijos. Muchos hijos sienten y expresan su gratitud y, con su éxito académico, a menudo quieren devolverles, “repagar” a sus padres sus esfuerzos y hacerles felices:

---

<sup>120</sup> Estas narrativas de los jóvenes parecen contradecir las afirmaciones de Villarroya (2010) y Baggio (2009a) de que a pesar de las preocupaciones de los adultos, los jóvenes filipinos en España estarían indiferentes a la educación.

*“Sí, per mostrare che sto facendo del mio meglio per ripagare tutti i loro sacrifici.”*

(informante de Zanfrini y Asis, 2006: 124; en congruencia con Añonuevo y Añonuevo, 2002)

En este sentido, podemos ver cómo han interiorizado que el proyecto migratorio familiar tiene como objetivo el éxito educativo y, de este modo, se consideran “deudores de la continuidad del proyecto migratorio familiar” (Pàmies, 2011: 445). A veces, esto les lleva a unas situaciones de estrés, de sobrecarga, así como a tener sentimientos de culpa y de responsabilidad, sobre todo si les recriminan que no saben valorar los sacrificios de los padres y de las madres:

— Y lloran y todo, lloran. Lloran en muchos casos que, pero es que mi madre, yo lo hago por mi madre y cuando escriben y ¿por qué estás haciendo esto? Para dar, para que madre sea feliz, mi madre no sé que, mi madre, o sea para mi madre o para mis padres.

(...)

Mucho, eh, esto mucho. Claro, nunca se pierde el tiempo, no, pero quizás se podría evitar un poco de sufrimiento, de estrés y de tensión añadidos y ..., si esto fuera de otra manera.

(Antonia, IES 1, entrevista B/P II; en congruencia con Parreñas, 2006 y Wolf, 1997)

Kathrine psicomatizaba la presión que, en sus propias palabras, ejercía su madre por sus notas escolares. Sufría de unas cefaleas importantes y ella misma expresaba que sufría por las amenazas de parte de su madre de enviarla de vuelta sola a Filipinas si suspendiera una asignatura más.

En este sentido, el director de la Escola de Música afirma:

— Sí. O sus padres, porque los padres están muy detrás, muy, muy, muy. Son muy, muy, muy controladores, muy duros, muy duros.

(entrevista B/P IV)

## Y Elisa (TS-Trabajadora Social) y Nadia (P-Psicóloga) del CSMIJ cuentan:

P: (L)uego ya te digo cuando son de finales de primaria o principios de secundaria, donde vuelve también una cuestión de adaptación es cuando pasa algún problema de rendimiento en el cole, que suspenden, que los padres pues consideran que no trabajan suficiente, que no se sabe organizar, que se distrae, etc., etc.

— Y se lo reclaman a los hijos?

P: Exactamente. Estas son las demandas más comunes que yo he visto aquí<sup>121</sup>.

(...)

— Y de las actividades que propones, ¿ellos también manifiestan qué actividades les gustaría hacer?

TS: Sí y muchas veces el tema escolar para el refuerzo pasa por encima de la parte más lúdica y relacional.

— ¿De parte de los padres o de los chicos?

P: Padres, padres.

TS: De los padres. De los padres, porque a los chicos no les dan mucha voz ni voto cuando se sentaron una vez. Son los padres, pero también me ha pasado con niños que son de primaria, que también entiendo que son los padres los que dicen esto te interesa o esto te conviene.

(entrevista B/P IX)

Portes y Rumbaut (2001a: 215) hablan de un “*strong achievement strive*” (un fuerte afán de logro), que ocasionalmente lleva a presiones extraordinarias de padres a hijos, entre las familias asiáticas de Estados Unidos, incluyendo a los filipinos. Y Wolf (1997) ha observado en unos *colleges* y escuelas secundarias en California que el 45,60% de jóvenes filipinas consideraba seriamente suicidarse.<sup>122</sup> También los profesores y *counselors* resaltaban la presión

---

<sup>121</sup> Cabe tener en cuenta que el *counselor* en Filipinas tiene un papel de corrección en lo que son las conductas en las escuelas (véase cap. VIII).

<sup>122</sup> Como esta cifra me parecía muy alta me informé sobre el asunto del suicidio en Filipinas. Según Dan, hay mucha tendencia de dramatizar en este sentido, muy inducida por las telenovelas importadas (p.e. vi algunas de Colombia durante mi estancia en Filipinas) o de producción local en Filipinas. Sin embargo, dice que no hay una “cultura de suicidio [por honor] como en Japón”. Aunque también en el estudio de Wolf se refleje esta tendencia a la

académica extrema por parte de los padres. Sin embargo, los y las jóvenes casi nunca se rebelaron en contra de sus padres, ya que la expresión abierta de sentimientos negativos contra los padres o personas de autoridad, están extremadamente mal vistas. Los padres a su vez parecían no mostrar ninguna empatía ni comprensión hacia sus hijos o hijas cuando les manifestaron sus ideas de suicidio. Al contrario: amenazaban con más castigos, como enviarlos solos de vuelta a Filipinas o con presiones emocionales, como la manifestación de su profunda decepción por el fracaso de sus hijos. Ante las manifestaciones de ideas o intentos de suicidio reñían aún más a sus hijos, diciendo que Dios les condenaría para siempre y les vetaría la vida eterna. Como consecuencia los hijos decidieron no contarles a sus padres sus problemas. Al mismo tiempo no frecuentaban a los psicólogos o *counselors* de los servicios de salud mental o de las escuelas y universidades (coincide con Suzuki, 2002). Esto se debe en gran medida a la vergüenza, *hiya*, que se asocia con la frecuentación de los servicios de salud mental, ya que según los adultos filipinos los problemas familiares no deben salir de casa y les haría “caer la cara de vergüenza” delante de la comunidad que supusiera que no saben cumplir su trabajo como padres. En las transcripciones de los comentarios de los jóvenes se menciona en este contexto en una misma página, cuatro veces la palabra *shame* (Wolf, 1997: 470). Por el miedo a los rumores, el *gossip*, los jóvenes a menudo tampoco se atreven a compartir su malestar con otros familiares o miembros de la comunidad. Entre los jóvenes con tendencias suicidas, muchos se encuentran encerrados en una situación de soledad, desesperación, ideas de suicidio pero también con rabia y la fantasía de amenazarles a sus padres con un posible suicidio para poner en evidencia hasta donde les han llevado con sus ambiciones y falta de comprensión. Otros se adhieren a la noción católica o cristiana del sufrimiento silencioso, tomándose a Jesucristo como ejemplo de quien sabía aguantar sus dolores durante y antes de la crucifixión. En estos casos las familias se presentan como fuentes de conflictos y se percibe un contraste profundo entre la ideología familiar filipina con la idealización de la cercanía y de los lazos familiares y las prácticas familiares o parentales que

---

dramatización, Prof. Mendoza de UP (RF I) me comentó que durante los cinco años en que ella dirigía el servicio psicológico para estudiantes en UP tuvieron dos suicidios solo en el College of Social Science and Psychology.



ejercen una presión importante. Tanto en Filipinas como en Barcelona, he podido afirmar esta ambigüedad entre la familia filipina como una institución idealizada y una realidad que se distingue de este ideal. He podido observar graves tensiones en las relaciones familiares, sobre todo por temas de presión académica y de exigencias moralistas por parte de los padres y de las madres, así como de la familia extensa en interrelación con la comunidad. Sin embargo, los mismos jóvenes afectados siguen idealizando a sus familias y a la familia como institución en general.

Una vez más se cuestiona el concepto de las minorías modélicas que se caracterizan, entre otros atributos, por las familias unidas y los lazos familiares importantes que brindan apoyo a los jóvenes. Sin embargo, conviene examinar las prácticas en las familias, si son lugares de ligadura y vínculos afectivos o de conflictos intensos (Wolf, 1997 y Rumbaut, 1997).

### **8.3. "MINORÍAS MODÉLICAS"**

En EE.UU. a los filipinos se los han considerado, al igual que muchos otros colectivos asiáticos, como "minorías modélicas", que se caracterizan, entre otros aspectos, por sus familias unidas con relaciones de apoyo. Desde los años 60, en los medios de comunicación norteamericanos, se ha dibujado a diferentes colectivos, en su mayoría asiáticos, como especialmente exitosos en términos académicos de parte de los hijos, un alto nivel de ingresos de parte de los adultos<sup>123</sup>, una baja tasa de criminalidad, pocos problemas expresados de

---

<sup>123</sup> Se ha comprobado que los relativos altos ingresos de las familias de origen asiático se deben a menudo, entre otras cosas, al más alto número de miembros familiares que contribuyen a los ingresos familiares. El ingreso anual per cápita de los americano-asiáticos estaba claramente debajo de los "blancos" (Suzuki, 2002).

salud mental y como consecuencia de todo, una tendencia clara a una asimilación no conflictiva y ascensos sociales (Wong *et al.*, 1998). Incluso se ha afirmado que los asiáticos con su éxito social llegarían a “*outwhiting whites*” (Suzuki, 2002: 21, refiriéndose al artículo “*Success Story: Outwhiting the Whites*”, *Newsweek*, 21 de junio de 1971).

También, en Cataluña y Barcelona apuntan muchas de las supuestas características de los adultos y jóvenes de origen filipino, así como las reacciones que provocan en los distintos profesionales catalanes y en los demás habitantes de la ciudad en la misma dirección. En EE.UU. se ha observado que los profesores ignoran a menudo la realidad de los rendimientos o fracasos de sus alumnos asiáticos y les atribuyen de antemano un alto rendimiento, al dejarse influir de la imagen delineada por los medios de comunicación (Suzuki, 1989; Suárez Orozco y Suárez Orozco, 2008)<sup>124</sup>. Por estas circunstancias a menudo los jóvenes modélicos son rechazados por grupos de otros jóvenes. Y aunque realmente alcancen grandes éxitos académicos, es, sobre todo, porque saben que necesitan una excelente formación —o incluso más formación que los americanos “blancos”— para poder tener unas mínimas posibilidades profesionales. Por este motivo, el afán a la excelente educación solo esconde una situación de posibilidades desiguales en comparación con la mayoría de la población norteamericana y, sobre todo, con los *white Americans*.

Aunque en Cataluña los jóvenes filipinos —igual que los adultos— parecen no existir en la prensa u otros medios de comunicación, ni en el sentido positivo ni negativo, sí se nota que los profesores en su mayoría han tomado una actitud favorable hacia sus alumnos filipinos cuyos correctos comportamientos elogian.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Lo mismo se ha señalado para el sentido contrario: los alumnos de minorías “no modélicas” a menudo son valorados según definiciones deficitarias lo que “condiciona los resultados que obtienen y sus construcciones identitarias – académicas y sociales” (Eckert, 1989; Flores González, 2002, según Pàmies, 2011: 444.).

<sup>125</sup> En lo que se refiere otra vez a las percepciones negativas, Ugidos Franco (2012: 68-71) ha observado en Cataluña cómo las actitudes, las percepciones estereotipadas y las creencias inconscientes de parte del profesorado se proyectan sobre el alumnado minoritario e “influyen en las expectativas que los docentes tienen para ellos. De esta manera, las bajas expectativas producen en ellos niveles más bajos de motivación y los previsibles fracasos se

Ya se ha hecho referencia a la casi ausencia de conflictos en el espacio público. Los jóvenes filipinos parecen no estar incluidos en la construcción del problema social respecto a los jóvenes migrantes. Este último llegó al imaginario social de la sociedad catalana por tres razones: un número creciente de jóvenes de origen extranjero (que coincide con los filipinos), la toma de consciencia de los medios de comunicación que a menudo transmiten una imagen distorsionada de jóvenes criminales que actúan en el espacio público, desencadenando como consecuencia un pánico moral y moralista en la población autóctona. Esta estigmatización, discriminación y violencia simbólica induce a las instituciones —tanto las académicas con sus investigaciones como las educativas con programas de intervención, así como las políticas con acciones gubernamentales— a intervenir y de este modo, acentúan la imagen de un colectivo que requiere medidas especiales por tener necesidades especiales. A la falta de distorsión de la imagen en público en el caso de los jóvenes de origen filipino ayuda también una baja tasa de criminalidad; en este sentido en los artículos académicos sobre inmigración no suelen ni mencionarlos en lo que se refiere al contexto penitenciario (véase por ejemplo Feixa *et al.*, 2010).

Igual que los modélicos filipinos en Estados Unidos, también en Barcelona muchos de los jóvenes filipinos brillan a menudo con sus resultados académicos. Parecen contradecir el mito del “pobre inmigrante” definido por carencias y faltas y que lucha duramente para tirar para adelante.

Sin embargo, las comunidades filipinas en EE.UU. parecen aún más modélicas porque inglés es el segundo idioma oficial de Filipinas y de este modo casi todos ya llegan con unos conocimientos buenos o incluso perfectos de la lengua de la sociedad de destino. En segundo lugar, y tal vez como consecuencia de lo anteriormente dicho, los adultos filipinos desde los años 60 suelen ocupar, a diferencia de lo que ocurre en Barcelona, puestos de trabajos calificados y a menudo académicos en EE.UU. (Wolf, 1997).

---

viven como una confirmación de la creencia inicial” (véase en este contexto también Oller y Vila, 2011).

Se ha indicado que el éxito, a veces sobresaliente de los alumnos asiáticos se debe a los valores culturales y familiares, así como al capital humano, social y cultural de su entorno: entre varios colectivos asiáticos se ha mencionado el trabajo duro, la disciplina, ambición, frugalidad, moderación, cohesión familiar, paciencia, solidaridad grupal y una buena educación como instrumentos para conseguir el ascenso social. En este contexto se ha hablado de “ventajas premigratorias” (Suárez Orozco y Suárez Orozco, 2008; Dronkers 2010).

Arriba ya se ha mostrado que los hijos de americanos de origen asiático estaban mucho más preocupados para complacer a sus padres con sus éxitos escolares, en comparación con los alumnos de padres “blancos”. Según Pang (1991), y en congruencia con Wolf (*ibid.*), aceptaron incluso ocultar sentimientos de depresión, frustración y desesperación para cumplir con las expectativas de sus padres. De todas formas, estaban mucho más influenciados por sus padres para rendir en las escuelas que otros grupos en EE.UU.

Posteriormente se ha deconstruido el mito de las comunidades modélicas, conjuntamente con una revisión más crítica de tanta asimilación, ya que ésta puede ser considerada un concepto funcionalista que no suele dejar mucho margen para conflictos. Wolf (1997) lo ha examinado al ejemplo de los jóvenes filipinos en EE.UU., concluyendo que la adaptación no conflictiva conlleva a veces un sufrimiento psicosocial por unas presiones académicas enormes ejercidas por los padres. Aún más presión pueden sufrir por la autopercepción como minoría modélica académicamente exitosa y cuando ven que no pueden cumplir con esta imagen (Wong *et al.* 1998 y Suzuki, 2002).

Si una minoría consigue unos éxitos académicos considerables y esto sucede meramente por su propia fuerza, sin programas de ayuda por parte de la sociedad de acogida, la cultura dominante la suele considerar como modélica y de manera favorable. Así se construyen estereotipos de minorías modélicas que las transforman en “minorías silenciosas” (expresión también usada por George Bush) que se conforman con las normas y valores del grupo dominante y se subordinan aparentemente debajo de su control. Se traduce también en unas políticas micro que se concentran o se limitan en sus comunidades. Los

problemas y conflictos son tratados en las comunidades, de modo que el Estado receptor ni siquiera los percibe. Se procura no causar problemas a la sociedad de destino, tal como algunos profesionales lo han puesto en evidencia para la población filipina en Barcelona:

A: Ahora, es un tema que entre ellos se ayudan pero claro, tienen mucha, también tienen derechos y también tienen cosas que ellos pueden acceder, y por desconfiar y por no reconocer, por no conocer, no se cubren estas necesidades. Entonces, van entre ellos, lo que dijimos, van entre ellos o van haciendo más horas de las que tocan trabajando, trabajando 17, 18 horas al día, cuando saben que con una ayuda de Servicios Sociales, más las horas que está trabajando esta señora, esté separada no esté separada, a cambio no, dicen todo queda en casa, todo queda entre nosotros y esto es un desconocimiento. De cara a la institución, pues muy bueno, claro, no hay demanda, no hay gasto.

— ¿O puede tal vez ser también un poco de vergüenza de pedir ayuda?

A: Sí, bueno ....

M: También podría ser.

A:... hay que saber pedir ayuda, también es un problema.

(...) Desconocido, desconocido porque es un desconocimiento. De aquellos padres que han tenido que seguir aquí, venir, luchar y tal y criar a sus hijos, muchas, muchas pero muchas cosas ...

(Ahmed y María, Servicios Sociales Raval Norte, entrevista B/P VIII)

En EE.UU. se ha explicado cómo esta conformidad puede ir a coste de otras minorías supuestamente conflictivas y no modélicas: "*If this minority group can make it without welfare or special programs, why cannot other groups? Hence, if a group is unable to 'make it', then the fault lies with the group*" (Wong et al., 1998: 99). En otras palabras, el peligro radica en que las minorías modélicas son declaradas como un ejemplo que las otras minorías deben seguir, literalmente, proclamando que es el camino para el éxito para las otras minorías, especialmente las que más reclaman sus desventajas (p.e. en EE.UU. los *Afro-Americans*). Al mismo tiempo, se ha explicado que el concepto tranquiliza a la sociedad receptora porque se ve confirmada en la supuesta

justicia social de “su” sistema, en última instancia consideran que ofrece las mismas oportunidades para todos y solo se trata de saber aprovecharlas (fuente: [www.modelminority.com](http://www.modelminority.com); consultado 1.9.2012).

#### **8.4. CIRCULACIÓN TRANSNACIONAL**

La alta valoración de la educación, en combinación con la disciplina y el rigor, se extienden a nivel transcultural, entre la comunidad filipina en Barcelona, otros lugares de la diáspora y Filipinas. Si tomamos como unidad de análisis a los alumnos de secundaria y a los estudiantes universitarios entrevistados en Barcelona y en Filipinas (en la zona metropolitana de Manila y en las provincias de Batangas y Laguna, en el sur de Luzon), veremos que se puede subdividir a los jóvenes en los siguientes grupos:

-Los reagrupados en Barcelona, a veces nacidos en esta ciudad, enviados a Filipinas y ahora otra vez reagrupados en la diáspora, en Barcelona, que han ido a la escuela en su tierra y conocen muy bien la disciplina y el rigor. A menudo consideran inferior la educación de las escuelas de Barcelona.

-Los que han sido reagrupados en Barcelona después de haber vivido en Filipinas y en otros países antes de llegar a Barcelona: han ido a la escuela allí y conocen muy bien la disciplina y el rigor. A menudo consideran inferior la educación de las escuelas de Barcelona. Hablan diferentes idiomas debido a sus estancias en distintos países, por ejemplo: inglés, tagalo, alemán, luxemburgués.

-Otros han nacido y han vivido siempre en Barcelona pero han visitado las escuelas de Filipinas, como oyentes, durante las vacaciones. Allí han conocido la disciplina y el rigor.

-Algunos han nacido, han vivido y han sido escolarizados siempre en Barcelona. Por falta de disciplina y obediencia y relaciones sexuales prematuras, los envían a Filipinas para disciplinarlos. Ahora viven y van a la escuela allí y han conocido muy bien la disciplina y el rigor de allí.

-Otros han sido reagrupados aquí y conocen muy bien la disciplina y el rigor de allí. Ahora se les amenaza con enviarles de nuevo allí para disciplinarles.

-Otros únicamente están de vacaciones aquí para ver a sus padres. Conocen solo las escuelas de allí que sus padres y madres pagan con sus remesas.

-Otros siempre han vivido y estudiado en Filipinas. Tienen padres y/o madres en el extranjero, en Barcelona o en otros sitios, o en ultramar (en el caso de los marineros), que pagan las escuelas con sus remesas.

En todos los casos los padres y las madres siguen muy de cerca los estudios y los monitorizan, sea *in situ* o desde el extranjero, a través de medios de comunicación como el teléfono, los mensajes de texto o Internet, o durante los viajes de encuentro. También, en todos los casos, hay hermanos y/o primos en Barcelona y/o en el extranjero o en Filipinas que escuchan y relatan los discursos de la disciplina, del rigor y de la importancia de la educación. De este modo, el mensaje de la importancia de los estudios circula entre todos los afectados en todos los países, incluyendo a los profesores de los lugares de destino de la diáspora filipina y a los investigadores filipinos e internacionales (Aguilar, 2009; Parreñas, 1998 y 2006; Zanfrini y Asis, 2006; Clifford, 2008). Su circulación y su transmisión constante y reiterada entre Filipinas y los distintos países de la diáspora filipina afirma una vez más las prácticas transnacionales de este grupo humano.

Otro resultado de las trayectorias escolares transnacionales se refleja en una situación aventajada de estos alumnos debido a los sólidos conocimientos que adquieren en las escuelas filipinas en disciplinas como las matemáticas y las ciencias naturales, así como el dominio que tienen del inglés y, en algunos casos, de otros idiomas.

En cuanto al género, la educación se considera igualmente importante para chicos y para chicas, tanto en Filipinas como en la diáspora:

— *What the boys can do the girls can do. And what the girls can do the boys can do.*

(Camila, entrevista B/AC I)

— Además ninguna diferencia entre chicos y chicas, en el caso de las chicas también. No por ser chica la presión es menor. Es igual la presión.

(Antonia, IES1, entrevista B/P II)

— ¿Se supone que las chicas estudian igualmente como los chicos?

— Son absolutamente iguales.

(Laia, IES 1, entrevista B/P I)

— *I really believe that when you teach boys, whatever you teach to these boys has to be taught to the girls, has to be taught to the girls. It is very important because you cannot say that one gender is higher than the other. No, it's not true. So you have to teach them equally but the expression of the knowledge, depends somehow, adapts to the kind of gender they have, adapts to the kind of gender they have. It really adapts, like for example gender differences express themselves in terms of emotion. Generally, generally, women are more emotional than men, generally, but men are physically*



*different from women. So, the kind of expression depends on that. On the top they are the same but the expression differs somehow, the expression differs somehow.*

*— But education and going to university is also as important to boys as to girls?*

*— Ya!! Equally important to both of them.*

(padre Claudio, antiguo sacerdote de la parroquia Filipina, entrevista B/AC II)

Por lo visto, el sacerdote defiende las necesidades para una educación superior para chicos y chicas. Sin embargo, parte de unas diferencias innatas entre hombres y mujeres, basándose en “lo emocional”. Se ha advertido que la insistencia en las diferencias en lo que son las emociones a menudo es un discurso de poder que se persigue para mantener unos patrones de género, precisamente para seguir adjudicando las tareas del cuidado a las mujeres que por su supuesta actitud “emocional” servirían mejor para esto (Esteban, 2010).

Esto se afirma también en Filipinas y en la diáspora, ya que en ambos lugares se ha observado una fuerte naturalización de la mujer como buena madre, cuidadora de la familia y del hogar (informantes adultos y adolescentes en Barcelona y Filipinas, en unanimidad; y en congruencia con Parreñas, 1998 y 2006; Pingol, 2007). Esta combinación de una ambición académica con una obligación doméstica puede, al mismo tiempo, abrirles y cerrarles oportunidades (véase también Le Espiritu y Wolf, 2001), con las posibles consecuencias negativas para el estado psicosocial de las jóvenes filipinas. Aunque los padres suelen ser igual de ambiciosos con sus hijas como con sus hijos a la hora de escoger una universidad o un *college*, a menudo prohíben a sus hijas irse a vivir fuera de la casa de los padres o incluso a otra ciudad. En Filipinas y en EE.UU. les puede imposibilitar una carrera en una universidad élite; los padres activan la alarma de emergencia, enviando a sus hijas “a un tren local en vez de un tren express” (Wolf, 1997: 467). Tal es el caso de Magdalena, que siendo una alumna brillante, no tuvo permiso para estudiar en Manila; en lugar de estudiar en una universidad tuvo que quedarse en su ciudad natal donde solamente podía estudiar contabilidad, porque como decían sus padres, con lo que ella acordaba: “en Manila están aun más perdidos que en Barcelona.” Lo mismo le pasó a Mary que habría preferido estudiar

lingüística en UP Manila o Diliman (Metro Manila). Sus padres no la dejaron y estudia ahora biología en UP Los Baños, su pueblo natal en la provincia de Laguna, que además en el *ranking* está debajo de UP Diliman (primer lugar) y UP Manila (entrevista F III).

En general, las filipinas se ven expuestas a mucho más control en lo que son sus movimientos y cuerpos que los filipinos. Sus padres equiparan salir a vivir fuera de la casa de los padres con quedarse prematuramente embarazadas (Wolf, 1997).

Respecto al control sobre los cuerpos de las chicas, algunas familias siguen con la misma severidad que en Filipinas y, en caso extremo, la envían de vuelta, como a Carlota, o amenazan con hacerlo, como en el caso de Kathrine. Otras sí, se escapan del control, también aprovechando los horarios laborales de sus madres y padres. Camila se refiere a las consecuencias y a las adaptaciones del control respecto a las relaciones amorosas y las dificultades de los padres para compaginar este control con sus horarios laborales:

— *(I)t's different, because here the parents are working, so they cannot tell all the good values for the children, not like in Philippines that they could tell all the good values [hasta aquí se refirió al respeto a los mayores]. And here, I mean (laughter), I mean, when it comes to love, when we talk about adolescents love is there (laughter). Here, I mean, some I have heard that some are still strict but not that strict, not like in Philippines. Sometimes even, if you are in the province, they are really strict sometimes, yes (laughter). Just holding the hands and ... here you go, there you are not allowed to kiss (laughter), in public, not like here (laughter). Sometimes there is an advantage. But I prefer that the students, I mean, it should become .... The culture to adapt here, you know sometimes ..., it's just only a combination of the two of it, everything would be good.*

(Camila, entrevista B/AC I)

## 8.5. LA ESCOLARIZACIÓN SELECTIVA

En general parece que los principales agentes de socialización y de control social de los jóvenes filipinos afincados en Barcelona (las escuelas, la familia y toda la red comunitaria filipina del Raval con la parroquia, el Centro Filipino, la Escuela Pinoy), coinciden en ciertos valores como: el rendimiento académico, la fe católica y la incorporación exitosa en el mundo laboral. En este contexto, el instituto público no transmite oficialmente la educación católica pero, cuenta cada vez con menos alumnos de origen filipino, ya que a menudo son enviados a las escuelas privadas. Debido a esta modalidad, una diferencia importante se manifiesta a la hora de escoger las escuelas: la comunidad filipina prefiere claramente los centros católicos concertados, mientras que por ejemplo el 81,2% de los niños y jóvenes latinoamericanos y el 89,8% de los africanos frecuentan las escuelas públicas (Feixa *et al.*, 2010: 34; en cuanto a la selección de colegios privados de parte de las familias filipinas mi investigación cualitativa coincide con la cuantitativa de Aparicio *et al.*, 2009: 8; entre la totalidad del alumnado extranjero y autóctono analizado el 1,4% [40] de los filipinos iban a centros públicos y el 7,6% [55] a privados). Muchos niños y adolescentes de origen filipino van a las escuelas de enseñanza primaria y secundaria privadas y católicas y, algunos pocos, a las protestantes del Raval o de otras partes de Barcelona. En el Raval, frecuentan las escuelas Verdrunes y Labouré donde la mitad del alumnado es filipino y en el colegio Sant Francesc algunas clases tienen entre 90-100% de alumnos filipinos<sup>126</sup>, mientras que en los últimos años en el instituto público Miquel Tarradell casi ya no hay nuevas inscripciones de alumnos de origen filipino. Según el director, en octubre del 2008 fue una sola, mientras que en años anteriores había muchos más.

---

<sup>126</sup> En este contexto también he observado que el Opus Dei recluta a jóvenes filipinos prodigiosos, otorgándoles becas para sus colegios privados. En este sentido un sacerdote del Opus Dei, antes párroco en el Raval, me comentó en la Fiesta del Día de Independencia 2008 que siempre han ayudado a familias humildes filipinas, dándoles becas para que sus hijos puedan estudiar en colegios privados del Opus. Además, en Braval, un centro para niños y jóvenes ubicado en la c/Reina Amàlia del Raval, cuentan tanto con usuarios como con voluntarios de origen filipino. A pesar de ser adventista, Gabriel, recién licenciado, colabora allí porque según él "(e)n Braval me ayudaron y ahora ayudo yo a chavales del barrio" (La Contra de *La Vanguardia*, 26.7.2011). También a Dan ya lo han querido reclutar como voluntario.

También, se debe tener en cuenta que este instituto tiene fama de ser una escuela marginada; de todos modos es un hecho que cada año muy pocos alumnos (entre 1 y 3) llegan a presentarse a la selectividad. En este punto los jóvenes de origen filipino se distinguen una vez más de otros jóvenes de origen extranjero: especialmente los que se encuentran con sus familias en situaciones socioeconómicas desfavorecidas suelen matricularse en escuelas de bajo prestigio donde “no están expuestos a *inputs* que les permitan mejorar su situación social, ni escolar y ven limitadas sus expectativas” (Pàmies, 2011: 443, refiriéndose a Suárez Orozco, Suárez Orozco y Todorova, 2008, así como a Gándara y Contreras, 2010). También, Aparicio *et al.* (2009) han observado que los padres y sobre todo las madres inmigrantes de los alumnos matriculados en los colegios concertados en Barcelona tienen un nivel educativo significativamente más altos en comparación con las escuelas públicas. Esto se refleja también en las aspiraciones y expectativas que tienen los alumnos hacia su futuro: en los colegios concertados son claramente más altos. Aquí se manifiesta una vez más “que el ‘capital humano’ de los padres es vital en el desarrollo de las aspiraciones y expectativas de los hijos” (*ibid.*: 21).

Se ha observado que el rendimiento escolar de los estudiantes no depende solo de los contextos familiares, sino también de las características de los centros escolares, donde son decisivas la composición social del alumnado y de sus familias: “los climas escolares son el producto fundamentalmente del capital cultural y social de las familias que tienen matriculados a sus estudiantes en el centro” (Marí-Klose *et al.*, 2009: 218). A este respecto llama otra vez la atención, en el sentido negativo, el instituto Miquel Tarradell y la no implicación de los padres y madres: según Laia, profesora del instituto, de 25 alumnos suelen venir como 4 padres/madres a las reuniones:

— Claro, el problema aquí, en este instituto, es que los padres, no hay ninguna comunicación con ellos o intercambio, porque ellos no vienen. Unos por idioma, otro que trabaja, o porque no les parece importante tener que venir a la reunión de sus hijos al instituto.

(entrevista B/P I)

Al mismo tiempo, el abandono de los institutos públicos por parte de las familias filipinas pone de nuevo de manifiesto que los centros públicos de poco prestigio empeoran precisamente porque los ciudadanos con mayor capital humano, social y cultural no quieren frecuentarlos. Los restan de *imputs* positivos y los despojan de capital social y privan a los alumnos de estas escuelas de oportunidades de progreso académico (Marí-Klose *et al.*, 2009).

Asimismo,

“se defiende que las expectativas y creencias de las familias sobre la escuela resultan un aspecto central para dar cuenta de las motivaciones y los logros escolares de los jóvenes, y que la confianza que las familias depositan en la escuela guarda relación con sus experiencias y relaciones en los contextos de integración, que definen la percepción de la capacidad de la escuela para proporcionar capital cultural y social que promueva la movilidad. Estas experiencias y relaciones resultarán un factor explicativo de primer orden ante las trayectorias escolares de los hijos e hijas.”

(Carrasco *et al.* 2009: 3-4)

En la comunidad filipina los padres, madres y actores clave depositan su confianza claramente en la educación de sus hijos en general y para la que escogen las escuelas católicas, que también en Filipinas igualan con la calidad. También, muchos padres, madres y actores clave han frecuentado ellos mismos escuelas católicas y defienden sus beneficios.

Ahora bien, las escuelas públicas han sido consideradas unas de las instituciones cruciales de aculturación para los jóvenes (Portes y Rumbaut, 2001a). La comunidad filipina, cuyos adultos se quejan —igual que los padres y las madres de otros países<sup>127</sup>— de la permisividad de la educación local, y critican la laxitud moral y académica de los centros públicos, parece escoger

---

<sup>127</sup> Véase por ejemplo Carrasco *et al.*, 2009: 13, 14. También es una crítica reiterada que he escuchado como conductora de grupos de mujeres inmigrantes; critican mucho la permisividad de los maestros y profesores locales. Sin embargo, Aparicio *et al.* (2009: 25-27) señalan que la gran mayoría de los alumnos de origen extranjero, de 2º y 3º ESO, de su investigación valora “positivamente la actitud de los profesores, la disciplina y la calidad de la enseñanza” (en congruencia con Serra y Paludàrias, 2010).

adrede unas escuelas privadas donde se transmite la fe católica, ciertos valores y donde más que la mitad de los alumnos proceden de Filipinas<sup>128</sup>.

— ¿Y por qué escogiste Labouré para tu hijo?

— Para ser sincera, porque Colegio Labouré la matrícula es, comparada con otros colegios, es muy ..., ¿sabes? Es muy asequible. Digo que es la matrícula y todos los gastos es más baja comparada con otros colegios. La segunda, es muy cerca de mi casa y la tercera, ¿sabes por qué me gusta? Porque hay monjas, este es colegio de ..., hay monjas y tal. Que pueden ..., como que yo soy católica, y que prefiero estar con las monjas, mientras no estoy, en mi ausencia y tal, que las monjas puedan cuidar bien.

(...)

— Muy bien. ¿Y otro motivo era la fe católica, que se transmite en Labouré?

— Sí, eso.

— Porque Miquel Tarradell es público, no hay monjas.

— No..., pero esta es, sabes, por ser católica.

(Nancy, entrevista B/AC IV)

Los adultos parecen no valorar los posibles efectos asimiladores de las escuelas públicas catalanas y, sobre todo, ven en la ausencia de la transmisión de la moral católica, así como del rigor académico, un riesgo para la educación de sus hijos y estas supuestas faltas debilitarían la cohesión interna de la comunidad. En el mismo sentido, ven en los alumnos de las escuelas públicas "mala compañía". Así lo describen Natalia y su madre Saskia sobre Erika, amiga de instituto:

---

<sup>128</sup> Gutiérrez-Otero (2007) señalan posibles tensiones entre el cristianismo de la comunidad filipina y el sistema escolar catalán laico como un ejemplo del choque cultural entre la sociedad catalana y la comunidad filipina. Ahora bien, con la preferencia de las escuelas católicas estas tensiones se esquivan. Tampoco es el caso que Cataluña estuviera exenta de la influencia de la iglesia católica. Las escuelas privadas religiosas que son muy numerosas en Barcelona cuentan también con mucha clientela entre los autóctonos y son concertados y subvencionados por el Gobierno de Cataluña.

S: A la madre le preocupaba mucho conocerme, saber con quienes estaban sus hijas. Cuando me conoció le dio tranquilidad. La madre me dijo: "Estás acostumbrada culturalmente a algo, y ves que aquí es todo diferente."

(...)

N: La hermana mayor tenía "problemas". Se relacionaba con chicas españolas, y esto no le gustaba a la madre. Erika tenía una amiga ecuatoriana que tenía una casa como de culebrón. A la madre no le gustaba pero tampoco quería rechazarla a la niña.

(entrevista B/J V, según mis apuntes)

Este relato se refiere a una adolescente escolarizada en un instituto público. Por lo visto la madre sentía la fuerte necesidad de hacer un seguimiento de los contactos de la hija.

En la comunidad se transmite la información acerca de dónde es mejor matricular a los hijos y estos flujos de información representan otra forma de su capital social (Coleman, 1988). Ball y Vincent (1998) hablan de "conocimiento caliente" que es fruto de canales informales de información sobre la selección de los centros educativos, en cambio el "conocimiento frío" es fruto de fuentes más "objetivos" como Guías, internet, etc. El acceso al "conocimiento caliente" depende del capital social de las familias y "tiende a traducirse en estrategias de elección de centros socialmente marcados" ya que "las familias acaban de conocer de forma más directa aquellas realidades escolares ocupadas por otras familias con unas posiciones sociales similares; y por tanto, optando entre centros de un perfil socialmente marcado." También, se supone que el contacto directo con el centro escolar a escoger requiere de un capital estratégico del que familias en situaciones sociales más débiles a menudo carecen y por ende recurren más a contactos "alrededor" de los centros ya conocidos (Alegre *et al.*, 2010: 188, 191). Ahora bien, en el caso de la comunidad se hace uso del "conocimiento caliente". A veces a través de religiosos —filipinos u otros— existen también estos contactos directos (véase arriba, la nota de pie 126 sobre el reclutamiento del sacerdote opusdeiano en el Raval), entre las familias: los actores clave religiosos de la comunidad y los religiosos de las escuelas

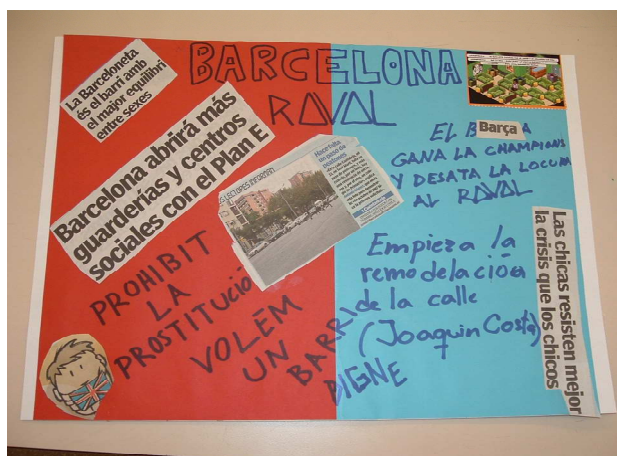
católicas concertadas al ser religiosos y/o actores clave suelen disfrutar de autoridad en la comunidad, es decir se escuchan sus consejos.

La concentración de alumnos de origen filipino en pocas escuelas privadas católicas puede maximizar la cohesión interna de la comunidad que, en contra de las propuestas de distribución y dispersión del alumnado extranjero entre diferentes escuelas y barrios, pueden “empoderar a la minoría desde el reconocimiento de su agencia” (Carrasco *et al.*, 2009: 22), generando redes de apoyo. Las iniciativas en pro de la dispersión se hacen a menudo con el argumento de luchar contra el absentismo y fracaso escolar, así como por una manía de “guetización”, de carácter escolar y también residencial (Moreras, 2001; Santamaría, 2002), sin embargo, las trayectorias de muchos alumnos de origen filipino demuestran el éxito escolar en una concentración (nunca “guetización”) residencial y escolar.

Conjuntamente con el apoyo de la comunidad y la Iskwelang Pinoy donde los sábados por la tarde a los niños y jóvenes les enseñan tagalo, inglés y “filipiniana” se pueden “crear auténticas comunidades de aprendizaje en que diversos agentes comunitarios (...) se impliquen en la creación de entornos educativos propicios para el logro educativo” (Marí-Klose *et al.*, 2009: 178-179).

Todos los grupos de la comunidad filipina sostienen la convicción de preservar la propia cultura y la transmiten a los jóvenes, en la Iskwelang Pinoy y en otros actos y actividades de la comunidad. Con estas iniciativas, la comunidad parece querer amortiguar las posibles influencias negativas de la sociedad de acogida. Los escenarios en los que ubican dichas influencias son las escuelas públicas y, sobre todo, algunas calles del Raval, donde viven la mayoría de ellos y donde temen que los jóvenes tengan contacto con la prostitución y la drogadicción.





Etnografía desde el arte. Grupo 1; 24.2.2010; Pm 3. Tema: Raval.

Los resultados educativos de los jóvenes dependen también de lo que ocurre fuera de la escuela y no solo por lo que se enseña dentro. Las escuelas dependen mucho más de los *inputs* sociales de su entorno y alumnado que de la organización de sus prácticas educativas. Son importantes los estímulos de los agentes socializadores no escolares como la familia, los amigos, los medios de comunicación y la comunidad (Marí-Klose *et al.*, 2009). Ahora bien, la comunidad filipina quiere evitar una asimilación descendente en el lugar de destino y la consecuente exclusión social de sus hijos (Portes y Rumbaut, 2001a). Por los mismos motivos, algunos padres optan por dejar a los hijos adolescentes en Filipinas en vez de reagruparlos:

- ¿Y quieres traer aquí a las hijas adolescentes?
- Sí, pero solo de vacaciones. Después, volverían a Filipinas para estudiar allí.
- ¿Prefieres la educación allí?
- Allí enseñan mejor, aquí no prestan tanta atención a la educación.  
(...) En Filipinas son más exigentes y te hacen estudiar.  
Las chicas allí van a un colegio privado, es religioso, de dominicanos.
- ¿Viven allí con tus padres?
- Sí, con los abuelos.
- Entonces, en Filipinas, ¿en las escuelas son muy exigentes?

— Sí, muy rígidos. Yo estudiaba con franciscanas. Sabes, si no estudias, te cogen el cuello. Son monjas, sabes, y claro, son muy exigentes. Fuera son buenos amigos pero dentro de cogen el cuello.

— ¿Ves diferencias entre los adolescentes aquí y allí?

— ¡Sí, muchas!

— ¿Por ejemplo?

— Aquí, sabes, a los 13 años ya fuman, son como modernos. Son los hábitos, por ejemplo, llaman a sus padres con sus nombres y no dicen “papá” y “mamá”. Y contestan mal a sus padres.

— En Barcelona, con los filipinos con los que he hablado se quejan mucho que los jóvenes estén perdiendo el respeto hacia los mayores. ¿Tú también ves esto?

— ¡Sí!!! En Filipinas tenemos formas para los mayores. Si alguien es mayor que yo le digo “*kuya*” a un hombre mayor, y “*ate*” a una mujer, en tagalo. En ilocano es *manong* y *manang*.

Pierden aquí el respeto a los mayores, por eso quiero dejar a mis hijas allí. Sabes, aquí, muchas veces los padres no tienen tiempo para enseñar a sus hijos. Y los jóvenes se enseñan entre ellos, esto está muy mal.

(Bernarda, entrevista B/A III, según mis apuntes)

En Filipinas, pude observar cómo se hace una clara diferenciación entre las necesidades que requiere la educación de los niños y la de los adolescentes. Los últimos son más sospechosos de desviaciones en función del consumo de drogas o de las malas compañías y requieren la intermediación de guías, mecanismos de control y figuras paternas y maternas de autoridad, lo que también me confirmaron los informantes adultos filipinos en Barcelona (en congruencia con Aguilar, 2009 y Pingol, 2007).

Ahora bien, cada familia inmigrada toma sus decisiones al respecto. Por la supuesta vulnerabilidad de los adolescentes, algunos optan por no reagruparlos en Cataluña (véase la anterior transcripción), sobre todo si confían en los padres sustitutos. En caso contrario, algunos prefieren regresar al lugar de origen para vigilar personalmente a los adolescentes (Aguilar, 2009), otros

inician el proceso de reagrupación en el lugar de destino, y otros consideran la posibilidad de enviarlos de vuelta, sobre todo si ya los ven “perdidos” en la sociedad de acogida<sup>129</sup>. Fue el caso de Carlota que había sido enviada de Barcelona a Filipinas por sus conductas desviadas, como fumar y empezar a los 11 y 12 años relaciones con chicos y no rendir en el colegio. Los padres equiparaban estar en Filipinas con un reformatorio que ayudara a reconducir las conductas desviadas de la hija que allí estaría bajo la vigilancia de la familia extensa, las monjas del colegio católico privado, la parroquia y la comunidad. Y hubo éxito: en Filipinas se arrepentía de sus “pecados”, quería abstenerse de las relaciones con chicos y acudía varias veces a la semana a misa. Por si acaso, los familiares *in situ*, en concordancia con sus padres en Barcelona, le habían quitado el móvil para que no pudiera quedar por esta vía con chicos. Posibles transgresiones en este sentido son inmediatamente transmitido de un familiar al otro, de un país al otro, y al final, conjuntamente riñen y se enfadan duramente con la afectada.

Tanto en Filipinas como en la diáspora se incluyen, entre los hijos “fracasados”, a los que no terminan la escuela, los que se enganchan a las drogas y a las malas compañías, a las chicas que se quedan embarazadas antes del matrimonio y antes de terminar su formación académica o contraen matrimonios improvisados y prematuros (Sandra, Charlotte; Parreñas, 1998; Zanfrini y Asis, 2006). En definitiva, esta categoría abarca a todos los que no poseen *baít*, que significa consideración para los demás, madurez, conductas socialmente aceptadas<sup>130</sup>. Un niño aún no debe tener *baít* pero, un adulto, sí (Aguilar, 2009: 229-230). En este sentido, en Barcelona, algunas conductas de los jóvenes han sido clasificadas por la comunidad filipina como desviadas: consumo de drogas y alcohol, peleas después o durante los partidos de básquet, la manifestación de emociones hacia el otro sexo en público (lo denominan “PDE”, *Public Display of Emotions*) y, sobre todo, el “asunto Crisanto”. En este sentido, la comunidad se preocupa enormemente por el tiempo libre de los jóvenes y trata de evitar que se queden en las calles,

---

<sup>129</sup> Se trata de una práctica que no se limita a los filipinos ni a los residentes en Cataluña: véase Portes y Rumbaut, 2001a, sobre familias dominicanas en EE.UU.

<sup>130</sup> En catalán correspondería a la palabra o el concepto “*seny*”.

desocupados. Para esto están permanentemente desarrollando “estrategias que pasan por formalizar los canales de apoyo y participación intracomunitaria, desde el asociacionismo hasta la observancia religiosa.” La comunidad cumple funciones familiares, con el objetivo “que un mayor control sobre los hijos e hijas favorezca el éxito académico y la integración social a través de la mejora laboral y económica, al apartarlos de prácticas juzgadas como no deseables, (...). Así se fortalezcan las pautas culturales de cohesión y supervisión comunitaria” (Carrasco *et al.*, 2009: 22-23 que han observado prácticas parecidas entre familias marroquíes de su estudio).

Hay también algunos jóvenes de familias filipinas que no tienen tanto éxito escolar como otros de sus compatriotas. Algunos profesionales, al igual que Núria, Felipe y Gabriel, relatan casos de alumnos que terminan la escuela después de 4º ESO, y otros (reagrupados) incluso sin terminar la ESO para empezar a trabajar en la restauración, sin aspirar a una formación profesional ni al bachillerato. Las causas son: los problemas lingüísticos o el deseo de ganar dinero lo antes posible. A veces hay familias con una situación de bifurcación respecto a sus hijos: los padres, aparte de los aspectos legales para lograr la reagrupación, también se guían según el criterio de las oportunidades laborales que van a tener los reagrupados para contribuir a los ingresos familiares. Al mismo tiempo, los hijos residentes en Filipinas se benefician de las posibilidades educativas financiadas con las remesas (Zanfrini y Asis, 2006).

Otros jóvenes filipinos llegan de Filipinas con una formación escasa y sin afán para seguir formándose. Esta tendencia se debe a la decepción que les sobreviene cuando ven que, tanto en Filipinas como en el extranjero, sus familiares u otros compatriotas con sus estudios superiores tienen que ejercer trabajos inferiores a su cualificación. Decididamente no quieren llegar al *college* o apenas terminan la escuela obligatoria porque ven que esto no les garantiza un buen empleo con un sueldo digno que les permita mantener a una familia. Al mismo tiempo piensan que pueden empezar directamente en el extranjero como trabajadores domésticos, ya que estas actividades no requieren una larga formación y de ahí que opten por ahorrársela, siguiendo a sus familiares y vecinos a España, Italia, Hong Kong, etc. (Añonuevo y Añonuevo, 2002;

Scalabrini Migration Center, 2006; Zanfrini y Asis, 2006; así como Sally, Jane, Alicia, usuarias del PASSIR). La comunidad filipina en Barcelona es consciente de estas realidades y quiere tomar medidas:

— ¿Hay más personas, en la comunidad filipina, que también, como tú, están preocupados por el fracaso escolar de los jóvenes?

— Sí, sí. Yo soy también, estoy montando un ..., estoy montando un grupo, de las madres aquí, para que podemos hacer algo. A los que tienen títulos universitarios, por ejemplo, como una madre como yo, porque título de, tengo título, soy profesora de ESO en Filipinas, por eso tengo *mucho* cariño con estos jóvenes. Y estoy montando un grupo con ocho señoras filipinas que también tiene titulación y también quiere, es que queremos montar esta asociación para dedicar a estos jóvenes.

— ¿Ayudar académicamente?

— Ayudar.

Tenemos reunión para el día 25 de este mes y a ver, ¿qué podemos hacer? Claro, vamos a necesitar también el apoyo del consulado, de parroquia (...). Y que tenemos que, es que tenemos que salvar, ¿sabes? Es muy triste verlos jóvenes así.

(Nancy, entrevista B/AC IV)

En Barcelona también viven otros jóvenes de origen filipino que no frecuentan los centros de la comunidad filipina con regularidad, no van a la misa (o van a la misa en otra iglesia que no sea la parroquia filipina), nunca van al Centro Filipino ni a la Iskwelang Pinoy (o han dejado de ir) pero participan puntualmente en los actos de la comunidad, como en la fiesta del Día de la Independencia o en algunas fiestas organizadas por la comunidad.

Muchos de ellos igualmente tienen éxito académico, ya que sus padres y madres les controlan o incluso les presionan en sus trayectorias escolares sin, como decíamos, formar parte de la comunidad continuamente. Existen también jóvenes que se escapan de esta red de valores compartidos entre la comunidad y no van ni a las iglesias —o sean protestantes o católicas— ni al Centro Filipino ni a la Iskwelang Pinoy ni a las escuelas privadas. Van a los institutos públicos y se desmarcan de los valores de la comunidad:

— ¿Fuiste al grupo de catecismo?

¿En el Centro Filipino, con la hermana Paulita?

— No sé qué hermana era pero me acuerdo de los trajes: un tipo de smoking blanco, y aquí un corazoncito pegado, un papelito. Entonces, mientras poníamos el puño en el corazón, de papel, teníamos que cantar y rezar a la vez.

— ¿Y qué te parecía?

— Bastante cutre para mí, bastante cutre.

— ¿Pero lo hiciste para hacerlo?

— Sí, lo hice.

— ¿Y la ceremonia era en tagalo?

— Sí, era en tagalo. Yo hice caso a lo que me dijo mi madre que era “tu diles sí, Dios el padre” y cosas así. Y yo hice caso porque el padre también hablaba en tagalo, entonces yo no entendía e hice caso a mi madre.

— ¿Y lo terminaste para terminarlo?

— Sí, lo terminé y no volví (risa).

— ¿Ni al Centro Filipino?

— Sí, sí, al Centro Filipino volví unas cuantas semanas más pero ya me cansé, porque ...

— Te cansaste, te fuiste ...

— Además porque los filipino allí eran muy ..., se juntaron mucho unos con otros, otros con otros.

(Frank, entrevista B/J II)

Igualmente Frank está terminando el bachillerato y está considerando acceder a unos estudios universitarios o por lo menos hacer una formación profesional en informática. Aunque se distancie de las actividades de la comunidad filipina, en su casa se promovía igualmente la necesidad de los estudios, algo que también ha cumplido su hermana mayor con estudios universitarios y su hermana menor que está entrando en secundaria. Frank, sus hermanas, Jenny,

Elly, Liliana, Glenn, Núria y Felipe parecen haber interiorizado los mensajes de la necesidad de la educación y del esfuerzo. Considerando a los jóvenes como actores que definen sus trayectorias, sin ser solo receptores de órdenes parentales, los mencionados parecen coincidir con sus padres sin cuestionar sus mensajes de los estudios, lo que también es una opción y una decisión por parte de ellos. En el caso de Katherine, el seguimiento de las ambiciones maternas llevó a la vivencia de un estrés que se expresó mediante unas psicopatizaciones y en las verbalizaciones y expresiones artísticas que realizó conmigo en mi función de arteterapeuta. A diferencia de los demás, en Barcelona, Carlota se rebelaba claramente contra las normas parentales: no quería estudiar en el colegio y tampoco cumplió con las normas morales de sus padres lo que llevó a continuas discusiones con ellos. En Filipinas quería cambiar pero en la escuela no mejoraba. Aparte de las dificultades lingüísticas (llegó con pocos conocimientos en tagalo y en inglés) me decía varias veces que no le gusta estudiar.

## **8.6. ASIMILACIÓN SEGMENTADA Y ACULTURACIÓN SELECTIVA**

Ahora bien, según el concepto de la asimilación segmentada de Portes y Rumbaut (2001a y b), las trayectorias migratorias varían significativamente por una serie de factores, entre los que destacan cuatro que se pueden considerar como decisivos:

- 1) La historia de la primera generación del colectivo, que incluye factores de capital humano, la composición y unidad familiar, así como el modo de recepción en la sociedad de acogida, por ejemplo a nivel legal.

2) La aculturación entre padres e hijos según las integraciones normativas.

3) Las barreras culturales y económicas que afronta la segunda generación en su lucha por lograr una adaptación exitosa.

4) Los recursos familiares y de la comunidad para afrontar estas barreras.

(Portes y Rumbaut, 2001a: 45-69).

A continuación, desarrollaremos cada uno de los cuatro apartados:

(1) Como ya se ha explicado arriba, el capital humano entre muchos adultos de origen filipino es alto.

Respecto a la situación legal de los filipinos en Barcelona, al tratarse de individuos que proceden de un país que era una colonia española, existe la posibilidad de solicitar la nacionalidad después de dos años de residencia legal. Como obstáculo, numerosos adultos se encuentran con las dificultades de las homologaciones de sus títulos académicos.

Además, la legislación en España prevé, desde el ámbito legal, la posibilidad de la reagrupación familiar y muchas familias de origen filipino se han reagrupado en Barcelona. Estos trámites a menudo se han realizado después de una trayectoria como familia transcultural, con sus separaciones y vicisitudes que perjudican frecuentemente las relaciones entre padres, madres e hijos. La familia, en Filipinas es una institución clave, la cercanía entre los miembros familiares, sus ayudas mutuas y sus reuniones permanentes se ha considerado entre los mismos filipinos como un factor central en lo que define ser filipino (Wolf, 1997). Sin embargo, también las familias filipinas pueden ser focos de conflictos, por ejemplo constan problemas de jóvenes que no saben manejar la presión académica de sus padres y que se quedan sin empatía ni ayuda de parte de sus familiares. Además, se han observado conflictos y transgresiones en forma de mujeres para las que la emigración significa una solución para poder separarse de sus maridos. También, hay casos de hijos



reagrupados que se enteran durante su llegada de las nuevas parejas de sus padres o madres (según las profesoras de EPCC 1, entrevista B/P V). Sin embargo, los posibles conflictos alrededor de los procesos de reagrupación parecen no conllevar unas rebeliones y críticas en público, sin embargo, pueden llevar a graves sintomatizaciones, lo que fue el caso de Katherine.

La comunidad filipina en Barcelona, con sus iglesias, su escuela y sus actores clave, refuerza la unión familiar y el respeto a los mayores con una transmisión muy activa de estos valores.

Como ya se ha explicado, la comunidad filipina está formalmente organizada y la recepción comunal resulta sumamente eficaz. En general, se caracteriza por un alto capital social. A pesar de estas ayudas las redes que han establecido pueden implicar el riesgo de concentrarse solamente en los trabajos de servicios para los que los filipinos, y sobre todo las filipinas, gozan de buena reputación debido a su nivel formativo, dominio del inglés, fiabilidad y su supuesta sumisión. Así, canalizan su considerable capital humano en ocupaciones inferiores. En Barcelona se ha observado que algunos jóvenes (sobre todo los usuarios del PASSIR) llegan expresamente con la expectativa de poder insertarse, a través de la comunidad, en el servicio doméstico o de hostelería y descartan, de este modo, cualquier perspectiva de educación que les lleve más allá de la enseñanza obligatoria. En la transición profesional de los jóvenes, las redes de contacto de la comunidad tienen un papel clave. Sin embargo, en sus discursos oficiales, la comunidad no deja de animar a los jóvenes para seguir sus estudios superiores.

(2) En la bibliografía psicológica (por ejemplo Moro, 1998, 2002; Moro *et al.*, 2004) y sociológica (por ejemplo, Portes y Rumbaut, 2001a y b) se ha advertido de las consecuencias de una inversión de roles entre hijos y padres, es decir, si los primeros comprenden, desde el punto de vista lingüístico y simbólico, el nuevo entorno mucho más que sus padres. En estos casos, los hijos se convierten en padres de sus propios padres, se liberan prematuramente del control parental y se quedan sin guía familiar en el proceso de hacerse adultos en una sociedad nueva. Es el caso de una aculturación disonante entre padres

e hijos. A cambio, la aculturación selectiva de Portes y Rumbaut (2001a) requiere, por parte de los padres e hijos, un aprendizaje simultáneo del idioma y de las costumbres del lugar de acogida, así como una inserción simultánea en la comunidad para preservar la autoridad parental, evitar demasiados conflictos intergeneracionales y facilitar un bilingüismo fluido entre los hijos.

En la comunidad filipina de Barcelona falla a veces el aprendizaje de los idiomas y de las costumbres por parte de los padres<sup>131</sup>, mientras que los hijos los aprenden en sus escuelas, por lo que no se puede hablar de simultaneidad. En estos casos, es la comunidad la que ayuda a reforzar la autoridad de los padres, debido a la inmersión total de los mismos en temas laborales, y es también la encargada de transmitir las culturas y las lenguas del país de origen. Asimismo, ejerce también cierto control sobre los jóvenes, tanto en aspectos académicos como religiosos y morales. De esta manera, se evitan las consecuencias negativas de una aculturación disonante entre padres e hijos y los jóvenes filipinos no se quedan sin guías ni referentes, ya que los encuentran en la red comunitaria, aunque su control puede al mismo tiempo coartar a los jóvenes su radio de acción (véase Coleman, 1988).

Y mientras que los hijos aprenden los idiomas del lugar de destino en sus escuelas, la comunidad organiza cursos de idiomas del lugar de destino para adultos, en su programa "Idioma".

(3 +4) De este modo pueden compensar sus limitados recursos económicos y apoyarse mutuamente en la educación de sus hijos, ya que algunos padres y madres no tienen suficiente tiempo o energía para hacerlo debido a sus cargas laborales. La comunidad quiere brindar recursos positivos a los jóvenes.

---

<sup>131</sup> Llama la atención que algunos padres (por ejemplo los de Felipe, Gabriel y Núria) hablan castellano siempre o parcialmente en casa con sus hijos. Los tres dicen que en Barcelona les hacen mucho la pregunta del idioma que hablan en casa. Según Marisa e Imma del EPCC 1 (B/P V), algunos padres hablan realmente muy mal castellano y sus hijos les dicen a las profesoras que es su idioma común en casa. En la opinión de las últimas, esto se debe al afán de una integración correcta. Pero dicen que esto perjudica a los hijos de tal manera que no hablen ningún idioma correctamente, a falta de "no tener ninguna estructura lingüística sólida" (en congruencia con Oller y Vila, 2011, quienes describen con más detalles la importancia de una buena competencia de la lengua familiar, L 1).

Entonces este capital social de la comunidad en vez de fomentar el encapsulamiento en identidades marginadas y marginales contribuye a favorecer dinámicas de participación social y comunitaria que promueven el desarrollo de “mayores niveles de continuidad educativa y de trayectorias académicas de éxito” (Pàmies, 2011, realizando estas observaciones entre los alumnos de origen marroquí que presentan trayectorias escolares de éxito).

Según el concepto de la aculturación aditiva de Gibson (1988), el éxito o fracaso escolar de los jóvenes no guarda relación con una mayor o menor aculturación, más bien al contrario: son exitosas las estrategias de adaptación que promueven el éxito académico y la inserción socioeconómica, manteniendo al mismo tiempo los referentes culturales compartidos por los padres y la comunidad (véase Pàmies, 2011).

Gracias al capital social de la comunidad, los jóvenes pueden afrontar incluso posibles discriminaciones raciales, ya que cuentan con el apoyo de sus familias o de la comunidad y se les anima para que avancen en sus escuelas y asciendan laboralmente en comparación con la situación de sus padres. Habiendo integrado estos mensajes, se supone que saben ponderar y rechazar las influencias y encuentros con las subculturas locales o “ravalencas” y evitar una asimilación descendente.

## **8.7. FACTORES POSITIVOS Y CONCLUSIONES**

Según los criterios que favorecen el éxito académico de jóvenes migrantes elaborados por Suárez Orozco y Suárez Orozco (2008) y otros identificados durante nuestro trabajo de campo, se puede resumir los siguientes factores respecto a la comunidad filipina:

| <b>FACTORES POSITIVOS</b>                                      | <b>COMUNIDAD FILIPINA EN BARCELONA</b>   |
|--|--|
| Casas/familias estables, sin demasiados conflictos.            | Parece que a menudo sí pero no de manera generalizada.   |
| Haber llegado con toda la familia.                             | Muchas veces no.   |
| Padres que se implican en la educación, motivan, apoyan.       | Sí, con bastante insistencia, aunque a veces no pueden por sus horarios.   |
| Padres tienen recursos para controlar los procesos educativos. | Muchos sí.   |
| Recursos en la comunidad.                                      | Muchísimos, además formalmente organizados.  |
| Escuelas relativamente/poco/nada problemáticas.                | Sí, las escogen adrede.  |
| Profesores/mentores/tutores que apoyan, motivan.               | Sí, les gusta trabajar con sus alumnos filipinos. Algunos incluso les dan clases extra gratuitas.  |
| Dominio castellano/catalán.                                    | Entre los reagrupados a menudo falla.  |
| Género (apoyo o represión u obstáculos para la educación).     | Igualdad respecto a la necesidad de una buena educación, sin embargo, a nivel universitario, a veces impiden que las chicas vayan a estudiar fuera del lugar de los padres (aunque sea a una institución élite). |
| Madres (padres) con un nivel educativo alto.                   | Muchos sí, pero no todos.  |
| Padres con profesiones de alto nivel social.                   | Casi nadie, trabajos muy humildes.   |
| Papeles en orden, sin estrés por estar indocumentado.          | Casi todos.  |
| Sin asuntos traumáticos (exiliados) que hace falta elaborar.   | Casi nadie.  |
| Implicación conductual en la escuela de parte de los alumnos.  | Muchos, casi todos.  |
| "Contextos de salida", "ventajas                               | Muchos ya llegan con buenos conocimientos en ciencias naturales, inglés, música y  |

|  |  |
|--|--|
| premigatorias" <sup>132</sup> .                              | mucha motivación en deporte; además con una idea de esfuerzo y ascenso social interiorizada. |
| Transmisión transcultural de la importancia de la educación. | Normalmente sí y de manera reiterante.   |

Por supuesto, nunca se trata de estereotipar a una comunidad en especial, siempre son más importantes los factores individuales, como también las capacidades y talentos, la *agencia* y resistencia. Pero la tabla debería servir también para poner de manifiesto las capacidades receptoras de la sociedad de acogida y cómo las manifiesta con un colectivo en concreto, con el que, en la gran mayoría de los casos, nunca comentan tener problemas, sino todo lo contrario, están muy a gusto para trabajar.

Asimismo, a estos jóvenes les ayudan algunos de los conceptos clave de las culturas filipinas como el *pakikisama*, la *hiya*, así como el afán a las *smooth interpersonal relationships*, el respeto a los mayores y la disciplina, que les llevan a tener aversión a las conductas conflictivas y les facilitan seguir un comportamiento correcto, "silencioso"<sup>133</sup>, que puede disminuir la propensión a producir conflictos sociales en el espacio público y en las escuelas. Todos ellos son atributos que, conjuntamente con la supervaloración de la educación escolar y su insistencia a nivel transcultural, convierten a los niños y adolescentes filipinos en alumnos muy valorados por sus profesores, ya que se trata de valores y actitudes que no difieren, sino que coinciden en gran medida con los de la sociedad de acogida.

<sup>132</sup> Suárez Orozco y Suárez Orozco, 2008: 68. Véase también Dronkers (2010) quien sitúa la calidad de la educación en el país de origen encima de todos los otros factores, menos los de orden individual. Una buena educación en los lugares de origen sería crucial para la capacidad facilitadora de los padres como también para la transmisión de la implicación conductual y los *habitus* de aprendizaje.

<sup>133</sup> Así describió una enfermera del Cap Raval Norte a sus pacientes filipinos.

Por el capital humano de muchos padres y el capital social de la comunidad, los jóvenes filipinos no se han quedado sin guía ni han perdido la relación con sus culturas de origen. A la mayoría les transmiten constantemente la importancia de la educación, apoyándoles en sus estudios y, a veces, presionándoles. Además, se insiste en el éxito académico de manera transcultural, entre Filipinas, Barcelona y otros destinos de la diáspora filipina. El capital social se manifiesta aquí en la reciprocidad y la capacidad acumulativa de la comunidad para cooperar y trabajar juntos por el bien de todos. Para esto consideran la educación como instrumento idóneo para conseguir el ascenso social de los jóvenes mediante puestos de trabajo valorados. De este modo, tanto el capital humano como el capital social son convertibles en capital financiero (Añonuevo y Añonuevo, 2002; Coleman, 1988).

Como consecuencia de todo ello, hay una "corresponsabilidad educativa", entre la comunidad, las familias y las escuelas (Benhammou y Argemí, 2012: 50), con un "consenso de metas entre entornos" (Bronfenbrenner; 1987: 58) que permite "incidir en los mesosistemas" (Oller y Vila, 2011: 1576). De este modo, los rendimientos escolares son buenos, al menos satisfactorios, y, en algunos casos, sobresalientes. Los jóvenes suelen incorporarse a los ciclos formativos o a las universidades. La primera opción es escogida para poder insertarse más rápidamente al mundo laboral o también para aprovechar el tiempo mientras se mejoren los conocimientos lingüísticos, con la finalidad de acceder después a la universidad con una materia relacionada con la formación profesional realizada (por ejemplo: se hace una formación como auxiliar de enfermería para después estudiar enfermería en la universidad). Solo unos pocos no terminan la enseñanza obligatoria secundaria para insertarse directamente en el mundo laboral de los servicios domésticos o de la hostelería y la restauración. Cabe esperar algunos años para ver si los graduados logran una exitosa inserción en el mercado laboral catalán. Pero ya ahora se puede indicar que los rendimientos académicos de los jóvenes de origen filipino no coinciden con el promedio de jóvenes inmigrantes que están en una situación de desventaja educativa en comparación con los alumnos autóctonos (Ferrer, Castel y Valiente, 2009; Marí-Klose *et al.*, 2009; Benhammou y Argemí, 2012,

refiriéndose a los datos de PISA 2009) y de subrepresentación en las universidades (en el curso 2006-2007 solamente el 1,9% de los jóvenes inmigrantes estaban inscritos en las universidades), con un abandono previo de la educación postobligatoria, o incluso un abandono durante la ESO, lo que lleva a una precariedad de las posibilidades laborales (Feixa *et al.*, 2010: 35; Serra y Palaudàrias, 2010<sup>134</sup>; y para los jóvenes de origen marroquí: Pàmies, 2011; Carrasco *et al.* 2009, con más referencias bibliográficas).

---

<sup>134</sup> En su estudio, que no incluye a filipinos, resaltan que el alumnado extranjero presenta una diversidad interna considerable. Según estos autores, algunas nacionalidades muestran un perfil más continuista que otras. En este sentido, diferencian también entre el bachillerato y los ciclos formativos.

## 9. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Hemos podido demostrar cómo el colectivo de personas de origen filipino de Barcelona se ha organizado como una comunidad, que ellos mismos denominan “FilCom”, y cómo han podido desplegar, concretamente en el Raval, un sistema muy sofisticado de ayuda mutua, apoyo, cuidados y protección entre y para sus miembros. Se trata de un verdadero sistema “de bienestar de la comunidad filipina en Barcelona” (Gutiérrez-Otero, 2007): distintos grupos y asociaciones formalmente organizados e interconectados facilitan una recepción y una orientación óptimas a los recién llegados así como apoyo administrativo, legal, lingüístico, social, educativo, psicológico y espiritual para sobrellevar las dificultades inherentes al proceso migratorio, combatir el sufrimiento derivado de su circunstancia social y hacer frente a la explotación laboral. Hemos descrito este sistema como un entramado de “cuidados comunitarios”. Al mismo tiempo, los actores clave de la comunidad filipina son políticamente activos y reclaman públicamente la igualdad social y la protección de los derechos sociales, y se oponen a las presiones de asimilación por parte de la sociedad receptora. Simultáneamente, la comunidad requiere de sus miembros una dedicación comprometida en forma de trabajo voluntario.

Para analizar el conjunto de los servicios, cuidados, compromisos y obligaciones comunitarios, se nos ha revelado muy útil la noción de “capital social” establecida por Bourdieu (1980), en la medida en que pone énfasis en la pertenencia a una red de relaciones que facilita vínculos duraderos y útiles, y, al mismo tiempo, subraya el trabajo constante que requiere el mantenimiento de estas redes. La doble cara (beneficio y compromiso) que implican estos vínculos, así como el esfuerzo y las exigencias que requieren, se han plasmado en el concepto de “capital de pertenencia” (Moreras, 2009b).

Tanto el capital social definido por Bourdieu como el capital de pertenencia desarrollado por Moreras son compatibles y se refuerzan con y por las nociones nativas filipinas descritas a lo largo del presente trabajo: “*utang na loob*” (la deuda del alma y la obligación a la gratitud, *embodied debt*), “*bayanihan*” (espíritu de cooperación) o “*pakikisama*” (la buena convivencia, *getting along with*). Éstas y otras, como la “*hiya*” (vergüenza) y el “*dangal*”



(honor), siempre están orientadas al “*kapwa*”, al prójimo, algo que apunta a la ayuda mutua y a la cooperación pero también a unas exigencias de reciprocidad y de corrección.

Aparte de los cuidados comunitarios, otro ámbito en el que se manifiesta el capital social es en la educación de los jóvenes, en la que los adultos invierten mucho tiempo y esfuerzo. Se les transmite la necesidad de lograr un ascenso social a través de un alto rendimiento académico. En este sentido, sus normas coinciden con las de la sociedad de acogida: terminar una formación o unos estudios universitarios para tener un futuro profesional. Estas expectativas se persiguen independientemente de si se trata de chicos o de chicas. Al mismo tiempo, en la comunidad se imparten clases de Historia, valores filipinos, inglés y tagalo en una escuela pensada para formar a las segundas generaciones. Se persigue una doble estrategia: la adaptación no conflictiva al lugar de destino y el mantenimiento de las propias raíces.

Así como la comunidad ejerce un cierto control sobre sus miembros adultos, también lo ejerce —desde un punto de vista educativo y moral— sobre los jóvenes y diseña permanentemente estrategias para ocupar su tiempo libre. De este modo quieren evitar una asimilación descendente en el lugar de destino y la consecuente exclusión social de sus hijos, según Portes y Rumbaut (2001a y b). Los mismos autores acuñaron el concepto de “aculturación selectiva” como el camino más idóneo para lograr una movilidad social ascendente, que es a lo que aspira la comunidad filipina. Esto se traduce en el mantenimiento del capital social y cultural de origen y en la capacitación de los adolescentes para transitar entre dos o más universos culturales. Al mismo tiempo, se evita desmantelar la autoridad parental, se previenen un buen número de conflictos intergeneracionales y se facilita un plurilingüismo fluido.

Con el presente estudio se ha comprobado, una vez más, la adecuación del concepto de “asimilación segmentada” (Portes y Rumbaut, *ibid.*), según el cual las trayectorias migratorias varían, significativamente, por una serie de factores como, por ejemplo, la historia de la primera generación del colectivo. La aculturación de padres e hijos se produce según las integraciones normativas, las barreras culturales, legales y económicas, así como los recursos familiares

y de la comunidad para afrontar estas barreras. Y es, sobre todo, este último aspecto en el que destaca la comunidad filipina a la hora de amortiguar los obstáculos impuestos por la sociedad de destino.

Hemos analizado las políticas emigratorias del Estado filipino, que exporta mano de obra como si fuese mercancía, algo que nos ha llevado al concepto de “cuerpos mercantilizados” (Parreñas, 1998). Se ha generado toda una cultura e industria de la emigración, de modo que mucha gente con un nivel formativo alto emigra a, literalmente, los cinco continentes para buscar un futuro mejor, a menudo aceptando puestos de trabajo muy inferiores a su nivel académico. Como a las migraciones nunca se las puede reducir a dinámicas unilaterales, hay que hablar, no solo de unas “políticas de exportación de mano de obra neocoloniales” (Law y Nadeau, 1999), sino también de las correspondientes políticas de importación, enlazando a las unas con las otras. En este sentido, hemos vinculado tanto las políticas de emigración/exportación como las de inmigración/importación de mano de obra con los análisis de economía política realizados por autores como Negri/Guattari (1996) y Walden Bello (2004). Los primeros hablan del Capitalismo Mundial Integrado (CMI) como responsable de una “cartografía política efectiva de la explotación a escala mundial”. Bello señala, además, las políticas de crisis permanente como instrumento de los gobiernos filipinos para que la mayoría de sus ciudadanos no puedan prosperar. Se ha comprobado que los emigrantes sostienen las economías de sus familias mediante las remesas y que, de este modo, sostienen, también, la economía del país sin que el Estado tenga que hacer un gran esfuerzo para enlazar la economía de escala micro con la de escala macro.

El capital social de la comunidad filipina de Barcelona —que tiene antecedentes y desarrollos similares en otras partes de la diáspora— se entiende como una forma de resistencia de “los cuerpos mercantilizados” en una situación de doble desprotección: la de su país de origen y la de los lugares de destino. Es una respuesta reactiva a una situación de desigualdad y contra este “sofisticado” sistema de mercantilización y explotación de los individuos consistente en abocarles a la emigración para conseguir que sus remesas coadyuven a la financiación del país.

Además, las personas de origen filipino destacan en Barcelona —y en otros lugares de la diáspora— por su corrección, “invisibilidad”, no conflictividad y por su “normalidad”. Son individuos que procuran no causar conflictos en el espacio público y acostumbran a dar una imagen correcta de ellos mismos. Esto se debe, por una parte, a unas pautas culturales (como la *hiya*, por ejemplo) y, por otra, al hecho de que, para ellos, representa una estrategia de adaptación. Adicionalmente, su pertenencia a la religión cristiana, en su mayoría a la Iglesia católica y, en menor medida, a algunas iglesias protestantes, lo que coincide con las tradiciones religiosas y culturales de la sociedad receptora, también contribuye a su “no perceptibilidad”. Desde las primeras inmigraciones, en Barcelona los filipinos siempre han podido contar, a nivel institucional, con la Iglesia católica autóctona. Esta ayuda, y la coincidencia de tradiciones religiosas, diferencia claramente a la comunidad filipina de otras que no son de religión cristiana. De todos modos, se ha comprobado que, para muchas comunidades, la religión tiene un papel fundamental a la hora de “la (re)construcción, trama y configuración comunitaria” (Morera, 1997, 2000, 2009b); y así también sucede con la comunidad filipina.

La comunidad filipina parece afirmar la supuesta equiparación entre lo que se suele clasificar como una “integración exitosa” y la “invisibilidad social” (Santamaría, 2002). Las pocas veces que aparece en la agenda política o en los medios de comunicación es, en la mayoría de casos, con una valoración positiva. Aparte de algunos estudios de género, migraciones y servicio doméstico, la comunidad de Barcelona destaca por su ausencia casi absoluta en las publicaciones de las investigaciones académicas.

Aquí resulta pertinente el concepto de “minorías modélicas”, que implica también la deconstrucción de la supuesta perfección de las trayectorias de estas minorías. Ya se ha observado la inadecuación de las comparaciones con otros colectivos, sea con la mayoría dominante o con otros grupos supuestamente conflictivos. Asimismo, se ha señalado el posible desgaste psicológico que requiere el mantenimiento de la reputación modélica.

De ninguna manera se trata de poner como ejemplo a un colectivo como pauta a seguir para los otros colectivos y tampoco se trata de restar importancia a los obstáculos y barreras existentes en la sociedad de acogida que impiden una igualdad y una inserción sociales exitosas. Cada colectivo e individuo debería tener la libertad para escoger en qué medida quiere aculturizarse o cumplir con las expectativas de lo que es considerado por la sociedad receptora una "integración exitosa" o "correcta".

En cuanto a las prácticas transnacionales, quedan comprobadas las operaciones económicas de orden micro. De hecho, con las remesas se financian familias enteras e incluso la educación de los jóvenes en Filipinas. Sin embargo, se ha señalado repetidas veces la ausencia de un nexo entre la economía micro y la macro (por ejemplo, Baggio, 2008, 2009b, 2010). De esta manera, los proyectos de codesarrollo quedan en manos de iniciativas puntuales, es decir, de unos actores particulares, algunas ONG o las Iglesias.

Asimismo han quedado comprobadas las conexiones transnacionales de orden emocional y afectivo que se mantienen gracias a la tecnología actual de los medios de comunicación. El mantenimiento de los lazos afectivos es tan importante como las remesas económicas, así lo hemos confirmado mediante el seguimiento de los jóvenes en Filipinas y, de sus familiares, en Barcelona. El alto valor de la educación circula de manera transnacional entre Filipinas y los distintos lugares de la diáspora e implica una frecuente dedicación de los adultos a controlar a los jóvenes y a incentivar su motivación para el estudio.

Desde el punto de vista político, también se ha observado la participación transnacional de la diáspora en distintas redes de protección de los derechos sociales y, sobre todo, en la de los derechos laborales. Sin embargo, desde Barcelona no hay participación en las redes de defensa transnacionales con un discurso reivindicativo y actividades de solidaridad transnacional en el sentido de Keck y Skinner (2000/1998).

Por lo que se refiere a la participación política, muchos filipinos mantienen su nacionalidad aunque adquieran, también, la española; sin embargo, el interés por la participación en los procesos electorales mediante el voto en el exterior

parece bajo. En general, se ha observado una desconfianza o una resignación con respecto a las políticas del Estado filipino.

Las limitaciones de la vida transnacional han quedado patentes en las reificaciones de las normas de género: aunque las constelaciones familiares migratorias apuntan a unas posibles redefiniciones de estas normas —madre migrante en el extranjero como protagonista de la economía familiar—, en muchos casos una rígida ideología familiar del lugar de origen más la inserción en el servicio doméstico y el cuidado en el lugar de destino no han permitido muchas modificaciones ni la emancipación en este campo.

Desde el punto de vista metodológico, la etnografía multisituada ha demostrado su utilidad pues hemos podido constatar *in situ* las realidades emigratorias actuales de Filipinas, así como los vestigios de las épocas coloniales, tanto de la española como de la norteamericana e incluso del breve periodo de dominación japonesa. Al mismo tiempo, hemos podido establecer muchos contactos con diferentes profesionales: con académicos, miembros de distintas ONG, y con estudiantes de *college* y de secundaria, para conocer y compartir un poco sus preocupaciones e inquietudes, y, sobre todo, su rigor profesional o de estudio. Afortunadamente, se ha podido mantener el contacto con algunos de ellos y algunos incluso nos facilitaron más contactos para cuando regresásemos a Barcelona. Los contactos nos han ayudado a adquirir un mejor conocimiento de todo y, especialmente, a comprender las nociones nativas, algo que sin la estancia en Filipinas habría sido difícil o, al menos, se habría quedado incompleto. Igual de necesario resultó continuar trabajando en ellas a nuestro regreso a Barcelona.

Además, se ha podido conseguir y ampliar significativamente la bibliografía (libros, artículos, *surveys* y presentaciones) de académicos filipinos. A pesar de que nos encontramos en plena era de Internet, habría sido imposible encontrar tanta cantidad de material sin movernos de Europa. Al mismo tiempo, nos hemos podido hacer una imagen del panorama de los medios de comunicación local: periódicos, televisión y revistas.

Los seguimientos de dos familias transcontinentales también nos han ayudado a comprender mejor las dinámicas transnacionales familiares, educativas y económicas.

En Barcelona la investigación se ha diversificado en distintos ámbitos: la educación, la salud generalista, la salud mental, el trabajo social y el tiempo libre. También se ha puesto énfasis en conocer tanto a personas procedentes de Filipinas como de otros lugares pero que trabajan con ellos, son sus vecinos o compañeros de estudios.

En fin, la etnografía multisituada ha permitido ver los asuntos desde diferentes ángulos, desde distintas clases sociales, procedencias, y, sobre todo, desde las realidades inmigratorias y emigratorias. Estamos de acuerdo con Sayad (2010) en que es imprescindible incluir ambas dimensiones, ya que se trata de “dos caras indisociables de una misma realidad”.

También, la etnografía desde el arte ha servido para ampliar e ilustrar la etnografía. Asimismo, ha sido útil para ver la interacción entre los jóvenes de distintas procedencias y, particularmente, para profundizar en el contacto con ellos, eso sí, invirtiendo más tiempo que si se hubiese hecho mediante entrevistas. Los participantes se han mostrado muy contentos con la actividad, al igual que sus profesores. El trabajo bidimensional se ha revelado como más adecuado en comparación con las tareas tridimensionales (es decir, el trabajo con barro, plastilina, alambre, etc.), tal vez porque para algunos era una técnica nueva que requiere, primero, de un entrenamiento. En el presente trabajo se ha podido utilizar una buena cantidad de las imágenes bidimensionales, por el contenido que ofrecen, mientras que, de las tridimensionales, solo hemos seleccionado dos.



## ANEXO 1

### INVENTARIO DEL TRABAJO DE CAMPO

Desde principios de 2007 hasta finales de 2011 se llevó a cabo un trabajo de registro etnográfico en varios lugares y ámbitos:

-En Barcelona y en Filipinas.

En Filipinas: en el área metropolitana de Manila, en una ciudad mediana (Balit City, provincia de Batangas) y en zonas rurales (provincia de Laguna), así como zonas turísticas (El Nido en la isla de Palawan y la isla de Bohol).

En Barcelona, la etnografía se realizó casi en su totalidad en el barrio del Raval, puesto que la mayor parte de los informantes vivían en dicho barrio y si no lo hacían, la mayor parte de sus vínculos estaba ahí.

Se trabajó tanto con adultos como con jóvenes. Los jóvenes fueron contactados por dos vías: algunos eran hijos de los informantes adultos, y otros, estudiantes a quienes accedimos a través de sus profesores. Se ha intentado variar las franjas de edad, la duración de estancia en Barcelona. Entre los jóvenes hay tanto reagrupados como nacidos en Barcelona, alumnos de escuelas públicas y de religiosas.

Entre los informantes adultos, algunos fueron entrevistados como actores clave de la comunidad y otros como personas pertenecientes a la comunidad, sin tener una posición clave.

Se buscó un balance entre informantes de género masculino y femenino.

También se procuró obtener información sobre personas de distintas clases sociales. En Filipinas: profesores, investigadores y becarios universitarios, estudiantes de *college*, estudiantes de secundaria, profesionales de ONG, políticos y personas sin estudios superiores.

En Barcelona se entrevistaron a personas con estudios superiores, estudiantes de secundaria, estudiantes universitarios, personas sin estudios superiores, y



otros como actores clave de la comunidad (por ejemplo, sacerdotes, pastores, monjas, líderes laicos).

-En Barcelona: personas de origen filipino con sus hijos y personas que no sean de origen filipino pero que mantienen una relación de tipo laboral con los primeros, son sus vecinos del barrio o compañeros de estudios. Se ha procurado entrevistar y contactar a profesionales de distintos ámbitos como la Educación, el Trabajo Social, la Salud, la Salud Mental, de actividades de tiempo libre (por ejemplo la escuela de música), así como de instituciones oficiales como la fundación Tot Raval, Casa Asia y el Ayuntamiento.

**EN BARCELONA** se realizaron **entrevistas semi-estructuradas y abiertas** con:

-3 profesores IES 1, Raval

-la técnica de interacción social (educadora social)\* IES 1

-la enfermera Salut i Escola IES 1 y CAP Raval Norte

-el antiguo sacerdote de la parroquia filipina, Raval

-la antigua presidenta del Centro Filipino, Raval

-la pionera de la comunidad filipina

-2 chicas filipinas, alumnas de Xamfrà (imparten clases de artes escénicas y música gratuitas para niños y adolescentes en el Raval), IES 1 y EPCC 2, Raval

-la única alumna (filipina) del IES 1 que ha logrado el acceso a una universidad (UPC-ingeniería informática), Raval

-un alumno del bachillerato IES 1, nacido en Bcn, Raval. Se mantuvo el contacto con él mediante más encuentros informales.

-una madre con 4 hijos adolescentes en Filipinas, Raval. Se mantuvo el contacto con más encuentros informales.

- una madre y sus 2 hijos adolescentes recién agrupados, Raval, con un encuentro adicional
- una madre con su hija adolescente, argentinas, la hija tiene una amiga adolescente filipina\*
- 2 madres (por separadas) con hijas adolescentes en Filipinas que ahora trabajan y viven en un pueblo de la Costa Brava, después de haber estado primero en el Raval, y que siguen con familiares en el Raval\*
- la coordinadora de la fundación Tot Raval
- la comadrona del PASSIR (Programa de Asistencia de Salud Sexual y Reproductiva), CAP Raval Norte, más asistencia en visitas con filipinas de 18, 19, 21, 31 años
- la trabajadora social del PASSIR\*
- el director de la Escola de Músicas
- 3 jóvenes filipinos pianistas de la Escola de Músicas y que, además, son estudiantes universitarios
- el organizador de la liga BAFSCOM (Barcelona All Filipino Sports Commission)
- 2 educadores de calle, Servicios Sociales Raval Norte
- la coordinadora de la ESO y la profesora del aula de acogida, escuela privada religiosa Labouré, Raval
- una señora filipina con agencia de trabajo y de gestión para filipinos y madre de 2 hijos adolescentes en Labouré, vice-directora de Kalipi
- la psicóloga y la trabajadora social del CSMIJ (Centro de Salud Mental Infantil y Juvenil), Ciutat Vella

Entrevistas grabadas y transcritas literalmente.

\*No hubo permiso de grabación, entrevistas transcritas con notas.

En el trabajo se han codificado las entrevistas en Barcelona de la siguiente manera:

B/AC (número, p.e. I) Barcelona/Actores Clave

B/P (número) Barcelona/Profesionales

B/J (número) Barcelona/Jóvenes

B/A (número) Barcelona/Adultos

A las entrevistas no grabadas se añade "según mi apuntes".

**Reuniones formales** transcritas pero no grabadas:

-la hermana Paulita, actual directora del Centro Filipino, 3 reuniones

-la antigua responsable de las relaciones exteriores con Asia, Ayuntamiento de Barcelona, 2 reuniones

-el antiguo y actual director del IES 1, cada uno 1 reunión

-el antiguo comisario de exposiciones de la Casa Asia, más reciente comisario del ciclo de video filipino en La Caixa; conocedor de arte y cine filipinos, autor de varios catálogos y libros relacionados con arte, fotografía, cine, video filipinos; 3 reuniones; después conversaciones informales

Se han codificado estas reuniones con

RB (número)

A diferencia de las entrevistas, se ha optado entrecomillar este material para diferenciarlo formalmente de las entrevistas transcritas.

**Entrevistas con académicos:**

-Oriol Romaní, URV\*

-Josep Maria Comelles, URV

-Carles Feixa, Universidad de Lleida\*

-Mauro Palumbo, Universidad de Génova

-Antonio Salcedo, URV

-Albert Calvet, artista, Escuela de Artes y Oficios, Tarragona

\*Grabadas y transcritas; las otras transcritas sin grabarlas.

### **Otros materiales:**

-Clases de tagalo entre abril 2007–noviembre 2009, quincenalmente, con transcripciones de las clases y las reuniones con la profesora filipina, su marido catalán, sus dos hijas (a una le hice el seguimiento en Batangas, Filipinas) y a veces con sus amigos filipinos.

-Apuntes de la entrevista hecha por los educadores sociales del proyecto "*Educadors i barr*" del Casal dels Infants con uno de los anteriores sacerdotes filipinos Conrad Amon.

-Cuestionario cuantitativo con jóvenes del Centro Filipino, inducido por la directora, hermana Paulita. 32 jóvenes, de las clases preparatorias a la confirmación.

-Transcripciones de mi asistencia en la visita de jóvenes embarazadas filipinas en el PASSIR, siempre con la comadrona, en un caso adicionalmente con la ginecóloga: 5 pacientes entre 18 y 21 años, más una de 31.

-Material de 2 casos de adolescentes filipinos que estaban en mis grupos de arteterapia en el IES 1, cada uno durante 2 cursos escolares.

-Material de arteterapeuta desde 2003 hasta la fecha en el IES 1 y en la Unidad de Escolarización Compartida, UEC, Casal dels Infants.

Todo el material con apuntes, el de arteterapia también con fotos pero estas no han sido tomadas con el objetivo de incluirlas en la etnografía, de modo que por razones éticas no se incluyen en el presente trabajo.

## Observaciones:

- Fiesta Filipina en el Raval, 2007
- Fiesta Filipina *Independence Day* en el Raval, 2007, 2008 y 2009 en el Parque Estación Norte
- Clases en la Iskwelang Pinoy, Raval, durante el curso 2007-2008
- Consulado filipino, evento para jóvenes, 29.5. 2009
- Ensayos de la orquesta de la Escola de Músics, Raval, primavera 2009
- Misas, parroquia filipina, Raval, durante el estudio de campo
- Fashion Show*, 12.9.2009, Hotel Arypp, Paralelo
- Miss Election*, 24.10.2009, Hotel Arypp, Paralelo
- Salón de estética de vecinas filipinas en el Raval, como clienta
- Proyecciones de películas filipinas en el Festival de Cine Asiático, BAFF, 2007-2010 (ahora ya no existe), algunas con presencia de los directores
- Jornada de historiadores nacionales, filipinos y americanos especializados en la historia de Filipinas, Universidad Pompeu Fabra y Casa Asia, 22.2.2010
- Comida del Ayuntamiento de entidades de inmigrantes, 17.3.2010
- Jornada Casa Asia de Barcelona, proyecto MAPID, Scalabrini Migration Center (Manila y Roma), 14.10.2010
- Varias proyecciones de documentales sobre Filipinas en la Casa Asia, la película filipina *Kinatay* (ganadora de la Palma de Oro de Cannes 2009), así como la película *José Rizal* con posterior brindis en la Casa Asia, mayo y junio de 2011
- Ciclo de videos de artistas filipinos, Caixa Forum, con presencia de algunos artistas y con posteriores cenas, 14., 21., 28.3.2011
- Concierto en la parroquia personal filipina, con música clásica filipina, 14.5.2011

-25º aniversario del Centro Filipino, 4.12.2011, parroquia personal filipina

-Desde 2005, es decir, antes de empezar el estudio de campo, hasta la actualidad he vivido en el Raval, en una de las calles que forma parte de la concentración demográfica de los filipinos.

Siempre con apuntes, a veces con fotos.

### **La etnografía desde el arte**

2 grupos en la Escola Labouré, Raval

1º grupo: 15 participantes, 9 de origen filipino: 10.2.2010-10.3.2010, 1 vez cada semana, 9-10.30h, en el aula de plásticas de la Escola Labouré.

-2º grupo: 15 participantes, 6 de origen filipino: 14.4.2010-12.5.2010, 1 vez cada semana, 9-10.30h, en el aula de plásticas de la Escola Labouré.

En cada grupo he tratado los temas siguientes:

-autorretrato/técnica: collage, dibujo

-relación con el Raval como espacio urbano/técnica: collage, dibujo

-relación con el país de origen/técnica: collage, dibujo, pintura

-relaciones familiares y de amistad/técnica: barro, plastilina (tridimensional)

Con transcripciones de las sesiones y fotos de todas las obras; con permisos de los padres.

Véase sobre esta metodología el capítulo III dedicado a ella.

Se han codificado las imágenes de la siguiente manera:

Etnografía desde el arte. Grupo 1 o 2; FECHA; Pm (participante chico) (número)/Pa (participante chica) (número). TEMA.

## **Conversaciones informales**

- hermana Paulita en muchos encuentros en el Raval
- padre Avel, después de las misas en la parroquia y en la Casa Asia
- Diosdado, obispo protestante, antiguo director de Kalipi, en la comida del Ayuntamiento y en las fiestas filipinas
- Nancy, en el Raval y en las fiestas filipinas
- Vice-director de la Iskwelang Pinoy, en la misma escuela
- Annette Christie, artista del ciclo de videos de artistas filipinos, comida en el Raval
- Juan Guardiola, especialista en arte, video y cine filipino, en la Casa Asia y el ciclo de videos en La Caixa
- 3 amigos, marido y 2 hijas de la profesora de tagalo, después de cada clase, quincenalmente entre 2007-2009, en el Raval
- Cónsul, vice-cónsul, agregada cultural del Consulado filipino en Barcelona, en la Casa Asia, las fiestas filipinas y en el consulado
- Lucía, en las fiestas filipinas
- Sandra, en las fiestas filipinas
- Bernarda y Georgina, en las calles del pueblo de la Costa Brava
- Andy, en las fiestas filipinas
- Kathrine, en las calles del Raval
- Frank, en el IES 1
- 3 profesores del IES 1, en las calles y bares del Raval
- el actual director y la técnica de inserción social del IES 1, en el IES 1
- Manuel Galindo, fiestas filipinas, en el Raval y es amigo

-Dan, es amigo

-Kay, en cenas, cine, salidas, fiestas, con Dan, Patricia y Manuel

-Nats, en cenas, cine, salidas, fiestas, con Dan, Patricia y Manuel

-Patricia, vecina y amiga, con Dan, Nats, Kay y Manuel

-3 vecinos amigos del Raval

En su mayoría con apuntes, algunas conversaciones transcritas.

A diferencia de las entrevistas, se ha optado entrecomillar este material para diferenciarlo formalmente de las entrevistas transcritas.

**EN FILIPINAS** se realizaron estudios transnacionales. Estuve dos meses, diciembre 2009 – febrero 2010, en el campus de la Universidad de Filipinas (UP), Diliman, Quezon City, metro Manila, universidad pública y primera en el *ranking* filipino. Viví en el campus, en el University Hotel y tuve un despacho en el Population Institute de la Universidad de Filipinas (UPPI), instituto de demografía que oficialmente me alojó. Desde Manila viajé a la provincia de Batangas para hacer el seguimiento con la informante adolescente reenviada a Filipinas con una breve excursión a la isla de Mindoro, a la provincia de Laguna para entrevistar a estudiantes de UP Los Baños, acompañada por su profesora socióloga de UPPI y a las islas turísticas de Palawan y Bohol.

Se realizaron **entrevistas semi-estructuradas**, grabadas y transcritas con

-3 estudiantes de *college* en Manila, juntos, todos con madres o padres y hermanos migrantes. Uno es el hijo de Sandra, informante en Barcelona.

-3 estudiantes, 2 juntos y 1 sola, en la Universidad de Filipinas, Los Baños, en la provincia de Laguna, todos con madres o padres migrantes.



Se han codificado estas entrevistas de la siguiente manera:

F (número)

**Reuniones formales (transcritas pero no grabadas) con:**

-Cecile Vila: directora del FAD (Foundation for Adolescent Development),  
Manila

-Marla Asis, socióloga, Scalabrini Migration Center

-Garry Lanuza, sociólogo, especializado en culturas juveniles, Universidad de  
Filipinas (UP), Diliman

-"Peachy" Mendonza, catedrática y directora del departamento de psicología,  
UP Diliman

-"Honey" Carandang, catedrática de psicología, UP Diliman y Ateneo Manila  
University, arteterapeuta, terapeuta familiar sistémica, directora de una ONG  
que ofrece servicios terapéuticos para personas que viven en la calle; además  
tiene consulta privada

-Prof. Raymundo, antes directora del Population Institute, UP Diliman, ahora  
política local

Se han codificado estas reuniones con

RF (número)

A diferencia de las entrevistas, se ha optado entrecomillar este material para  
diferenciarlo formalmente de las entrevistas transcritas.

**Conversaciones informales (con apuntes, algunas transcritas):**

-Charles, el *research asistent*, diariamente en los viajes en Manila, en cenas,  
copas, comidas, invitaciones a su casa, las fiestas navideñas. Cuando yo  
estaba fuera de Manila seguimos comunicando por mensajes de texto. A la  
vuelta en Barcelona seguimiento por e-mail.

-Charlotte, socióloga de UPLB y cursando el máster en demografía en UPPI. Antes ya nos habían puesto en contacto por e-mail desde UPPI. Me facilita las entrevistas con 3 de sus estudiantes en UPLB y me acompaña a Los Baños, organiza el hostel, etc. A parte de los encuentros comunicación por mensaje de texto. A la vuelta en Barcelona seguimiento por e-mail.

-Michael Tan, catedrático de antropología, especializado en antropología médica. Después de muchos intentos para contactar con él coincidimos con citas previas en la presentación del *National Health Report* y en la presentación organizada por UPPI sobre sus investigaciones sobre los *call agents*.

-Filomeno Aguilar, catedrático de historia de migraciones, en la librería de Ateneo Manila University, universidad jesuita élite, a lado de UP Diliman, cuando estoy comprando su libro, un monográfico sobre un pueblo emigrante en Batangas. Después coincidimos en la jornada de UPF sobre la historia de Filipinas entre dos imperios.

-Profesoras del UPPI, en las dos presentaciones mencionadas arriba con M. Tan, y en el mismo instituto, diariamente, y a veces comiendo juntas; además en las fiestas navideñas.

-Investigadores y becarios y el informático del UPPI, en las dos presentaciones mencionadas, comiendo casi cada día juntos; además en las fiestas navideñas.

-Las secretarias de UPPI, cada día en UPPI y además en las fiestas navideñas. Cuando estaba fuera de Manila comunicación por mensaje de texto con una de ellas.

-Guía turística en Batangas, durante las excursiones en la provincia.

-Inmigrante iraní que estudiaba en Manila en su segunda formación odontología.

A diferencia de las entrevistas se ha optado entrecomillar este material para diferenciarlo formalmente de las entrevistas transcritas.

### **Seguimiento y convivencia**, con apuntes y diario de campo:

Una semana de convivencia con la familia extensa de la adolescente reenviada de Barcelona a Balit City<sup>135</sup>, Batangas, con algunas excursiones, por ejemplo, a la isla de Mindoro. Seguimiento con ella mientras estaba yo en Filipinas por mensajes de texto.

### **Observaciones** con apuntes y diario de campo:

-Vida diaria en UPPI

-Asistencia en la presentación del *National Health Report*, hotel en Manila, y en la presentación de UPPI de su investigación sobre *call agents*, Quezon City

-Fiestas navideñas en UPPI, con el juego del Amigo invisible durante toda una semana; fiestas navideñas de UP Diliman

-3 días en el campus de UP Los Baños, provincia de Laguna, con entrevistas

-Invitación a la casa de Charles

-Visitas a sitios en Manila: el centro histórico Intramuros, el puerto, el barrio popular Quiapo con la catedral más popular y su plaza, *Chinatown*, el barrio estudiantil en Quezon City, restaurantes en Manila.

-Estancia en hoteles en Bohol y Palawan con conversaciones informales con otros turistas: *backpackers* europeos, americanos, australianos, profesores de inglés en Corea, turistas franco-canadienses, ingleses, norteamericanos, escandinavos, franceses, guías filipinos, el director de Cruz Roja Manila (suizo), una familia de clase media alta filipina de Manila, un ejecutivo japonés, director de San Miguel Manila (El Nido, Palawan).

Guías turísticos coreanos y australianos, una pareja alemán-filipina residentes en Australia, empleados filipinos (Bohol).

---

<sup>135</sup> El nombre de esta ciudad está inventado para mantener el anonimato de los informantes.

Las observaciones se han anotado en el diario de campo que se cita con las fechas pertinentes a lo largo del trabajo.

## ANEXO 2

### PERFILES DE LOS INFORMANTES<sup>136</sup>

#### BARCELONA:

##### ACTORES CLAVE DE LA COMUNIDAD FILIPINA:

-PAULITA MARINA ASTILLERO, HERMANA PAULITA, "SISTER PAU", DIRECTORA DEL CENTRO FILIPINO: Tiene 40 años y dirige la comunidad filipina. Era monja y dejó de serlo para no ser enviada fuera de Barcelona. Dedicó su vida y energía al trabajo con sus compatriotas. Brinda consejo laboral, apoyo espiritual, ayuda a los filipinos que están sin familia en Barcelona, por ejemplo en el caso de enfermedades. Acompaña a otros para hacer gestiones con la administración pública. Habla castellano, inglés y catalán. Conoce muy bien los diferentes profesionales del Ayuntamiento, sus cargos y el uso que pueden tener para la comunidad. Lo mismo vale para CC.OO. y sus abogados con los que se defienden contra despedidos laborales que sufren los filipinos. Seguimos viéndonos en las calles del Raval y en los actos de la comunidad.

-CLAUDIO\*: Era cura de la parroquia filipina hasta 2009 cuando lo enviaron a Austria. Se preocupaba mucho por los jóvenes, cómo ocuparlos en su tiempo libre, y sobre todo por su ascenso social. Ponía énfasis en la necesidad de transmitir los valores de las culturas filipinas y la fe católica, pero al mismo tiempo quería luchar contra el ostracismo y abrir horizontes para una mayor integración de los filipinos. Se comunicaba en tagalo o inglés, al no saber bien castellano.

-AVELINO SAPIDA, "FATHER/PADRE AVEL": Llegó a Barcelona en 1986, después de haber trabajado con migrantes filipinos en Roma. Desde sus inicios en Barcelona luchó para fundar un centro filipino y para conseguir una parroquia filipina. Consiguió ambas metas, insistiendo mucho con el obispado catalán hasta conseguir Sant Agustí Vell como sede de la parroquia personal filipina, inaugurada el 27.9.1998. En 1999 volvió a Filipinas y regresó a

---

<sup>136</sup> Se han dado pseudónimos a los informantes, excepto de los que hablan en su función pública, como el cónsul, los religiosos, etc.; otra vez con la excepción de los que hayan pedido el anonimato. Se marcan todos los pseudónimos con [\*], para dejar claro cuando no se trata del nombre real.

Barcelona en 2009 como el cuarto cura de la parroquia personal. Aunque ya es una persona mayor demuestra una extrema vitalidad. Actualmente es presidente de Kalipi (Kepulungan ng mga Lider Pinoy sa Barcelona = Federación de Entidades Cívicas y Religiosas Filipinas en Barcelona). Habla perfectamente tagalo, español e inglés. En los años 80 luchaba para los grupos marginados en Filipinas. Critica la política filipina por su corrupción.

En 2010 el Ayuntamiento de Barcelona le dio el Premio del Consejo Municipal de Inmigración por su labor en la comunidad filipina y sus esfuerzos de interacción entre los diferentes colectivos inmigrantes y autóctonos. En virtud de este premio fue recibido posteriormente en el parlamento filipino, por el presidente actual de Filipinas, y por mediación del economista y parlamentario socialista Walden Bello.

Siempre ha defendido los derechos de los filipinos migrantes, a menudo desde el púlpito. También ha trabajado por los marineros filipinos en Stella Maris, centro eclesialístico ubicado en el puerto de Barcelona.

-CONRAD AMON, "PADRE CONRADO": Era sacerdote de la parroquia filipina entre el primer turno de Avel y Claudio. No lo conocí personalmente y lo cito a través de entrevistas hechas con él antes de mi investigación.

-DIOSDADO RIRAO SABADO: Pastor protestante del World International Ministries, encargado para Barcelona, Tarragona y Andorra. Es antiguo director de Kalipi.

-CONSUL GENERAL Eduardo José de Vega: En su cargo hasta junio 2011; ahora está en Nueva York, en las Naciones Unidas. Había una brecha entre él y un gran sector de la comunidad. Conmigo pone énfasis en su ser "más blanco". Procura ofrecer la cara más oficial y correcta de los filipinos.

-VICE CONSUL Armand Talbo. Coincidimos a veces en los actos culturales de la comunidad y en el Consulado.

-AGREGADA DE CULTURA Beth Ramos: Coincidimos en los actos culturales filipinos y en el Consulado. Cuando estoy en Filipinas me envía mucha información de instituciones oficiales que trabajan con jóvenes y pregunta por el trascurso de mi estancia, sobre todo en las regiones turísticas.

-LUIZA\*: Es una de las pioneras de la comunidad. Llegó en los años 70, como trabajadora doméstica interina. En Filipinas se había quedado viuda, con 2 hijos a su cargo. Como en su profesión de profesora de secundaria no podía mantenerlos, decidió emigrar y trabajar debajo de su nivel formativo. La familia para la que trabajaba se aprovechó también de sus conocimientos de inglés y, aparte de cuidar la casa y a los niños, la hicieron enseñar inglés a los hijos. Pronto conoció a su actual marido catalán, un familiar del hogar en el que trabajaba. Desde los inicios ha asumido cargos en la comunidad y al final funda su propia asociación laica en Barcelona que forma parte de Kalipi; se ocupa especialmente de los filipinos de mayor edad, sus asuntos de jubilación, envíos de remesas, inversiones, etc. Siempre ha sido interlocutora para los funcionarios del Ayuntamiento, negociando recursos para la comunidad, y hasta hoy en día la tienen como referente. Tanto ella como ellos se comunican con regularidad, los funcionarios tiene su móvil y e-mail grabados en sus propios móviles.

-NANCY\*: Presidenta de la Asociación Cultural de Filipinos en Barcelona, vice-presidenta de Kalipi. Organiza varios eventos como concursos de belleza, de canto, pasarelas. Tiene una agencia de gestión de distintos permisos y documentos para filipinos. Además, es madre de 2 hijos adolescentes escolarizados en Barcelona. En Filipinas era profesora de secundaria. Conjuntamente con otras filipinas con titulación académica está organizando en Barcelona grupos de refuerzo escolar para jóvenes filipinos con problemas académicos.

-JACK\*: Director de la BAFSCOM (Barcelona All Filipino Sports Commission). Le encanta el deporte, es árbitro de básquet y ya había organizado una liga de deporte en Arabia Saudí donde vivía y trabajaba antes en el palacio real. En Filipinas era ingeniero. Trabaja en Barcelona en la Mercabarna. Vive con su mujer que le reagrupó y que, a su vez, fue reagrupada por su hermana. También viven en Barcelona sus 2 hijos: la hija trabaja como enfermera en un hospital protestante y el hijo con su mujer cobran de momento el paro para poder dedicarse más a sus dos hijos, los nietos de Jack. (Brother) Jack es además líder de la iglesia Salvation Army en Barcelona y participa activamente en Kalipi.

-CAMILA\*: 27 años. Era directora del Centro Filipina. Trabaja en una inmobiliaria filipina. En Barcelona están sus 4 hermanas y su madre. Conoce bien la situación de las trabajadoras domésticas filipinas en Barcelona. Se

preocupa como toda la comunidad de los jóvenes y cómo ocuparlos en su tiempo libre.

-MIGUEL DOCTMA: Director del programa "Idioma" (enseñanza de castellano y catalán para filipinos) de la Iskwelang Pinoy donde era mi contacto de "entrada". Está en Barcelona con su mujer y 2 hijas escolarizadas. Me pone también en contacto con Magdalena, mi profesora de tagalo.

### **ADULTOS FILIPINOS EN BARCELONA:**

-SANDRA\*: La conocí durante la fiesta del Día de Independencia 2008. Es trabajadora doméstica en Barcelona y llegó después de una estancia de emigración previa en Dubái. Es licenciada en *Business Administration*, tiene la misma titulación como sus empleadores actuales en Barcelona. Habla perfectamente inglés y estudia castellano. En su primer trabajo sufrió mucho, la explotaron y la hicieron trabajar de las 6 de la madrugada hasta las 2 de la madrugada. Se informó en el Centro Filipino, con la hermana Paulita, que la avisó que esto no sería un trato laboral normal en Barcelona y le buscó otro trabajo, donde cuida la casa, a 2 bebés y cocina. En la entrevista sus empleadores la preguntaron si no le molesta trabajar tan debajo de su nivel formativo y ella contestó que lo único que le interesa era mantener a sus 4 hijos en Manila. Vive como interina en los barrios altos pero el fin de semana baja al Raval, se reúne con otros filipinos, a menudo en las casas de ellos, compra comida filipina, va al Internet-café para comunicarse con sus hijos, va a la misa de la parroquia filipina y al *Charismatic Group*, donde los integrantes filipinos rezan y elogian a Dios. Reagrupó a su hijo mayor, consiguiéndole una oferta de trabajo de parte de sus empleadores con los que se lleva muy bien. Cuando la pregunto si puede entrevistar a sus otros 3 hijos en Manila me deriva en seguida a su hijo Sam (véase abajo).

-MARIA JESÚS\*: Es amiga de Sandra y a través de ella la conozco. Ha trabajado en servicio doméstico en Granada, Vilanova y Barcelona. Además, ha trabajado en una residencia de ancianos y en diferentes restaurantes. Su principal objetivo es ganar la mayor cantidad de dinero posible. Terminó el *college* en Filipinas, con becas de la Iglesia, después trabajaba en marketing, en el Departamento de Trabajo y Empleo, así como en el de Bienestar Social. Reagrupó a 2 hijos adolescentes y está en trámites para reagrupar a otro que ya tiene titulación universitaria y ella está gestionando la homologación.



-MAGDALENA\*: Mi "profesora de tagalo", entre 2007 y 2009. La conozco a través de Miguel. Magdalena no había enseñado tagalo antes. Hacemos las clases los domingos después de la misa filipina. Menciona algunos problemas que ha tenido con algunos actores clave de la comunidad pero participa en las fiestas de la comunidad, a veces activamente vendiendo comida filipina, y asiste siempre a las misas y actividades de la parroquia filipina. Después de las misas siempre me introduce a compatriotas suyos. Cumple con las misas y hace cumplirla a sus hijas y a su marido que es de familia andaluza y que trabaja como funcionario. En la casa de la familia de Magdalena, en Filipinas, están colgadas muchas fotos ampliadas de su boda celebrada en su ciudad natal. Por lo visto, la familia apreció mucho la relación. Tiene 2 hijas mestizas, ambas nacidas en Barcelona: Carlota, 13 años, de la que voy a hacer un seguimiento en Filipinas. Sus padres la enviaron de vuelta por su desobediencia, no veían otro remedio que enviarla a Filipinas para que la disciplinaran allí. Antes de su viaje a Filipinas estaba en preparación de la confirmación, en la parroquia filipina. La otra hija tiene 6 años y está preparando la primera comunión. Ella no representa problemas a sus padres, "sabe escoger a sus amigos" y tiene buenas notas al colegio.

Magdalena se formó en Filipinas como contable. Habría podido optar por estudios superiores pero sus padres no la dejaron salir de la provincia para estudiar en otra ciudad como Manila. Habla perfectamente español e inglés. En Barcelona trabajaba como dependienta en un colmado y después montó su propio colmado, a lado de su casa, lejos del Raval. Su marido ayuda con las compras en los mayoristas. Como propietaria del colmado tramita ofertas de trabajo para que otros familiares suyos puedan inmigrar. Su familia filipina es extensa: tiene 8 hermanos, uno vive y trabaja en Italia y otra con su familia en Los Ángeles. Varios sobrinos trabajan o han trabajado al extranjero: Dubái, Qatar. Otros están seriamente preparando su emigración: dos a Barcelona y otra a Los Ángeles. Su madre sigue viva en Filipinas y sufre de graves problemas de salud y algunos de sus hijos la cuidan. El padre ha muerto, era militar durante la época de Marcos, del que la familia eran seguidores y Magdalena hasta hoy en día lo alaba. Cuenta en varias ocasiones de la rígida educación de su padre.

-DAN, DANIEL INFANTE TUAÑO: El antropólogo Michael Tan nos pone en contacto vía e-mails a mi vuelta de Filipinas a Barcelona. Licenciado en Ciencias Políticas, University of the Philippines, Manila, trabajaba con Michael Tan como investigador en antropología médica. Llegó a Barcelona con una beca de la Asociación Española de Cooperación Internacional para hacer un máster en la Universidad de Barcelona en Cooperación Internacional. Después empezó a trabajar en una empresa como administrativo, cosa que no le satisfacía intelectualmente. Se interesa mucho por las políticas de sus países

de origen y destino, de las emigraciones e inmigraciones y sabe mucho de las prácticas filipinas transnacionales. Es muy activo en la comunidad, participa como voluntario en el Centro Filipino: en la Iskwelang Pinoy da clases de castellano para adultos filipinos recién llegados, coordina la revista/el blog *Ang Bagong Filipino* y es cofundador de la Asociación de Escritores e Investigadores Filipinos en Barcelona. Asimismo, se ocupa de proyectos de codesarrollo en la comunidad. Se sentía profesionalmente estancado y a menudo discriminado. Ahora ha podido mejorar a nivel laboral y trabaja como *research editor* para una empresa americana. Seguimos viéndonos en bares o restaurantes filipinos en el Raval o en cenas en mi casa o la de amigos comunes. Ahora también es el corresponsal en Barcelona de Balitang Europe de ABS CBN. Me ayuda mucho con mi investigación, explicándome mucho sobre las culturas filipinas y las nociones nativas. Es el informante clave para mí en Barcelona y es pertinente lo que formuló Villaveces-Izquierdo (en Marcus, 1998: 24): "Many fieldwork projects, I imagine, have such a muse, but he or she is located off the map of the work (perhaps evident only in the Acknowledgements)."

-KAY ABAÑO: Amiga de Dan y Nats y con ellos miembro de la Asociación de Escritores e Investigadores Filipinos en Barcelona. También escribe para la revista/blog *Ang Bagong Filipino* y cito sus artículos. Es licenciada en Bellas Artes, con especialidad de cine, en UP Diliman, el campus en el que estaba yo. En Barcelona da clases de inglés. También es voluntaria en el Centro Filipino y en la Iskwelang Pinoy da clases de castellano para adultos filipinos recién llegados. Ha realizado algunos cortometrajes (p.e. *Routes*, citado en el presente trabajo) y está trabajando en un largometraje. Ha colaborado con Audiovisuales Sin Fronteras.

-NATHANIEL, "NATS", SISMA: Amigo de Dan y Kay y con ellos miembro de la Asociación de Escritores e Investigadores Filipinos en Barcelona. También escribe para la revista/blog *Ang Bagong Filipino* y editó la revista *Tuluyan* para el aniversario del Centro Filipino. En Barcelona da clases de inglés y en menor medida de tagalo. También es voluntario en el Centro Filipino y en la Iskwelang Pinoy da clases de castellano para adultos filipinos recién llegados.

-PATRICIA\* Vecina de Raval y amiga. La conocí en unas conferencias del Instituto Goethe ubicado, en la calle Manso, al lado del Mercado San Antonio muy cerca del Raval. Es licenciada en Idiomas Europeas con especialidad en alemán y español. A parte de dar clases de inglés, hace traducciones. Ha venido a España gracias a la beca de la Agencia Española de Cooperación

Internacional, igual como Dan, Nats y Kay, para realizar un máster en interpretación en la Universidad de Salamanca y decidió quedarse en España. Se trasladó a Barcelona y ahora colabora con una ONG que imparte clases de idiomas a los inmigrantes. En su tiempo libre también colabora en el programa "Idioma" del Centro Filipino, dando clases de castellano. Me ha ayudado mucho en mi investigación, brindándome información sobre políticas y culturas filipinas y además sobre los temas de género en Filipinas.

-ANNETTE CHRISTIE: artista visual de origen filipina residente en Los Ángeles, EE.UU. Además es doctoranda en Berkeley. Expone sus videos en el Caixa Forum, Barcelona, y en esta ocasión Juan Guardiola nos presenta una a la otra. Después nos encontramos una vez más en Barcelona y me explica la situación política de la Izquierda filipina y me habla de los trabajos de Walden Bello. Uno de sus videos presentado en La Caixa se basa precisamente en libro el "*The anti-Development State: The political economy of permanent crisis in the Philippines*" de Walden Bello que ha sido una fuente bibliográfica importante para mi tesis.

-BERNARDA\*: Vive en Palafrugell<sup>137</sup> donde trabaja como camarera en un restaurante, igual como su marido y sus cuñados (Georgina con su pareja). Primero llegó al Raval donde ya estaban otros familiares y el Raval sigue siendo su punto de referencia. Tiene 2 niños nacidos en Cataluña que viven con ellos y 2 hijas en Filipinas que viven con sus abuelos. Son las únicas 2 familias filipinas en aquel pueblo donde los conoce todo el mundo. Sus vidas consisten en trabajar. Los pocos días libres que tienen van a Barcelona y en las vacaciones a Filipinas (una vez al año o una vez cada dos años). Aunque ella, al principio, no quiso hacer la entrevista y tanto Bernarda como Georgina no me dieron permiso para grabarlas siempre han sido muy amables conmigo y seguimos viéndonos en las calles de aquel pueblo.

-GEORGINA\*: Es la cuñada de Bernarda. Llegó con uno de sus hermanos al Raval donde ya estaban sus padres que ahora viven de vuelta en Filipinas. Después reagrupó a su marido. Trabaja en el mismo restaurante como Bernarda y su marido, que es el hermano de Georgina. Tiene una hija adolescente en Filipinas que quieren reagrupar cuando termine los estudios allí. Está en Cataluña para trabajar, para ganar la mayor cantidad de dinero posible.

---

137

En esta ocasión he cambiado también el nombre del pueblo.

## **-JÓVENES EN BARCELONA:**

**-KATHRINE\*:** Durante los cursos escolares 2006-2007 (1º de ESO) y 2007-2008 (2º de ESO) miembro de mis talleres de arteterapia impartidos en el IES 1. Me la derivan por su extrema timidez y falta de comunicación verbal. Con el arte, en cambio, se expresa mucho y coge confianza. Es reagrupada en Barcelona. Ahora hace un ciclo formativo como secretaria de empresas.

**-ANDY\*:** Durante los cursos escolares 2004-2005 (1º de ESO) y 2005-2006 (2º de ESO) miembro de mis talleres de arteterapia impartidos en el IES 1. Me lo derivan por su extrema timidez y falta de comunicación verbal. Con el arte a cambio se expresa mucho y coge confianza. Es reagrupado en Barcelona. Después de la ESO hizo un ciclo formativo en informática.

**-ELLY\*:** 15 años, alumna de la Escuela Privada Católica Concertada (EPCC) 2. Elly había vivido con sus padres en diferentes lugares como en Cataluña, la India, Luxemburgo y otra vez en Barcelona. A la edad de 15 años ya había aprendido 10 idiomas. Habla inglés a nivel de nativa, también su alemán es impecable. Dice no tener problemas escolares, ya que llegó desde Filipinas con estudios avanzados. En su tiempo libre estudia en Xamfrà (una asociación que imparte gratuitamente clases de música y artes escénicas para niños y jóvenes en el Raval) canto clásico; además estudia piano. Su madre limpia hoteles. En Filipinas había estudiado informática pero lo dejó cuando se quedó embarazada. Allí nunca trabajaba de forma remunerada, tampoco en la casa, al tener personal doméstico.

**-LILIANA\*:** Amiga de Elly, 14 años, alumna del IES 1. Con su hermano y hermana fue muy recién reagrupada por su madre. Habla inglés como lengua nativa, dice no tener problemas escolares, ya que llegó desde Filipinas con estudios avanzados. En su tiempo libre estudia en Xamfrà canto clásico y percusión; además estudia violín. Su madre es trabajadora doméstica. En Filipinas nunca había trabajado, empezó a trabajar en servicio doméstico después de su separación para hacerse independiente a nivel económico.

**-FRANK\*:** 18 años, termina el bachillerato en el IES 1. Nació en Barcelona. Antes iba al Centro Filipino, a la Iskwelang Pinoy y a la misa filipina pero ahora ha dejado todo. Sus padres tienen un restaurante en el Raval en el que también trabaja él. Aparte de sus estudios en el IES, pasa mucho tiempo delante del ordenador y queda con sus amigos para pasear, ir de compras.

-JENNY\*: 18 años, reagrupada. La única alumna de su curso, en el IES 1, que pasó la selectividad en el primer intento. Estudia ingeniería informática en la universidad. También participa en los eventos de la comunidad. Quedó en segundo lugar en el concurso de belleza del 2009. Tanto para el concurso como para el éxito escolar su madre la apoya/presiona.

-“3 PIANISTAS”:

-NÚRIA\*: 21 años, nació en Barcelona y estudia música (piano) en el conservatorio del Liceo. Además, participa en la orquesta de la Escola de Músics como violinista. Forma parte de la iglesia adventista, también estudió en un colegio adventista donde hoy en día imparte clases de música.

-GABRIEL\*: 21 años, nació en Barcelona y estudia ingeniería informática en la universidad. Estudió piano y es violinista en la orquesta de la Escola de Músics. Toca el órgano en algunas iglesias católicas. Forma parte de la misma iglesia adventista como Núria y se conocieron allí. Hizo Erasmus en Alemania y ahora quiere seguir con clases de alemán. Sale en la Contra de La Vanguardia donde habla de sus estudios y de su trabajo voluntario con niños y jóvenes marginados en Braval, un centro del Opus Dei ubicado en el Raval, así como de su deseo de irse a trabajar a Alemania como ingeniero.

-FELIPE\*: 19 años, nació en Barcelona y estudia economía en la universidad. Además estudió piano y sigue en la orquesta de la Escola de Músics. Es católico practicante. Estudió secundaria en un colegio católico privado concertado, con beca.

-MANUEL\*: Hijo de María Jesús, 12 años, reagrupado. Terminó primaria, recién agrupado en Barcelona, con las mejores notas. Asimismo alaban en la escuela sus buenas conductas y cooperación. Dice tener amigos de todo el mundo. Juega al fútbol y le gusta cantar, lo que practica en una coral. Ahora estudia en el IES 2. Es extremadamente tímido conmigo.

-ANNE\*: Hija de María Jesús, 20 años, pero la hacen pasar por 17 años por el proceso de reagrupación. Es increíblemente tímida. Tiene una enfermedad cardíaca y no puede practicar deporte, tampoco estudia, aunque le gustaría estudiar enfermería. Antes debería aprender castellano y catalán. Además, según su madre, la necesitan para que gane dinero y contribuya a la economía familiar. Va con su hermano y su madre cada domingo a la misa de la parroquia filipina.

-NATALIA\* y su madre SASKIA\*: Son argentinas, viven en Barcelona y relatan sobre la amiga filipina ERIKA\* de Natalia, compañera suya del colegio, así como la madre de ella.

**CUESTIONARIO** con jóvenes del Centro Filipino, inducido por la hermana Paulita. 32 jóvenes, de las clases preparatorias a la confirmación.

**ETNOGRAFÍA DESDE EL ARTE: 2º ESO EPCC 1.**

2 grupos:

-1º grupo: 15 participantes, 9 de origen filipino

-2º grupo: 15 participantes, 6 de origen filipino

**PROFESIONALES CATALANES/ESPAÑOLES:**

-JUAN GUARDIOLA: Era comisario de la Casa Asia y dirigió las exposiciones Filipiniana y El imaginario colonial. Ha publicado varios libros sobre arte, cine y video filipinos. Ahora trabaja como free-lance sobre el cine y el arte filipino. Ha pasado varias estancias en Filipinas y otros países asiáticos. Ha coordinado el ciclo de videos de artistas filipinos en el Caixa Forum, Barcelona.

-RAMÓN\*: Profesor de matemáticas y física en el Instituto de Estudios Secundarios, IES, 1, situado en el Raval. Imparte clases de refuerzo escolar gratuitas para los alumnos en preparación de selectividad.

-ANTONIA\*: Profesora de castellano en el Instituto de Estudios Secundarios, IES, 1. Imparte clases de refuerzo escolar gratuitas para los alumnos en preparación de selectividad.

-LAIA\*: Profesora de educación física en el IES 1. Es además arteterapeuta. Suele tener buenas relaciones con sus alumnos, igual como Ramón y Antonia.

-EMILIA\*: Técnica para la interacción social, educadora social en el IES 1. Ella y los profesores del IES 1 mencionados son muy cooperativos con mi proyecto, tal vez porque ya me conocían desde el curso 2003/2004 como arteteapeuta que realizaba talleres en el instituto.

-PAU\*: Director actual del IES 1. Antes era coordinador pedagógico.

-ALFONS\*: Antiguo director del IES 1.

-MARISA\*: Profesora de lenguas en la escuela privada católica concertada, EPCC, 1. Coordina el aula de acogida para alumnos extranjeros.

-IMMA\*: Profesora de inglés en la escuela privada católica concertada, EPCC, 1. Coordina la ESO (Enseñanza Secundaria Obligatoria). Ambas profesoras son muy cooperativas y me abren las puertas para poder realizar los talleres de la etnografía desde el arte, brindándome la infraestructura para ello.

-AHMED\*: Educador de calle de Servicios Sociales Raval Norte.

-MARIA\*: Educadora de calle de Servicios Sociales Raval Norte.

-JORDI: Director de la Escola de Músics. Tiene muchos alumnos filipinos en su escuela y en su orquesta. Además, con su escuela imparten clases de coral gratuitas en todas las escuelas públicas y concertadas del Raval. Me pone en contacto con sus alumnos preferidos, los 3 pianistas, y me abre las puertas para ir a los ensayos de su orquesta.

-FUNCIONARIOS DEL AYUNTAMIENTO BARCELONA:

-MANUEL GALINDO y DANIEL DE TORRES: Trabajaban antes de las elecciones 2011 en las áreas de inmigración, espacios públicos, relaciones ciudadanas e institucionales. Conocen bien a los actores clave de la comunidad filipina con los que se comunican regularmente. Frecuentan las fiestas, actos y

eventos de la comunidad. Me facilitan alguna investigación sobre la comunidad filipina (Acsar).

-ANA MARÍA\*: Ha trabajado como cooperante en la Asociación Española de Cooperación Internacional en Manila. Me facilita mucha de su información, particularmente sobre temas del género en Filipinas. Ahora, en el Ayuntamiento, trabaja más (o exclusivamente) sobre las relaciones con China.

-MARINA RIUS: Coordinadora de la fundación Tot Raval, la plataforma de entidades del Raval.

-ELISA\*: Trabajadora social, CSMIJ (Centro de Salud Mental Infantil y Juvenil), Ciutat Vella.

-NADIA\*: Psicóloga, CSMIJ Ciutat Vella, es además psicoterapeuta sistémica.

-MARIA LUISA\*: Enfermera de pediatría, CAP (Centro de Atención Primaria), Raval Norte. Enfermera del programa Salut i Escola del IES 1.

-PILAR\*: Trabajadora social del PASSIR (Programa de Asistencia de Salud Sexual y Reproductiva) del CAP Raval Norte.

-SONIA\*: Comadrona del PASSIR, CAP Raval Norte. Me ofrece hacer un seguimiento de jóvenes madres filipinas embarazadas, usuarias del mismo PASSIR. Preferiría que las usuarias filipinas defendieran más sus derechos laborales. Me facilita mucho mi trabajo.

#### **-PACIENTES FILIPINAS PASSIR-CAP RAVAL NORTE:**

-MARIA\*, 31 años, embarazada, tiene un hijo y vive aquí con su marido. Llegó a Barcelona hace 10 años. Estudió comercio en Filipinas. Nunca homologó su título y trabaja en servicio doméstico.



- SALLY\*, 19 años. Tiene estudios primarios y no trabaja actualmente. Antes trabajaba como interina, en servicio doméstico. Lleva 3 años aquí. Con su pareja, padre del hijo, lleva 2 años y se conocieron en Barcelona. No van ni al Centro Filipino ni a la Iskwelang Pinoy pero a las misas filipinas sí, cada domingo. Los vuelvo a ver en el bautizo de su hijo, en la misa filipina.

-JANE\*, 21 años, embarazada de 5 meses. Casada, su marido tiene 27 años. Ambos tienen estudios secundarios y trabajan en servicio doméstico. Ella llegó hace 4,5 años a Milán. Toda su familia vive y trabaja allí y ella también trabajaba allí. Habla muy poco castellano, dice que sabe mejor italiano. Con su marido se conocieron en Filipinas, ella todavía estudiaba en el instituto y él estaba de vacaciones de Barcelona. Por la relación ella se trasladó a Barcelona hace 5 meses. Él llegó hace 10 años. Vive con toda su familia aquí: su madre y 7 hermanos. La madre y los hermanos trabajan aquí: en servicio doméstico y hostelería (camarero y ayudante de cocina). Solo uno de sus hermanos, que tiene 13 años, estudia en el instituto. No van ni al Centro Filipino ni a la Iskwelang Pinoy pero a las misas filipinas sí, cada domingo.

-NADINE\*: 18 años, nació en Filipinas. Hizo una formación profesional, gestión de empresas, y ahora entra en el ciclo formativo. El día del parto hizo el último examen. Ya le ofrecieron un trabajo. No quiso hacer el bachillerato porque quería una entrada más rápida al mundo laboral. Estudió en una escuela concertada adventista. Conoció a su novio en la misma iglesia adventista. Es ecuatoriano, trabajaba en la construcción pero se quedó sin trabajo. Ahora quiere buscar en otros ámbitos. Están preparando su boda y la recepción del niño en la comunidad adventista.

-ALICIA\*, 20 años, lleva 1,5 años aquí, actualmente no trabaja. Antes trabajaba 3 horas al día en limpieza. Llegó a Europa a través de un tío en París. Le habían dicho que en Barcelona es más fácil conseguir trabajo y papeles. Sus padres están en Filipinas. El novio trabajaba en un restaurante, ahora no trabaja. Lleva 4 años aquí. Hablan inglés pero poco castellano.

-MANUELA\*, 19 años, el novio tiene 19 también. Ella habla perfectamente castellano. Lleva 7 años en Barcelona, llegó por reagrupación familiar, ahora está toda su familia aquí. Terminó la ESO aquí, después hizo una formación de auxiliar de enfermería y trabajaba en esto. Cuando se quedó embarazada lo dejó y ahora trabaja de canguro. No piensa seguir con los estudios. Vive en Barcelona con sus padres. El novio lleva 3 años aquí y llegó por reagrupación

familiar. Terminó secundaria en su país pero no continuó estudiando en Barcelona. Trabajaba en restaurantes, después se quedó sin trabajo y ahora hace de canguro a un hijo de un primo. Vive también con sus padres. Según ella él es muy vago.

## **FILIPINAS:**

-SAM\*: Tiene 19 años. Hijo de Sandra, mi informante en Barcelona. Estudia Relaciones Públicas en el Liceo Manila University con las remesas de su madre. Ha cambiado una vez de carrera; había empezado con ingeniería. Es muy responsable, estudia, cuida la casa. Tiene 3 hermanos: el más joven estudia en secundaria en Manila, el primogénito fue reagrupado por su madre, vive en Barcelona y trabaja en un restaurante. Aquel hermano no tiene estudios universitarios, tiene un hijo y a su mujer en Filipinas. El segundo vive en Manila con Sam y no hace "nada": no estudia, ni trabaja, ni cuida la casa. Vive en la casa con su novia, que tampoco no hace nada, y su hijo. Así Sam tiene que encargarse de todo. Parece muy responsable. No tienen contacto con el padre.

-PAUL\*: Compañero de la universidad de Sam. Tiene 21 años y estudia comunicación y publicidad. Tiene 4 hermanos y 2 hermanastros, aunque no sé si ha ampliado la situación familiar. Su padre trabaja en el extranjero, en Arabia Saudita. Paul parece el líder del grupito de amigos. Le encantan sus estudios y tiene planes profesionales muy ambiciosos. Quiere realizarse profesionalmente y al mismo tiempo que su familia esté orgullosa de él. También quiere ayudarles económicamente con su futuro sueldo. Tiene una novia que ha terminado enfermería y que está buscando trabajo en enfermería en Japón.

-JOSEPH\*: Otro compañero de la universidad. Tiene 21 años y estudia comunicación y publicidad. Había empezado con ingeniería. Vive con 3 hermanos en Manila mientras que su madre, padrastro y otros hermanos viven en Los Ángeles.

-CARLOTA\*: 13 años. Hija de Magdalena. Hice su seguimiento en Filipinas, después de que la hubieron enviado de vuelta (véase arriba). Parece más disciplinada y tranquila ahora, tiene la intención de mejorar, queriendo cumplir con las normas católicas. Tiene problemas escolares sobre todo en relación a

los idiomas de tagalo e inglés. Sufre a veces la distancia de sus padres y amigos en Barcelona.

-CARLA\*: 19 años, guía turística en Batangas y estudiante de educación primaria y preescolar. Es hija mayor de una familia humilde y financia sus estudios trabajando como guía y durante las noches en McDonald's donde trabaja por las noches, a menudo sin poder dormir antes de las clases. Una vez maestra tendrá y querrá financiar los estudios de sus hermanos menores y contribuir a la economía familiar. Sus padres nunca han emigrado, sin embargo ella desea trabajar en el extranjero.

-NAEEM\*: Inmigrante iraní en Manila (donde hay varias agrupaciones de iraníes, algunos estudiantes, otros exiliados). El se había licenciado en matemáticas en Teherán y termina una segunda formación de odontología en Manila. Comparte piso con otro compatriota, compañero de carrera.

-CECILE VILA: Directora del FAD (Foundation for Adolescent Development), una ONG que se dedica sobre todo a la salud sexual de adolescentes y actúa en Manila, en las periferias y en algunos lugares de la provincia. Brindan consulta en anonimato por teléfono y por e-mail, en las escuelas y también con los jóvenes en la calle. Cecile es muy comunicativa, organizadora y ágil a la hora de conseguir fondos. Se toma mucho tiempo para explicarme las actividades de FAD. Colabora con UP y UPPI. Charles (véase abajo) había sido usuario de ellos cuando era adolescente.

-MARLA ASIS, "MISS MARLA": Es monja y socióloga del Scalabrini Migration Center, en Manila, que se dedica a las investigaciones sociológicas de las migraciones. Es conocida por sus publicaciones en este ámbito. Dirigieron el proyecto MAPID, con la Universidad de Valencia, sobre las comunidades filipinas en España e Italia y sus importancias e impacto en proyectos de codesarrollo. La entrevisté en Manila y me brindó mucha información, libros y un documental.

-FILÓMENO AGUILAR: Catedrático de Historia, especializado en historia de las migraciones, en Ateneo Manila University, una universidad jesuita de élite a lado de UP. Antes era profesor en la Cook University, en Australia. Nos conocimos en la librería de Ateneo donde estaba indecisa comprar o no su

libro. Después volvimos a coincidir en la jornada de la Universitat Pompeu Fabra sobre la historia de Filipinas entre dos imperios.

### **-UNIVERSITY OF THE PHILIPPINES, UP, CAMPUS DILIMAN**

-MICHAEL TAN: catedrático de antropología, UP Diliman, director del departamento de antropología. Especializado en antropología médica; de primera formación es veterinario. Después hizo un máster en antropología en la Universidad de Texas y su doctorado en la Universidad de Amsterdam. Es director de la Rockefeller Foundation South East Asia y *stockholder* de diversos negocios de su familia. Escribe regularmente columnas de opinión en el periódico más intelectual de Filipinas: *The Philippines Daily Inquirer, PDI*. Dirige una ONG de antropología médica aplicada y varios proyectos de investigación sobre salud en Filipinas, también con diferentes grupos de indígenas filipinos. Pertenece a la minoría china y habla chino.

-RANDY (RANDOLF) DAVID: Catedrático de sociología, UP Diliman. Es conocido por programas de la televisión filipina. Ha publicado varios libros y escribe, igual como Michael Tan, regularmente columnas de opinión en *PDI*. A cambio de Michael Tan no me fue posible establecer un contacto personal con él. Indica a Charles a qué profesionales derivarme. Igual como M. Tan tiene una posición crítica hacia la política filipina, ambos la formulan en público en un tono pedagógico, sutil, desde una comprensión empática hacia los ciudadanos.

-GARRY LANUZA: Doctorando y docente de sociología en UP Diliman. Investiga sobre culturas juveniles filipinas. Autor de varios artículos sobre jóvenes filipinos.

-“PECAHY” MENDOZA: Catedrática y directora del departamento de psicología, UP Diliman. También realiza y coordina consulta psicológica en la universidad.

-“HONEY” CARANDANG: Catedrática de psicología, UP Diliman y Ateneo Manila University. Es psicóloga clínica, terapeuta familiar sistémica, arteterapeuta. Dirige una consulta privada donde ofrece servicios psicológicos y terapéuticos a usuarios de clase media alta y alta y una ONG que facilita

servicios a marginados, como a los niños de la calle. Es autora de muchos artículos y varios libros relacionados con aspectos migratorios, terapia, familias transnacionales.

**-University of the Philippines Population Institute, UPPI, CAMPUS DILIMAN:**

-PROESORA RAYMUNDO: Catedrática de demografía, antes era la directora del University of the Philippines Population Institute, UPPI, UP Diliman. Después se hizo política, siguiendo a su marido que no podía volver a presentarse a otra candidatura. Ella ahora enfrenta su última legislatura. En UPPI me organizan una entrevista con ella en su despacho de política en Quezon City. Se toman altas medidas de seguridad: le envían antes una foto de mí y soy acompañada del personal de UPPI que ella conoce.

-PROFESORA CABIGON: Catedrática de demografía, UPPI, UP Diliman.

-PROFESORA JOYNE NATIVIDAD: Catedrática de demografía, UPPI, UP Diliman.

-PROFESORA ZELDA ZABLAN: Catedrática emérita de demografía, UPPI, UP Diliman.

-PROFESORA GRACE CRUZ: Catedrática de demografía y actual directora del UPPI.

-PROFESORA "BABY" MARQUEZ: Profesora asociada de demografía, UPPI, UP, Diliman. Ella llevaba toda la correspondencia conmigo antes de mi llegada.

-CHARLOTTE\*: Licenciada en sociología, University of the Philippines, Los Baños, UPLB; y está cursando el máster de demografía, UPPI, Diliman. Es docente de sociología en UPLB; con este sueldo financia la educación de sus hermanos menores. Es la mayor de una familia muy humilde, ahora debe repagar su educación, financiando la de sus hermanos. Nos pusieron en contacto desde UPPI antes de mi llegada a Filipinas porque yo había manifestado la

idea de pasar un tiempo en UPLB durante mi estancia en Batangas (donde hacía el seguimiento de Carlota, véase arriba) pero al final esta coincidió con las vacaciones universitarias de Navidad y me fui a UPLB a finales de enero, en compañía de Charlotte, para entrevistar a algunos de sus estudiantes de familias migrantes. Hasta hoy en día intercambiamos e-mails. Ella me ayudó mucho en mi investigación.

-CHARLES\*: Mi asistente de investigación, en esta función siempre es impecable. Vive con la familia (acomodada) de un amigo en Manila. Cursa el máster de demografía en UPPI (excompañero de Charlotte). Antes de mi llegada era becario pero lo sustituyeron. Ha trabajado en varios proyectos de investigación, también con Michael Tan y con distintas ONG. Se interesa mucho por la política filipina. Es socio de una tienda/quiosco en forma de cooperativa, en el barrio donde vive. Viaja conmigo por toda Manila, para que pueda hacer mis entrevistas. Por la ausencia de transporte público casi siempre viajamos en taxi y Charles negocia los precios con los taxistas. A veces salimos de copas por las noches o después de las entrevistas, en Manila Bay, durante el atardecer. Sin él no habría podido llevar a cabo mi investigación en Manila. Era el informante clave en Manila, como Dan y Patricia en Barcelona (véase arriba).

-DIANE\*: Hizo el máster del UPPI y ahora es doctoranda en Bremen, Alemania. De origen es de Davao, Mindanao. Coincidimos en diciembre en UPPI porque ella viajó a Filipinas para pasar las fiestas con su familia en Davao y se quedó de paso en Manila.

-ANGELA\*: Investigadora del UPPI. Muy responsable, de una familia acomodada. Organiza su boda y posterior viaje de luna de miel a Barcelona.

-HENRY\*: Investigador del UPPI, de la misma edad que Ángela. Con ellos voy casi cada día a comer en el campus.

-NEA: Secretaria del UPPI. Me ayuda mucho en mi investigación y organiza muchas de mis entrevistas con profesionales. Hasta hoy en día cruzamos e-mails.

-IMELDA: Secretaria y contable del UPPI.

-además en UPPI: dos investigadores más, un becario y un informático.

### **UP LOS BAÑOS:**

-JAMES\*: Estudiante de sociología en UP Los Baños donde vive en el campus. El contacto lo facilita Charlotte, su profesora. Es muy cooperativo conmigo. Aparte de sus estudios de sociología, estudia deportes tradicionales e idiomas de Filipinas. Es además muy religioso y practicante cristiano. Creció casi solo, con su hermana y las primas de su madre con las que no tiene relaciones afectivas. No tiene relación con su padre y su madre siempre ha trabajado en el extranjero, como enfermera, para pagar con sus remesas la vida y la educación de sus 2 hijos. A veces pasa una década sin pasar por Filipinas, y se traslada de un país a otro, el último traslado fue de Canadá a Libia.

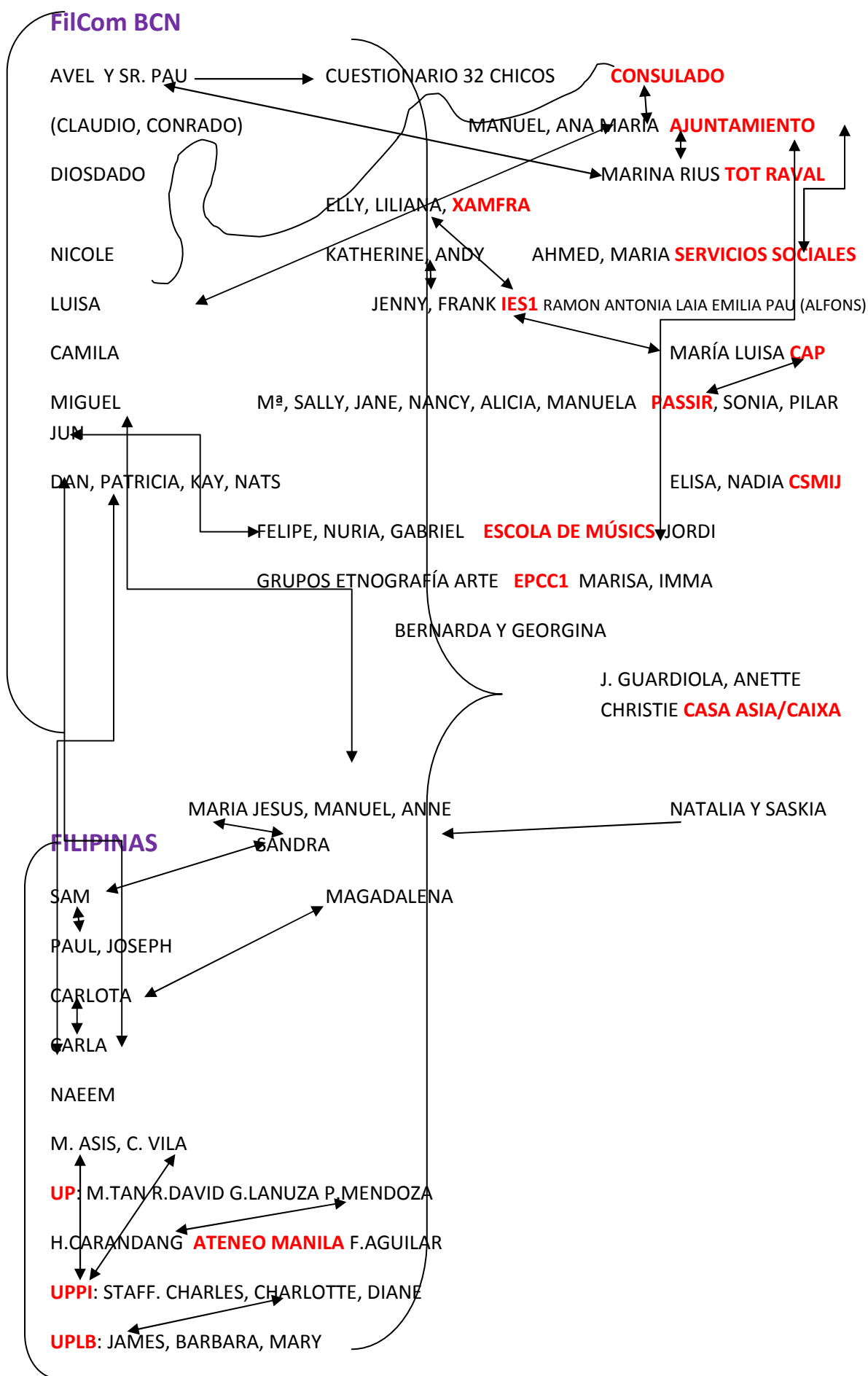
-BARBARA\*: Estudiante en el último año de sociología en UPLB, vive en el campus. El contacto lo facilita Charlotte, su profesora. Es muy activa en las organizaciones estudiantiles. Su padre trabaja como ingeniero en el extranjero. Con sus remesas financian los estudios de ella y los de su hermana.

-MARY\*: Estudiante de biología en UPLB. Sigue viviendo con sus padres. El contacto lo facilita Charlotte, su profesora. Muy activa en distintas organizaciones: de desarrollo y de medioambiente. Además ha estudiado coreano. En vez de biología quería estudiar lingüística pero para hacerlo habría tenido que mudarse a Manila, cosa que sus padres no se lo permitieron. Su padre trabaja como marinero en el extranjero. Con sus remesas financian sus estudios y los de su hermana.

***A todos ellos les debo mis gracias, cada uno ha aportado sus relatos al presente trabajo.***

## **ESQUEMA: INFORMANTES (PARTICIPANTES Y CONTACTOS)**







## BIBLIOGRAFÍA

- Abaño, K. (2010a). Money, Mommy, Money. *Ang Bagong Filipino*, 5, 4-5.
- Abaño, K. (2010b) More than mere 'Vacas Lecheras'. Inmigración, asociacionismo y desarrollo: Filipinas. October 14, 2010 – Casa Asia – Barcelona, Spain. En el blog *Ang Bagong Filipino*. [angbagongfilipino.wordpress.com](http://angbagongfilipino.wordpress.com) (consultado 15.7.2012).
- Abaño, K. (2012). Viaje Barcelona – Manila. A Conversation with F. Sionil Jose. En el blog *Ang Bagong Filipino*. [angbagongfilipino.wordpress.com](http://angbagongfilipino.wordpress.com) (consultado 15.7.2012).
- Accardo, A. y Corcuff, P. (1986). *La Sociologie de Bourdieu*. Burdeos: Le Mascaret.
- Acsar-EgoLab UAB (2009). Les xarxes socials de sikhs, xinesos i filipins a Barcelona. [http://www.bcn.cat/novaciudadania/pdf/ca/estudis/estudi\\_xarxes\\_socials\\_ca.pdf](http://www.bcn.cat/novaciudadania/pdf/ca/estudis/estudi_xarxes_socials_ca.pdf) (consultado 15.7.2012).
- AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional) (2007). Diagnóstico de la situación de género en Filipinas. Manila: Oficina Técnica de Cooperación, AECI Filipinas.
- Aguilar, F.V.Jr. (2009). *Maalwang Buhay: family, overseas migration, and cultures of relatedness in Barangay Paraiso*. [Con John Estanley Z. Penalosa, Tania Belen T. Liwanag, Resto S. Cruz y Jimmy M. Melendrez]. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Aguilar, F.V.Jr. (2011). Vías hacia la modernidad: Migraciones laborales filipinas en la era del imperio. En M.D. Elizalde y J.M. Delgado (Eds.). *Filipinas, un país entre dos imperios* (pp. 167-208). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Alegre, M.A. (Coord.); Benito, R.; Chela, X. y González, S. (2010). *Les famílies davant l'elecció escolar. Dilemes i desigualtats en la tria de centre a la ciutat de Barcelona*. Col. Polítics n° 72. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Aleu, M.J. (2001). Ni de aquí ni de allá. En Apertura. *XI Jornadas de Clínica Psicoanalítica. La identidad y extrañeza: lo extranjero* (pp. 53-59). Barcelona: Apertura.
- Anderson, U. (1990). Consultative institutions for migrant workers. En A. Layton-Henry Zig (Ed.). *Political rights of Migrant Workers in Western Europe* (pp. 113-126). Londres: Sage.
- Antich, X. (2007). Bourriaud Connection. En *Cultura*, suplemento del diario *La Vanguardia*, 5.12.2007.
- Añonuevo, E. y Añonuevo, A.T. (2002). *Coming Home. Women, Migration and Reintegration*. Manila: Balikbayani Foundation, Inc and Atikha Overseas Workers and Communities Initiatives, Inc.

- Aparicio, R.; Portes, A. y Haller, W. (2009). *La Segunda Generación en Barcelona: Un Estudio Longitudinal*. Primer informe. Madrid: Universidad Comillas.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: cultural dimension of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arbus, D. (2003). *Revelations*. Nueva York: Random House.
- Ariño, A. (2004). Asociacionismo, ciudadanía y bienestar social. *Papers: Revista de Sociologia*, 74, 85-110.
- Asis, M.M.B. (1992). The Overseas Employment Program Policy. En G. Battistella y A. Paganoni (Eds.). *Philippine Labor Migration: Impact and Policy* (pp. 68-112). Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Asis, M.M.B. (2001). The return migration of Filipino women migrants: Home, but not for the good. En C. Willie y B. Passl (Eds.). *Female labour migration in South-East Asia: Change and continuity* (pp. 23-93). Bangkok: Asian Research Centre for Migration.
- Asis, M.M.B. (2002). From the life stories of Filipino women: Personal and family agendas in migration. *Asian and Pacific Migration Journal*, 11 (1), 67-94.
- Asis, M.M.B. (2004). Not Here for Good? International Migration Realities and Prospects in Asia. *The Japanese Journal of Population*, 2 (1) 18-28.
- Asis, M.M.B. (Dir.). (2005). *Preparing to work abroad. Filipino Migrants' Experiences Prior to Deployment*. A Research Project conducted by the Scalabrini Migration Center for The Philippine Migrants Rights Watch and Friedrich Ebert Stiftung.
- Asis, M.M.B. (2008). The Social Dimensions of International Migration in the Philippines. Findings from Research. En M.M.B. Asis y F. Baggio (Eds.). *Moving Out, Back and Up: International Migration and Development Prospects in the Philippines* (pp. 77-108). Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Asis, M.M.B. (2009). International Migration in Philippine Society. Understanding Global, Transnational and Local Connections. Presentación Power Point para el MAPID Training Program. En *MAPID - Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development. Capacity Building Programs in the Philippines, Italy and Spain. Reference Materials*. Disponible en [CD-ROM]. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Asis, M.M.B. (Ed.). (2011). *Minding the Gaps: Migration, Development and Governance in the Philippines*. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Asis, M.M.B. y Baggio, F. (Eds.). (2008). *Moving Out, Back and Up: International Migration and Development Prospects in the Philippines*. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Asis, M.M.B.; Baggio, F.; Palabrica, J.M. y Roma, G.M. (Eds.). (2010). *Transnational Bridges. Migration, Development, and Solidarity in the Philippines*. Quezon City: Scalabrini Migration Center.

- Asis, M.M.B.; Huang, S. y Yeoh, B.S.A. (2004). When the Light of the Home is Abroad: Unskilled Female Migration and the Filipino Family. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 25 (2) (julio 2004), 198-215.
- Baggio, F. (2008). The Migration-Development Disconnect in the Philippines. En M.M.B. Asis y F. Baggio (Eds.). *Moving Out, Back and Up: International Migration and Development Prospects in the Philippines* (pp. 110-126). Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Baggio, F. (2009a). Voices of Filipino Migrants in Italy and Spain. Executive Summary of Findings of the MAPID Research Activities in Italy. En *MAPID - Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development. Capacity Building Programs in the Philippines, Italy and Spain. Reference Materials* (pp. 1-22). Disponible en [CD-ROM]. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Baggio, F. (2009b). The Migration-Development Nexus. Presentación Power Point para el MAPID Training Program. En *MAPID - Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development. Capacity Building Programs in the Philippines, Italy and Spain. Reference Materials*. Disponible en [CD-ROM]. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Baggio, F. (Ed.). (2010). *Brick by Brick. Building Cooperation between the Philippines and Migrants' Associations in Italy and Spain*. Manila: Scalabrini Migration Center.
- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogical Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Ball, S. y Vincent, C. (1998). 'I heard it on the grapevine': 'hot' knowledge and school choice. *British Journal of Sociology of Education*, 19 (3) 377-400.
- Banal, I. y Canudas, J. (2005). *Hospital 106, 4t 1a. El lugar y el tiempo*. Barcelona: Actar.
- Barley, N. (1983/2008). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama. (Versión original: *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*. Londres: British Museum Publications).
- Basch, L.; Glick Schiller, N. y Szanton Blanc, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Nueva York: Gordon and Breach.
- Bassa, Ch. y de la Rosa, R.J. (2004). *Me, Us and Them: Realities and Illusions of Filipina Domestic Workers. A Community Research Project by the Filipino Women's Council*. Roma: European Commission and Ministry of Welfare.
- Batan, C.M. (2000). *TALIM: Mga Kuwento ng Sampung Kabataan (TALIM: Lifestories of Ten Young People. An advocacy book for rural youths with illustrations. Based on the MA thesis in Sociology, UP Diliman, Quezon City*. Manila: The Social Research Center, University of Santo Tomas.
- Batan, C.M. (2001). Education of the Filipino Rural Young in the Age of Information: Cases Drawn From Sociological Experience. *UNITAS*.

*Quarterly Scholarly Journal of the University of Santo Tomas*, 74 (2), 211-222.

- Batan, C.M. (2004a). Rethinking Youth Transition: Directions for Future Research in Developing Societies. *Res Socialis: Journal of UST [University of San Tomas] Social Research Center*, 1(2), 106-118.
- Batan, C.M. (2004b). Occupational aspirations of Filipino youth at the edge of the millennium: Gender, locality, education, and social class and its influences on work choices. *UNITAS. Quarterly Scholarly Journal of the University of Santo Tomas*, 77 (4), 505-506.
- Batan, C.M. (2007). Two Theoretical Perspectives on 'Youth Work' in the Philippines. *UNITAS. Quarterly Scholarly Journal of the University of Santo Tomas*, 80 (2), 159 - 182.
- Batan, C.M. (2009). An exploratory view of 'idle youth' in the Philippines. *UNITAS. Quarterly Scholarly Journal of the University of Santo Tomas*, 82 (1), 225-236.
- Batan, C.M. (2010). *Istambay: A Sociological Analysis of Youth Inactivity in the Philippines*. Tesis doctoral. Dalhousie University, Halifax.
- Batangan, T. (2003). The context of Sexual Risks among Filipino Adolescents: A Review of Literature. *Philippine Population Review*, 2 (1), 1-21.
- Bauman, Z. (2001). *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Oxford y Malden: Polity.
- Beaud, S. y Noiriel, G. (1991). Penser l' 'intégration'. En P.A. Taguieff (Dir.). *Face au racism* (pp. 261-282). París: La Découverte.
- Becker, H. (1963/1971). *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo. (Versión original: *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Nueva York: The Free Press).
- Becker, H. (1974). Art as Collective Action, *American Sociological Review*, 39 (6), 767-776.
- Bello, W. (2004). *The Anti-Development State. The Political Economy of Permanent Crisis in the Philippines*. Londres y Nueva York: Zed Books.
- Beltrán, J. (2003). Diáspora y comunidades asiáticas en España. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, VII (134).
- Beltrán, J. (2007). El transnacionalismo en el empresariado asiático de España. *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, 78, 13-32.
- Beltrán, J. y Sáiz, A. (2003). *Estudiantes asiáticos en Cataluña. La internacionalización de la educación superior*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- Beltrán, J.; Betrisey, D.; López, A.M. y Sáiz, A. (2006/2007). El estado de la cuestión de la investigación sobre las comunidades asiáticas en España. En P. San Ginés Aguilar (Ed.). *La investigación sobre Asia Pacífico en España* (pp. 895-907). Granada: Universidad de Granada.
- Benhammou, F. y Argemí, R. (2012). El papel esencial de la educación. *Cuadernos de Pedagogía*, 420, 48-50.

- Benjamin, W. (1975/1991) *Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus. (Versión original: *Kommentare zu Werken von Brecht*. En *Gesammelte Schriften* [Obras completas], vol. II-2 [pp. 506-572]. Frankfurt: Suhrkamp).
- Benjamin, W. (1991a). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. En *Gesammelte Schriften* (Obras completas), vol. I-2 (pp. 471-508). Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991/1992). *Infancia en Berlín*. Madrid: Alfaguara. (Versión original: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. En *Gesammelte Schriften* [Obras completas], vol. IV-1, [pp. 234-304]. Frankfurt: Suhrkamp).
- Benjamin, W. (1991/2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. (Versión original: *Das Passagen-Werk*. En *Gesammelte Schriften* [Obras completas], vol. V-1 y 2 enteros. Frankfurt: Suhrkamp).
- Benjamin, W. (1995). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.
- Bergalli, R. (1980). Origen de las teorías de la reacción social. Un aporte al análisis y crítica del *labelling approach*. *Papers: Revista de Sociologia*, 13, 49-96.
- Bergalli, V. (1993). Barcelona, Ramblas abajo: la ciudad, el mar y el extranjero. *Archipiélago*, 12, 29-34.
- Berges Llobera, M.T. (1993). La inmigración filipina en la Comunidad de Madrid. En C. Giménez Romero (Coord.). *Inmigrantes extranjeros en Madrid*, tomo II (pp. 561-619). Madrid: Imprenta de la Comunidad de Madrid.
- Bermann, S.; Collazos, F.; Lahoz, S.; Marxen, E.; Qureshi, A.; Sanjuan, L. y Visiers, C. (2010). Aspectos epistemológicos y hermenéuticos de la atención en salud mental a los inmigrantes: retos para los profesionales. En J.M. Comelles, X. Allué, M. Bernal, J. Fernández-Rufete y L. Mascarella (Comps.). *Migraciones y Salud* (pp.71-89). Libro electrónico, Tarragona: Publicacions URV.
- Berry, J.W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology: an International Review*, 46 (1), 5-61.
- Berry, J.W. y Kim, U. (1998). Acculturation and mental health. En P.R. Dasen, J.W. Berry y N. Sartorius (Eds.). *Health and cross-cultural psychology: Toward applications* (pp. 207-236). Newbury Park: Sage Publications.
- Bion, W.R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Blumentritt, F. (1898). *Biography of Jose Rizal*. Singapur: Kelly & Walsh.
- Bourdieu, P. (1968). Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística. *Revue Internationale de Sciences Sociales*, XX (4), 640-664.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Librairie Droz.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 2-3.

- Bourdieu, P. (1984/2002). *Questions de sociologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2002). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Haacke, H. (1994). *Libre-échange*. París: Seuil/Dijon: Les presses du réel.
- Bourriaud, N. (2001). *Esthétique relationnelle*. Dijon: Les presses du réel.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños
- Brecht, B. (1963/2004). *Escritos sobre teatro*. Barcelona: Alba. (Versión original: *Schriften zum Theater*, vol. 4. Frankfurt: Suhrkamp).
- Brewer, C. (2004). *Shamanism, Catholicism and gender relations in colonial Philippines, 1521-1685*. Aldershot: Ashgate.
- Bronfenbrenner, U. (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Bruneau M. (2004). *Diasporas et espaces transnationaux*. París: Economica.
- Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona Editora.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós
- Buxó, M.J. (1999). ...que mil palabras. En M.J Buxó y J.M. de Miguel (Eds.). *De la investigación audiovisual. Fotografía, cine, vídeo, televisión* (pp. 1-22). Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- Cabigon, J. (1999). Understanding Filipino Adolescents: Research Gaps and Challenges. *Philippine Social Science Review*, 56 (1-4), 107-129.
- Canals, J. (2002). *El regreso de la reciprocidad. Grupos de ayuda mutua y asociaciones de personas afectadas en la crisis del Estado del Bienestar*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- Canelles Tigel, N. (2007). La transformació de les xarxes de cura i provisió amb la globalització. En M.J. Izquierdo (Dir.). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 23-40). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Cannell, F. (1999). *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press/Quezon City: Ateneo de Manila University Press.



- Carandang, L. (2007). *Nawala Ang Ilaw Ng Tahanan - Case Studies of Families Left Behind*. Mandaluyong City (Manila): Anvil.
- Carrasco, S.; Pàmies, J. y Beltran, M. (2009). Familias inmigrantes y escuela: desencuentros, estrategias y capital. *Revista Complutense de Educación*, 20 (1), 1-28.
- Catarino, C. y Oso, L. (2000). La inmigración femenina en Madrid y Lisboa: hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza. *Papers: Revista de Sociología*. Monográfico *Inmigración femenina en el Sur de Europa*, 60, 183-207.
- Chandra, M. y Empson, R. (2010). Tracing Histories. En A. Schneider y C. Wright (Eds.). *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice* (pp. 103-108). Oxford y Nueva York: Berg.
- Chevallier, S. y Chauviré, C. (2010). *Diccionario Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Church, T. (1988) *Filipino Personality. A Review of Research and Writings*. Manila: De La Salle University Press.
- Cixous, H. (2004). *Deseo de escritura*. Barcelona: Reverso Ediciones.
- Clifford, J. (2003). Sobre la autoridad etnográfica. En C. Geertz, J. Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, edición a cargo de Carlos Reynoso (pp. 141-170). Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. (2008). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.). (2010). *Writing Culture. The Poetics of Ethnography. 25th Anniversary Edition*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Coates, A. (2006). *Rizal. Nacionalista y mártir filipino*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Cohen, A.P. (1985). *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.
- Coleman, J. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, 94, 95-119.
- Colom, F. (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.
- Comamala, C. (1994). Les dones entren a la immigració per la porta de servei. Aproximació etnogràfica al col·lectiu de dones filipines a Barcelona. *Perspectiva social*, 35, 85-165.
- Comamala, C. (1998). Barcelona, ciudad receptora. En Museu Etnològic. *Filipines. Un segle després, una doble mirada*. Barcelona: Museu Etnològic y Institut de Cultura.
- Comas, D. (1991). Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia. *Papers: Revista de Sociología*, 36, 33-54.

- Comas, D.; Bodoque, Y.; Farreras, S. y Roca, J. (1990). *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars 1900-1960*. Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular, Editorial Alta Fulla.
- Comas, D. y Roca, J. (1996). El cuidado y asistencia como ámbito de expresión de la tensión entre biología y cultura. En J. Contreras (Coord.). *Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días* (pp. 57-69). Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.
- Comas, M. (2012). De cómo se conjugan adolescencia, inmigración e identidad. *Cuadernos de Pedagogía*, 420, 64-67.
- Comas, M. y Quiroga, V. (2005). *Menors que emigren sols del Marroc a Catalunya*. Barcelona: Fundació Bofill.
- Comelles, J.M. (1985). Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales. *Jano*, 655-H, 71-83.
- Comelles, J.M. (1993). La utopía de la atención integral en salud. Autoatención, práctica médica y asistencia primaria. *Revisiones en Salud Pública*, 3, 169-192.
- Comelles, J.M. (1997). De l'assistència i l'ajut mutu com a categories antropològiques. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 11, 32-43.
- Comisión Nacional del Rol de la Mujer Filipina - NCRFW (National Commission on the Role of Filipino Women). (2003). *Framework Plan for Women*. Manila: NCRFW. <http://www.ncrfw.gov.ph> (consultado 15.7.2012).
- Constable, N. (1997). *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers*. Ithaca: Cornell University Press.
- Coronel, S. (2006). 'Je schriller, desto besser'. Journalismus in den Philippinen. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 298-305). Bad Honnef: Horlemann.
- Cortés, A. y Sanmartín, A. (2009). Las prácticas transnacionales de los/as migrantes vinculadas al desarrollo. Un estudio a partir del contexto español. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 80, 191-209.
- Cristaldi, F. y Darden, J. (2011). The Impact of Immigration Policies on Transnational Filipino Immigrant Women. A Comparison of Their Social and Spatial Incorporation in Rome and Toronto. *Journal of Urban History*, 37 (5), 694-709.
- Cruz, V.P. y Paganoni, A. (1989). *Filipinas in migration: Big bills and small changes*. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Cruz, G.T.; Laguna, E. y Raymundo, C. (2002). Family Influences on the Lifestyle of Filipino Adolescents. *Philippine Population Review*, 1 (1), 39-63.
- Cunneen, C. y Stubbs, J. (1997). *Gender, race and international relation: violence against Filipino women in Australia*. Sydney: Universidad de Sydney, Instituto de Criminología.
- Dalí, S. (2004). *El mito trágico de 'El Ángelus' de Millet*. Barcelona: Tusquets.

- De Certeau, M. (1994). *La prise de parole et autres écrits politiques*. París: Seuil.
- De Guia, K. (2005). *Kapwa. The Self in the Other. Worldviews and Lifestyles of Filipino Culture-Bearers*. Pasig City: Anvil.
- De la Rosa, J.J. (2009). *Capital social y participación ciudadana en políticas sociales: el caso de México 2000-2006*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- De Martino, E. (2008). *El folclore progresivo y otros ensayos*. Barcelona: Macba/Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- De Miguel, J.M. (1999). Fotografía. En M.J. Buxó y J.M. de Miguel (Eds.). *De la investigación audiovisual. Fotografía, cine, vídeo, televisión* (pp. 23-47). Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *Kafka: Pour une littérature mineure*. París: Minuit.
- Delgado, M. (1998). *Diversitat i Integració*. Barcelona: Empúries.
- Delgado, M. (1999). Cine. En M.J. Buxó y J.M. de Miguel (Eds.). *De la investigación audiovisual. Fotografía, cine, vídeo, televisión* (pp. 49-77). Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- Delgado, M. (2002). *Disoluciones urbanas*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Delgado, M. (2005). *Elogi al vianant. Del 'model Barcelona' a la Barcelona real*. Barcelona: Edicions de 1984.
- Deligny, F. (2009). *Permitir, trazar, ver*. Barcelona: Macba.
- Derrida, J. (1983). *Grammatologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Deulofeu, A. (2001). La immigració filipina: qui són i què fan els membres de la comunitat filipina vinguts a Catalunya. Entrevista amb el pare Conrad Amon, rector de la parroquia personal filipina de Sant Llorenç Ruíz. *Quaderns de Pastoral*, 181, 49-51.
- Didi-Huberman, G. (2000). *Vor einem Bild*. Munich y Viena: Hanser.
- Dronkers, J. (2010). *Influència dels països d'origen i de destí en el rendiment de l'alumnat d'origen immigrant*. Texto de la conferencia de Jaap Dronkers en el Auditori Macba, el 9 de febrero de 2010 en el marco de Debats d'Educació. Barcelona: Fundació Bofill.
- Duarte Campderrós, L. (2007). La cadena d'externalització de la cura. En M.J. Izquierdo (Dir.). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 111-129). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Durand, J. (1995). *El norte es como el mar*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Durston, J. (2004). *Capital social campesino y clientelismo en Chile: análisis de interfaz en una comunidad Mapuche*. Austin: CLASPO, Universidad de Texas.

- Eckert, P. (1989). *Jocks & Burnouts: Social Categories and Identity in the High School*. Nueva York: Teacher College Press.
- Eco, U. (1962). *Obra abierta: forma e indeterminación en el arte contemporáneo*. Barcelona: Seix Barral.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Ehrenreich, B. y Hochschild, A. (Eds.). (2002). *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Nueva York: Metropolitan Books, Holt & Co.
- Elias, N. (1994). *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*. Londres: Thousand Oaks/Nueva Delhi: Sage.
- Esteban, M.L. (2003). Cuidado y salud: Costes en la salud de las mujeres y beneficios sociales. Género y Cuidados: algunas ideas para la visibilización, el reconocimiento y la redistribución. *SARE 2003 Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado. EMAKUNDE*, 1-17.
- Esteban, M.L. (2010). El debate feminista en torno al concepto de cuidados. *DIÁLOGO: Mari Luz Esteban e Isabel Otxoa. CIP-Ecosocial – Boletín ECOS*, nº 10, enero-marzo 2010, 1-9.
- Faier, L. (2007). Filipina migrants in rural Japan and their professions of love. *American Ethnologist*, 34 (1), 148–162.
- Faist, T. (2000). Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture. *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2), 189-222.
- Faist, T. (2005). Espacio social transnacional: una exploración de la relación entre comunidad, Estado y mercado. *Migración y desarrollo*, 5, 2-34.
- Feixa, C. (Dir.); Porzio, L. y Recio, C. (Coords.). (2006). *Jóvenes 'latinos' en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Ayuntamiento y Anthropos.
- Feixa, C.; Romaní, O.; Halim, N.; Latorre Reolon, A.; Porzio, L. y Rodríguez, A. (2010). Spain: Irregular Lives in the Southern Rim of Europe. En K. Fangen, K. Fossan y F.A. Mohn (Eds.). *Inclusion and Exclusion of Young Adult Migrants in Europe. Barriers and Bridges* (pp. 17-49). Farnham y Burlington: Ashgate.
- Fenstermaker, S. y West, C. (2002). *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, and Institutional Change*. Nueva York y Londres: Routledge
- Ferrer, F. (Dir); Castel, J.L. y Valiente, O. (2009). *Equitat, excel·lència i eficiència educativa a Catalunya. Una anàlisi comparada*. Col. Polítiques nº 68. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Finch, J. (1989). *Family Obligations and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fiorini, H.J. (1995). *El psiquismo creador*. Buenos Aires: Paidós.

- Flores González, N. (2002). *School kids/street kids: Identity development in Latino students*. Nueva York: Teachers College Press.
- Flores, M. y Rello, F. (2002). *Capital social rural: experiencias de México y Centroamérica*. México: CEPAL-UNAM y Plaza y Valdés.
- Fortun, K. (2010). Foreword to the 25th Anniversary Edition. Of Writing Culture, 2020. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.). *Writing Culture. The Poetics of Ethnography. 25th Anniversary Edition* (pp. Vii-xxii). Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Foster, H. (1995). The Artist as Ethnographer? En E. Marcus y F. Myers (Eds.). *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology* (pp. 302-309). Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *Fearless Speech*. Nueva York: Semiotext(e).
- Freud, S. (1979a). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Buenos Aires: Amorrortu. (Ed. original 1910).
- Freud, S. (1979b). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu. (Ed. original 1900).
- Gadamer, H.G. (1960/1990). *Wahrheit und Methode*. Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.G. (1977). *Die Aktualität des Schönen*. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H.G. (1997a). Ästhetik und Hermeneutik. En *Gadamer Lesebuch* (pp. 112-119). Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.G. (1997b). Text und Interpretation. En *Gadamer Lesebuch* (pp. 141-171). Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.G. (1997c). Wort und Bild – 'so wahr, so seiend'. En *Gadamer Lesebuch* (pp. 172-198). Tübinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gándara, P. y Contreras, F. (2010). *The Latino education crisis: The consequences of failed social policies*. Cambridge: Harvard University Press.
- García-Moreno, C. y Pujadas, J.J. (2011). 'No es fácil...', y aquí tampoco'. Trayectorias migratorias de mujeres cubanas en España. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVI, nº 2, 455-486.
- Garreta, J. (1998). Minorías ètniques, associacionisme i integració sociocultural. *Papers: Revista de Sociologia*, 56, 197-230.
- Geertz, C. (1963). *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968). Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States. *Antioch Review*, 28 (2), 139-158.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.

- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Gibson, M. (1988). *Accommodation without Assimilation. Sikh immigrants in an American High School*. Nueva York: Cornell University Press.
- Gibson, K.; Law, L. y McKay, D. (2001). Beyond Heroes and Victims: Filipina Contract Migrants, Economic Activism, and Class Transformation. *International Feminist Journal of Politics*, 3 (3), 365-85.
- Glucksman, M. (1967). *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. 2ª edición. Manchester: Manchester University Press.
- Goffman, E. (1963/1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu. (Versión original: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Upper Saddle River: Prentice-Hall).
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. (Ed. original 1959).
- Goldring, L. (1992). La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural. *Estudios sociológicos*, X (29), 315-340.
- Gonzalez, J.L. (1998). *Philippine Labour Migration. Critical Dimension of Public Policy*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.
- González Alcantud, J.A. (2002). *El rapto del arte. Antropología cultural del deseo estético*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- González Virós, I. (2005). Lecciones aprendidas desde el urbanismo. En I. Banal y J. Canudas. *Hospital 106, 4t 1a. El lugar y el tiempo*. Barcelona: Actar.
- Good, B. (1994). *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Nueva York y Melbourne: Cambridge University Press.
- Grabowski, M. y Reese, N. (2006). Goldgrube und Pulverfass. Mindanao und die Konflikte zwischen Siedlern, Moros und Lumad. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 205-215). Bad Honnef: Horlemann.
- Grinberg, L. y R. (1996). *Migración y Exilio*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Grondin, J. (2001). *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grube, M. (2002). Ambiguitätstoleranz und kreative Therapieverfahren bei psychiatrischen Erkrankungen. *Psychiatrische Praxis*, 8, 431-437.
- Guardiola, J. (2006a). *El imaginario colonial. Fotografía en Filipinas durante el periodo español 1860-1898*. Manila: National Museum of the Philippines/ Madrid: SEACEX – Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior; Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación; Ministerio de Cultura y Casa Asia.
- Guardiola, J. (2006b). *Filipiniana*. Madrid: Ministerio de Cultura; Ayuntamiento de Madrid y Casa Asia.

- Guarnizo, L.E. y Smith, M.P. (1998). The Locations of Transnationalism. En M.P. Smith y L. E. Guarnizo (Eds.). *Transnationalism From Below* (pp. 3-34). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Guerrero, A.P.S.; Hishinuma, E.S.; Andrade, N.N.; Nishimura, S.T. y Cunanan, V.L. (2006). Correlations among socioeconomic and family factors and academic, behavioral, and emotional difficulties in Filipino adolescents in Hawai'i. *International Journal of Social Psychiatry*, 52 (4), 343-359.
- Guerrero, A.P.S.; Nishimura, S.T.; Chang, J.Y.; Ona, C.; Cunanan, V.L. y Hishinuma, E.S. (2010). Low cultural identification, low parental involvement and adverse peer influences as risk factors for delinquent behavior among Filipino youth in Hawai'i. *International Journal of Social Psychiatry*, 56 (4), 371-387.
- Gutiérrez-Otero, A. (2007). La comunitat filipina a Barcelona. La seva importància en la vida dels i les immigrants filipins. En M.J. Izquierdo (Dir.). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 41-63). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hanifan, L.J. (1916). The Rural School Community Center. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 67, 130-138.
- Hanifan, L.J. (1920). *The Community Center*. Boston: Silver, Burdett & Co.
- Hannerz, U. (1980/1993). *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica. (Versión original: *Exploring the City. Inquiries toward an Urban Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press)
- Hannerz, U. (1969/2004). *Soul Side. Inquiries into Ghetto Culture and Community*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Haro, J.A. (2000). Cuidados profanos: una dimensión ambigua en la atención de la salud. En E. Perdiguero y J.M. Comelles (Eds.). *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina* (pp. 101-161). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Heidegger, M. (1926/1986). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1960). *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart: Reclam.
- Henson, B. (2003). *Bill Henson. Catálogo de exposición*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Herman, J. (2004). *Trauma y recuperación*. Madrid: Espasa.
- Hervieu-Léger, D. (2002). Les tendances du religieux en Europe. En *Rapport du Commissariat Général du Plan Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne* (pp. 9-22). París: La Documentation Française.
- Hochschild, A.R. (2000). Global Care Chains and Emotional Surplus Value. En W. Hutton y A. Giddens (Eds.). *On The Edge: Living with Global Capitalism*. Londres: Jonathan Cape.

- Holt, E. (1996). Writing Filipina-Australian Bodies: The Discourse on Filipina Brides. *Philippine Sociological Review*, 44 (1-4), 58-78.
- Hsia, J. (1988). *Asian Americans in Higher Education and at Work*. Hillsdale: Erlbaum.
- Hune, S. y Chan, K.S. (1997). Special Focus: Asian Pacific American Demographic and Educational Trends. En D.J. Carter y R. Wilson (Eds.). *Fifteenth Annual Status Report on Minorities in Higher Education, 1996-1997*. Washington, D.C.: American Council on Education.
- Ibáñez, J. (1993). El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva). En E. Lamo de Espinosa y J.E. Rodríguez Ibáñez (Comp.). *Problemas de teoría sociológica*. Madrid: CIS.
- Ibáñez, T. (2002). Prólogo. En E. Santamaría. *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la 'inmigración no comunitaria'*. Barcelona: Anthropos.
- Ileto, R. C. (1979). *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Ileto, R.C. (2011). El debate sobre el 'Proyecto de Ley Rizal' de 1956 y la influencia de los tres imperios en Filipinas. En M.D. Elizalde y J.M. Delgado (Eds.). *Filipinas, un país entre dos imperios* (pp. 51-77). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Informes Estadístics. La població estrangera a Barcelona (2004 - 2011)*. Barcelona: Ayuntamiento, Departamento de Estadística.
- Izquierdo, M.J. (Dir.). (2007). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina*. Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Izquierdo, M.J. (2007a). Introducció. En M.J. Izquierdo (Dir.). (2007). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 6-22). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Izquierdo, M.J. (2007b). La migració vista pels experts. En M.J. Izquierdo (Dir.). (2007). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 64-89). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Jan Mohammed, A. y Lloyd, D. (1990). *The Nature and Context of Minority Discourse*. Nueva York: Oxford University Press.
- Juliano, D. (2003). La enseñanza de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia desde un punto de vista no androcéntrico. Estado de cuestión y líneas de avance. En E. Hidalgo, D. Juliano, M. Roset y A. Caba. *Repensar la enseñanza de la geografía y de la historia. Una mirada desde el género* (pp. 17-26). Barcelona: Octaedro.
- Kaplan, A. (1998). *De Senegambia a Cataluña: procesos de aculturación e integración social*. X Premio de Investigación en Ciencias Sociales Dr Rogeli Duocastella. Barcelona: Fundació La Caixa.



- Kareem, J. y Littlewood, R. (1992). *Intercultural Therapy. Themes, Interpretations and Practice*. Londres: Blackwell Science.
- Keck, M. y Sikkink, K. (1998/2000). *Activistas sin Frontera. Redes de Defensa en Política Internacional*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Versión original: *Activists beyond borders. Advocacy networks in international politics*. Londres: Cornell University).
- Kim, S.J.; Benner, A.D.; Ongbongan, K.; Acob, J.; Dinh, K.T.; Takushi, R.M.N. y Dennerlein, D. (2008). Children of Filipino Immigrants in Hawai'i: Adolescent Girls' Experiences at Home and at School. *Journal of Immigration Refugee Studies*, 6 (4), 591-598.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A. (2006). *What really matters: Living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford: Oxford University Press.
- Kosuth, J. (2002). *Art After Philosophy and After: Collected Writings, 1966-1990*. Cambridge: MIT Press.
- Lacan, J. J. (1949/1999). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. En *Écrits I*. 1ª edición (pp. 92-99). París: Éditions du Seuil.
- Lane, B. (1992). Filipino domestic workers in Hong Kong. *Asian Migrant*, V (1), 24-32.
- Lanuza, G. (2004). Theoretical state of Philippine youth studies. Current trends and future directions. *YOUNG. Nordic Journal of Youth Research*, 12, 357-376.
- Lanuza, G. (2011). *From Social Reproduction to Governmentality. Disciplining Muslim Identities in a Philippine Public High School*. Tesis doctoral. University of the Philippines, Diliman, Quezon City.
- Lauby, J. y Stark, O. (1988). Individual migration as a family strategy: young women in the Philippines. *Population Studies*, 42, 473-486.
- Law, L. (2005). Home cooking: Filipino women and geographies of the senses in Hong Kong. *Ecumene*, 8 (3), 264-283.
- Law, L. y Nadeau, K. (1999). Globalization, Migration and Class Struggles: NGO Mobilization for Filipino Domestic Workers. *Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies*, 14 (3 y 4), 51-68.
- Le Espiritu, Y. y Wolf, D.L. (2001). The Paradox of Assimilation: Children of Filipino Immigrants in San Diego. En A. Portes y R.G. Rumbaut (Eds.). *Ethnicities. Children of Immigrants in America* (pp. 157-186). Berkeley y Los Angeles: University of California Press/ Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *La Voie des Masques*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Anthropology and myth: lectures 1951-1982*. Oxford y Nueva York: Blackwell.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Raza y cultura*. Madrid: Catédra.

- Levitt, P. (2003). 'You know, Abraham was really the first immigrant': Religion and transnational migration. *International Migration Review*, 37 (3), 847-873.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y desarrollo*, 3, 60-91.
- Li, Y.; Savage, M. y Pickles, A. (2003). Social capital and social exclusion in England and Wales (1972-1999). *British Journal of Sociology*, 54, 497-526
- Lindio-McGovern, L. (2004). Alienation and labor export in the context of globalization. Filipino migrant domestic workers in Taiwan and Hong Kong. *Critical Asian Studies*, 36 (2), 217-238.
- Lolicato, A. (2011). *Movilidad transnacional y movimientos sociales: las organizaciones solidarias de argentinos en Roma y Barcelona*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Longoni, A. y Mestman, M. (2000). *Del Di Tella a 'Tucumán Arde'*. Buenos Aires: El Cielo por Asaltos.
- López Rojo, A. (1992). El sofista Krysztof. *Lápiz*, 89, 32-37.
- López Sáez, C. (1996). La fenomenología existencial de M. Merleau Ponty y la sociología. *Papers: Revista de Sociologia*, 50, 209-231.
- Low, S.M. (Ed.). (2005). Introduction: Theorizing the City. En S.M. Low (Ed.). *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader* (pp. 1-33). New Brunswick y Londres: Rutgers University Press.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Barcelona: Anthropos.
- Magat, M. (2003). *Transnational lives, cosmopolitan women: Filipino domestic workers and expressive culture in Rome, Italy*. Tesis doctoral. University of Pennsylvania, Filadelfia.
- Marchetti, S. (2005). *'We had different fortunes'. Relationships between Filipina domestic workers in Rome and Amsterdam*. Tesis final, OGCE Research Master Gender and Ethnicity. Universidad de Utrecht, Utrecht.
- Marcus, G. (Ed.). (1983). *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Marcus, G. (1998). *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, G. (2009). Introduction: Notes towards an Ethnographic Memoir of Supervising Graduate Research through Anthropology's Decades of Transformation. En J.D. Faubion y G. Marcus (Eds.). *Fieldwork is Not what it Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition* (pp. 1-31). Ithaca: Cornell University Press.
- Marcus, G. (2010). Affinities: Fieldwork in Anthropology Today and the Ethnographic Artwork. En A. Schneider y C. Wright (Eds.). *Between Art*

*and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice* (pp. 83-94). Oxford y Nueva York: Berg.

- Marcus, G. y Cushman, D. (2003). Las etnografías como textos. En C. Geertz, J. Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, edición a cargo de Carlos Reynoso (pp. 171-213). Barcelona: Gedisa.
- Marcus, G. y Myers, F. (Eds.). (1995). *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Marginyà, F. y Maza, G. (2001). Inmigración y huecos en el centro histórico de Barcelona (1986-2000). En *Migración y cambio social*, número extraordinario dedicado al III Coloquio Internacional de Geocrítica (Actas del Coloquio). *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94 (62).
- Marí-Klose, P.; Marí-Klose, M.; Granados, F.J.; Gómez-Granell, C. y Martínez, A. (2009). *Informe de la inclusión social en España*. Barcelona: Fundació Caixa Catalunya.
- Marquez, M. (2008). Family Processes and Sexual Risk-Taking Behavior Among Male and Female Adolescents. *Philippine Population Review*, 7 (1), 9-26.
- Martín, E. (1998). Filipinos en España en los siglos XIX y XX (1868-1936). *Cuadernos de Historia. Instituto Cervantes de Manila*, 2-3, 169-182.
- Martínez Gómez, L.J. (2000). Migración transnacional y presencia sociopolítica transmigrante. *Revista de Estudios Agrarios*, nº 5. [www.pa.gob.mx/publica/rev\\_15/migracion.pdf](http://www.pa.gob.mx/publica/rev_15/migracion.pdf) (consultado 15.7.2012).
- Martínez Hernández, A. (2006). Cultures Líquides. Ductilitat i mestissatge en un món globalitzat. En A. Salcedo Miliani (Coord.). *Globalització i cultura*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, Facultat de Lletres.
- Martínez Hernández, A. (2008). *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez Hernández, A. y Muñoz García, A. (2010). Olvidar y conversar. Recursos profanos de los adolescentes barceloneses ante el malestar emocional. En O. Romani (Coord.), A. Planas, C. Feixa, J. Trilla, J.R. Saura, J. Casal, M. Figueras y P. Soler (Eds.). *Jóvenes y riesgos. ¿Unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Martínez Veiga, U. (2004). *Trabajadores invisibles. Precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*. Madrid: La Catarata.
- Marxen, E. (2004a). Arteterapia e inmigración. *Revista de Trabajo Social*, 173, 71-76.
- Marxen, E. (2004b). The Benefits of Art Therapy in the Immigration Field. <http://www.fhspereclaver.org/migra-salut-mental/catala/news/Art%20Therapy.htm> (consultado 27.8.2012).
- Marxen, E. (2005). Case Study: Improvement Through Art Therapy. En L. Kossolapow, S. Scoble y D. Waller (Eds.). *European Arts Therapy. Different Approaches to a Unique Discipline* (pp. 268-275). *Opening Regional Portals*. Münster: LIT.

- Marxen, E. (2007). Duelo migratorio y bandas juveniles. *Revista de Psicopatología y Salud Mental del niño y del adolescente*, 9, 57-64.
- Marxen, E. (2008). Therapeutic Thinking in Contemporary Art. Psychotherapy in the Arts. *The Arts in Psychotherapy*, <<http://dx.doi.org/10.1016/j.aip.2008.10.004>> (también disponible en papel [2009] *The Arts in Psychotherapy*, 36, 140-147).
- Marxen, E. (2009). La etnografía desde el arte. Definiciones, bases teóricas y nuevos escenarios. *Alteridades*, 19 (37), 7-22.
- Marxen, E. (2011). *Diálogos entre arte y terapia. Del 'arte psicótico' al desarrollo de la arteterapia y sus aplicaciones*. Barcelona: Gedisa.
- Maza, G. (2003). ¿Participantes o participados? Por favor no me representes. En *Idensitat. CLF\_BCN/01\_02. Proyectos de intervención crítica e interacción social en el espacio público* (pp. 223-228). Madrid: Ed. Instituto de Juventud.
- Maza, G. (2005). La vivienda como 'no lugar'. En S.O.S. *Racisme: Informe anual 2005 sobre el racismo en el Estado español* (pp. 185-191). Barcelona: Icaria.
- Maza, G.; McDonogh, G. y Pujadas, J.J. (2002). Barcelona, ciutat oberta: transformacions urbanes, participació ciutadana i cultures de control al barri del Raval. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 21, 114-131.
- Maza, G. y Parramon, R. (2004). *Habitus*. Video instalación. Exposición Quorum. Comisaria Rosa Pera. Sala grande "La Capella". Ayuntamiento de Barcelona.
- McDonough, G. (1986). *Good families of Barcelona: A social history of power in the industrial era*. Princeton: Princeton University Press.
- McDonough, G. (2005). Discourses of the City: Policy and Response in Post-Transitional Barcelona. En S.M. Low (Ed.). *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader* (pp. 342-376). New Brunswick y Londres: Rutgers University Press.
- Medina, B.T.G. (2001). *The Filipino Family*. Quezon City: The University of the Philippines Press.
- Menéndez, E.L. (1984a). El modelo médico hegemónico: transacciones y alternativas hacia una fundamentación teórica del modelo de autoatención en salud. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3, 83-119.
- Menéndez, E.L. (1984b). *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México: CIESAS.
- Menéndez, E.L. (1990). *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. México: CIESAS.
- Menéndez, E.L. (1993a). Familia, participación y proceso salud/enfermedad/atención. Acotaciones desde las perspectivas de la antropología médica. En C.A. Denman, A. Escobar, C. Infante, F.J. Mercado y L. Robles (Coords.). *Familia, salud y sociedad: experiencias de investigación en México* (pp. 130-162). México: CIESAS.

- Menéndez, E.L. (1993b). Autoatención y participación social: estrategias o instrumentos en las políticas sanitarias. En C. Roersch, J.M. Tavares de Andrade y E.L. Menéndez (Eds.). *Medicina tradicional 500 años después. Historia y consecuencias actuales* (pp. 61-104). Santo Domingo: Instituto de Medicina Dominicana.
- Mercene, F. (2007). *Manila Men in the New World. Filipino Migration to Mexico and the Americas from the sixteenth century*. Quezon City: The University of the Philippines Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Le Visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- Mitchell, L. (2006). Child Centered Thinking. Critically about Children's Drawing as a Visual Research Method. *Visual Anthropology Review*, 22 (1), 60-73.
- Molina, A.M. (1998). *Yo, José Rizal*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Mora Malo, E. (2007). Els components de cura quan es globalitza el treball domèstic. En M.J. Izquierdo (Dir.). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 130-152). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Moreras, J. (1997). ¿Qué es un barrio inmigrante? Apuntes para un ensayo de antropología urbana comparada. *Congreso sobre la inmigración en España*. Madrid: Instituto Universitario Ortega y Gasset.
- Moreras, J. (1999). Raval: espacio de convivencia, espacio de socialización. En CCCB y Ayuntamiento de Barcelona. *Escenas del Raval. Una instalación activa* (pp. 120-135). Barcelona: CCCB y Ayuntamiento.
- Moreras, J. (2000). Un Raval imaginado. Ponencia en la mesa redonda celebrada en el Macba, el día 6 de abril de 2000, en las sesiones de debate "Pobreza y declive urbano", en el marco de la exposición *Camilo José Vergara: El nuevo gueto americano*. Barcelona: Macba.
- Moreras, J. (2001). *Ciutat Vella, passat i present migratori (1986-2000)*. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Moreras, J. (2004). Religions en trànsit. Propostes per a l'anàlisi de les expressions religioses en context migratori: *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 24, 44-55.
- Moreras, J. (2005). El patrimonio en un contexto urbano multicultural: el caso de Ciutat Vella de Barcelona. En G. Dietz y G. Carrera (Coords.). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (pp. 272-285). Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Moreras, J. (2006a). Creencias más allá de fronteras. Las experiencias religiosas en el contexto migratorio. *Puntos de Vista*, nº 7/Religiones, 21-48.
- Moreras, J. (2006b). *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Serie Migraciones, nº 9. Barcelona: CIDOB.
- Moreras, J. (2009a). *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Col·lecció "Ciudadania i Immigració", nº 3.

Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament d' Acció Social i Ciutadania, Secretaria per a la Immigració.

- Moreras, J. (2009b). *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- Moro, M.R. (1998). *Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants*. París: Dunod.
- Moro, M.R. (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs*. París: La Decouverte.
- Moro, M.R.; De La Noë, Q. y Mouchenik, Y. (2004). *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*. Grenoble: La Pensée Sauvage.
- Mozère, L. (2005). Les domestiques philippines à Paris: un marché mondial de la domesticité défini en termes de genre? *Migration Société*, XVII (99-100), 217-228.
- Mozère, L. y Maury, H. (2002). *Les domestiques philippines 'entrepreneures d'elles mêmes'. Le marché mondial de la domesticité*. París: Recherche pour la mission du Patrimoine Ethnologique, réf. AO 98 IDF 41.
- National Demographic and Health Survey 2008 (NDHS)* (2009). Manila: National Statistics Office.
- Negri, T. y Guattari, F. (1996). *Las verdades nómadas*. Irun: Iralka.
- Ogaya, C. (2004). Social Discourses on Filipino Women Migrants. *Feminist Review*, 77, 180-182.
- Ogena, N. (2004). A Development Concept of Adolescence: The Case of Adolescents in the Philippines. *Philippine Population Review*, 3 (1), 1-18.
- Oller Badenas, J. y Vila Mendiburu, I. (2011). Teixint Cultures: un programa comunitario que promueve las distintas identidades culturales y construye un espacio público de diálogo y convivencia. En F.J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 1575-1584). Granada: Instituto de Migraciones.
- Ozeki, E. (1997). Migration Frontier of Filipino Women: Ethnic Relations of Filipina Domestic Helpers with Chinese Employers in Hong Kong. *Southeast Asian Studies*, 34 (4), 676-695.
- Pàmies Rovira, J. (2011). Éxito académico, inmigración y ciudadanía. Condiciones y posibilidades entre jóvenes de origen marroquí en Cataluña. En F.J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 443-448). Granada: Instituto de Migraciones.
- Pang, V.O. (1991). The Relationship of Test Anxiety and Math Achievement to Parental Values in Asian-American and European-American Middle School Students. *Journal of Research and Development in Education*, 24, 1-10.

- Parreñas, R. (1998). *The Global Servants: (Im)migrant Filipina Domestic Workers in Rome and Los Angeles*. Tesis doctoral. University of California at Berkeley, Berkeley.
- Parreñas, R. (2001). *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Parreñas, R. (2006). *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Parreñas, R. (2008). *The Force of Domesticity: Filipina Migrants and Globalization (Nation of Newcomers)*. Nueva York: NYU Press.
- Parreñas, R. (2010). Hacer el amor por un visado. La ciudadanía sexual de las migrantes filipinas en Japón. En M. Soronellas (Coord.). *Familias en la migración. Emociones, solidaridades y obligaciones en el espacio transnacional* (pp. 97-125). Barcelona: Icaria, Centre de Cooperació per al Desenvolupament Rural (CCDR).
- Parsons, T. (1982). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Pedone, C. (2002). El potencial del análisis de las cadenas y redes migratorias en las migraciones internacionales contemporáneas. En F.J. García Castaño y C. Muriel López (Eds.). *La inmigración en España 3. Contextos y alternativas*. Vol.II (pp. 223-235). Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales (Universidad de Granada).
- Pedone, C. (2006). *Estrategias migratorias y poder. 'Tú siempre jalas a los tuyos'*. Quito: Abya Yala. Plan Migración, Comunicación y Desarrollo (PMCD).
- Philippine Women Center (1997). *Trapped: Holding on to the knife's edge. Economic violence against Filipino Migrant/Immigrant Women*. Vancouver: Philippine Women Center.
- Phillips, P. (2003). Creating Democracy: A Dialogue with Krzysztof Wodiczko. *Art Journal*, 62 (4), 32-47.
- Pingol, A. (2007). Cura i globalització: una visió filipina. En M.J. Izquierdo (Dir.). *Servidores sense fronteres. La migració femenina filipina* (pp. 90-110). Publicacions Digitals, nº 3. Disponible en [CD-ROM]. Barcelona: Fundació Bofill.
- Pinto Baro, C. (1999). Vídeo. En M.J. Buxó y J.M. de Miguel (Eds.). *De la investigación audiovisual. Fotografía, cine, vídeo, televisión* (pp. 79-104). Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- Popkin, S. (1979). *The Rational Peasant*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A. (2004). Un dialogo transatlántico: El progreso de la investigación y la teoría en el estudio de la migración internacional. Conferencia inaugural a la *Cuarta Conferencia Española sobre Migraciones*, el 10 de noviembre de 2004. Gerona: Universidad de Gerona.

- Portes, A. y Rumbaut, R.G. (2001a). *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press/Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Portes, A. y Rumbaut, R.G. (Eds.). (2001b). *Ethnicities. Children of Immigrants in America*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press/Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Portes, A. y Stepick, A. (1993). *City of the Edge. The Transformation of Miami*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Priest, L. (1997). Migración laboral internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico. En S. Macías y F. Herrera (Coords.). *Migración Laboral Internacional* (pp. 17-53). Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Priest, L. (2000). La migración internacional en tiempos de globalización. *Nueva Sociedad*, 164, 56-68.
- Provansal, D. (1990). Africanos en Cataluña. En M.A. Roqué (Ed.). *Movimientos humanos en el Mediterráneo Occidental* (pp. 329-334). Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- Provansal, D. (1994). La sociedad paralela: asistentes y asistidos. *Papers: Revista de Sociologia*, 43, 89-100.
- Provansal, D. (1997). Le nouvel 'autre' en Catalogne et ailleurs. Innovations politiques, discours anthropologiques. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 13 (3), 11-26.
- Provansal, D. (1998). Autòctons, migrants i ciències socials. *Revista Catalana de Sociologia*, 6, 85-93.
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. (2003). (Ed.). *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Rabinow, P. (2010). Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. En J. Clifford y G. Marcus, G. (Eds.). *Writing Culture. The Poetics of Ethnography. 25th Anniversary Edition* (pp. 234-261). Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Ramírez, A. y Jiménez, M. (2005). (Eds.). *Las otras migraciones: la emigración de menores marroquíes no acompañados a España*. Madrid: Akal y Universidad Internacional de Andalucía.
- Raymundo, C.M.; Zablan, Z.; Cabigon, J.V.; Cruz, G.T. y Berja, C.L. (2001). *Unsafe Abortion in the Philippines: A Threat to Public Health*. Manila: Demographic Research and Development Foundation; UP Population Institute y UP Office of Vice-Chancellor for Research and Development.
- Raymundo, C. y Cruz, G.T. (2003). Dangerous Connections: Substance Abuse and Sex among Adolescents. *Philippine Population Review*, 2 (1), 23-42.
- Reese, N. (2006a). Mangelhaft. Der Zugang zur Bildung. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 114-122). Bad Honnef: Horlemann.



- Reese, N. (2006b). Auf (Nimmer) Wiedersehen. Auslandsmigration von Filipin@s. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 162-170). Bad Honnef: Horlemann.
- Retana, W.E. (1907). *Vida y escritos del Dr. José Rizal*. Con un epílogo de Miguel de Unamuno. Madrid: La Librería Victoriano Suárez.
- Reyes, M.M. (2008). *Migration and Filipino Children Left-Behind: A Literature Review*. Quezon City: Miriam College; Women and Gender Institute (WAGI) for the United Nations Children's Fund (UNICEF). [http://www.unicef.org/philippines/Synthesis\\_StudyJuly12008.pdf](http://www.unicef.org/philippines/Synthesis_StudyJuly12008.pdf) (consultado 15.7.2012).
- Ribalta, J. (2002). Sobre el servicio público en la época del consumo cultural. *Zehar-Arteleku*, 47-48, 68-75.
- Ribalta, J. (2004). Contrapúblicos. Mediación y construcción de públicos. *Republicart*. [http://republicart.net/disc/institution/ribalta01\\_es.htm](http://republicart.net/disc/institution/ribalta01_es.htm) (consultado 15.7.2012).
- Ribalta, J. (2006). Patrimoni comú, modernitat perifèrica, educació política, crítica institucional. Notes sobre la pràctica del Macba. *Papers d'Art*, 90, 28-31.
- Ribas, N. (1994). Origen del proceso emigratorio de la mujer filipina a Cataluña. *Papers: Revista de Sociologia*, 43, 101-114.
- Ribas, N. (1999). *Múltiple presencia. Las presencias de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Ribas, N. (2004/2005). La feminización de las migraciones desde una perspectiva filipina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 68, 67-87.
- Risman, B.J. (1999). *Gender Vertigo: American Families in Transition*. New Haven: Yale University Press.
- Rivera, T. (1994). *Landlords and Capitalists: Class, Family and State in Philippine Manufacturing*. Quezon City: The University of the Philippines Press.
- Rizal, J. (1887). *Noli Me Tangere*. Berlín: Berliner Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft.
- Rizal, J. (1891). *El Filibusterismo*. Gante: F. Meyer van Loo Press.
- Rodríguez Garzo, M. (2004). Los ideales de la persona: Yo ideal e ideal del Yo en *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, y en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache*. NODVS. *L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona*, IX, marzo de 2004.
- Rolnik, S. (1998). The hybrid of Lygia Clark. En M.J. Borja y N. Enguita (Eds.). *Lygia Clark* (pp. 341-348). Barcelona: Fundació Antoni Tàpies.
- Rolnik, S. (2005). *Lygia Clark. De l'oeuvre à l'événement*. Nantes: Musée des Beaux-Arts.

- Rolnik, S. (2006). *Una terapéutica para tiempos desprovistos de poesía*. Texto para su taller en el Macba. Barcelona: Macba.
- Roma, G.M. (2009). International Migration and Development: Policies, Practices, and Perceptions by Government Institutions in the Philippines: The National Picture. Presentación Power Point para el MAPID Trainig Program. En *MAPID - Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development. Capacity Building Programs in the Philippines, Italy and Spain. Reference Materials*. Disponible en [CD-ROM]. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Romaní, O. (2002). La Salud de los inmigrantes y de la sociedad. Una visión desde la antropología. *Formación Médica Continuada en Atención Primaria*, 9 (7), 58-64.
- Romaní, O. (2006). *La Salut dels joves a Catalunya. Un estudi exploratori*. E-quaderns de la Generalitat de Catalunya. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Secretaria General de Joventut.
- Roncaglia, S. (2003). L'organizzazioni relazionale dei giovani filippini a Milano. En D. Cologna (a cura di). *Asia a Milano: Famiglie, Ambienti e Lavori delle popolazioni asiatiche a Milano* (pp. 185-209). Milán: Editrice Abitare Segesta.
- Rouse, R. (1991). Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora*, 1, 8-23.
- Rumbaut, R. (1997). Ties that Bind: Immigration and Immigrant Families in the United States. En A. Booth, A.C. Crouter y N. Landale (Eds.). *Immigration and the Family: Research and Policy on U.S. Immigrants* (pp. 3-46). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Russell, S.T.; Crockett, L.J. y Chao, R.K. (Eds.). (2010). *Asian American Parenting and Parent-Adolescent Relationships. Advancing Responsible Adolescent Development*. Nueva York, Dordrecht, Heidelberg, Londres: Springer.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora*, 1, 83-99.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Saitua, A. y Sarasola, M. (1993). La insumisión. El cuidado como elección. *Geu Emakumeok*, 17, 27-29.
- Sápida, A.; Chaíb, M. y Moreras, J. (1999). Debat. En CCCB y Ayuntamiento de Barcelona. *Escenes del Raval. Una instal·lació activa* (pp. 136-141). Barcelona: CCCB y Ayuntamiento.
- Saroca, C. (2006). Filipino Women, Migration, and Violence in Australia: Lived Reality and Media Image. *Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies*, 21 (1), 75-110.
- Santamaría, E. (2002). *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la 'inmigración no comunitaria'*. Barcelona: Anthropos.

- Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos.
- Scalabrini Migration Center (2009). *MAPID - Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development. Capacity Building Programs in the Philippines, Italy and Spain. Reference Materials*. Disponible en [CD-ROM]. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Schaverien, J. (2000). The Triangular Relationship and the Aesthetic Countertransference in Analytical Art Psychotherapy. En A. Gilroy y G. McNeilly (Eds.). *The Changing Shape of Art Therapy* (pp. 55-83). Londres y Filadelfia: Jessica Kingsley Publishers.
- Scheper Hughes, N. (1992). *Death without Weeping*. Berkeley: The University of California Press.
- Scheper Hughes, N. y Wacquant, L.J.D. (2002). *Commodifying Bodies*. Londres: Sage.
- Schneider, A. y Wright, C. (Eds.). (2010a). *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*. Oxford y Nueva York: Berg.
- Schneider, A. y Wright, C. (2010b). Between Art and Anthropology. En A. Schneider y C. Wright (Eds.). *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice* (pp. 1-21). Oxford y Nueva York: Berg.
- Schwemmer, O. (1997). Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zu Ernst Cassirers 'Philosophie der symbolischen Formen'. En D. Frede y R. Schmücker (Eds.). *Ernst Cassirers Werk und Wirkung* (pp. 1-57). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Serra, C. y Paludàries, J.M. (2010). *Continuar o abandonar. L'alumnat estranger a l'educació secundària*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Serra, C. y Wodiczko, K. (2005). Peace is not a Pacific Concept. *Revista del Macba*, 1. [http://www.macba.cat/uploads/20051017/serra\\_cas.pdf](http://www.macba.cat/uploads/20051017/serra_cas.pdf) (consultado 15.7.2012).
- Silva, T.J. (2004). *Imágenes y narrativas: otra desinstitucionalización de la locura*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Silverman, P.R. (1980). *Mutual Help Groups: Organization and Development*. Londres: Sage.
- Simmel, G. (1986). *Sociología*. Barcelona: Edicions 62. (Ed. Original 1908).
- Simons, L.A. (2001). *Marriage and Markets: International Matchmaking and International Feminism*. Tesis doctoral. University of Denver, Denver.
- Sisma Villaluna, N. (2011). From a Prison Cell to a Room for Peace. En el blog *Ang Bagong Filipino*. <http://angbagongfilipino.wordpress.com> (consultado 15.7.2012).

- Smith, N. (2000). Del Lower East Side al Raval. *La Vanguardia*, 8.12.2000.
- Solé, C. (1994). *La mujer inmigrante en España*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Solé, C. y Parella, S. (2005). *Negocios étnicos. Los comercios de los inmigrantes no comunitarios a Cataluña*. Barcelona: CIDOB.
- Sontag, S. (2001). *Against Interpretation*. Londres: Vintage.
- Spence, J. (2005). *Más allá de la imagen perfecta. Fotografía, subjetividad, antagonismo*. Barcelona: Macba.
- Suárez Orozco, M. y Suárez Orozco, C. (2008). *Histories d'immigració: la comprensió dels patrons de rendiment escolar dels joves immigrants nous*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Suárez Orozco, M.; Suárez Orozco, C. y Todorova, I. (2008). *Learning a new land: immigrant students in American society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Subirats, J. y Rius, J. (Dir.). (2006). *Del Chino al Raval. Cultura y transformación en la Barcelona central*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporànea de Barcelona.
- Sue, S. y Morishima, J.K. (1982). *The Mental Health of Asian Americans*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Sue, S. y Zane, N.W.S. (1985). Academic Achievement and Socioemotional Adjustment Among Chinese University Students. *Journal of Counseling Psychology*, 32, 570-579.
- Suzuki, B. (2002). Revisiting the Model Minority Stereotype: Implications for Student Affairs Practice and Higher Education. *New Directions for Student Services*, 97, 21-32.
- Syjuco, M. (2010). *Ilustrado*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Tacoli, C. (1999). International Migration and the Restructuring of Gender Asymmetries: Continuity and Change among Filipino Labor Migrants in Rome. *International Migration Review*, 33, 658-682.
- Tan, M.L. (2008). *Revisiting Usog, Pasma, Kulam*. Quezon City: The University of the Philippines Press.
- Tan, S.K. (2008). *A History of the Philippines*. Quezon City: The University of the Philippines Press.
- Tara Quaglia, C. (2000a). La violencia, a la retaguardia del orden establecido. En A. Hartmann, C. Tara Quaglia y J. Kuffer. *Adolescencia: una ocasión para el psicoanálisis* (pp. 103-118). Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Taussig, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. Nueva York y Londres: Routledge.

- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Taussig, M. (1999). *Defacement. Public Secret and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Taussig, M. (2004). *My Cocaine Museum*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Taussig, M. (2006). *Walter Benjamin's Grave*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.
- The Commission on Filipinos Overseas (2009). *Managing Migration: The Philippine Government Experience*. En *MAPID - Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development. Capacity Building Programs in the Philippines, Italy and Spain. Reference Materials*. Disponible en [CD-ROM]. Quezon City: Scalabrini Migration Center.
- Thomas, W.I. y Znaniecki, F. (2005). *El campesino polaco en América*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. (Ed. original 1918-1920).
- Tillie, J. (2004). Social capital of organisations and their members: explaining the political integration of immigrants in Amsterdam. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (3), 529-543.
- Tölölian, K. (1991). The Nation State and its Others: In lieu of a Preface. *Diaspora*, 1, 3-7.
- Tönnies, F. (1984). *Comunitat i associació*. Barcelona: Edicions 62 y Diputació de Barcelona. (Ed. original 1887).
- Tot Raval (2007). *Diagnòstic: infància, adolescència i famílies al Raval*. Barcelona: Tot Raval.
- Tot Raval (2009). *Declaració de la fundació Tot Raval*. Barcelona: Tot Raval. [w3.bcn.cat/fitxers/home/declaracidef..572.doc](http://w3.bcn.cat/fitxers/home/declaracidef..572.doc) (consultado 3.9.2012).
- Tuluyan (2011). *Centro Filipino. Our Center, Our Home*. Revista monográfica para el 25º aniversario del Centro Filipino. Barcelona: Centro Filipino.
- Twaddle, A. (1981). *Sickness and the Sickness Career: Some Implications*. En L. Eisenberg y A. Kleinman (Eds.). *The Relevance of Social Science for Medicine* (pp. 111-133). Dordrecht: Reidel.
- Tyler, S. (2010). *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.). *Writing Culture. The Poetics of Ethnography. 25th Anniversary Edition* (pp. 122-140). Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Tyner, J.A. (1994). The social construction of gendered migration from the Philippines. *Asian and Pacific Migration Journal*, 3 (3), 589-617.
- Tyner, J.A. (1996). *Constructions of Filipina Migrant Entertainers*. *Gender, Place and Culture*, 3 (1), 77-93.

- Ugidos Franco, P. (2012). Lo que puede el sentimiento no lo ha podido el saber. *Cuadernos de Pedagogía*, 420, 68-71.
- UPPI (University of the Philippines Population Institute). (2003). *Young Adults Fertility and Sexuality Study (YAFS) III*. Quezon City: The University of the Philippines.
- Villarroya, E. (2010). Filipino Migrants' Associations in Spain as Potential Agents of Change. En F. Baggio (Ed.). *BRICK by BRICK. Building Cooperation between the Philippines and Migrants' Associations in Italy and Spain* (pp. 255-336). Manila: Scalabrini Migration Center.
- Wallerstein, I. (1991). Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En E. Balibar e I. Wallerstein. *Raza, nación y clase* (pp. 49-62). Madrid: IEPALA.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. (Ed. original 1922).
- Werning, R. (2006a). Gründerväter. Andres Bonifacio und José Rizal. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 30-34). Bad Honnef: Horlemann.
- Werning, R. (2006b). Unruhiger Archipel. Von der Pax Americana zur Pax Nipponica und zurück. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 35-51). Bad Honnef: Horlemann.
- Werning, R. y Reese, N. (2006). Konfrontation und Kooptation. Zivigesellschaft in den Philippinen. En N. Reese y R. Werning (Eds.). *Handbuch. Philippinen. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur* (pp. 237-245). Bad Honnef: Horlemann.
- Winnicott, D.W. (1971). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- Wodiczko, K. (1999). *Critical Vehicles. Writings, Projects, Interviews*. Cambridge y Londres: MIT Press.
- Wolf, D.L. (1997). Family Secrets: Transnational struggles among children of Filipino immigrants. *Sociological Perspectives*, 40, 455-482.
- Wong, P.; Faith Lai, C.; Nagasawa, R. y Lin, T. (1998). Asian Americans as a model minority: self-perceptions and perceptions by other racial groups. *Sociological Perspectives*, 41, 95-118.
- Woolcock, M. (2000). *Using Social Capital: Getting Social Relations Right in the Theory and Practice of Economic Development*. Princeton: Princeton University Press.
- Wuthnow, R. (2005). *America and the challenges of religious diversity*. Princeton: Princeton University Press.
- Ying, Y. y Han, M. (2008). Parental acculturation, parental involvement, intergenerational relationship and adolescent outcomes in Filipino Asian American families. *Journal of Immigrant and Refugee Studies*, 6 (1), 112-131.

- Young, J. (1981). *Medical Choice in a Mexican Village*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Zanfrini, L. y Asis, M.M.B. (a cura di). (2006). *Orgoglio e pregiudizi. Una ricerca tra Filippine e Italia sulla transizione all'età attiva dei figli di emigranti e dei figli di immigranti*. Milán: Franco Angeli.
- Zanfrini, L. y Sarli, A. (2010). What are the Opportunities for Mobilizing the Filipino Diaspora in Italy? Lessons from the MAPID Project. En F. Baggio (Ed.). *BRICK by BRICK. Building Cooperation between the Philippines and Migrants' Associations in Italy and Spain* (pp. 139-253). Manila: Scalabrini Migration Center.
- Zialcita, F.N. (2006). *Authentic Though Not Exotic. Essays on Filipino Identity*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Ziller, R.C. y Lewis, D. (1981). Orientations: Self, Social and Environmental Precepts through Auto-photography. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 7, 338-343.
- Zontini, E. (2002). Towards a comparative study of female migrants in Southern Europe: Filipino and Moroccan women in Bologna and Barcelona. *Studi emigrazione*, 145, 107-135.

## VIDEO-/ FILMOGRAFÍA

Abaño, K. (2010). *Routes*.

Civolani, K. y González, J.C. (2010). *Voces de Mindanao*.

Dalena, K. (2005). *Kombong*.

Diaz-Abaya, M. (1998). *José Rizal*.

Guerín, J.L. (2000). *En construcción*.

Gutiérrez, S. (2008). *Listen. Entrevistas con ciudadanos filipinos*.

Jordà, J. (2003). *De nens*.

Lamasan, O. (2004). *Milan*.

Mendoza, B. (2009). *Kinatay*.

Mendoza, B. (2009). *Lola*.

Red, R. (2009). *Manila Skies*.

Scalabrini Migration Center (productor) y Baggio, F. (director). (2006). *Chasing Rainbows. Young Pinoys Ponder the Future* [DVD].



