

EN BUSCA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO
RECOBRADOS. UNA INVESTIGACIÓN
BIOGRÁFICA A PARTIR DE RELATOS DE VIDA Y
MIGRACIÓN DE UNA FAMILIA DE ORIGEN
MARROQUÍ DEL PIRINEO CATALÁN

Marta Amorós i Torró

Per citar o enllaçar aquest document:
Para citar o enlazar este documento:
Use this url to cite or link to this publication:
<http://hdl.handle.net/10803/456185>



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.ca>

Aquesta obra està subjecta a una llicència Creative Commons Reconeixement-
NoComercial-CompartirIgual

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-
CompartirIgual

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-
ShareAlike licence



TESIS DOCTORAL

**EN BUSCA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO
RECOBRADOS. UNA INVESTIGACIÓN BIOGRÁFICA A
PARTIR DE RELATOS DE VIDA Y MIGRACIÓN DE UNA
FAMILIA DE ORIGEN MARROQUÍ DEL PIRINEO
CATALÁN**

Marta Amorós i Torró

2016

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, DE LA
EDUCACIÓN Y DE LA SALUD

Dirigida por el Dr. Ignasi Vila Mendiburu y la Dra. Elsa Lechner

Memoria presentada para optar al título de doctora por la Universitat de Girona

*A la mama María i als meus iaies Pepe i Virtudes, que mai llegiran aquestes paraules.
A Alma, Aimar, Sofia i Biel Amaru, que els queda tant per llegir i per construir.*

AGRADECIMIENTOS

A todas las personas que de algún modo u otro han estado a mi lado a lo largo de este viaje.

A mis directores de tesis, Ignasi Vila Mendiburu y Elsa Lechner, sin los cuales este trabajo no hubiese llegado a buen puerto.

A Judith Oller y a Neus Rodríguez, compañeras y amigas desde mi paso por la Universitat de Girona, que siempre me animaron y me infundieron fuerzas para seguir adelante con este reto.

A todas las personas que conocí durante mi estancia en Coímbra, especialmente a Arecia Aguirre, con quien compartí momentos de incertidumbre y dudas sobre nuestros trabajos de investigación, pero también de entusiasmo y determinación.

A la tertulia de Los Apestandos, fuente constante de aprendizaje e inspiración y, en particular, a su maestro de ceremonias, Paco Luis del Pino.

A Laura Gago y a Fàtima El-Bejjaji, amigas y compañeras de vida, por estar siempre cerca en los momentos más difíciles de este periplo.

A Roger Villuendas, por su paciencia y siempre sabios consejos ante mis dudas y temores.

A la familia que hizo posible esta tesis, que me abrió su casa, confió en mí y me ofreció lo más preciado que alguien puede recibir: sus sentimientos, emociones y deseos. A ellos dedico especialmente este trabajo.

Y, finalmente, a mi familia. A mis padres, por su apoyo constante y por haberme transmitido los valores necesarios para llevar a cabo esta investigación y afrontar con una mirada comprometida el mundo en el que vivimos.

Esta investigación ha recibido financiación del Ministerio de Educación en el marco del Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU—AP2010-5414) y se ha desarrollado en el seno del Grupo de Investigación sobre Cultura y Educación (GRICE) del Departamento de Psicología de la Universitat de Girona (UdG).

ÍNDICE DE CONTENIDOS

RESUMEN.....	1
PREFACIO.....	3
INTRODUCCIÓN	7
Organización y presentación de la tesis	10
PRIMERA PARTE:	17
MARCO TEÓRICO DEL USO DE LOS RELATOS DE VIDA EN LA INVESTIGACIÓN	17
CAPÍTULO PRIMERO: Una breve historia de los relatos de vida en las ciencias sociales y humanas.....	17
1.1. Vidas de las historias de vida	17
1.1.1. Cuando se les pregunta.....	19
1.1.2. Cuando hablan	29
1.1.3. Cuando se les escucha	38
1.2. ¿Críticas o potencialidades del uso de los relatos de vida?.....	44
1.2.1. La ilusión biográfica.....	44
1.2.2. ¿Trayectoria o recorrido de vida?	46
1.2.3. Las otras ilusiones biográficas	49
CAPÍTULO SEGUNDO: El relato de vida como pre-texto: La entrevista y la memoria	53
2.1. La entrevista biográfica.....	53
2.1.1. Un arte de la interacción.....	54
2.1.2. Un arte de la escucha.....	57
2.1.3. Un arte de la reflexión	60
2.1.4. Un arte de lo inesperado	61
2.1.5. Un arte de la relación.....	65
2.1.6. Un arte multivocal.....	69
2.2. En el recordar de una vida.....	71
2.2.1. Entre realidad y ficción	73
2.2.2. Las huellas de la memoria	77
2.2.3. La memoria convocada.....	79
2.2.4. Recuerdo y olvido	81
2.2.5. Memoria y continuidad.....	84

CAPÍTULO TERCERO: El relato de vida como texto: La narración.....	89
3.1 La configuración narrativa del curso de la vida	89
3.1.1. El yo en las autobiografías.....	97
a) La vida como destino.....	99
b) La vida como formación.....	102
c) La vida como elección.....	103
d) La vida como escritura	105
3.1.2. El yo en los relatos de vida	109
a) La vida sin nombre	109
b) La vida como ejemplo	112
c) La vida como retrato.....	113
d) La vida como teatro.....	116
3.2. La performatividad biográfica.....	119
3.2.1. El hilo de la vida	119
3.2.2. La trama como unión.....	124
CAPÍTULO CUARTO: El relato de vida como contexto: El caso de la migración	127
4.1. Desmontando categorías	127
4.1.1. ¿Inmigración o emigración?	129
4.1.2. Imaginarios sobre la migración.....	132
4.2. Relatos de vida y migración	136
4.2.1. Los verdaderos protagonistas.....	136
4.2.2. Cuerpo a cuerpo, saber a saber	140
4.3. En familia	145
4.3.1. ¿Inmigrantes de segunda generación?.....	145
4.3.2. Hacia la valoración de la historia familiar	149
CAPITULO QUINTO: El relato de vida como objeto de análisis	153
5.1. Descubrir lo oculto	153
5.1.1. Tres niveles de significado	155
5.1.2. La diacronía de la historia	157
5.1.3. La causalidad de la historia.....	160
5.1.4. Los hitos de la historia.....	161
a) Epifanías	162
b) Cronotopos.....	164

5.1.5. Las secuencias de la historia.....	165
5.2. Momentos y tiempos biográficos	168
5.2.1. El tiempo genealógico	169
5.2.2. El tiempo generacional.....	173
5.2.3. El tiempo simultáneo.....	175
5.3. Lugares y espacios biográficos.....	177
5.3.1. Recordar el espacio	178
5.3.2. Espacios simultáneos.....	179
5.3.3. La práctica del espacio	181
SEGUNDA PARTE:.....	187
EL USO DE LOS RELATOS DE VIDA PARA LA COMPRESIÓN DE LA DIMENSIÓN FAMILIAR DE LA MIGRACIÓN: UN ESTUDIO DE CASO	187
CAPÍTULO SEXTO: Planteamiento de la investigación. Nuestro método y contextos	187
6.1. Objetivos y preguntas de investigación	187
6.2. Proceso de análisis y procedimientos metodológicos.....	189
6.3. El contexto próximo. Nuestros encuentros	191
6.3.1. La elección de los narradores.....	191
6.3.2. La razón del encuentro	192
6.3.3. El escenario de la entrevista	197
6.3.4. El despliegue del relato	202
6.4. Los contextos extensos. Coordenadas espacio-temporales.....	208
6.4.1. Del norte de Marruecos al norte de Cataluña	209
6.4.2. De Larache a Ribes de Freser	214
CAPÍTULO SÉPTIMO: Presentación y análisis de los relatos. Nuestros textos, nuestras voces.....	221
7.1. Notas biográficas	221
7.1.1. Principales fechas y lugares de la historia familiar	222
7.1.2. Principales acontecimientos de la historia familiar.....	223
7.2. Todos y cada uno de los relatos.....	225
7.2.1. ISMAEL. “Adelante sí pero atrás no. ¡Hacia arriba sea como sea!”	228
<i>La historia de Ismael:</i>	235
a) El camino y la llegada: dos días y una noche	235
b) El trabajo: construyendo y aprendiendo	240

c) La casa y los papeles: luchando por la residencia.....	241
d) La reflexión: aprender de la experiencia y crecer en las dificultades	244
e) Pasado y presente: hacia una sociedad de la desconfianza.....	246
7.2.2. LAILA. “Ellos se extrañaron más de mí que yo de ellos”	248
<i>La historia de Laila:</i>	253
a) La llegada: la casa preparada y una lengua por aprender	253
b) La mirada de la gente: los primeros niños del pueblo	255
c) La desventura de los papeles: de la aduana al consulado	258
d) La vida familiar: el desconcierto de algunos ante la búsqueda del bienestar	261
e) Volver a Marruecos: encontrar el vacío de los que ya no están.....	263
7.2.3. MOURAD. “Yo no reniego ni de una ni de la otra. Me siento afortunado de ser de las dos. Soy más catalán, pero soy de raíces marroquíes”	264
<i>La historia de Mourad:</i>	271
a) Infancia y adolescencia: uno más en la familia y en el pueblo	271
b) Una vida en tránsito: el trabajo en la era de la incertidumbre	274
c) Larache y Ribes de Freser: ausencia y presencia reunidas	276
d) Lenguas y nombres: entre lo propio y la auto-ficción.....	279
e) Espacios biográficos familiares: un mapa por completar	283
7.2.4. NAWAL. “Yo nunca me he sentido diferente. Son los otros los que te hacen diferente”	286
<i>La historia de Nawal:</i>	292
a) El tiempo de la formación: una reflexión desde el presente	292
b) El peso de los prejuicios: tomar conciencia con el tiempo	294
c) Actuar antes de sentir la diferencia: una estrategia familiar	296
d) La historia familiar: visión genealógica y generacional.....	300
e) Vivir Marruecos: como niña, adolescente y madre.....	302
7.2.5. YLIAS. “Todos tienen un pensamiento puesto en Marruecos, yo no lo tengo”	304
<i>La historia de Ylias:</i>	310
a) Un sinfín de historias: memorias de una generación.....	310
b) El grupo de amigos: compartir la experiencia y la imaginación.....	313
c) De la vida en el valle a la vida en la ciudad: hacia la emancipación	316
d) Semejanzas y diferencias: una imagen de sí mismo	319
e) Marruecos en la lejanía: el pueblo y la familia en el día a día	324

7.2.6. JAWHARA. “Empiezas a ver que tienes cosas que son muy de aquí y cosas que son de allá”	326
<i>La historia de Jawhara:</i>	333
a) De “aquí” y de “allá”: Cataluña y Marruecos en diálogo	333
b) Ser o no ser: la mirada puesta en las amigas marroquíes	336
c) Viajar y conocer mundo: para poder abrir las alas	339
d) Ponerse el pañuelo: para reafirmar valores y marcarse límites	341
e) La familia: impulso hacia las aspiraciones y los sueños de cada uno	344
CAPÍTULO OCTAVO: Una comprensión multivocal de los relatos de vida. El desvelamiento de la postura constructiva de la familia Nouriya Bousirat en la migración	347
8.1. Tiempos y espacios de una historia familiar a múltiples voces	347
8.1.1. El tiempo de los padres: una estrategia fundacional	349
8.1.2. El tiempo de los hijos: intérpretes del legado familiar	365
8.1.2. El tiempo de los futuros posibles	390
8.2. A modo de epílogo: Carmen en la memoria	407
CONCLUSIONES	413
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	421

RESUMEN

Esta investigación biográfica aborda el modo en que significan e interpretan sus experiencias de vida y las integran en sus narraciones autobiográficas seis miembros de una familia de origen marroquí del Pirineo catalán. El análisis de sus relatos de vida profundiza en las características y las consecuencias que conlleva un proceso migratorio y permite una comprensión de la dimensión biográfica y familiar de la migración. En la tesis se reflexiona, asimismo, sobre la aproximación biográfica en las ciencias sociales y en las humanidades, sobre sus redefiniciones y su evolución, así como sobre su pertinencia para la producción de un saber válido sobre la migración.

RESUM

Aquesta investigació biogràfica aborda el mode en què signifiquen i interpreten les seues experiències de vida i les integren en les seues narracions autobiogràfiques sis membres d'una família d'origen marroquí del Pirineu català. L'anàlisi dels seus relats de vida aprofundeix en les característiques i en les conseqüències que comporta un procés migratori i permet una comprensió de la dimensió biogràfica i familiar de la migració. A la tesis es reflexiona, també, sobre l'enfocament biogràfic a les ciències socials i a les humanitats, sobre les seues redefinicions i evolució, així com la seua pertinència per a la producció d'un saber vàlid sobre la migració.

ABSTRACT

This biographic research depicts the way in which six members of a Moroccan origin family in the Catalan Pyrenees interpret and integrate their experiences in autobiographic narrations. The analysis of their life stories penetrates the characteristics and consequences of a migration process. Thus, this allows an understanding of the biographic and familiar dimension. Furthermore, the thesis ponders about the biographical approach in social sciences and humanities, its evolution and redefinition, as well as its relevance for the acquisition of sound knowledge about migration.

PREFACIO

Esta tesis es en realidad mucho más de lo que en estas páginas ha quedado impreso, es el fruto de una relación de amistad y de confianza con Nawal, una de las protagonistas de este texto y la persona sin la cual este trabajo no hubiera tenido lugar. Nuestra relación se inició en uno de aquellos cruces vitales que marcan lo que todavía está por venir, durante nuestro primer año de universidad. Podríamos pensar que estamos ante una ilusión retrospectiva, y no andaríamos errados, pero son precisamente las ilusiones retrospectivas las que en ocasiones nos ayudan a revestir de sentido el camino andado en el alto desde donde dirigimos la mirada sobre el recorrido que dejamos atrás. Es entonces cuando el pasado nos muestra en el presente su capacidad reveladora.

Si me remonto en el tiempo desde este lugar y momento precisos, desde la página en blanco haciéndose prefacio de esta tesis doctoral que lleva como título *En busca del tiempo y del espacio recobrados. Una investigación biográfica a partir de relatos de vida y migración de una familia de origen marroquí del Pirineo catalán*, todo empieza en mi niñez, cuando de pequeña recorría los palmerales de Elx, mi ciudad natal, y me preguntaba sobre el origen de esa lluvia rojiza que caía algunas tardes tórridas de verano.

Tiempo después contemplé la llegada cegadora de las nubes cargadas de arena del Sáhara. Estaba en Túnez, y entonces fui más consciente de la vecindad que nos une. De norte a sur del Mediterráneo, de este a oeste, viajan las nubes impulsadas por los vientos, los mismos que avivaban las velas de los barcos en los que viajó Ausiàs March o Ramón Llull, pero también Ibn Battuta e Ibn Jaldún. Desde entonces no he dejado de mirar a mi alrededor, como si mi alrededor fuese esas tierras que rodean *nuestro mar*. Desde entonces no puedo dejar de pensar en el Mediterráneo como mi casa.

Más tarde, a lo largo de mi formación me fui interesando por todos aquellos fenómenos que tienen que ver con este mar y, en especial, con los intercambios

que se suceden entre sus orillas, pero también, como observaba Fernand Braudel, tierra adentro. Intercambios históricos, que forman parte de nuestro pasado y que influyen en nuestro presente, intercambios políticos, económicos y culturales de la contemporaneidad. Relaciones que nos llevan a pensar nuestro futuro en común, y en una ciudadanía unida por miles de lazos, algunos menos visibles que otros, pero no por eso menos importantes. Decidí estudiar Filología Árabe después de pasar un año en Túnez en el seno de una familia tunecina que vivía abocada en pro de una constante y firme lucha por la democratización del país. Aquella familia se convirtió en mi familia de la orilla sur a mis 18 años. Desde entonces no he podido dejar de observar y enfrentarme al mundo con una doble mirada, con una “doble ausencia”, como diría Abdelmalek Sayad.

Y con esa mirada puesta en ambas orillas del Mediterráneo me sumergí en la elaboración del trabajo final del máster de Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política, un estudio de las trayectorias de migración de valencianos, murcianos, almerienses a la Argelia colonial, inspirado por la lectura de la obra inacabada y autobiográfica de Albert Camus *Le premier homme* que nos sitúa en el contexto de aquellas migraciones. Este trabajo de investigación me proporcionó una gran satisfacción, no solo por los conocimientos que pude ir adquiriendo a partir de la lectura de la historiografía relacionada con este fenómeno, sino también y sobre todo por el contacto con personas que vivieron indirectamente o directamente la migración a tierras norteafricanas a través del Mediterráneo.

Poco después tuve la oportunidad de trabajar en el Grupo de Investigación sobre Cultura y Educación de la Universitat de Girona cuyo investigador principal es Ignasi Vila, director de esta monografía, para contribuir en un proyecto que se llevaba a cabo con mujeres de diferentes orígenes, en su mayoría del Magreb. De aquella colaboración nació un libro de cuentos bilingües en catalán, árabe y mandinga. Y fue una ocasión para ver y conocer la migración inversa, geográficamente hablando, a la que yo había estudiado, y la que más historias de vida determina en la actualidad, del sur al norte del Mediterráneo.

Antes de finalizar mi colaboración con el grupo de investigación, se me brindó la oportunidad de realizar una tesis doctoral, y después de una profunda reflexión acepté el reto. Todos los caminos teóricos me llevaban a la opción de trabajar *sobre* migrantes, dada mi formación previa en lengua y cultura árabes parecía lógico que terminase haciendo una tesis sobre inmigrantes de origen magrebí. Pero desde un principio me resistí a ello, temía caer en una especie de *trampa* culturalista y esencializadora, temía objetivar las subjetividades y heterogeneidades de un *colectivo* que algunos estudiosos parecían simplificar para ilustrar sus teorías. Para mí aquel *colectivo* llamado “magrebíes”, “musulmanes”, “inmigrantes”, no podía jamás ser definido por rasgos o adjetivos generalizables, porque para mí tenían un nombre, un rostro, una voz. Pero al mismo tiempo que me interpelaban las dudas y vacilaba sobre cómo abordar el trabajo de investigación, cada día sentía con más fuerza la necesidad de trabajar *con* personas, con *voces* y *experiencias*, de realizar una investigación donde el componente dialógico fuese el componente constitutivo y esencial del enfoque epistemológico a seguir. Me propuse entonces acercarme a cada una de las personas con las que decidí emprender este camino partiendo de la premisa de que cada una de ellas era única en su subjetividad, aunque no por ello menos representativa de una vida ligada a la migración. Y fue en los trabajos que leí de Elsa Lechner, que demuestran los efectos de relevancia social derivados del uso de un enfoque narrativo y biográfico, donde encontré un ejemplo y una guía teórico-epistemológica a seguir. Además de un trabajo en el cual poder crecer y crear.

Ahora que reflexiono sobre mis intereses, sobre mi trayectoria académica, ahora que hago un alto en el camino, me doy cuenta de que es posible trazar un hilo conductor que relacione casi todo en lo que me he involucrado emocionalmente y teóricamente a la largo de mi vida. Creo que este hilo vital está hecho de la percepción y de la relación que tengo con el Mediterráneo. Y esta es mi ilusión prospectiva: lo que existió y existe ahora tomará pleno sentido en el futuro, en aquel lugar al que me lleve el curso de mi existencia indefectiblemente unida a este mar. Como si alguien o algo hubiese trazado para

mi vida un plan que determina su acontecer, ahora puedo interpretar las motivaciones que me llevaron a escribir este relato como acontecimientos que me fueron conduciendo como el cauce de un río hacia lo que ahora soy, una doctoranda un tanto soñadora que empezó hablando del mar como unión, pero que en la actualidad no puede dejar de observarlo con lágrimas en los ojos. El *Mare Nostrum* que embellecía los años de mi infancia es también un *Mare Mortum* en mi adultez. Y aunque se hace imposible olvidar, también existen otros tiempos y espacios ligados a este mar que siguen evocándonos historias llenas de vida, de esperanzas cumplidas, de personas cuya fuerza inagotable por seguir adelante termina por dar sus frutos, consiguen ejercer su derecho a una vida mejor o algo más esencial todavía, sencillamente, vivir.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación parte de la premisa de que una de las dimensiones constitutivas de la experiencia humana es la capacidad de las personas de configurar narrativamente su existencia. Esta es una cualidad humana específica, no a-histórica o a-cultural, según la cual somos capaces de percibir nuestras vidas y ordenar nuestras experiencias en los términos de una “razón narrativa”. Las personas, dice Delory-Momberger (2010, p. 30), no cesamos de “biografiarnos”, de inscribir nuestras vivencias en el curso de nuestra existencia según una lógica de configuración narrativa que refuerza el sentimiento de continuidad del *yo mismo* a través del tiempo, mediante la historia ininterrumpida que escribimos de nuestra vida. Y si bien tenemos la capacidad de concebir mentalmente nuestro itinerario vital, el relato autobiográfico es sin duda una manera privilegiada de poder dar forma y sentido a nuestra existencia.

Pero a pesar de tener la capacidad para significar nuestras experiencias plurales, de representar e inscribir el curso de nuestra vida en las temporalidades y en los espacios de nuestro entorno histórico y social (Delory-Momberger, 2010, p. 11), el reconocimiento público y colectivo de la narración oral o escrita de los acontecimientos de una vida, de sus aventuras y desventuras, de sus logros y fracasos o de las experiencias más íntimas que la conforman, no ha sido igual para todas y cada una de las personas que nacen, viven y mueren en este mundo.

Así, en el siglo XIX, la literatura europea toma un giro importante en la representación poética de la realidad. Derriba una antigua barrera estilística, la teoría clásica de los niveles que confinaba la seriedad existencial y lo sublime a las vidas de las clases dominantes, mientras que la cotidianidad de los más pobres era descrita desde lo cómico y lo grotesco en lo que se consideraba un género estilístico bajo o mediano. Este giro hacia el realismo moderno defiende el derecho a tratar cualquier tema seriamente, a poder abarcar desde la gravedad toda la realidad en su conjunto. Stendhal y Balzac son considerados los

iniciadores de este cambio al convertir “a personas cualesquiera de la vida diaria, en su condicionalidad por las circunstancias históricas de su tiempo, en objetos de representación seria, problemática y hasta trágica” (Auerbach, 1946/2002, p. 522). Pocas décadas después de la Revolución Francesa, los hermanos Edmond y Jules de Goncourt en el prólogo a su novela *Germinie Lacerteux* reivindicaban así el derecho a la novela de las clases populares: “Vivant au XIX siècle, dans un temps de suffrage universel, de démocratie, de libéralisme, nous nous sommes demandé si ce qu’on appelle “les basses classes” n’avait pas droit au roman” (citado en Auerbach, 1946/2002, p. 464). Del derecho a ser novelados llegaremos al derecho a la autobiografía, al “*Diritto all'autobiografia*”, evocado por la historiadora italiana Luisa Passerini (1988) en su obra *Storia e soggettività*, con la que reclamaba un doble derecho: el derecho de estar en la historia y el derecho de tener una historia.

El método biográfico en las humanidades y en las ciencias sociales se interesará también por aquellas vidas que los textos literarios raramente recogían, en lo que Franco Ferrarotti (1991) calificó como “la crisis de la cultura elitista”, el declive del hombre carismático o del hombre excepcional: “La gente común sale de las catacumbas, se asoma desde los bajos fondos de la élite de la historia, revela crudamente lo subterráneo, pide su derecho de ciudadanía pleno iure. Lo cotidiano pide el derecho de existencia histórica” (p. 73).

La producción científico-social hegemónica hasta hace relativamente poco había caracterizado a la sociedad desde el punto de vista del hombre blanco adulto perteneciente a las elites políticas, económicas o culturales, silenciando a las *minorías* que junto a las mujeres representaban la inmensa mayoría de la sociedad (Pujadas, 2000, p. 128-129). Iremos observando en el uso de historias de vida en antropología y sociología una evolución, un cambio en cuanto a los sujetos que protagonizan los relatos de vida y las biografías: “al principio son casi siempre hombres ancianos o adultos, con un papel influyente en su comunidad pero marginal en la sociedad global; después empiezan a aparecer mujeres y jóvenes, con un protagonismo menos evidente pero una posición

global mejor” (Feixa, 2006, p. 40). No solo irán adquiriendo relevancia sus biografías, sino también, y sobre todo, su voz, la manera concreta en que cada persona narra su propia vida. Con la aparición del magnetófono y posteriormente con el uso generalizado de la grabadora, la oralidad, relegada tras los documentos personales y la reelaboración literaria de los relatos, retoma su lugar. Y las voces de los entrevistados terminan por convivir y entremezclarse con la voz del investigador, en una relación más igualitaria entre todos los participantes en la investigación.

A esta relación más igualitaria hemos querido aspirar en este trabajo. La aproximación biográfico-narrativa que adoptamos busca ir más allá de la comprensión de dicho enfoque como método que nos proporciona los instrumentos o las técnicas adecuadas para una investigación. Entendemos que es un modo de comprensión de la realidad, cuyo valor heurístico y hermenéutico puede aspirar a la instauración de un espacio de investigación autónomo. Nos situamos, pues, en sintonía con aquellas investigaciones que defienden la existencia de una “epistemología biográfica” cuyo potencial e interés reside en su capacidad para acceder a la comprensión de los fenómenos sociales a partir del modo en que las personas significan sus experiencias individuales y colectivas, y las integran en sus narraciones autobiográficas.

Esta investigación se interesa especialmente por las experiencias, los acontecimientos y las situaciones plurales que abarca el hecho migratorio. Parte del supuesto de que las historias concretas de personas que han vivido la migración o, cuya historia familiar está íntimamente ligada a este fenómeno, dan “voz, rostro, cuerpo y nombre” a una historia mucho más vasta, que puede ser conocida y reconocida, iluminada por las interpretaciones que recogen sus relatos autobiográficos, muchas veces inaudibles e invisibles en la esfera colectiva (Lechner, 2015, p. 27). Los relatos de vida serán, a la vez, nuestro método de estudio y nuestro objeto de reflexión, nuestro punto de partida a partir del cual acercarnos con una mirada biográfica al fenómeno migratorio y a su

comprensión, esperando de este modo acceder a un saber válido sobre la migración.

Organización y presentación de la tesis

Los aspectos diversos sobre los que reflexionaremos a lo largo de esta monografía aparecerán organizados en diferentes capítulos y subcapítulos distribuidos en dos partes bien diferenciadas. La primera parte hace hincapié en el marco y fundamentación teórica de la tesis, mientras que en la segunda nos sumergimos en el análisis empírico.

En el capítulo primero analizaremos parte de la historia del método biográfico, sus redefiniciones y su evolución. Este capítulo está subdividido en actos comunicativos, según el uso y la definición dada a los relatos de vida a lo largo de su evolución: *cuando se les pregunta; cuando hablan; cuando se les escucha*. De este modo, y de forma alegórica, hacemos hincapié en el desarrollo de las premisas metodológicas, epistemológicas y éticas de la perspectiva biográfica en investigación. Con el acto comunicativo *preguntar* hacemos referencia a aquellos trabajos pioneros que se interesaron por recoger el punto de vista de personas corrientes, en lo que se ha considerado uno de los primeros acercamientos humanistas a la investigación. Analizaremos las obras de los sociólogos William I. Thomas y Florian Znaniecki y del antropólogo Oscar Lewis, y su valioso aporte a la investigación con historias de vida y documentos personales.¹ En el subcapítulo *cuando hablan* nos centramos en dos ejemplos del relato oral de la vida como método de denuncia y resistencia, de concientización popular y de emancipación, a partir de la historia vivida y contada de Domitila Barrios de Chungara y de Rigoberta Menchú.² En el último apartado, *cuando se*

¹ De William I. Thomas y Florian Znaniecki nos centraremos en su conocidísima obra *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920). Y en cuanto a Oscar Lewis haremos referencia sobre todo a su libro *The children of Sánchez. Autobiography of a Mexican Family* (1961).

² Ambas historias de vida las conocemos a través de sus obras: *‘Si me permiten hablar...’ Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977), y *¡Aquí también Domitila!*

les escucha, incidimos sobre los cambios en cuanto al sentido y a la forma de los relatos de vida, que en su desarrollo se han vuelto cada vez más reflexivos y dialógicos. Así, se toma conciencia de su potencial heurístico, se tiene en cuenta la incertidumbre y la imprevisibilidad y, en términos del sociólogo Franco Ferrarotti (1993), la “subjetividad explosiva” de las narraciones autobiográficas. En este primer capítulo mencionaremos, asimismo, algunas de las críticas que recibió el método biográfico, y terminaremos por considerar las “ilusiones biográficas” a las que estas hacían referencia como potencialidades de la investigación biográfica.

La distinción entre el segundo, tercero y cuarto capítulo, y el título dado a cada uno de estos está inspirado en el trabajo del Grup de Recerca Biogràfica, que, coordinado por Joan Prat i Carós, publicó la obra *I... això és la meva vida. Relats biogràfics i societat* (2004). Este libro, referencia obligada en nuestro trabajo, es el fruto de un proyecto de investigación basado en el relato de vida como objeto de estudio y método de trabajo. Dicho estudio se llevó a cabo a partir de más de doscientas entrevistas biográficas en las que los investigadores observaron tres aspectos primordiales que habían influido en la producción de los relatos de vida recopilados, y que quedaron reflejados en la estructuración de la obra en tres grandes partes: el Pre-texto, el Contexto y el Texto. En la primera parte se analiza la situación “pretextual”, esto es, las circunstancias previas y el escenario donde se establece y se lleva a cabo la negociación y la relación entrevistador-entrevistado. La segunda parte se centra en la situación “contextual”, en el entorno social del individuo que condiciona la experiencia de vida y la manera de pensarla y de relatarla desde su presente biográfico. En la tercera parte de la obra se analiza el contenido “textual” de los relatos de vida, destacando la variedad de formas en que las personas describen, estructuran y justifican su historia.

(1984); *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1985), y *Rigoberta, la nieta de los mayas* (1998).

De manera análoga, en lo que respecta a nuestro trabajo, en el segundo capítulo nos interesamos, por un lado, por la influencia del contexto en el desarrollo de los relatos de vida y de la relación que se establece entre el investigador y el narrador. Describimos las características y la importancia de la dimensión dialógica en la entrevista biográfica, que la convierte en lo que hemos denominado un *arte de la interacción, de la escucha, de la reflexión, de lo inesperado, de la relación y de la multivocidad*. Por otro lado, incidimos también en este capítulo sobre el papel del recuerdo y del olvido en la reminiscencia de los acontecimientos vividos. Ambos aspectos de la memoria nos conminan a reflexionar sobre qué hay de ficción y qué hay de realidad en los relatos de vida.

En el capítulo tercero el relato de vida en tanto que narración adquiere el protagonismo, y más específicamente, las marcas que nos hablan de su inscripción histórica y social. Los relatos de vida, así como los textos literarios autobiográficos, ofrecen al lector o al oyente crítico la posibilidad de ver en ellos los contextos históricos en que fueron elaborados y los modelos narrativos que llevan aparejados, que son transmitidos y aprendidos en y por la sociedad. En estos modelos identificaremos con ayuda de las observaciones recogidas en la obra de Joan Prat *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007b) distintas concepciones del yo y maneras de dar sentido a una vida. Ambos aspectos serán analizados centrándonos, en primer lugar, en el ámbito de la autobiografía como género literario y, posteriormente, en los relatos de vida como fundamento del método biográfico. Asimismo, incidiremos, al final de este capítulo, en la dimensión performativa de la narrativa, en la capacidad de los relatos de vida de crear un *continuum* entre experiencias biográficas diversas, confiriendo sentido y unidad a itinerarios de vida marcados por importantes cambios y transiciones.

En el cuarto capítulo de la tesis, hacemos referencia a la migración como experiencia que influye sobre el modo de relatar y reflexionar sobre la propia existencia. Nos interesamos, además, por los discursos que circulan sobre las personas migrantes en el contexto sociocultural en el que emergen sus relatos.

Estos discursos, como veremos, están impregnados por un imaginario etnocéntrico que se fundamenta en una “alteridad imaginada” que categoriza a las personas entre el “nosotros” y los “otros” (Ramírez, 2014). Finalmente, insistiremos en la necesidad de conocer y reconocer a los verdaderos protagonistas, más allá de los números o de las estadísticas, de estudiar la migración no *sobre*, sino *con* las personas de carne y hueso que han pasado por la experiencia de migrar, tomando en consideración que el fenómeno de la migración no atañe solo a los que la vivieron, sino también a sus descendientes. De hecho, el alcance de esta experiencia se prolonga en el tiempo hacia el futuro, en la vida de los hijos y de los nietos, en la historia familiar pasada y en la que aún está por construir, en la memoria de migración y en el contexto sociocultural en el que viven. En definitiva, el fenómeno de la migración posee una dimensión social, ética y política que nos atañe a todos y a cada uno de nosotros.

En cuanto al quinto y último capítulo de esta primera parte, hemos procurado elaborar una guía metodológica que nos ayude a leer los relatos que recopilamos, tanto en su estructura y estrategia narrativas, como en los significados que vehiculan. Destacamos la idoneidad de abordar su análisis tomando en consideración su dimensión espacio-temporal, es decir, partiendo de la premisa de que al observar los espacios y los tiempos biográficos conseguiremos acercarnos al modo en el que las personas significan las situaciones y los acontecimientos de su existencia. De este modo, el quinto capítulo nos prepara para abordar nuestros textos, los relatos de los narradores, con los que hemos construido la segunda parte de esta monografía, que da cuerpo y sentido a lo descrito en los capítulos anteriores.

En la segunda parte del presente trabajo esperamos demostrar la pertinencia del enfoque biográfico como camino para alcanzar un conocimiento profundo de la dimensión humana del fenómeno migratorio y para la producción de un saber válido sobre la migración. Revelamos nuestra intención de captar, a partir de los relatos de vida de los miembros de una familia cuya historia ha quedado marcada por la vivencia de la migración, las significaciones e interpretaciones que otorgan

a sus experiencias de vida. A partir del procedimiento de los relatos de vida cruzados y de las virtualidades que nos ofrece el método biográfico, creamos un texto polifónico que recoge la variedad de puntos de vista de las distintas generaciones que conforman la familia, con la finalidad de iluminar con nuestras observaciones aspectos relevantes de la dimensión biográfica y familiar de la migración.

De este modo, en el capítulo sexto que inicia esta segunda parte, describimos el proceso de análisis y los procedimientos metodológicos en los que se basará el estudio empírico de las narrativas recopiladas. Explicitamos, asimismo, las circunstancias y los motivos por los que se escogió a los relatores y, además, se describe lo que hemos denominado *el contexto próximo*, esto es, los escenarios y las condiciones en las que se llevaron a cabo las entrevistas y el modo en el que los narradores nos desplegaron sus relatos. Igualmente, detallamos en este capítulo las *coordenadas espacio-temporales* de las historias relatadas, es decir, aquellos lugares que forman lo que podríamos calificar como la geografía específica en la que se enmarca el curso de la vida de los narradores, y que nos sitúan también en un tiempo histórico colectivo. Haremos hincapié en los inicios del fenómeno de la migración magrebí a España, y más concretamente a Cataluña, así como en los procesos de transformación social que han podido influir e interactuar en la vida de los narradores.

En el séptimo capítulo presentamos, inicialmente, de manera sucinta, los principales acontecimientos de la historia familiar, para centrarnos después en la transcripción de los relatos, que irán precedidos por un análisis de la organización y estrategia narrativas, y de los temas principales que destacan en cada una de las historias relatadas, con el fin de captar la idiosincrasia de los relatores. La descripción analítica de cada uno de los relatos está encabezada por un enunciado que fue expresado por los narradores y que hemos considerado representativo de su historia o de la posición que toman en sus narraciones. Asimismo, nos hemos servido de cinco epígrafes que dividen cada uno de los relatos transcritos como balizas para orientar la lectura hacia los principales

temas tratados por los narradores. Cabe señalar que las transcripciones de los relatos recopilados, así como las citas textuales, no han sido traducidas para conservar su sentido original.

Finalmente, el octavo capítulo destaca por hacer confluir en el análisis los temas comunes que manan de cada una de las narraciones, y por su intención de elaborar un texto donde se crucen los relatos de vida y tejan así una estructura polifónica que sea capaz de configurar una historia familiar. Destacamos aquellos procesos en los que los miembros de la familia han focalizado sus relatos y las actitudes que han adoptado en su entorno social. Para su análisis subdividimos el capítulo en *tiempos* que se refieren, en realidad, a distintos puntos de vista generacionales. En primer lugar, partimos de la visión y la posición que adoptan los padres de la familia en sus narraciones y en las acciones estratégicas que llevan a cabo: nos ubicamos, pues, en *el tiempo de los padres*. En segundo lugar, pasamos a situarnos en *el tiempo de los hijos*, desde donde observamos sus posicionamientos respecto al legado migratorio y familiar y sus actitudes y orientaciones biográficas. Finalmente, nos ubicaremos en *el tiempo de los futuros posibles*, que se centra en el tema del retorno y del mantenimiento de los vínculos con el país de origen. Cerramos este capítulo con un epílogo dedicado a una mujer que tuvo un papel esencial en la historia y en la vida de la familia, y a la que queríamos, como colofón de este trabajo colaborativo, rendir homenaje después de su fallecimiento.

Para terminar se elaboran las conclusiones con la intención de destacar aquellos aspectos de la investigación que han llamado más nuestra atención, y sobre los que hemos reflexionado especialmente. Y, seguidamente, se introducen las referencias bibliográficas citadas a lo largo de este trabajo.

Llegados a este punto, solo nos queda esperar que el lector acompañe con interés a los narradores en sus viajes biográficos y a la investigadora por sus caminos interpretativos.

PRIMERA PARTE:

MARCO TEÓRICO DEL USO DE LOS RELATOS DE VIDA EN LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO PRIMERO: Una breve historia de los relatos de vida en las ciencias sociales y humanas

La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía.³

Hannah Arendt

1.1. Vidas de las historias de vida

El nombre de este primer apartado está inspirado en el título con el que Gaston y Marie-Michèle Pineau enmarcaban el segundo capítulo de su obra *Produire sa vie: autoformation et autobiographie*. En él hacían referencia a la “historia de vida” como un método de investigación en ciencias humanas que tiene una historia o, mejor dicho, una pluralidad de vidas, debido a los fortunios e infortunios que ha conocido su uso (Pineau, 1983/2012, p. 10). Cabe decir que la denominación “historias de vida” en antropología ha sido progresivamente substituida por el apelativo “narrativas biográficas”. La categoría “narrativa” abarca mejor la dimensión interpretativa de la experiencia vivida, en otras palabras, tiene en cuenta la parte de ficción de los relatos de vida y evita así la polémica entre lo “real” o los hechos objetivos y lo “ilusorio” o la ficción de su reconstrucción a partir de la narración (O’Neill, 2015).

³ En *La condición humana* (Arendt, 1958/2005, p. 119).

Muchos han sido los autores que han analizado en profundidad la historia del método biográfico, las redefiniciones a las cuales se ha visto sujeto, así como las críticas que se han generado sobre su validez científica.⁴ Nuestra intención no es hacer un repaso exhaustivo de todas las etapas y autores, sino seguir a grandes trechos su evolución y destacar aquellas aportaciones que consideramos han influido más en su desarrollo desde una perspectiva histórica y transdisciplinar. Pondremos un especial énfasis en las formas y en los usos de lo *biográfico* que nos resulten más interesantes para nuestra investigación.

De este modo, veremos como a lo largo del siglo XX la investigación a partir de historias de vida o narrativas biográficas fue evolucionando en cuanto a su forma y sentido. Actualmente no nos acercamos a un relato de vida como si reprodujera tal cual sucedieron los acontecimientos vividos por el narrador; se tiende, en cambio, a tener en cuenta el proceso en que se elaboró el relato, pues nunca una historia será narrada del mismo modo en distintos momentos y contextos de enunciación. A diferencia de las historias de vida “tempranas”, las historias de vida más “recientes”, tal como apunta Plummer (2004, p. 15), “se han vuelto mucho más autoconscientes y reflexivas, sugiriendo que la historia contada es un juego del lenguaje, un acto del habla, una manera de escribir, una construcción social”.

La investigación a partir de biografías, de autobiografías o de relatos de vida aparece como una alternativa al positivismo y a la investigación social basada en el experimento y en la encuesta estadística. El enfoque biográfico y narrativo se aleja del ideal positivista que relaciona un mayor distanciamiento entre el investigador y el objeto investigado con una mayor objetividad; niega este supuesto y reivindica la dimensión personal en las ciencias sociales y en las humanidades. Se inscribe en una *perspectiva interpretativa* que responde a una nueva manera de entender el conocimiento que parte del punto de vista de la persona que relata su vida. En la actualidad la “historia de vida” es considerada

⁴ Destacamos la obra de Sarabia (1985); Denzin (1989); Plummer (1989); Pujadas (1992); y los extensos e interesantes artículos de Bolívar y Domingo (2006); Feixa (2006) y de González Monteagudo (2008).

una perspectiva de análisis única y un enfoque epistemológico para el estudio de las realidades sociales, en definitiva, una forma legítima de construir conocimiento.

La mayoría de investigadores que se han sumergido en una revisión diacrónica de la metodología cualitativa y, más específicamente, de la investigación biográfica y narrativa, distinguen diversos períodos en cuanto a la utilización de historias o relatos de vida. Así, observamos cómo en lo referente al mundo académico y a la producción de conocimiento científico, a lo largo de más de cien años de desarrollo las finalidades de su uso han sido múltiples y cambiantes.

1.1.1. Cuando se les pregunta

El origen del uso de las historias de vida y de los documentos personales, que incluían cartas, diarios o incluso fotografías e inscripciones lapidarias, se suele ubicar a principios del siglo XX en el ámbito de la antropología y de la sociología norteamericana. En cuanto a la antropología social, el uso de los relatos de vida o de las autobiografías con una finalidad inicialmente descriptiva se hizo extensivo entre los antropólogos norteamericanos clásicos, como en el caso de Paul Radin que en el año 1920 publicó la obra *The Autobiography of a Winnebago Indian*, una traducción de la historia de vida narrada por Sam Blowsnake. En esta y en otras obras posteriores, Radin hace uso del método biográfico como recurso para la obtención de narrativas en lenguas amerindias, tanto por su interés lingüístico como por su poder testimonial en un contexto donde se hacía necesario conservar el máximo de evidencias de estos pueblos frente a una eventual desaparición de sus modos de vida. Este primer período que se sitúa en los “albores” de la metodología biográfico-narrativa, ha sido denominado por Antonio Bolívar y Jesús Domingo (2006, § 34) como “la perspectiva antropologista conservacionista”, a partir de la cual se intenta comprender como se viven desde el interior de pueblos generalmente

amenazados, costumbres e instituciones en vías de desaparición. Y de paso, dirá Feixa (2006, p. 6), lavar la mala conciencia de los vencedores.

A pesar de que con anterioridad a los trabajos de Paul Radin los antropólogos ya utilizaban los relatos de vida como técnica de recogida de información sobre el terreno, no era habitual hacer referencia a las historias de vida de personas concretas, puesto que se utilizaban principalmente para ilustrar situaciones sociales o reforzar su discurso. Se consideran, pues, los trabajos de Radin como el punto de partida del enfoque biográfico en antropología y el inicio del uso de los relatos de vida como instrumento principal de obtención de información sobre una cultura. Además de Radin, cabe mencionar la aportación del antropólogo y lingüista Edward Sapir a la configuración del enfoque antropológico de las historias de vida entre los años 1925 y 1945 y de la antropología lingüística. Sus trabajos se interesaron por la recopilación de textos etnográficos orales: narrativas, cuentos, historias o mitos (Pujadas, 2000, p. 134).

Paralelamente, y ya en el ámbito de la sociología, las historias de vida vieron la luz emparadas por la Escuela de Chicago a partir de la publicación de la célebre obra de William I. Thomas y Florian Znaniecki *The Polish Peasant in Europe and America*,⁵ considerada por muchos la obra inaugural del uso de la biografía como método sociológico. La monumental obra de 2000 páginas consta de cinco volúmenes, que se publicaron entre el 1918 y el 1920. Ambos autores consideraban las cartas, las autobiografías y otros documentos personales como materiales sociológicos idóneos para la investigación, y nos ofrecieron con su uso un ejemplo paradigmático de cómo podía hacerse investigación sociológica.⁶ Para la elaboración de su gran obra no solo hicieron uso de autobiografías, sino también de la correspondencia entre familias que vivían en Polonia y sus parientes emigrados a Estados Unidos. Llegaron a reunir 764 misivas que fueron

⁵ La primera traducción al castellano de *El campesino polaco en Europa y en América* es una edición abreviada a cargo de Juan Zarco con prólogo de Ken Plummer publicada el año 2004.

⁶ Por documentos personales, Plummer (2004) entiende “todos aquellos documentos en los que una persona revela sus características sociales y personales en formas que las hacen accesibles para la investigación” (p. 14).

clasificadas en cinco tipos: ceremoniales, informativas, sentimentales, literarias y de negocios (Thomas y Znaniecki, 1918, p. 305-306).

Thomas y Znaniecki forman parte de una generación de sociólogos que renunciaron a la creación de grandes teorías explicativas de la naturaleza de la sociedad humana en su conjunto, y se posicionaron a favor de la exploración empírica de cada una de las zonas de la vida social. Parten de una descripción minuciosa de los hechos hasta llegar a una planificada comprobación de hipótesis y teorías. A diferencia de otros sociólogos contemporáneos, destacaron por su intento de crear una síntesis entre las tendencias psicológicas de Gabriel Tarde, para quien los fenómenos sociales derivaban de los fenómenos psíquicos, y la consideración exclusivamente objetiva de los hechos sociales por parte de Émile Durkheim, que consideraba los documentos personales como manifestaciones de la “psique individual” y no de la consciencia social. Así lo asevera Jan Szczepanski (1978), que tuvo un papel relevante en la tradición sociológica polaca:

The Polish Peasant in Europe and America no es el amplio estudio panorámico (*social survey*) de alguna compleja estructura social que registre el mayor número posible de sus propiedades, sino que busca la respuesta a una formulación muy definida de la cuestión; tampoco se limita a las características externas de un fenómeno, sino que se esfuerza en explicar las actitudes psíquicas y los cambios efectuados en el fondo de las diversas estructuras sociales en las que aparecen. (p. 231-232)

Ambos sociólogos defendían la importancia del rol de los factores subjetivos en la vida social, para ellos “la causa de un fenómeno social o individual no es nunca un fenómeno social o individual diferente de por sí, sino que siempre es la combinación de una manifestación social y una manifestación individual” (citados en Szczepanski, 1978, p. 245). Los autores vieron en los “documentos personales” el material sociológico ideal para explorar la influencia recíproca entre los “valores culturales objetivos” y las “actitudes” de los individuos. Estos dos tipos de datos no podían ser estudiados de forma separada,

ya que su influencia mutua constituía uno de los procesos más importantes de la vida social (Szczepanski, 1978, p. 232).

No obstante, no deja de ser paradójico que frente a la exaltación de los documentos personales como fuentes primarias de investigación científica, solamente haya en toda su obra una historia de vida propiamente dicha (Feixa, 2006, p. 9), la extensa autobiografía de un joven inmigrante de origen polaco llamado Wladek Wisniewski. Además, cabe recordar que esta autobiografía fue hecha por encargo y por tanto a efectos analíticos su significación puede ser muy distinta de un relato de vida o de una autobiografía genuina. Este hecho no parece que lo tuviesen en cuenta los autores de la obra. A pesar de todo, no podemos negar la gran influencia que tuvo su trabajo sobre las investigaciones que se realizaron posteriormente en el Departamento de Psicología de la Escuela de Chicago. Estas tenían una clara vocación por ilustrar los procesos de cambio social inherentes a la vida de la ciudad y la experiencia concreta de sus habitantes (en la mayoría de los casos personas que vivían bajo condiciones de opresión, exclusión y pobreza), a partir de un enfoque biográfico que se basaba en el uso de la autobiografía generalmente escrita por un sujeto a petición de un investigador. Asimismo, cabe decir que es a partir de la publicación de la obra de Thomas y Znaniecki cuando comienza a ser utilizado el concepto de “historia de vida” (en inglés *life history*):

[P]ara describir tanto la narrativa vital de una persona recogida por un investigador, como la versión final elaborada a partir de dicha narrativa, más el conjunto de los registros documentales y entrevistas a personas del entorno social del sujeto biografiado, que permiten completar y validar el texto biográfico inicial. (Pujadas, 1992, p. 13)

La mayoría de lectores críticos de las investigaciones que llevaron a cabo Thomas y Znaniecki, destacan como documento más valioso de su obra la historia de vida de Wladek Wisniewski, contada a lo largo de casi 300 páginas, desde su nacimiento hasta el momento presente desde el que relata su historia. Wladek describe sus primeros años de escolarización en el pueblo polaco de

Lubotyn, su iniciación al gremio de panaderos, su primera migración a Alemania en busca de trabajo y su posterior llegada a Chicago. El propósito de la investigación era averiguar cómo ciertas pautas de socialización características de la vida rural de los campesinos polacos se modificaban bajo la influencia de la nueva vida en los Estados Unidos. Los autores de la obra se refieren a la historia de vida de Wladek como la autobiografía de un inmigrante que ilustra “the tendency to disorganization of the individual under the conditions involved in a rapid transition from one type of social organization to another” (Thomas y Znaniecki, 1918, p. viii).

Pero más allá de la descripción de los cambios estructurales, se trataba de intentar explicar los procesos psicosociológicos subyacentes a estos cambios, en un intento de interesar a la sociología por la vida cotidiana de las personas, y que mostraba, en palabras de Bernabé Sarabia (1985), la atención “en el hombre común y su capacidad de mejorar a través de reformas la estructura social en que se desenvuelve la vida de tales hombres” (p. 170). En este sentido, Gaston Pineau y Marie-Michèle sitúan la aproximación biográfica de William I. Thomas en relación con una filosofía de acción social que busca tanto su teorización como su operacionalidad:

D'un point de vue opérationnel, pour lui, l'approche biographique est l'approche idéale pour traiter cette contradiction dans la mesure où elle permet de connaître la situation pour agir sur elle et en même temps de conscientiser le sujet social pour qu'il agisse lui-même. (Pineau, 1983/2012, p. 142)

Esta doble dimensión del enfoque biográfico que se fundamenta sobre un interés social y sociológico a la vez, conllevará replanteamientos epistemológicos y metodológicos que se concretaran en los trabajos que vieron la luz en los años posteriores, sobre todo a partir de la década de los sesenta.

No obstante la relevancia de la obra de Thomas y Znaniecki, la claridad en sus planteamientos y la calidad de su material empírico, no tuvo grandes repercusiones académicas en el momento de su publicación. Pero su influencia sociológica sí se dejó sentir en Polonia, donde recibió un mayor reconocimiento.

En el año 1920 el filósofo y sociólogo Znaniecki regresó a su país de origen donde funda el Instituto de Sociología de Poznan. Desde su cargo como presidente organizó el año 1921 la primera convocatoria de un concurso destinado a reunir autobiografías de trabajadores polacos, en Polonia y en el extranjero. Se recogieron unas 149 biografías y se otorgaron premios a las mejores historias de vida. Se convocaron otros certámenes entre los años 1921 y 1938 y, finalizada la Segunda Guerra Mundial, entre el 1946 y el 1972 tanto por parte de institutos de investigación social como por agencias culturales. Tales concursos iban destinados a dirigentes campesinos, parados, jóvenes académicos, médicos o profesores. Se calcula que a partir del año 1946 participaron unas 250.000 personas, los ganadores de los cuales recibían como premio una compensación económica o en especie (Prat, 2009, p. 276).⁷

Estos concursos no tan solo constituyeron un método de recogida de información, sino que también eran un medio de concientización que tuvo una gran difusión a través de los medios de comunicación, “autant pour la formation d’une conscience de classe que pour celle d’une conscience national” (Pineau, 1983/2012, p. 142), en el contexto del fin de la Gran Guerra y de la independencia de Polonia después de más de un siglo de dominación Rusa, y en el momento de construcción en el país de una nueva identidad social.

Solamente se comenzó a tomar un verdadero contacto con la tradición polaca en el resto de medios académicos europeos y americanos a partir de la aparición de los artículos de Jan Szczepanski (1978, 1981) sobre el papel que jugó el género autobiográfico en las ciencias sociales en Polonia. Durante el transcurso de varias décadas, los círculos académicos polacos fueron un ejemplo de preservación del interés por las historias de vida frente al eclipse que conoció el resto de países de Europa y en América la perspectiva biográfica en el ámbito

⁷ La televisión autonómica catalana (TV3), junto con el Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona, La Caixa de Terrassa y la editorial Edicions 62 convocaron un concurso público con el lema “Explica’ns la teva vida!” que iba dirigido a la ciudadanía en general. Su objetivo fundamental era “recuperar la memoria del país a través de las vivencias de gente desconocida”. Según el director del programa: “Se trataba de dar la palabra a voces anónimas y, al mismo tiempo, reconocer que, la historia la construimos los hombres a partir de nuestros recuerdos” (citado en Prat, 2009, p. 281).

de las ciencias sociales y humanas. Entre los años 1940 y 1960 se privilegiaban los enfoques cuantitativos que apostaban por métodos provenientes de la estadística, de la física o de la biología, en detrimento de la utilización de métodos cualitativos y de relatos o historias de vida, que se vieron afectados por la falta de prestigio y de apoyo institucional.

No obstante, como excepción a la tendencia positivista de estas décadas, destacó por su transcendencia la obra del antropólogo e historiador Oscar Lewis *The children of Sánchez. Autobiography of a Mexican Family* (1961) que juntamente con *Pedro Martínez. A Mexican Peasant and His Family* (1964) y *La vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty. San Juan and New York* (1965) marcaron el resurgimiento del método biográfico, con la adopción por parte del autor de técnicas como la observación participante y las entrevistas en profundidad para recopilar relatos de vida de familias pobres urbanas y rurales de México y Puerto Rico (Monteagudo, 2008/2009, p. 210).

Lewis nos ofrece en dos de sus obras historias familiares corales. En *The children of Sánchez* se centra en la figura de Jesús Sánchez y en sus cuatro hijos residentes en Ciudad de México, mientras que en *La vida* muestra los diferentes miembros de una familia pobre de Puerto Rico que viven en San Juan y en Nueva York. Se trata de “relatos de vida cruzados” con una estructura “polifónica”, donde la vida familiar es explicada en primera persona por parte de los diferentes miembros que la componen (Pujadas, 1992, p. 25). De este modo, un mismo acontecimiento puede ser explicado de forma distinta y según diversos modos de interpretación por el padre o por los hijos con resultados paralelos o contradictorios. Estas versiones independientes y a veces discrepantes de los acontecimientos proporcionan en palabras del autor “una comprobación interior acerca de la confiabilidad y la validez de muchos de los datos y con ello se compensa parcialmente la subjetividad inherente a toda autobiografía aisladamente considerada” (Lewis, 1964, p. XXI). Lewis considera que este método de autobiografías múltiples, que despliega las propias palabras de los miembros de la familia, evita una excesiva “sentimentalización” o

“brutalización” en el estudio de los pobres. Además “tiende a reducir el elemento de prejuicio del investigador, porque las exposiciones no pasan a través del tamiz de un norteamericano de la clase media” (Lewis, 1964, p. XXI). En opinión de Bolívar y Domingo (2006), la obra de Oscar Lewis “muestra las virtualidades del método biográfico, en particular, recopilar autobiografías múltiples y hacer, mediante relatos de vida cruzados, una síntesis polifónica, que le permite hacer emerger la dimensión biográfica de las familias, como unidad de análisis” (§ 52). La familia constituyó su unidad de análisis, y según el propio Lewis debía ser considerada como la “unidad natural de la investigación”.

Por su parte, el sociólogo Franco Ferrarotti critica la noción de familia que se desprende de la obra de Lewis, ya que en su opinión los diferentes miembros de la familia Sánchez relatan su historia como “mónadas-individuos” de manera independiente unos de otros como si de vidas paralelas se tratase. El sociólogo italiano destaca la importancia del papel de la familia como “grupo primario” de la investigación biográfica, que debería abarcar la interacción dialéctica “rica e inter-relacional” que marca la vida específica del grupo: las interrupciones, comentarios y correcciones que se dan entre los distintos miembros de la familia (Ferrarotti, 2003, p. 22). Ferrarotti se pregunta finalmente por qué no hacer del grupo primario el mayor protagonista del método biográfico: “*For the individual biography, why not substitute the biography of primary group, as the basic heuristic unit of a renewed biographical method?*” (Ferrarotti, 1981, p. 24).⁸

Independientemente de la polémica que existió alrededor de la obra de Lewis, que por otro lado disfrutó de un gran número de lectores, nadie niega la importante aportación que supuso para los métodos de investigación y para la sistematización de la aproximación al relato biográfico mediante relatos de vida cruzados y una estructura polifónica. Así como su valor testimonial, literario y humano.

⁸ En cursiva en el original.

No obstante, desde la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística se intentó prohibir la obra *Los hijos de Sánchez*, mediante la presentación ante el procurador general de la República de una denuncia contra Oscar Lewis y contra el Fondo de Cultura Económica por haberla editado. El argumento central era que “el lenguaje soez y obsceno usado por el autor, la descripción de escenas impúdicas, las opiniones calumniosas, difamatorias y denigrantes contra el pueblo y el gobierno de México colocan a ese libro dentro de los actos delictuosos definidos y sancionados en la Ley de Imprenta y en el Código Penal” (Lewis, 1964, p. 521-523). Finalmente, y después de una gran movilización de la sociedad mexicana, de intelectuales, profesores y periodistas a favor de la obra, los tribunales mexicanos consideraron que la acusación del libro como obsceno e indecente era falsa y ridícula. *Los hijos de Sánchez* obtuvo en Francia el premio al mejor libro extranjero del año 1963, y al mejor éxito de librería en México un año después.

Otro acontecimiento que influyó en la recuperación del interés por el uso de las historias de vida y de la sensibilidad biográfica, es la publicación a finales de los años cincuenta de la obra del sociólogo norteamericano Charles Wright Mills *The sociological Imagination*, donde denuncia la fascinación por las cifras de la sociología y apela a reconsiderar las relaciones entre biografía, historia y estructura social que las corrientes de la sociología norteamericana de aquella época habrían olvidado:

We have come to know that every individual lives, from one generation to the next, in some society; that he lives out a biography, and that he lives it out within some historical sequence. By the fact of his living he contributes, however minutely, to the shaping of this society and to the course of its history, even as he is made by its historical push and shove. (Mills, 1959/1970, p. 12)

La imaginación sociológica sería capaz de captar las relaciones entre historia y biografía y su intersección en la estructura social, “the biographies of men and women, the kinds of individuals they variously become, cannot be understood without reference to the historical structures in which the milieux of

their everyday life are organized” (Mills, 1959/1970, p. 175). La imaginación sociológica permitiría así tanto la comprensión de los diferentes tipos de individualidad, “the human variety”, como las transiciones históricas de una época a otra y los cambios en sus estructuras, imposibles de abordar desde un empirismo abstracto que Mills (1959/1970) critica sin pelos en la lengua:

What all this amounts to is the use of statistics to illustrate general points and the use of general points to illustrate statistics. The general points are neither tested nor made specific. They are adapted to the figures, as the arrangement of the figures is adapted to them. The general points and explanations can be used with other figures too; and the figures can be used with other general points. These logical tricks are used to give apparent structural and historical and psychological meaning to studies which by their very style of abstraction have eliminated such meanings. (p. 82)

En las artimañas de algunos científicos sociales Mills (1959/1970) descubre, no sin cierta ironía, las prácticas propias del empirismo abstracto, y de la que bautizó como la “Grand Theory”:

The basic cause of grand theory is the initial choice of a level of thinking so general that its practitioners cannot logically get down to observation. They never, as grand theorists, get down to the higher generalities to problems in their historical and structural contexts. (p. 42)

El sociólogo norteamericano defendía una aproximación humanista de las ciencias sociales capaz de transformar la realidad, que tuviese en cuenta la relación constante e intrincada que existe entre biografía e historia: “Within that range the life of the individual and the making of societies occur; and within that range the sociological imagination has its chance to make a difference in the quality of human life in our time” (Mills, 1959/1970, p. 248).

Pero no obstante la publicación de la obra vanguardista del sociólogo norteamericano, no fue hasta finales de los años setenta y principios de los ochenta cuando la biografía fue considerada un método “de pleno derecho” (Davis, 2003, p. 153) gracias a las valiosas aportaciones de sociólogos como

Daniel Bertaux o Franco Ferrarotti, y de antropólogos como Maurizio Catani o Vincent Crapanzano, además de Paul Thompson y Ronald Fraser, que junto a Alessandro Portelli y Luisa Passerini han desarrollado un magnífico trabajo con narrativas biográficas desde la perspectiva de la historia oral.

1.1.2. Cuando hablan

Más allá del ámbito académico, el método biográfico recibió un nuevo impulso, especialmente a través de la socióloga y escritora brasileña Moema Libera Viezzer que utilizó la perspectiva biográfica como método de concientización popular en su ya clásica obra publicada en 1977 '*Si me permiten hablar...*' *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, en la que recoge el relato de las vivencias de la revolucionaria boliviana Domitila Barrios de Chungara, a partir de las numerosas entrevistas que Viezzer mantuvo con Domitila. La reflexión de Domitila que inicia la obra es elocuente:

La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento que la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada con mi pueblo. Lo que me pasó a mí, le puede haber pasado a cientos de personas en mi país [...]. Quiero hablar de mi pueblo. Quiero dejar testimonio de toda la experiencia que hemos adquirido a través de tantos años de lucha en Bolivia, y aportar un granito de arena con la esperanza de que nuestra experiencia sirva de alguna manera para la generación nueva, para la gente nueva. (Barrios de Chungara y Viezzer, 1980, p. 13)

En 1984 Domitila publicó junto a David Acebey la obra *¡Aquí también Domitila!*, en ella esta extraordinaria mujer denuncia las injusticias que padece su pueblo a la vez que ensalza la solidaridad internacionalista.⁹ En la presentación de este segundo libro que Domitila dice sentir más suyo, pues a diferencia del

⁹ "¡Aquí también, Domitila!", le decían cuando denunciaba las injusticias que vivía su pueblo en las favelas de Brasil o junto a las minorías étnicas en Canadá, allá donde fuese y hubiese pueblos luchando por sus derechos y por su libertad (Barrios de Chungara y Acebey, 1984).

primero ha participado más junto a Acebey en su elaboración final, destaca de nuevo la importancia y la necesidad de expresión de los pueblos:

Creo que es importante que los pueblos comiencen a tener sus propios medios de comunicación, para que los libros que hice con Moema Viezzer y David Acebey no sean una excepción. Tal vez la casualidad ha permitido que yo sea un poco conocida, y muchas personas que han hecho más que yo, pero que no son conocidas, no puedan contar sus experiencias. Y cuando mueren, se llevan nomás pues a la tumba toda la riqueza de sus vidas. ¿Y quién pierde? Pierde el pueblo, pierde la humanidad. (Barrios de Chungara y Acebey, 1984)

Como Domitila, la premio Nobel Rigoberta Menchú en su relato *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) no se limita a narrar su vida personal, sino que expresa el sufrimiento y las injusticias que ha padecido su pueblo. Y de nuevo encontramos al inicio de la obra la mención de que su vivencia personal no es una vivencia única sino “la vida de todos”, de toda una comunidad. El relato que nos ofrece fue recogido por la historiadora y antropóloga Elisabeth Burgos que según nos dice se limitó a transcribir las horas de grabación en las que Menchú narraba su historia. Con ella buscaba Rigoberta concienciar sobre la necesidad y la posibilidad de resistencia a un régimen opresivo que violaba sus derechos y los derechos de tantas otras personas. Años después, publicó un segundo volumen de memorias y reflexiones *Rigoberta, la nieta de los mayas* (1998). Su prologuista, Eduardo Galeano, escribió: “Rigoberta Menchú cuenta su historia, y contándola cuenta la historia de muchos. Mujer habitada, ella contiene un gentío, que en ella anda y dice [...], Rigoberta no habla sobre los indios mayas, sino desde ellos” (Menchú, 1998, p. 7).

Tanto el relato de Rigoberta Menchú como el de Domitila Barrios contribuyeron al desarrollo de una literatura de resistencia postcolonial y multicultural que emplea en muchos casos el relato oral de la historia. Para los escritores de textos de resistencia también llamados “auto-etnógrafos”, la dimensión emancipatoria de la práctica autobiográfica contemporánea es fundamental, no solo por su alcance individual sino sobre todo por la dimensión

colectiva que abarca. Estos escritores representan con sus obras una alternativa al yo individual y una preocupación por los efectos de las llamadas *misiones civilizadoras* sobre su comunidad, y reivindican la autodefinición en sus propios términos. “Calling Western norms of identity and experience into question [...] call attention to their status as the West’s “Others” and seek to be heard in different terms, to be accountable, to count” (Smith y Watson, 2001, p. 131-132).

Aunque en muchos casos se denomina “testimonio” al tipo de textos a través de los cuales el narrador expone y enfatiza la situación de injusticia y opresión que sufre su grupo o comunidad, compartimos con Alessandro Portelli la preferencia que muestra al hablar de narrativas y no de testimonios. En la mayoría de los relatos de vida el narrador habla de sí mismo, está dentro de la historia y explica la historia tal y como él la ve en primera persona, no es un narrador omnisciente que observa la acción, está implicado en ella y nos muestra su punto de vista. En este sentido, apunta Portelli (Julio 2014), la narrativa es principalmente una narrativa “modernista”, no se parece a la historia convencional en tercera persona de la novela realista del siglo XIX.¹⁰

Los escritores del modernismo priorizaban el punto de vista de sus personajes, que se reflejaba en sus novelas mediante el uso de lo que se ha dado en llamar “monólogo interior” o *stream of consciousness*, tan magníficamente ilustrado en la obra de la escritora Virginia Woolf. La novelista inglesa consiguió hasta tal punto hacer emerger la conciencia interior de sus personajes que son estos quienes explican los conocimientos objetivos que la narradora parece descubrir junto al lector a partir de los pensamientos y las palabras que pone en boca de su propia creación literaria. Y esto es esencial, tanto para las novelas modernistas, como para la historia oral o para la investigación biográfica. Tanto Menchú como Barrios no se ciñen a hablar de un suceso histórico en tanto que testigos presenciales de tal hecho, sino que despliegan para el oyente o el lector todo un abanico de vivencias personales e íntimas que forman parte de la

¹⁰ Estas consideraciones de Portelli fueron recogidas en un seminario que realizó en el Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra el 16 de julio del 2014.

evolución de sus vidas a lo largo del tiempo y que están en constante relación con el devenir de sus pueblos.

Por otro lado, la década de los años sesenta con la emergencia de los movimientos americanos de protesta y las revueltas antiautoritarias de mayo del 1968, despertaron el interés de los investigadores por los métodos biográficos, gracias a los cuales pretendían reunir y conservar las marcas de un universo social en vías de cambio o incluso de desaparición. En Francia “toute une culture populaire militante cherche alors à s’exprimer et va intéresser ainsi les sociologues qui tenteront de traiter ces faits sociaux” (Niewiadomski, 2013, p. 28). Daniel Bertaux (1981a) describe así la influencia que estos acontecimientos tuvieron en él, y en su definición de una nueva perspectiva sociológica:

But what really woke me up from my positivist dream was an historical earthquake: May 1968 [...]. It will be enough to say that the sudden *irruption* of social praxis on the quiet scene of mass-consumption society was a deadly blow to my scientism. (p. 29)

El sociólogo francés fue uno de los investigadores comprometidos que compartió con Thomas y Znaniecki el interés por rescatar a partir de las autobiografías de determinados sectores sociales las “identidades comunitarias” que empezaban a desaparecer o a olvidarse en la configuración de las nuevas sociedades. Este fue uno de los objetivos del conocido estudio que Bertaux llevó a cabo junto con su mujer Isabelle Bertaux-Wiame sobre las panaderías artesanales del área de París (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1980).

Daniel Bertaux había establecido una distinción metodológica entre los términos “historia de vida” y “relato de vida” el año 1976, a partir de la distinción que Norman K. Denzin había fijado entre *life history* y *life story*. El término historia de vida que se empezó a usar a partir de la publicación de la obra de Thomas y Znaniecki generaba confusión, ya que no diferenciaba entre la historia vivida por una persona (historia de vida) y el relato que esta persona podía elaborar sobre su vida en un momento determinado a petición de un investigador (relato de vida). Para Brian Juan O’Neill (2015) la aparición del

término “relato de vida” es mucho más significativo de lo que parece, pues consigue liberarnos de la relación problemática entre “hecho” y “ficción”, entre “testimonios verídicos” y “narrativas inventadas” (p. 81). El método biográfico que priorice los relatos de vida o las narrativas biográficas se concentrará en la experiencia vivida e interpretada por un narrador y rehuirá de la preocupación positivista por una verdad biográfica absoluta. Según el antropólogo Joan Josep Pujadas (1992):

La *life story* (en francés *récit de vie*) corresponde a la historia de una vida tal como la persona que la ha vivido la cuenta, mientras que el término *life history* (en francés *histoire de vie*) se refiere al estudio de caso referido a una persona dada, comprendiendo no sólo su *life story*, sino cualquier otro tipo de información o documentación adicional que permita la reconstrucción de dicha biografía de la forma más exhaustiva y objetiva posible. (p. 13)

Pero a esta preocupación metodológica de Bertaux se añadía una cuestión epistemológica de fondo, la relación entre el investigador que parte de un enfoque biográfico y la persona narradora que hace posible su trabajo. El investigador se presenta al terreno consciente de su ignorancia. “Al ir a verlo [al narrador] demostráis que él sabe cosas que vosotros, a pesar de vuestro «título universitario», no sabéis, cosas que «la sociedad» no sabe” (Bertaux, 1997/ 2005, p. 66). Hay que tener en cuenta que la entrevista es también una experiencia de aprendizaje. No debemos olvidar que el narrador es quien detenta el conocimiento, y el investigador es quien debería permanecer a la escucha si quiere acceder a ese saber. El investigador está a la escucha del relato de vida del sujeto, la producción discursiva del cual ha tomado una forma narrativa y dialógica, “desde el momento en que aparece la forma narrativa en una conversación y el sujeto la utiliza para examinar el contenido de una parte de la experiencia vivida, entonces decimos que se trata de un relato de vida” (Bertaux, 1997/2005, p. 36).

Bertaux atribuye tres funciones a los relatos de vida: una función exploratoria, una función analítica y una función expresiva. La función

exploratoria corresponde a un primer momento de obertura del campo de investigación y al primer contacto del investigador con las particularidades del terreno. En una segunda fase, el papel de los relatos de vida cambia de manera progresiva, el investigador inicia el análisis: escucha, lee las notas de campo, transcribe las entrevistas, las lee, las relea. Cada vez conoce mejor su objeto de estudio, y la función de los relatos de vida será entonces “ofrecer una multitud de indicios que permitan ensamblar hipótesis tras hipótesis, comprobarlas mediante la comparación y no conservar más que las más pertinentes para la conservación del modelo” (Bertaux, 1997/2005, p. 54). La fase analítica culmina en lo que en opinión de Bertaux es imprescindible para poder otorgar a la investigación un estatus de validez, la saturación informativa, que se consigue en el descubrimiento de aquello general entre las formas particulares a partir del estudio de recurrencias en las circunstancias y experiencias de los informantes. Estas recurrencias nos permiten descubrir unos patrones sistémicos. Nos dice Bertaux que lo importante en la perspectiva etnosociológica que desarrolla y en la que él se sitúa “es que se haya recurrido de la forma más exhaustiva, según las posibilidades del investigador, la *variedad* de los testimonios posibles” (Bertaux, 1997/2005, p. 29). Tan solo de este modo se podrá atribuir un valor generalizador a los datos recogidos y se podrán reflejar las estructuras y las relaciones del ámbito social estudiado.

En cuanto a la tercera función de los relatos de vida, la función expresiva o de comunicación, no se debe entender como una prolongación indispensable de las otras dos funciones. No obstante, fue precisamente la fuerza expresiva de las autobiografías redactadas a petición de los investigadores de la Escuela de Chicago, junto con el hecho que ponían a disposición del público relatos de personas que hasta entonces habían estado desprovistas del acceso a la palabra pública, lo que convirtió a algunas de estas obras en auténticos *best sellers*, como en el caso de *Los hijos de Sánchez* (1961).

La publicación de la obra de Oscar Lewis supuso en opinión de algunos críticos literarios el acercamiento de la novela y la antropología. Destacaban así

la filiación novelesca de *Los hijos de Sánchez*: “Nuestra idea era hacer ver como «Los hijos de Sánchez» podía pasar perfectamente por una novela [...]. Sería una novela de cuatro personajes, los cuatro hijos de Sánchez, y la voz paterna que aparece como prólogo y epílogo” (Campos, 1965, p. 11). Es más, algunos críticos anunciaron con la obra de Lewis el nacimiento de un nuevo género literario “la novela-verdad” comparándola incluso con las novelas de Charles Dickens y Émile Zola. La diferencia entre Lewis y Zola radicaba en que la visión de los personajes en Zola pertenece tanto al escritor francés como a sus personajes, mientras que en opinión de algunos de estos críticos la visión de los hijos de Sánchez les pertenece exclusivamente a ellos. Incluso el propio Lewis llegó a decir que la grabadora utilizada para registrar los relatos de los miembros de la familia Sánchez había hecho posible iniciar una nueva variedad literaria de realismo social (Lewis, 1964, p. XXI).

Ahora bien, la tarea de Oscar Lewis fue también comparada con el montaje de los directores de cine, mediante el cual conseguía dar ritmo y vehemencia a los relatos de sus interlocutores, como si de una moviola cinematográfica se tratase. Y aunque los críticos en el momento de su publicación opinaban que “rara vez hemos encontrado un párrafo que pueda negarse a los Sánchez en un función de su terminología”, Bertaux atribuye al trabajo de reescritura de Oscar Lewis y al de su mujer Ruth la gran calidad literaria de la obra, donde “los andamiajes han desaparecido y el trabajo de análisis del escritor se ha hecho completamente invisible” (Bertaux, 1997/2005, p. 128). Debemos tener en cuenta que en muchos casos la fuerza expresiva de las obras se debía a la reelaboración o incluso a la reescritura por parte del investigador del relato biográfico.

Generalmente deben darse unas circunstancias especiales para poder publicar *in extenso* un relato de vida: la aceptación por parte del sujeto, un relato muy rico en aportaciones, además de una argumentación sobre la representatividad del caso que se quiere explicar. Pero incluso si estas condiciones se cumplen, Bertaux sostiene que la aportación al conocimiento antropológico o sociológico de los relatos *in extenso* es discutible, sobre todo si

se da el caso de que el investigador olvida su papel de analista, y la finalidad expresiva deviene el principal propósito de su recopilación (Bertaux, 1997/2005, p. 128).

Una de las obras que según Bertaux destaca por su función expresiva es la obra que Pierre Bourdieu publicó con la participación de veintidós colaboradores en 1993, *La misère du monde*. En este monumental libro se recogen más de cincuenta transcripciones íntegras de “mini relatos” de vida de obreros, estudiantes, docentes, trabajadores sociales, campesinos, migrantes y *clochards*. Pero no obstante la función principalmente expresiva o de ejemplificación que atribuye Bertaux a los relatos que aparecen en esta obra colectiva, los autores sí tuvieron en cuenta la necesidad y la dificultad de la intervención del analista. Cada entrevista va precedida por un breve texto con el objetivo de orientar la atención del lector hacia aspectos sociológicos que se consideran pertinentes, y que podrían pasar desapercibidos para un lector poco atento, además se explicitan las condiciones sociales y los condicionamientos que influyen en la vida de los autores de los relatos. Bourdieu se pregunta, asimismo, sobre la repercusión de tal preámbulo analítico y de la transcripción que realiza el investigador: “Comment éviter, par exemple, de donner à la transcription de l’entretien, avec son préambule analytique, les allures d’un protocole de cas clinique précédé d’un diagnostic classificatoire?”. A lo que añade que el analista debe esforzarse por realizar de forma simultánea dos objetivos aparentemente contradictorios: un análisis objetivo de la posición de la persona interrogada y de la comprensión de su posicionamiento, a la vez que evita la distancia que la cosifica y que la reduciría a un estado de “curiosidad entomológica” (Bourdieu, 1993 p. 10-11). Bourdieu analiza también las características del diálogo que se establece entre el investigador y los relatores. Considera propio de un “amor intelectual” aquella entrevista que se basa en una mirada prolongada y acogedora, en una voluntad de comprensión que empuja al investigador a hacer suyos los problemas de su interlocutor, como si de una forma de “ejercicio espiritual” se tratase, “visant à obtenir, par *l’oubli de soi*, une véritable *conversion du regard*

que nous portons sur les autres dans les circonstances ordinaires de la vie” (Bourdieu, 1993, p. 1406).

Mediante esta obra los autores se proponen substituir las imágenes simplistas y unilaterales (que en muchos casos vehiculan los medios de comunicación) por una representación compleja y múltiple, fundada sobre la expresión de las mismas realidades en discursos diferentes, a veces incluso confrontados, y “à la manière de Faulkner, Joyce ou Virginia Woolf, abandonner le point de vue unique, central, dominant, bref quasi divin, auquel se situe volontiers l’observateur, et aussi son lecteur [...]” (Bourdieu, 1993, p. 14). Para mostrar de este modo la pluralidad de perspectivas que forman la complejidad y la ambigüedad de la existencia humana. Con este trabajo los autores defienden la importancia de una “democratización de la postura hermenéutica”, reservada generalmente a los grandes textos literarios o filosóficos, capaz de brindar una mirada cercana sobre las particularidades y necesidades de cada narrador mediante los relatos comunes de sus aventuras corrientes (Bourdieu, 1993, p. 1421).

Volviendo a la perspectiva etnosociológica que adopta Daniel Bertaux, no podemos obviar su carácter objetivista. Esta no se preocupa por captar el sistema de valores de una persona aislada o incluso de un grupo social, sino que focaliza su estudio sobre un “mundo social” centrado en una actividad específica o en una “categoría de situación” (situación social común que agrupa un conjunto de personas). Es decir, se centra sobre una parte de la realidad sociohistórica, sobre un “objeto social”. La dimensión subjetiva de los relatos queda relegada a un segundo plano, y las historias de vida se orientan hacia la forma de “relatos de prácticas” (en francés *écits de pratiques*). Y aunque los planteamientos metodológicos y apistemológicos de Bertaux lo sitúan en una posición partidista a favor de los “desheredados de la sociedad”, algunos autores lo ubican en la tradición denominada realista o incluso post-positivista de las historias de vida (Davis, 2003, p. 154).

Paralelamente a esta perspectiva aparecen otros paradigmas cualitativos más implicados políticamente y con una sensibilidad más subjetiva, narrativa, reflexiva, dialógica e interdisciplinar. Entre estos paradigmas destaca la fenomenología, la investigación-acción, el análisis del discurso y la investigación biográfica, que beben del llamado giro postmoderno, interpretativo, lingüístico y narrativo. González Monteagudo (2008, p. 21) enmarca en este periodo las obras de Jerome Bruner que nos muestran un interés creciente por la construcción narrativa de la realidad en el contexto de la psicología cultural; la obra del filósofo Paul Ricœur que destaca por una profunda reflexión sobre la temporalidad humana, la memoria y la identidad narrativa; así como las contribuciones de Clifford Geertz que hacen la antropología más postmoderna y con un mayor interés por los aspectos narrativos y biográficos de la investigación etnográfica. Destacamos de Geertz (1973/2003) su consideración del hombre y de la cultura:

[E]l hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (p. 20)

Asimismo, no podemos olvidar subrayar el desarrollo teórico de las dimensiones éticas y sociopolíticas del enfoque biográfico y de su poder emancipador, en el que se inscriben los trabajos de Paulo Freire y de Boaventura de Sousa Santos. El relato de vida puede tener una función de resistencia y de emancipación. Narrar la propia vida es también crear un espacio de reflexividad que contiene las semillas de una transformación social.

1.1.3. Cuando se les escucha

Los años setenta vivieron un *renacimiento* de los relatos de vida, tanto en lo que respecta a su uso como a un mayor ahondamiento epistemológico. La obra de Sartre y el existencialismo influyeron en la evolución del método biográfico

hacia una nueva razón, hacia una nueva relación entre el conocimiento y el ser humano, que no excluyese la práctica humana singular (la praxis del hombre) del saber universal. El filósofo francés describe el existencialismo como la única teoría que otorga dignidad al hombre, como la única que evita cosificarlo. En su emblemática obra *L'existencialisme est un humanisme*, publicada en 1946, y considerada por muchos el punto de partida de la discusión del pensamiento existencialista, Sartre escribe:

Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo como objetos; es decir, como un conjunto de reacciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra. Nosotros queremos constituir precisamente el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. (Sartre, 1946/2000, p. 64)

Sartre busca la manera de captar el hombre en su totalidad y opone a las dicotomías en que se basa el saber positivista (entre general y particular, entre teoría y práctica, entre saber y existencia) la “praxis humana”, en tanto que proceso dinámico de totalización que parte del “proyecto” como mediación capaz de dar cuenta de la historia y de la creatividad. Pues es el hombre “un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser”, en definitiva, el conjunto de sus actos (Sartre, 1946/2000, p. 32).

Por otro lado, el año 1981 Bertaux elabora la edición en inglés de un libro que acabó de dar el impulso definitivo al enfoque biográfico, *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*.¹¹ Esta obra marcó la evolución de la investigación biográfica hacia una mayor observación y reflexión sobre los fenómenos sociales que iba mucho más allá de la utilización exclusiva

¹¹ El libro reunía textos presentados en el Congreso Mundial de Sociología realizado en Uppsala el año 1978. Entre los documentos que se incluyen en la obra cabe destacar las aportaciones de Franco Ferrarotti, Martin Kohli, Norman K. Denzin, Maurizio Catani o de Isabelle Bertaux-Wiame, entre otros (Bertaux, 1981b).

de la técnica de recogida de datos. En este acopio de textos, la contribución del sociólogo italiano Franco Ferrarotti con su artículo “On the Autonomy of the Biographical Method” ahondaba especialmente en las cuestiones relacionadas con la epistemología y la filosofía del método biográfico.

En opinión de Ferrarotti (1981), si queremos aprovechar el potencial heurístico de la biografía sin traicionar sus características históricas y subjetivas, la “subjetividad explosiva” del material biográfico, es necesario que busquemos los fundamentos epistemológicos del método biográfico en la “razón dialéctica” de Sartre, que es capaz de comprender la “praxis sintética recíproca” que rige la interacción entre un individuo y un sistema social. Partiendo del existencialismo de Sartre, el sociólogo italiano profundiza en lo que él considera la especificidad del enfoque biográfico, esto es, su carácter totalizante:

Each individual does not totalize directly a whole society, he totalizes it by way of the mediation of his immediate social context, the small groups of which he is a part; for these groups are, in turn, active social agents which totalize their context etc. [...]. We must establish, as Sartre says, a hierarchy of these regions of mediation. We must define their functions and their modalities of intervention in the lives of the individuals who make them up. We must also read them from ‘the other end’; that is to say, beginning from the perspective of the individuals who, in turn, synthesizes them horizontally (his immediate social context, the context of his context, etc.) and vertically (the chronological succession of his impact on different region of mediation: the family, peer groups of children and classmates, etc.). (p. 23)

Es necesario identificar estas regiones mediadoras que sirven en palabras de Ferrarotti (1981), de “bisagras pivotales”, “as pivotal hinges between the structures and the individuals” (p. 23). El grupo primario (familias, vecinos, compañeros de clase, compañeros de trabajo) constituye la mediación fundamental entre lo social y lo individual. Participa tanto en la dimensión psicológica de sus miembros, como en la dimensión estructural del sistema social. Es una zona “suturada” (*sutured zone* en inglés) donde se articulan de manera recíproca y se fusionan: público y privado, social y psicológico, las

estructuras sociales y el “sí mismo”, universal y singular. Es el campo del “universal singular” (en inglés *singular universal*) que se presenta como protagonista del método biográfico (p. 24). Entrevistado por Montserrat Iniesta y Carles Feixa (2005), el pensador italiano destaca así la importancia del grupo primario para poder leer la sociedad:

Por eso acabo este pequeño panfleto [refiriéndose a su obra *Storia e storie di vita* (1981)] con la propuesta de estudiar no solo la biografía de un individuo, sino de centrarse en la biografía del grupo primario, porque el individuo no es nunca un individuo solitario, en el fondo es una síntesis, un signo cultural estenográfico. Es lo que llamo “el polo dialéctico de las biografías”. (p. 11)

La posibilidad de acceso a la dimensión de “universal singular” de la experiencia humana otorga al método biográfico su autonomía y especificidad en el seno de las ciencias sociales y las humanidades. Según Ferrarotti, para que la investigación biográfica gane reconocimiento institucional y legitimidad, es necesario que lleve al centro de sus análisis la subjetividad, reconociendo de este modo el enraizamiento subjetivo del saber humano.

A diferencia de la sociología que utilizaba las historias de vida para dar un toque de color a sus investigaciones, Ferrarotti (1981, 1991, 2003) invierte el orden jerárquico. Es necesario partir de las historias de vida para que las cuestiones y los problemas sociales emerjan y se definan en las palabras de los sujetos que los viven. Ferrarotti insiste además en el “carácter sintético” del sujeto y de la narrativa biográfica en oposición a las mutilaciones analíticas que nos muestran los asépticos y anónimos cuestionarios que reducen los sujetos a simples *objetos* inanimados de investigación.

Identificamos aquí un paralelismo con el trabajo que realiza el historiador ante los datos y los acontecimientos que analiza. Según Josep Fontana (2000) el historiador suele actuar como aquel que se propone resolver un puzle, más específicamente, como un investigador que se vale de modelos que le muestran unas líneas generales en las que debe ajustarse el acontecimiento estudiado. Pero esto es en realidad una quimera porque el acontecimiento no es una pieza plana,

es “poliédrica”, con sus caras y aristas susceptibles cada una de ellas de encajar en diferentes puzzles a la vez. Por lo tanto, si se parte de una concepción plana de los hechos, solo será posible entrever uno de los aspectos del acontecimiento, ya que se invisibilizan el resto de caras, empobreciendo de este modo el conjunto de la historia. Retomando las palabras de Fontana (2000), “si partim de la solució preestablerta, només veurem aquesta dimensió plana dels fets; si partim de l’esdeveniment, podrem distingir la diversitat de plans que s’entrecreuen en ell i triar els que ens aportin perspectives més interessants” (p. 343-344). Del mismo modo que el historiador debe partir de los acontecimientos considerando su dimensión poliédrica, sin cercenar ninguna de sus singularidades, el investigador que se aproxime a los relatos de vida debería tener en cuenta toda la riqueza que estos pueden abarcar.

Para Ferrarotti es esencial que desde la ciencia no se obvие el hecho de que los sistemas sociales están completamente presentes en cada acto del sujeto, en cada una de sus acciones y de sus realizaciones, en cada uno de sus sueños, delirios y obras. Y a su vez, la historia de estos sistemas está contenida en las historias de vida de los sujetos que les son contemporáneos: “*every individual act is the totalization of a social system*” (Ferrarotti, 2003, p. 28).¹² Pero el individuo no es un mero reflejo de lo social, cada individuo representa una apropiación única de lo social, que irradia su subjetividad. Uno de los objetivos de la investigación biográfica es por tanto el estudio de los modos de constitución del individuo en tanto que ser social singular.

La propuesta científica de Ferrarotti acepta la incertidumbre y la imprevisibilidad: “Entre narradores y escuchadores la relación es directa, imprevisible, problemática. Es, en otras palabras, una relación verdaderamente humana, dramática, sin resultados asegurados” (Ferrarotti, 1991, p. 19). El acontecimiento inesperado pone en evidencia el “reduccionismo mecanicista” que ignora aquello imprevisto y se vanagloria de su capacidad de predicción.

¹² En cursiva en el original.

En el capítulo primero del Decálogo (en polaco *Dekalog*) que filmó el director de cine Krzysztof Kieślowski “Amarás a Dios sobre todas las cosas”, producido por la Televisión Polaca (1989), el protagonista idolatra una ciencia que considera capaz de calcular y preverlo todo. No tiene en cuenta lo imprevisible en su decisión de dejar a su hijo patinar sobre el hielo. Totalmente seguro después de lanzar una hipótesis, de calcular en su ordenador que presupone omnipotente el grosor del hielo y su resistencia, después de verificar que el hielo no podría romperse bajo el peso de su hijo; lo imprevisible sucede. Un hombre para calentarse hace fuego cerca de donde el niño patina, el hielo se rompe y ambos mueren.

El trabajo con los relatos de vida debe dejar abierta la posibilidad de aquello nuevo, de aquello imprevisto e incluso de aquello inmensurable. Esta es la manera de evitar confirmar los prejuicios apriorísticos del investigador. Se acepta a la persona tal como es y no se la fuerza para que encaje en un cuestionario preestablecido. Es esta ambigüedad sociológica, el hecho de que sea una “ciencia de la incerteza” como la denomina el propio Ferrarotti (2003), la que en palabras de Elsa Lechner (2011), “conduit à sous-estimer le biographique dans sa portée théorique et dans sa richesse heuristique” (p. 222). La antropóloga portuguesa nos recuerda que una de las diferencias entre las posturas más positivistas y la investigación biográfica es que el conocimiento científico de esta se nutre al mismo tiempo de la incertidumbre nomotética de los objetos de investigación y de la riqueza ideográfica de las experiencias humanas que estudia. Es decir, no pretende establecer leyes y tendencias, sino comprender las formas de representación social de los sujetos en interacción (Lechner, 2015, p. 32).

Joan Josep Pujadas destaca dos componentes en los relatos de vida (en toda trayectoria individual o colectiva): una dimensión previsible, que haría referencia a las inscripciones y al contexto histórico en que se desarrolla la trayectoria, y una dimensión imprevisible, “idiosincrásica” e “irreductible”, que nos remite a las circunstancias específicas de cada recorrido de vida, y que expresaría la “variabilidad” humana. “El énfasis del método biográfico y de las corrientes

humanísticas, en general, consiste en no cercenar ni postergar esa instancia testimonial, única, expresiva de las historias de vida” (Pujadas, 2000, p. 152-153). La defensa de los propósitos ideográficos de la biografía, que reclama como esencia de su estudio la subjetividad del sujeto, fundamenta la crítica humanista al positivismo científico y social que tiende a marginar las manifestaciones idiosincráticas de los individuos, sobre todo si desde la perspectiva nomotética contradicen las generalizaciones establecidas:

La crítica al humanismo científico-social se centra en la tendencia desmesurada de éste de querer imponer reglas sistémicas y orden allí donde la realidad se muestra más reacia a abandonar el ámbito de la ambigüedad, las contradicciones e indecisiones; esto es, en el nivel del comportamiento individual y de los grupos primarios. (Pujadas, 1992, p. 43)

Ahora bien, no obstante la oposición a un cientificismo ahistórico por parte de los defensores del método biográfico, a una *ciencia sin consciencia* donde la función social queda relegada a un plano secundario o inexistente, al análisis de datos científicos como inmutables o inequívocos o a la pura abstracción, el uso de relatos de vida en la en ciencias sociales y en las humanidades, ha recibido también numerosas críticas en el seno de diferentes corrientes de pensamiento y de investigación.

1.2. ¿Críticas o potencialidades del uso de los relatos de vida?

1.2.1. La ilusión biográfica

Una de las críticas con más trascendencia (tal vez por el renombre de su autor) que no podemos dejar de mencionar, fue la que sostuvo el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1989), que estimó que “la historia de vida es una de las nociones de sentido común que han entrado de contrabando en el discurso académico” (p. 27). Su crítica quedó recogida en su célebre artículo que publicó el año 1986 con el sugerente título *L’illusion biographique* en la revista francesa “Actes de la Recherche en Sciences Sociales”, y que posteriormente fue

traducido al castellano e incorporado al segundo número de la revista “Historia y Fuente Oral” (1989), seguido de la réplica que le hizo el psicólogo Yves Clot, *L'autre illusion biographique*.

Bourdieu (1989) critica el interés y la complicidad que se da entre los sujetos y el investigador para aceptar la “creación artificial de sentido” de la existencia contada mediante la elaboración de un relato biográfico, como si la vida pudiese ser percibida y comprendida a través de la narración en tanto que sucesión lógica de acontecimientos:

El sujeto y el objeto de la biografía (el investigador y el testimonio) tienen de algún modo el mismo interés por aceptar el *postulado del sentido de la existencia contada* (e, implícitamente, de toda existencia). Tenemos, sin duda, el derecho de suponer que el relato autobiográfico se inspira siempre, al menos por una parte, en el deseo de dar sentido, dar razón, extraer una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva, una consistencia y una constancia, estableciendo relaciones inteligibles, como las del efecto a la causa eficiente o final, entre los estados sucesivos, constituidos de este modo en etapas de un desarrollo necesario [...]. Esta inclinación a hacerse ideólogo de la propia vida seleccionando, en función de una intención global, ciertos acontecimientos significativos y estableciendo entre ellos conexiones adecuadas para darles coherencia, como las que implica su institución en tanto que causas o, más frecuentemente, en tanto que fines, encuentra la complicidad natural del biógrafo al que todo, empezando por sus disposiciones de profesional de la interpretación, lleva a aceptar esta creación artificial de sentido. (p. 28)

Según Bourdieu, la introducción por parte del investigador de una visión totalizadora y coherente de la “trayectoria” como una serie de posiciones ocupadas por un mismo sujeto o grupo omite su carácter discontinuo, cambiante e imprevisible, y su situación en un espacio en constante devenir. Ahora bien, en realidad, y como acabamos de ver, las circunstancias específicas de cada recorrido de vida que expresan la variabilidad e incluso las contradicciones en el modo en que las personas relatan su vida, sí son tenidas en cuenta desde una perspectiva biográfica tal como la concebimos nosotros y la conciben autores

como Joan Josep Pujadas o Franco Ferrarotti. En consecuencia, preferimos utilizar el término “recorrido” de vida (con alusión al espacio) o “transcurso” de una vida (con alusión al tiempo) al de “trayectoria” de vida.

1.2.2. ¿Trayectoria o recorrido de vida?

Inspirados por la descripción del psicólogo Jean Paul Boutinet (2007, § 24) en lo que respecta al concepto de trayectoria, no podemos dejar de entrever en este término el significado balístico que nos remite a la idea de un movimiento biográfico inicial, lineal y mecanicista, que aún pudiendo ser desviado *a posteriori* ha quedado marcado por unas variables determinadas *a priori*, como si el devenir de una vida respondiese a un plan diseñado previamente. El recorrido (*parcours* en francés), en cambio, se caracteriza por etapas aleatorias *a priori*, pero identificables *a posteriori*. Boutinet (2007, § 24) ve en esta diferencia una oposición entre un modelo previsible y una mayor complejidad tan solo observable *a posteriori*. Una forma de quiasmo similar a la dicotomía “determinación-incertidumbre” o indeterminación.

También nos parece adecuado hablar del *discurrir* o del *curso* de la vida, que nos remite casi sin darnos cuenta a la alegoría de la vida vista como un río, con sus avenidas y largos estiajes, sus remolinos y meandros y, en el fin, su desembocadura, metáfora de la muerte capaz de impregnar el curso de un marcado pesimismo. “La vida es un río de memorias que desemboca en el mar del olvido. Y la muerte es la verdad firme” (Mahfuz, 1997, p. 89). El premio Nobel egipcio pone estas palabras en boca del *šayj* y maestro ‘Abd Rabbih al-Tā’ih, cuyas parábolas y aforismos impregnan su obra autobiográfica, en la que reflexiona sobre la infancia, la juventud, la vejez y la futilidad. De manera análoga, leemos en las famosas *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique (1494/1984) leemos:

Nuestras vidas son los ríos/ que van a dar en la mar,/ qu’es el morir;/ allí van los señoríos/ derechos a se acabar/ e consumir;/ allí los ríos caudales,/ allí los otros

medianos/ e más chicos,/ allegados son yguales/ los que viven por sus manos/ e los ricos. (p. 146-147)

Otra metáfora de la vida que igualmente reconoce su variabilidad es la musical. La “música de la vida”, la “partitura de la existencia”, su armonía, su melodía, su interpretación. Esta metáfora está ligada a la evocación de la vida como relato, con sus cambios de clave, de modo y de tempo (Augé, 1998, p. 62).

De igual modo Daniel Bertaux hace referencia a una “línea de la vida” que no puede ser equiparada con una recta o con una curva armoniosa, a la que el término “trayectoria” parece remitirnos. Ya que “[l]a mayoría de las existencias, por el contrario, se bambolean a merced de fuerzas colectivas que reorientan su recorrido de forma imprevista y generalmente incontrolable” (Bertaux, 1997 /2005, p. 38). Una crisis económica o una catástrofe natural influyen y modifican el curso de nuestra vida, pero también acontecimientos “microsociales” imprevistos, una situación inesperada, un accidente o un encuentro casual, en ese “tiempo de los encuentros” que Patrick Modiano (2014) nos describe en su novela *La hierba de las noches*: “Existe una etapa de la vida para esa situación, una encrucijada en donde todavía estamos a tiempo de dudar entre varios caminos. El tiempo de los encuentros” (p. 25). Y es precisamente ese carácter imprevisible de la vida el que nos lleva a encontrar en el camino encrucijadas que no habíamos previsto, difíciles de captar desde una perspectiva que se centre en modelos lineales deterministas.

En el extremo opuesto a los modelos lineales deterministas sitúa Borges su ficción *El jardín de senderos que se bifurcan*. En el capítulo que da nombre al libro, el bisnieto del japonés Ts’ui Pên descubre una obra perdida de su antepasado, “El jardín de senderos que se bifurcan”. Esta es una obra aparentemente caótica que es mucho más que un libro, es una parábola, una adivinanza cuyo tema es el tiempo, una trama de tiempos que abarca todas las posibilidades:

En todas las ficciones, cada vez, que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la casi inextricable Ts’ui Pên,

opta —simultáneamente— por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. (Borges, 1941/1972, p. 111-112)

Contrariamente a lo que sucede en *El jardín de senderos que se bifurcan* de Borges, durante mucho tiempo los historiadores influidos por el cientificismo del siglo XIX parecían buscar aquellas leyes que les permitieran prever los acontecimientos futuros. Y aunque ya en el siglo XX la ciencia introdujo la noción de caos y de complejidad, yendo más allá de la linealidad y de los encadenamientos de causas y efectos, muchos científicos sociales e historiadores han seguido aferrados a la idea de la existencia de un modelo único de la evolución humana y a la concepción mecanicista del progreso que lleva aparejada, a la creencia en un orden final de las cosas (Fontana, 2000, p. 345). De este modo, como señala Josep Fontana en su libro *La historia dels homes* (2000), las leyes de la historia introducirían un determinismo tal que relegaría al olvido y a la desaparición todos aquellos acontecimientos que mueren en la encrucijada, todas aquellas alternativas que algunos propusieron y que fueron menospreciadas junto con los universos posibles que desplegaban.

Estas alternativas pueden ser reconstruidas mediante narrativas ucrónicas impregnadas en muchos casos del deseo de un mundo mejor. Efectivamente, este deseo de un mundo mejor también toma forma en las narrativas contrafactuales que construyen los narradores-protagonistas de relatos autobiográficos. A través de ellas nos muestran las visiones y los sueños de otros mundos posibles que surcan el tiempo de la historia y el tiempo de sus vidas (Portelli, 2013, p. 96). Las ucronías o la reconstrucción de “no-acontecimientos” están hechos de sueños no cumplidos que tienen la fuerza de abrir o de cerrar momentos de transición en la vida de las personas.

Pero no obstante la sucesión de acontecimientos de una vida no sea, en palabras de Carlos Piña (1988), “necesaria ni usualmente coherente, en el sentido que su desenvolvimiento no corresponde a un «plan» trazado previamente por el mismo sujeto o por otro, o por algo externo ni anterior al individuo” (p. 6-7), el

trabajo biográfico, es decir, la tarea de relatar la propia vida, tal y como Bourdieu apuntaba en su crítica al uso de las historias de vida, tiende a buscar la coherencia, el sentido y la continuidad, aportando linealidad al transcurso de una vida que puede estar marcada por incertidumbres y rupturas. Relatar la vida nos ayuda a organizar el pensamiento de manera articulada y a estructurar las vivencias. Nos permite “ordenar” de forma narrativa la propia existencia.

1.2.3. Las otras ilusiones biográficas

No podemos obviar que las narrativas que se generan son fruto del momento presente en que son elaboradas. Es desde lo que ha llegado a ser el individuo que interpreta y lee el transcurso de su vida, evadir este hecho sería propio de un posicionamiento que Yves Clot (1989) tilda de “ilusión objetivista”. Así pues, Clot anima a desvelar esta otra ilusión biográfica, para que no quede ocultada bajo la crítica de Bourdieu o bajo un rechazo general a la subjetividad.

Esta otra ilusión puede ser asimilada —no vean en ello ningún juicio de valor— a la de los niños delante de sus abuelos cuando se imaginan que éstos últimos han sido siempre lo que son, que no fueron nunca otra cosa que lo que han llegado a ser. Todas las historias parecen caer por su propio peso a poco que se conozca su fin: como si nunca hubieran podido, incluso sin saberlo el sujeto, desarrollarse de otro modo, conducir hacia otros destinos, hacia otras personas. En realidad, la vida tiene siempre varias longitudes de avance; querer verla en su última fase como objetivamente ajustada a una posición, adaptada a una situación, queda como un ideal un poco cientificista. (p. 37)

Clot reivindica que la subjetividad no es solo una escena interior, sino también una actividad de apropiación, que opera incluso sin que el sujeto tenga conocimiento de ello. Destaca la impredecibilidad de un relato de vida y las sorpresas que nos puede deparar la historia personal y social del individuo, que son la una para la otra un campo de posibilidades (Clot, 1989, p. 37).

En cuanto a las “ilusiones biográficas” a que nos conduce el relato de una vida es interesante resaltar los fenómenos de “ilusión retrospectiva” que se dan cuando el narrador reconstruye los acontecimientos de su pasado en función de las exigencias del presente, proyectando en el pasado el futuro; y de “ilusión prospectiva” por el cual se presupone que la existencia tiene un sentido y las acciones que se desarrollaron a lo largo de la vida estaban y se encuentran determinadas en función de una finalidad claramente identificada, denominada a veces “vocación” o “misión”, entonces es el pasado el que se proyecta en el futuro. Ambos fenómenos nos llevan a concebir la biografía como una representación construida y no como el curso factual de la vida. En este sentido, coincidimos con Piña (1988) en su concepción del relato de vida no como la vida misma del narrador, sino como un discurso otorgador de sentido. Efectivamente, tenemos en cuenta la naturaleza interpretativa del discurso autobiográfico, pues dicho discurso no deja de ser el modo en que “alguien se representa —ante sí y ante otros— el transcurrir de su vida y lo relata” (Piña, 1988, p. 14).

A nuestro entender, las “ilusiones biográficas” no deberían ser vistas como limitaciones, sino como potencialidades de la investigación biográfica, puesto que nuestro propósito no es llegar a los hechos concretos y *objetivos* del pasado, sino comprender la manera en que las personas significan el curso de su vida, teniendo en cuenta que pasado y presente no existen objetivamente y de manera separada, sino que se influyen e interrelacionan constantemente.

La posición de Bourdieu fue replicada por Bertaux, Clot y otros autores. Para Norman K. Denzin (1989) las afirmaciones de Bourdieu implicaban la imposición del marco interpretativo del investigador sobre cualquier otro marco posible, y convertían al sujeto en un mero objeto de la teoría sociológica (Monteagudo, 2008, p. 50). Denzin (1989) defiende que lo realmente importante es cómo los individuos otorgan coherencia a sus vidas cuando escriben sobre ellas o cuando las relatan de forma oral:

The point to make is not whether biographical coherence is an illusion or a reality. Rather, what must be established is how individuals give coherence to their lives

when they write or talk self-autobiographies. The source of his coherence, the narratives that lie behind them, and the larger ideologies that structure them must be uncovered. Bourdieu's general position glosses the complexity of this process. (p. 62)

Precisamente destacamos, en este sentido, la obra ya mencionada, *La misère du monde*, que bajo la dirección del propio Bourdieu se distingue por querer evitar la “violencia simbólica” que supondría la categorización y el análisis de las narraciones de las personas que cuentan su vida a los investigadores. Al inicio de la obra Bourdieu (1993) se dirige al lector con la siguiente nota introductoria:

Nous livrons ici les témoignages que des hommes et des femmes nous ont confiés à propos de leur existence et de leur difficulté d'exister. Nous les avons organisés et présentés en vue d'obtenir du lecteur qu'il leur accorde un regard aussi *compréhensif* que celui que les exigences de la méthode scientifique nous imposent, et nous permettent de leur accorder. (p. 9)

Pierre Bourdieu que en un inicio advertía de los peligros de la “ilusión biográfica”, parece que acabó por reconocer la necesidad de otorgarle al sujeto un lugar preeminente. El sociólogo francés que el año 1969 escribió que “c'est peut-être la malédiction des sciences de l'homme que d'avoir affaire à un objet qui parle”, (citado en Gaujelac, 2009, p. 24) publicó pasados veinticuatro años la colosal obra *La misère du monde*, en la que consagró unas 900 páginas a reproducir la voz de sujetos que hablan.

CAPÍTULO SEGUNDO: El relato de vida como pre-texto: La entrevista y la memoria

*No es simplemente, como suele decirse con una frase que suena vagamente a populista, “historia desde abajo”. Es la reconstrucción de la experiencia histórica en su variada, dialéctica integridad. Es el modo más directo de dar la palabra a aquellos —grupos, clases sociales e individuos— que estaban tradicionalmente obligados al silencio o parecían mudos incluso cuando gritaban, dado que los grupos dominantes se tapaban los oídos y los historiadores al servicio de la corte decretaban su inexistencia.*¹³

Franco Ferrarotti

2.1. La entrevista biográfica

En la narrativa biográfica podemos identificar diversos acontecimientos históricos: lo que ha pasado, los hechos históricos que nos describe el narrador mediante su relato; y el hecho de contar una historia que es en sí mismo un hecho histórico, un hecho histórico construido dialógicamente. Pues es en el diálogo interactivo entre el narrador y el investigador donde los contenidos de la memoria son evocados y verbalizados (Portelli, 2009, p. 83). Este hecho histórico que es relatar la propia vida a un investigador engloba tres aspectos fundamentales que influyen en la manera en que se elabora, se transmite y se recibe el relato.

El relato surge en el instante preciso en que nos comunicamos con nuestro interlocutor. Debemos tener en cuenta que el pasado es percibido desde un presente biográfico que está condicionado por una situación pre-textual específica, por lo que la historia que se elabore será siempre única e irrepetible. Podríamos afirmar, como señala Elsa Lechner, que “diferentes contextos produzem diferentes “textos”” (Lechner, 2015, p. 34). Es decir, que cada

¹³ En *La historia y lo cotidiano* (Ferrarotti, 1991, p. 22).

contexto es susceptible de generar una narrativa específica a ese lugar y momento de enunciación y de recepción. De ahí que el análisis de los relatos no pueda obviar las condiciones en que fueron creados. Efectivamente, el relato de vida particular ha de ser visto como producto final y también como proceso (Piña, 1988, p. 2).

El espacio en el que la narración se produce y es recibida nunca es un espacio neutro. Al contar una vida el narrador se dirige a un público, a alguien que está a la escucha. No será nunca lo mismo relatar la vida a un conocido o a un familiar en un ámbito privado que a un investigador recién llegado de la universidad y en un entorno desconocido.

[L]as condiciones materiales y simbólicas en las que el relato surge no son un mero canal de expresión de una vida, una neutra hoja en blanco donde se deposita el contenido del texto. Al contrario, ellas actúan como un conjunto de modeladores, altamente influyentes en su estructuración. (Piña, 1988, p. 41-42)

La entrevista biográfica puede contener tensiones, conflictos y jerarquías de poder. Puede darse una asimetría más o menos pronunciada entre la posición del investigador y la de su interlocutor. Bourdieu (1993) apunta que el “mercado de bienes lingüísticos y simbólicos” que se da en la situación de la entrevista variará según “la relation objective entre l’enquêteur et l’enquêté” (p. 1393). Es decir, según los tipos de capital, con preeminencia del lingüístico, de los cuales estén dotados entrevistador y narrador. El sociólogo francés insta a desvelar la “violencia simbólica” que puede ejercer el investigador sobre sus interlocutores, incluso aunque esta se lleve a cabo de manera no consciente, en la relación social que constituye el momento de la entrevista, y que es la base del intercambio.

2.1.1. Un arte de la interacción

La entrevista biográfica es una interacción social incitada por un investigador, que es el encargado de provocar y contribuir con su presencia y preguntas la memoria y las interpretaciones de los narradores. El investigador, tal

y como apunta Portelli (2009), “dóna inici a la trobada i crea l’espai narratiu per un narrador que té una història d’explicar, però que no l’explicaria *d’aquella manera* en un altre context o a un altre destinatari” (p. 104). Uno de los compromisos del entrevistador en la investigación biográfica debería ser la creación de un espacio de comunicación y confianza donde fuese posible el establecimiento de una relación dialógica igualitaria.

Para conseguir una relación próxima con el entrevistado, Bourdieu y los colaboradores junto a los que llevó a cabo la elaboración de la obra *La misère du monde* (1993), observan que en algunos casos no es suficiente actuar en el nivel del lenguaje, alentando la participación de las personas mediante signos verbales o no verbales de *feedback* que demuestran la predisposición y participación afectiva e intelectual del investigador. Sostienen que es necesario actuar sobre la “estructura” de la relación, sobre la elección de las personas “interrogadas” entre personas conocidas o personas que eran presentadas por conocidos de los investigadores. Esta elección se lleva a cabo con la perspectiva de eliminar la violencia que suscita la interacción y el temor de los entrevistados a ser objetivados.

La proximité sociale et la familiarité assurent en effet deux des conditions principales d’une communication « non violente ». D’une part, lorsque l’interrogateur est socialement très proche de celui qu’il interroge, il lui donne, par son interchangeabilité avec lui, des garanties contre la menace de voir ses raisons subjectives réduites à des causes objectives. (Bourdieu, 1993, p. 1395)

En lo que respecta a la lengua utilizada en las entrevistas, los miembros del equipo de Bourdieu hicieron un uso metódico de la estrategia utilizada por William Labov (1966) en su estudio sobre el habla afroamericana de Harlem para neutralizar los efectos de la imposición de una lengua *legítima* representada por el inglés americano estándar. Labov pidió a jóvenes afroamericanos que llevaran a cabo la encuesta lingüística.

De même, nous avons tenté, toutes les fois que c’était possible, de neutraliser un des facteurs majeurs de distorsion de la relation d’enquête en formant aux

techniques de l'enquête des personnes qui pouvaient avoir accès sur le mode de la familiarité à des catégories d'enquêtés que nous souhaitons atteindre. (Bourdieu, 1993, p. 1396-1397)

Esto no quiere decir que el sociólogo, el antropólogo o el historiador no pueda alcanzar una profunda y verdadera comprensión con un informante del cual esté socialmente alejado. Al contrario, no solo es posible sino que puede ser aconsejable. Si existiese un acuerdo absoluto es probable que parte de la información se diese por supuesta y no se enunciase, la entrevista estaría entonces repleta de silencios e implícitos. En el caso de coincidencia total el intercambio no sería significativo. Alessandro Portelli (2013, p. 54) afirma en este sentido, la necesidad de la existencia de una línea separadora que torne significativa la narración, pero también de una línea permeable a través de la cual podamos crear un terreno y un lenguaje común, partiendo de la disponibilidad hacia una escucha atenta y recíproca que posibilite el intercambio.

Finalmente, observa Portelli (2009, p. 104-105), no será únicamente la empatía o la confianza entre el entrevistado y el entrevistador lo que dará significación a la Historia Oral (y a la investigación biográfica), sino el esfuerzo de llevar a cabo un diálogo *entre y más allá* de las diferencias que hace de la entrevista un momento utópico de intercambio:

Per parlar *del* límit que existeix entre nosaltres ha d'esforçar-se a parlar *més enllà* del límit: amb un únic gest, traça la línia i la salta, transformant l'entrevista en un espai utòpic, un *experiment d'igualtat* on dos subjectes, separats per jerarquies socials i culturals, presenten la desigualtat i la posen a zero temporalment per fer-ne el terreny implícit del seu intercanvi. (Portelli, 2009, p. 105)

El acercamiento entre los participantes en la interacción será posible si el investigador es capaz de transmitir a su interlocutor su capacidad de ponerse en su lugar y en sus pensamientos (Bourdieu, 1993, p. 1400). La comprensión se puede mostrar en la manera en que el investigador se sitúa en la entrevista con miras a que tanto las preguntas como la propia situación del intercambio tengan sentido para el entrevistado que debe sentirse legitimado a ser quien es y a

manifestarlo. Un conocimiento profundo y una verdadera comprensión solo será posible en el caso que exista una atención y abertura total al otro, que raramente encontramos en la existencia ordinaria.

2.1.2. Un arte de la escucha

En palabras del lingüista Sebastià Serrano (2003), “la persona que té més habilitats comunicatives és aquella que sap escoltar millor, que escolta amb els ulls i amb tot el cos” (p. 126). La entrevista biográfica es también un “arte de la escucha” que parte del presupuesto de que cada persona con la que hablamos nos aporta conocimiento, así como de la consciencia de la especificidad de cada una de las personas que entrevistamos, y de la idéntica importancia de su singularidad (Portelli, 2013, p. 51). La disponibilidad del investigador para la escucha es lo que hace posible que el narrador hable. Y a su vez, es la posibilidad que tiene el narrador de hablar, la que permite al investigador hacer su trabajo. Y como maravillosamente describe Ferrarotti (1991, p. 149), recibimos el despliegue vital que queda hilvanado en su narración con un cierto sentimiento de temor a la profanación, pero que no hace más que aumentar nuestro respeto y gratitud hacia la persona que estamos escuchando y a quien hemos pedido que nos cuente su vida. Este sentimiento de agradecimiento hacia la persona con quien hablamos permite crear la predisposición adecuada para conseguir un estado de igualdad entre investigador y narrador, que satisfaga la exigencia ética de la interacción en la investigación biográfica. Un respeto recíproco y una empresa cognoscitiva común están en la base de lo que Ferrarotti (1991, p. 155) llama “pacto fiduciario” entre investigadores y “testimonios”. Un “pacto” que tan solo puede ser llevado a cabo por ambas partes en una situación de substancial paridad.

El investigador que interviene en la entrevista biográfica debe ser a un mismo tiempo analista y actor, implicado y participante, y ha de saber situarse a una distancia crítica. El estudioso se ve impelido a desvelarse, en una operación difícil, pero necesaria si quiere acceder a un saber arraigado en la interacción que

rehúya de una visión naturalista de la sociedad. Ferrarotti considera que nos encontramos en el “polo clínico” que caracteriza el conocimiento del individuo en las ciencias sociales y humanas, ya que esta modalidad del saber se basa en una relación inmediata entre “observador y observado”.

El “observador” se encuentra totalmente imbricado en el campo de su *objeto*, que lejos de ser pasivo modifica continuamente su comportamiento como respuesta al comportamiento del investigador, en un proceso circular de *feedback* que, nos dice Ferrarotti, hace absurda la presunción de un conocimiento objetivo. Según el sociólogo italiano, el conocimiento científico exige una hermenéutica de esta relación, de la dimensión interactiva del relato biográfico que la ilusión de objetividad niega:

El conocimiento no tiene al “otro” como su objeto; en vez de eso, debería tener como objeto la inextricable y absolutamente recíproca interacción entre el observador y el observado. El conocimiento así obtenido será por lo tanto un conocimiento mutuamente compartido arraigado en la intersubjetividad de la interacción, un conocimiento más profundo y objetivo a medida que se vuelve integralmente e íntimamente subjetivo. (Ferrarotti, 1991, p. 3)

Portelli (2009, p. 84) propone ir más allá y dejar de hablar de “observador” y “observado”, pues esta distinción es en su opinión una ilusión positivista. En toda entrevista la comunicación se lleva a cabo en dos direcciones, se instaura una “bipolaridad dialogada”. También el *entrevistado* investiga al *entrevistador*. A partir de lo que ve y de lo que cree que esperan de él el *entrevistado* modela la forma de su discurso. Una *entre/vista* es, después de todo, un verse entre sí, un intercambio de miradas. En este sentido, el investigador debería evitar ignorar con la intención de construir una imposible neutralidad las condiciones materiales y simbólicas en las que se produce la narración. Debería, en cambio, aprovechar la riqueza heurística que encierra la situación de la entrevista.

Generalmente en los documentales cinematográficos y televisivos, en las entrevistas que se realizan para ilustrar con testimonios algún hecho histórico o tema de interés que se pretende difundir mediáticamente, los entrevistados

aparecen en un primer plano sobre fondo negro o monocromático. Se obvia la presencia de la cámara y del realizador del documental, y en algunos casos incluso sus preguntas. Una excepción a este tipo de trabajo periodístico es la interesante y emotiva película documental que realizó en Irán Abbas Kiarostami el año 1989 “Deberes”. En ella, varios niños son entrevistados en una escuela primaria sobre qué les gusta más: hacer deberes o ver dibujos animados. Aunque los estudiantes aparecen sobre fondo oscuro y en un primer plano, la presencia del realizador/entrevistador y sus preguntas están patentes a lo largo de todo el trabajo documental, incluso lo vemos en algunos planos detrás de la cámara. El director elimina de este modo su ilusoria transparencia, y evidencia los efectos que provoca su presencia sobre las respuestas de los niños y también sobre la mirada del telespectador. Nos emocionamos percibiendo las reacciones de los alumnos a sus preguntas, y observamos cómo influye en ellos la situación de la entrevista, además del contexto social y familiar en la que viven, cuyas características podemos llegar a intuir a través de sus respuestas y de sus temores.

En definitiva, un análisis de la objetivación de los grupos humanos sería incompatible con un enfoque biográfico. El posicionamiento científico y el carácter crítico de la investigación biográfica requieren el reconocimiento de que cada investigador es a la vez un *investigado*. El investigador-investigado u observador-observado solo podrá acceder a un conocimiento científico profundo a partir de la restauración de la naturaleza relacional y comunicativa del relato biográfico. El conocimiento pasa a ser aquello que siempre se había querido evitar en la metodología sociológica clásica: un riesgo. Es decir, ser conocido por tu interlocutor de manera igualmente profunda a como tú lo conoces a él (Ferrarotti, 1991, p. 3-4). El enfoque biográfico se caracteriza así por un carácter eminentemente sincero que obliga al investigador a descubrirse.

2.1.3. Un arte de la reflexión

Pero aún podemos ir más allá y preguntarnos, como se pregunta Delory-Momberguer (2015), ¿quién es realmente el investigador? ¿Quién da la entrevista a quién? Más allá de lo que venimos de decir hay un aspecto importante que no podemos pasar por alto, el “entrevistado” en la investigación biográfica está en la posición de “investigador” de sí mismo. En este sentido podemos añadir que existe un doble espacio heurístico: “por um lado, o do entrevistado na posição de investigador de si mesmo, e, por outro lado, o do investigador cujo objetivo próprio é entender o trabalho do entrevistado sobre si mesmo” (Delory-Momberger, 2015, p. 70).

Desde la psicoterapia se ha tenido en cuenta la dimensión terapéutica que está aparejada al hecho de narrar o escribir la vida. Se han publicado diversos métodos, manuales y cursos que recogen ejercicios prácticos para la elaboración de diarios íntimos y autobiografías. El psicoterapeuta estadounidense Ira Progoff fue pionero en la elaboración de técnicas de escritura de la propia vida a través de la práctica regular de diarios íntimos. Difundió con éxito sus *Journaling Methods* a través de su exitoso trabajo *At a Journal Workshop: The basic text and guide for using the Intensive Journal process* (1975/1977). La filóloga Silvia Adela Kohan siguió el camino iniciado por Progoff con la publicación de su obra *Escribir sobre uno mismo. Todas las claves para dar forma literaria al material biográfico* (2002) o, más recientemente, *La escritura terapéutica. Claves para escribir la vida y la creación literaria* (2013). En este último libro nos exhorta a practicar la escritura terapéutica adentrándonos en los “vericuetos” de nuestro mundo interior:

Está claro que hablar desde uno mismo o de uno mismo exige coraje. Cuando te reconoces vulnerable, frágil, huyes. Tratas de evitar la vulnerabilidad a toda costa sin proponértelo, se adueña de ti el temor, impides el cambio de guión. Sin embargo, bienvenida sea tu crisis si te ocupas de ella. Agazapado entre tus redes anida tu verdadero carácter. (Kohan, 2013, p. 55)

No cabe duda de que la participación en las entrevistas biográficas conlleva una relación reflexiva y activa con el pasado y con la vida actual de uno mismo. Esta reflexión influye necesariamente sobre la manera en que los participantes en la investigación comprenden, interpretan y relatan sus vidas. La participación en el proceso de investigación es en este sentido susceptible de comportar una mayor conciencia sobre la propia vida y de influir directamente sobre ella.

Por su parte, Bourdieu (1993) hace alusión a un “auto-análisis provocado y acompañado”. La persona cuestionada aprovecharía la ocasión que le brinda la entrevista y la solicitud del investigador para interrogarse a sí misma: “pour opérer un travail d’explication, gratifiant et douloureux à la fois, et pour énoncer, parfois avec une extraordinaire *intensité expressive*, des expériences et des réflexions longtemps réservées ou réprimées” (p. 1408).

2.1.4. Un arte de lo inesperado

El objetivo del investigador debe ser crear un espacio donde se haga posible el despliegue sin trabas de la palabra del narrador y de todo su potencial transformador. En este contexto el investigador no puede anteponerse a él, anteceder a la palabra de su interlocutor. Aunque sea el encargado de iniciar la interacción y el intercambio, en el discurrir de la entrevista no puede más que andar o correr detrás del narrador “e tentar mantê-lo o mais próximo possível nas sinuosidades, bifurcações, ruturas dos seus caminhos e desvios, sem nunca ultrapassá-lo” (Delory-Momberger, 2015, p. 70). En ocasiones son los propios entrevistados quienes guían con la densidad e intensidad de su discurso la entrevista, e incluso parecen sentir una especie de liberación, de ligereza, que evoca “le bonheur d’expression”, la felicidad de poder expresar (Bourdieu, 1993, p. 1408). Si el relato fluye libremente y la relación que se da entre el investigador poco directivo y su interlocutor es profunda y personal es probable que el discurso del narrador lleve las marcas de su propia estructuración. Esto nos lleva a pensar en la existencia en la entrevista biográfica de un margen mayor o menor

de libertad, que responde generalmente a los intereses de cada investigación. A propósito de las diferencias en cuanto a la *libertad* en la interacción, Carlos Piña (1988) observa:

[E]s posible pensar en un «continuo de determinación externa» del discurso autobiográfico, en uno de cuyos polos estaría la máxima espontaneidad (posible) en su generación y estructuración [...]. En el polo opuesto está la determinación externa extrema, cuando la participación del interlocutor (investigador) condiciona fuertemente, a través de sus preguntas o de la narración mismas, los temas abordados, su enfoque, secuencia, etc. (p. 46-47)

En el contexto de libre discurrir de la palabra puede llegar a crearse un discurso extraordinario que quizás nunca hubiera sido dicho. Puede darse un discurso que nos sorprenda, que no esperáramos oír, y que llegue incluso a transformar radicalmente los objetivos y la agenda del investigador. “Acontece sistemáticamente, não só ampliar o âmbito da investigação, como transformar o próprio ponto de vista da pesquisa na sequência do contacto com os narradores” (Portelli, 2013, p. 80). Ya que aquello que el investigador puede desear saber no siempre coincide con lo que las personas desean contar.

Una mención especial merece el silencio o, mejor dicho, los silencios, pues existen muchos tipos de silencio que pueden darse en los relatos de vida y en la situación de la entrevista. Para empezar, el silencio de quien escucha. Este es un silencio activo que posibilita la realización del intercambio discursivo, el acceso a las palabras de nuestros interlocutores:

Quien conserva el silencio entra dentro de la economía general del discurso colectivo: es un silencio que hace posible la palabra de los otros. Este es el don de la oralidad: la presencia, el sudor, los rostros, el timbre de las voces, el significado —el sonido— del silencio. (Ferrarotti, 1991, p. 19-20)

Gracias a nuestro silencio no solo accedemos a las palabras de los demás, sino también a su silencio. Los conocimientos más preciados podemos encontrarlos como apunta Portelli (2013) en los silencios, en las reticencias, en las lagunas de la memoria, en las deformaciones o en los *no-dichos*. Son silencios

que hablan, pueden hablarnos de sucesos traumáticos que nuestros interlocutores no quieren o no pueden recordar, de imágenes de sí mismos que prefieren no proyectar, pero también de formas de poder, de asimetrías estructurales o de contextos de dominación a causa de los cuales las personas se sitúan en un lugar de no enunciación (Lechner, 2012b).¹⁴

Poder elaborar la narración de uno mismo no es necesariamente una cuestión de competencia, sino de autoridad, es decir, de la capacidad para ser escuchado y reconocido. No todos los relatos tienen el mismo peso y son escuchados con la misma atención. Este hecho coloca a la investigación biográfica el deber de preocuparse por las desigualdades en el acceso a la palabra, de cuestionarse sobre los silencios e impedimentos relacionados con situaciones de vulnerabilidad e injusticia (Lechner, 2011). Debe además tener en cuenta los contextos y las condiciones en que son producidos y recibidos los relatos de vida. Así como los usos y funciones de la narrativa personal en el espacio público y la relación entre la palabra individual y los discursos dominantes, en una sociedad donde la narrativa autobiográfica ha adquirido un papel central de mediación social y política, y donde “a capacidade dos indivíduos em serem reconhecidos está relacionada com o seu poder de produzir uma narrativa sobre si mesmos e suas vidas” (Delory-Momberger, 2015, p. 65).

Un ejemplo del uso de la biografía como instrumento de decisión administrativa y jurídica lo encontramos en los procedimientos de petición de asilo. La narración que hace el demandante de asilo, para poder ser escuchada y *admitida*, debe alinearse en un triple marco que Delory-Momberger (2015, p. 66-67) relaciona con una triple violencia: retórica (se sacrifica la complejidad del transcurso de una vida, de sus ambigüedades e incertidumbres por una narración lineal y coherente); psicológica (se intenta proyectar la figura que supuestamente

¹⁴ Azar Nafisi al inicio de su obra autobiográfica *Cosas que he llamado* hace alusión a numerosas formas de silencio: “El silencio al que los estados tiránicos someten a sus ciudadana, el robo de su memoria, la reescritura de su historia y la imposición de una identidad aprobada por el estado. O el silencio de los testigos que eligen hacer caso omiso o no decir la verdad, y el de las víctimas que a veces se convierten en cómplices de los delitos cometidos en su contra. Y luego están los silencios que nos permitimos sobre nosotros mismos, nuestra mitología personal, las historias que imponemos sobre nuestra verdadera vida [...]” (Nafisi, 2010, p. 15-16).

representa un *verdadero* refugiado) y por último, una violencia jurídica, pues la narrativa del posible asilado debe estar en consonancia con las expectativas jurídicas definidas previamente por unos textos de referencia inscritos en un escenario estatal externo al demandante de asilo.

Otro tipo de requerimiento biográfico como criterio de decisión administrativa es el que describe Amartya Sen al inicio del prólogo de su libro *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*, y sirve, además, de anécdota ilustrativa del lugar preeminente que ocupan las fronteras, concretamente los aeropuertos, en la intimación a la auto-identificación:

Hace unos años, cuando regresaba a Inglaterra después de un corto viaje (en ese entonces era director del Trinity College de Cambridge), el oficial de migraciones del aeropuerto de Heathrow, quien controló mi pasaporte indio con bastante rigor, me planteó una pregunta filosófica de cierta complejidad. Tras ver la dirección de mi casa en el formulario de migraciones (Residencia del Director, Trinity College, Cambridge), me preguntó si el director, de cuya hospitalidad evidentemente yo gozaba, era un amigo cercano. Me demoré unos segundos, porque no me quedaba del todo claro si podía afirmar ser mi propio amigo. Luego de reflexionar, llegué a la conclusión de que la respuesta debía ser afirmativa, ya que por lo general me trato a mí mismo de manera bastante amigable y, además, cuando digo tonterías, de inmediato me doy cuenta de que, con amigos como yo, no necesito enemigos. Debido a que me demoré en dilucidar todo esto, el oficial de migraciones quiso saber exactamente por qué había dudado y, en particular, si había alguna irregularidad para mi ingreso en Gran Bretaña. (Sen, 2007, p. 9)

Contar la vida es una práctica cuasi cotidiana, característica de una sociedad en que la conciencia de la individualidad ha emergido con fuerza. Son muchas las situaciones que nos inducen diariamente a repensar quienes somos, a elaborar una presentación biográfica o síntesis de nuestra vida que nos identifica y describe en diferentes momentos (Prat, 2004, p. 22). Pero esta nueva configuración socio-histórica no está exenta de efectos contradictorios y paradoxales. Por un lado, el relato de vida instrumentalizado crea nuevas formas de desigualdad y se convierte en un objeto social e institucional que puede

quedar preso bajo las condiciones de un individualismo normativo, reforzando la ideología que hace recaer en el individuo la responsabilidad por su condición social y laboral. Por otro lado, el relato de vida es también capaz de favorecer un individualismo reflexivo que conlleve una mayor conciencia de sí mismo. En este contexto el relato biográfico contiene las marcas ambivalentes de las diferentes funciones de las que es objeto: “tantôt acte de résistance; tantôt acte d’allégeance; tantôt récit qui fait advenir un « sujet », tantôt récit qui assujettit” (Delory-Momberger, 2013, p. 45).

En este sentido, la necesidad de crear un espacio donde las personas encuentren las condiciones para ejercer su *derecho a la autobiografía*, orienta el enfoque biográfico hacia un posicionamiento ético y político que sea capaz de evitar toda forma de alienación. Una “identidad alienada” implicaría la autodefinición en función de una mirada exterior, “definida por los otros y para los otros” (Sayad, 1999/2010, p. 401). El enfoque biográfico, en cambio, enfatiza la autoafirmación que desafía a esa mirada exterior, a veces exotizante o estereotipada, privilegiando y reconociendo el propio punto de vista sobre uno mismo y sobre el mundo que le rodea.

2.1.5. Un arte de la relación

Como venimos apuntando, el papel de las relaciones personales en la investigación biográfica es central. La interacción es una de sus características principales, y uno de los retos mayores de la investigación cualitativa. Los relatos biográficos no son monólogos proferidos a un observador análogo a una grabadora que solo está presente en su soporte físico. Toda entrevista biográfica es una interacción social compleja donde se conjugan una serie de valores y normas implícitas, un sistema de roles y expectativas (Ferrarotti, 1991, 2003). En definitiva, las personas no cuentan su vida a una grabadora (cada vez más pequeña y con un formato más disimulado), sino a un individuo cuya presencia

influye en las palabras y en la manera de narrar de su interlocutor, a pesar de su silencio o de la pretensión de no interrumpir la narración.

Al comunicarnos no solo pasamos información, también hacemos relación (Serrano, 2003, p. 125). La relación que se establece en la entrevista biográfica es una relación interpersonal y directa que se aleja de las actuales condiciones en las que se desarrolla la comunicación social. Ferrarotti (1991) denuncia la tendencia generalizada hacia un debilitamiento del contacto directo, de una conversación profunda (que informa y forma) exenta de las formas estereotipadas que muchos medios de comunicación de masas reproducen:

Así como se está informado, se sabe todo de todo, pero no se conoce nada. Es una información totalmente cortical; no llega a tocar en profundidad a los seres humanos; roza la epidermis; se toma, en el mejor de los casos, buena nota, pero no se extraen consecuencias, porque no tiene peso, no tiene dientes para embestir el conocimiento, reorientar una vida. (p. 26)

La naturaleza de la palabra pronunciada y oída es muy diferente de la de aquella palabra escrita, reescrita o modificada, leída e interpretada. La palabra enunciada en un contexto de interacción como el que representa la entrevista biográfica viene acompañada por los gestos del narrador, por su expresión facial, por sus movimientos, por el tono de su voz, por la emoción que transmite a través de su cuerpo; sin olvidar la espontaneidad del momento y su inmediatez.

La entrevista biográfica es también un elogio de la lentitud. Un elogio del tiempo para la reflexión, un elogio de la cultura de la conversación, “del encuentro con el Otro y con uno mismo, que parecen relegadas, en la actualidad, por una cultura dominante que valora más la rapidez como sinónimo de eficacia y pragmatismo” (Serra, 2008, p. 65).¹⁵ Aprendemos en un tiempo lento, escuchando, observando y sobre todo cultivando el arte del encuentro y de la conversación. “La conversación tiene como principal papel el placer de hablar,

¹⁵ El periodista Carl Honoré publicó un libro en el que recogía numerosas iniciativas de defensores de la lentitud, traducido al castellano en 2005 por Jordi Fibla como *Elogio de la lentitud: Un movimiento de alcance mundial cuestiona el culto a la velocidad* (2005).

pero también de escuchar. Conversar entraña compartir, conocer al otro y darse a conocer” (Serra, 2008, p. 68).

Es necesario recordar primero para poder narrar la vida, y la rememoración precisa de tiempo. Así lo ejemplifica Milan Kundera (1995) en su novela *La lentitud*:

Hay un vínculo secreto entre la lentitud y la memoria, entre la velocidad y el olvido. Evoquemos una situación de lo más trivial: un hombre camina por la calle. De pronto, quiere recordar algo, pero el recuerdo se le escapa. En ese momento, mecánicamente, afloja el paso. Por el contrario, alguien que intenta olvidar un incidente penoso que acaba de ocurrirle acelera el paso si darse cuenta, como si quisiera alejarse rápido de lo que, el tiempo, se encuentra aún demasiado cercano a él. (p. 47-48)

Italo Calvino en su obra *Seis propuestas para el próximo milenio* diferencia dos tipos de tiempos. El tiempo de Mercurio y el tiempo de Vulcano. Mercurio, el mensajero de los pies alados, es veloz y hábil, dios de los viajeros, también es conocido por su precocidad. Vulcano, en cambio, refugiado en su fragua bajo el Etna elabora con todo detalle y preciosismo joyas y armas para los dioses, entre las que se cuentan los rayos de Zeus o el tridente de Poseidón. Calvino, cuya divisa es *Festina Lente* (apresúrate lentamente), destacó la necesidad de conjugar ambos tiempos:

Pues la concentración y el trabajo de artesano de Vulcano son las condiciones necesarias para escribir las aventuras y metamorfosis de Mercurio. La movilidad y la rapidez de Mercurio son las condiciones necesarias para que los esfuerzos interminables de Vulcano sean portadores de significado. (Citado en Serra, 2008, p. 79)

El narrador en la perspectiva biográfica no puede ser considerado un mero *objeto de investigación*. Es una persona que se confía a nosotros y nos brinda su historia personal, que es mucho más que una mera correlación de acontecimientos. Es un relato de vida que nuestro interlocutor va desplegando ante nuestra presencia y que debemos aceptar con total deferencia y respeto.

Debemos acompañarlo de una escucha activa, sentida y a la vez metódica, que demuestren una disponibilidad total hacia la persona interrogada y hacia la singularidad de su historia. A lo largo de nuestro trabajo buscamos, pues, la creación de ese espacio de comunicación y de confianza donde sea posible el establecimiento de una relación dialógica y de coproducción de saberes. Pero llegar a crear un espacio de confianza no siempre es fácil, ya que existe una natural resistencia al descubrimiento, “a decir las cosas que a lo sumo se piensan, pero que no se dicen ni siquiera a uno mismo” (Ferrarotti, 1991, p. 149).

Antes de recurrir a la grabadora deberíamos procurar tener contactos previos con nuestros interlocutores, en una actividad que Ferrarotti describe como “propedéutica”, y que considera esencial cuando desde las ciencias sociales y humanas trabajamos con personas. Pero como es sabido esto es un lujo para el investigador subordinado a los tempos y a las reglas del *mercado* académico, al famoso dilema *publish or perish* que se enmarca en el tiempo de Mercurio y que responde en palabras de Rubio Tovar (2005, p. 210), “a una degradada concepción de la productividad en el terreno del pensamiento”.

Partimos del supuesto de que cada persona con la que hablamos nos aporta conocimiento, un saber que emerge de sus relatos y de nuestros encuentros. Son nuestros interlocutores los que poseen el conocimiento que estamos interesados en aprender, y es junto a ellos que aprendemos y nos educamos. Dice Paulo Freire (1975): “Cuanto más investigo el pensar del pueblo con él, tanto más nos educamos juntos. Cuanto más nos educamos, tanto más continuamos investigando” (p. 136). Hay una gran diferencia entre estudiar y aprender, entre *estudiar a* y *aprender con*. Pero más allá de aprender, también buscamos comprender una realidad en constante devenir. La investigación, nos dice Freire (1975), “tiene que constituirse en la comunicación, en el sentir común de una realidad que no puede ser vista, mecanicista, separada, simplistamente bien “comportada”, sino en la complejidad de su permanente devenir” (p. 134).

2.1.6. Un arte multivocal

La dimensión dialógica de la investigación va más allá del contexto de la entrevista biográfica. Además de considerar las circunstancias en las que los relatos son elaborados, deberíamos tener en cuenta las distintas interpretaciones que giran en torno y en el interior de las narraciones autobiográficas. Los diferentes “horizontes de comprensión” (Bertaux, 1997/2005, p. 91) desde donde se elaboran, se analizan y se leen los relatos de vida. Nuestras interpretaciones como investigadores coexisten con las interpretaciones contenidas en las palabras de los narradores que reproducimos, que contienen a su vez el diálogo polifónico de otras muchas voces, y con las interpretaciones que del trabajo resultante harán nuestros lectores (Portelli, 2013, p. 65). De este modo, conviven en un mismo texto múltiples versiones de un mismo relato de vida, múltiples interpretaciones y subjetividades.

El sociólogo Didier Demazière (2011) defiende la importancia de tomar en consideración las interacciones que se dan en los relatos de vida, para poder observar la influencia que en los procesos de ajustamiento de las definiciones de la situación que ofrecen los narradores tienen los otros puntos de vista que aparecen en el relato, es decir, las significaciones e interpretaciones que realizan los “otros” personajes que son “convocados” en la narración, y que Demazière considera como verdaderos actantes: “Il est évident, à tout le moins dans une perspective interactionniste, que les relations avec autrui sont des lieux de production de signification biographique et des instances de production des parcours personnels” (Demazière, 2011, p. 65). La consideración de la intersubjetividad, con la introducción en el análisis del relato biográfico de las relaciones e interacciones que se dan con los “otros”, sitúa la propuesta de Demazière en lo que él mismo describe como una perspectiva dialógica capaz de completar la perspectiva narrativa que focaliza su interés en un punto de vista únicamente subjetivo y personal. El autor francés reivindica así, como elemento imprescindible para el análisis de los relatos de vida, un punto de vista intersubjetivo y relacional.

De forma análoga, en lo que respecta a las palabras contenidas en los relatos de vida, Mijaíl Mijáilovich Bajtín mostró como en la novela, pero también en el discurso autobiográfico, conviven multitud de voces. El investigador debe ser capaz de escuchar no solamente la voz explícita del narrador que surge en el momento en que se dirige a él, sino todas aquellas otras voces y acentos ajenos de los que el narrador se hace eco, y que resuenan en el interior de su relato. En su *Teoría y estética de la novela*, Bajtín (1989) hace referencia al carácter polifónico, a los “miles de hilos dialógicos” que están en contacto con los enunciados de la novela pero también con cualquier discurso cotidiano:

Un enunciado vivo, aparecido conscientemente en un momento histórico determinado, en un medio social determinado, no puede dejar de tocar miles de hilos dialógicos vivos, tejidos alrededor del objeto de ese enunciado por la conciencia ideológico-social; no puede dejar de participar activamente en el diálogo social. (p. 94)

Finalmente, observamos como más allá de ser un “arte de la escucha” y un “arte multivocal”, la investigación biográfica o la historia oral, tal como señala Portelli (2013, p. 82-83), es sobre todo un “arte de la relación”. Este arte se constituye en la relación que existe entre los personajes o actantes que aparecen en la narración; en el diálogo que se establece entre las personas involucradas en la investigación; en el vínculo que se construye entre presente y pasado a través de la recordación, en la conexión que se crea entre público, social o histórico y privado, individual o autobiográfico; entre oralidad y escritura; entre los hechos históricos del pasado y su reconstrucción e interpretación mediante el relato.

*Quem nos garante que isso que imaginamos que passou se passou realmente? A quem devemos perguntar? Este mundo, esta suposição então é uma ilusão. A única coisa verdadeira é a memória. Mas a memória é uma invenção. No fundo, a memória, quer dizer, no cinema. No cinema a câmara pode fixar o momento. Mas esse momento já passou. No fundo, o que ela traz é um fantasma desse momento. E já não temos a certeza se esse momento existiu fora da película. Ou a película é uma garantia da existência desse momento? Não sei. Ou disso sei cada vez menos. Vivemos, afinal, numa dúvida permanente. Não entanto vivemos com os pés na terra, comemos, gozamos a vida...*¹⁶

Manoel de Oliveira

2.2. En el recordar de una vida

“Lo recuerdo (yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre en la tierra tuvo derecho y ese hombre ha muerto)”. Así empieza la historia de Ireneo Funes el memorioso, un hombre que no conseguía olvidar nada de lo que veía y oía en los pocos años que vivió. Lo recordaba todo tal y como lo había visto y oído, en todos sus matices e ínfimos detalles. Su percepción era infalible y su memoria infinita. Cada palabra, cada imagen quedaba fijada en su mente para siempre, junto con las sensaciones físicas que las acompañaban. No pensaba, pues pensar es “olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (Borges, 1944/1972, p. 121-132).

La historia de Funes no es la historia de alguien común, es una historia fantástica que Jorge Luis Borges imaginó y creó. En realidad, la memoria falla, se deteriora, es imprecisa, a veces grita, a veces se silencia, a veces expresa sus reticencias, pero es sobre todo un terreno privilegiado de reflexión. No olvidamos todo, ni tampoco todo recordamos. Recordar u olvidar es, utilizando la metáfora del antropólogo Marc Augé, un trabajo de jardinería, es la labor de un jardinero

¹⁶ Extracto de un monólogo de Manoel de Oliveira en el film realizado por Wim Wenders *Lisbon Story* (1994).

que selecciona y poda: “Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer” (Augé, 1998, p. 23).

La memoria se aproxima a los acontecimientos del pasado desde el presente, nos muestra los hechos a la luz de lo que estos significan para el narrador en función de sus deseos, miedos, juicios y sueños. El recuerdo traslada a la inmediatez del presente espacios y situaciones del pasado que lo enriquecen, y que adquieren en el cargado tiempo del ahora una nueva vida. En la narración de una vida la subjetividad emerge con el recordar. La subjetividad no es una interferencia exterior al proceso de recordar, sino su propia naturaleza (Piña, 1988, p. 35). Es precisamente al recordar que el narrador nos ofrece aquello máspreciado que tiene, el significado que otorga a sus vivencias en el instante preciso en que lo escuchamos. Y son precisamente las narrativas construidas, variables y parciales las que nos interesan. En otras palabras, no es la reconstrucción de los hechos del pasado sino la historia que nos relatan las personas con quienes hablamos, y cuya subjetividad pertenece a la historia de igual modo que los hechos que efectivamente acontecieron. Pues lo que creen las personas no deja de ser un hecho histórico (Portelli, 2013, p. 32). La historia que nos cuentan puede estar repleta de silencios, de incorrecciones respecto a las circunstancias objetivas del pasado, pero no por ello pierde su valor. Más bien al contrario, estos relatos de vida nos revelan tanta verdad como una narración precisa y fidedigna (si es que esta es posible).

Con Amin Maalouf y su libro *Origines* (2004) nos sumergimos en una búsqueda incansable por reconstruir su historia familiar a lo largo de varias generaciones, lo que le lleva a reconocer la imposibilidad de recuperar toda la riqueza vivencial de sus antepasados:

Tout cela, tout ce que j'ai glané ici, demeure fragmentaire, je le sais. Mais il serait illusoire de vouloir autre chose. Le passé est forcément fragmentaire, forcément reconstitué, forcément réinventé. On n'y récolte jamais que les vérités

d'aujourd'hui. Si notre présent est le fils du passé, notre passé est le fils du présent. Et l'avenir sera le moissonneur de nos bâtardises. (Maalouf, 2004, p. 337)

Aquello que encontramos cuando indagamos y hurgamos en el pasado son retazos, recuerdos fragmentarios, en los que el olvido ha ido desarrollando su labor. Aun así, Maalouf consigue elaborar un hermoso libro repleto de leyendas familiares, de transmisiones intergeneracionales, de interpretaciones, olvidos u omisiones que va “espigando” para el lector y para sí mismo a partir de los escritos, diarios, poemas y correspondencias de los diferentes miembros de su familia. Él los selecciona, los ensambla y nos los transmite con todo respeto, admiración y cariño, pues en esa historia familiar encuentra el reflejo de sus orígenes, de su lugar, de su compleja y a la vez específica identidad. En el inicio de su obra revela su identificación con la historia de su familia, independientemente de que esta sea un reflejo de lo vivido o una leyenda familiar.

[J]e m'identifie aisément à l'aventure de ma vaste famille, sous tous les cieux. A l'aventure et aussi aux légendes. Comme pour les Grecs anciens, mon identité est adossée à une mythologie, que je sais fausse et que néanmoins je vénère comme si elle était porteuse de vérité. (Maalouf, 2004, p. 10)¹⁷

2.2.1. Entre realidad y ficción

Con el propósito de diferenciar entre la realidad factual de la vida y el relato que una persona hace de ella se recurrió a diversas denominaciones y a una distinción esencial entre “historia de vida” y “relato de vida”. La “historia de vida”, tal como apuntamos, hace referencia en los inicios del enfoque biográfico tanto a la historia vivida como al relato que una persona hace de esa historia. En cambio, la denominación “relato de vida” centra la atención en la narración que una persona hace de su vida en un momento y contexto determinados que, en

¹⁷ La cursiva es del autor.

nuestro caso, vienen marcados por la petición de un investigador (Bertaux, 1997/2005, p. 9).

El sujeto narra o cuenta su historia a alguien, y la naturaleza discursiva del relato de vida que elabora sigue una estructura narrativa lingüística e interpretativa. El término narrativa se impondrá progresivamente, ya que la categoría global de “narrativas biográficas” evidencia todavía más la parte de ficción que todo relato de vida acoge. Evita de este modo la polémica recurrente alrededor de qué es “real” y qué es “ilusorio” en los relatos de vida, y ensancha la posibilidad de comparaciones y articulaciones entre diferentes estilos y tipos de narrativas (O’Neill, 2015, p. 81). Llegados a este punto, podríamos preguntarnos: ¿por qué no utilizamos el término “ficción” empleado habitualmente por la crítica literaria? Tal como apunta Paul Ricœur (1983, p. 101), su uso no es recomendable por ser un término equívoco que acoge dos acepciones bien diferenciadas. Puede ser empleado tanto como sinónimo de las “configuraciones narrativas” de relatos históricos y de ficción; como antónimo de un relato histórico o “verdadero”. La primera acepción tiene un sentido más amplio que no cuestiona la referencialidad histórica del relato, mientras que la segunda posee un sentido mucho más acotado que hace hincapié en la naturaleza ficticia del relato.

En todo caso, antes de seguir con la polémica entre la *realidad* o la *ficción* del relato autobiográfico deberíamos preguntarnos: ¿qué es lo que a nosotros como investigadores nos interesa realmente conocer desde una perspectiva biográfica y narrativa? Y si ¿tiene o no importancia la fiabilidad referencial?

Definitivamente, aquello que nos interesa es aquello que los narradores deciden contarnos, es decir, aquello que las personas entrevistadas destacan en sus relatos. Independientemente de si se ajusta o no a los acontecimientos objetivos del pasado, nos interesa la manera en que las personas reconstruyen e interpretan el transcurrir de sus vidas y los hechos del pasado desde su presente biográfico. Marc Augé (2003) dice que pensar la vida en pasado, en presente o en futuro es pensarla “con el irrealizable deseo de recobrar, de detener o de inaugurar el tiempo” (p. 80). Y es justamente la manera en que recobran, en que

detienen o en que inauguran el tiempo lo que nos interesa resaltar de las narrativas de nuestros interlocutores.

La verdad única y factual que se desvanece deja de ser una preocupación para los investigadores sociales, que en muchos casos recurrían a la relación de numerosas narraciones con el fin de evitar, mediante la saturación de la información, el efecto *ilusorio* que tanto les preocupaba. La verdad que realmente importa será aquella que se elabore en el presente, en el momento del intercambio intersubjetivo entre el investigador y el narrador, pues la verdad que buscamos es una verdad dialógica. Lo fundamental no es, por tanto, saber cómo transcurrió efectivamente la vida de alguien, sino cómo relata y se representa ese alguien para sí y para los demás el acontecer de su existencia (Piña, 1988, p. 14).

Esto no implica la no existencia de lo extra-discursivo. De nuevo en sintonía con el posicionamiento epistemológico de Piña, Portelli o Bertaux, el hecho de que nos interese por la naturaleza discursiva del relato no significa que creamos que los sucesos que se narran en él no hayan existido fuera del discurso autobiográfico. De ser así, nos situaríamos en la perspectiva de algunos post-estructuralistas que se valen de la premisa derridiana *il n'y a pas de hors-texte* para considerar las realidades únicamente como *textos*. Desde esta perspectiva, el *yo* sería una ficción, un espejismo que se basa en una falsa unidad y que se construye en el discurso. Tanto para Derrida como para Lacan, por citar dos de los pensadores más destacados de las corrientes posmodernas, no existe otra realidad que la discursiva; y de ser así el relato solamente tendría interés en tanto que forma discursiva. Aceptar este postulado, tal y como dice Bertaux (1997/2005) “sería suicida para las disciplinas que estudian los fenómenos sociohistóricos y tratan de acceder a ellos mediante los testimonios personales” (p. 40).

A pesar de que la potencialidad del relato de vida no sea la de ser un reflejo fiel de los acontecimientos objetivos del pasado, sí creemos encontrar en él las marcas indiscutibles de las experiencias vividas por las personas que relatan, a la vez que examinan, sus vidas. En efecto, aunque el recuerdo y la imaginación

estén conectados, pues ambos son la representación de algo ausente, no podemos confundir aquellos relatos o historias que provienen enteramente de nuestra imaginación y que se desarrollan en el ámbito de lo irreal o de lo posible, con aquellos relatos que se remiten a las marcas dejadas en nuestra memoria por acontecimientos que realmente sucedieron, aunque se encuentren ya desdibujadas por el trabajo del olvido. Al respecto, Paul Ricœur (1999) diferencia claramente entre la memoria y la imaginación:

La memoria cumple la tarea de restituir lo que ha tenido lugar y, en este sentido, se encuentra inscrita en su seno la huella del tiempo. La imaginación, por el contrario, no necesita esa señal. Es más, podría decirse que trata de escapar del tiempo para dirigirse hacia lo increíble, lo imposible o lo fantástico, es decir, hacia lo que no está amarrado o enraizado en aquello que ha tenido lugar. (p. 102-103)

Para ser más concretos, y retomando las palabras de Bertaux (1997/2005), partimos del postulado de que “la historia de una persona (y también de una ciudad, de una institución o de un país) posee una realidad previa a la forma en que se cuenta e independiente de ella” (p. 37). Nos basamos asimismo en el principio de que las personas con quienes hablamos nos dicen la *verdad* (su verdad). Pues existe entre ellos y nosotros un pacto similar al “pacto autobiográfico y al pacto referencial” que definía Philippe Lejeune (1975) y que presupone la asunción, por un lado, de que la historia que narran es su propia historia y, por el otro, de que aquello que el narrador cuenta corresponde a un intento sincero de relatar lo que él considera verdadero. La *verdad autobiográfica* se basa pues en el intercambio intersubjetivo que se fundamenta en la confirmación por parte del lector oyente de la interpretación del escritor/narrador, tanto en las autobiografías como en los relatos de vida. El pacto es por consiguiente un intercambio cuyo fin es producir una comprensión compartida del sentido de una vida. Al respecto, Smith y Watson (2001) apuntan: “If we approach self-referential writing as an intersubjective process that occurs within the writer/reader pact, rather than as a true-or-false story, the emphasis of reading shifts from assessing and verifying knowledge to observing processes of communicative exchange and understanding” (p.13). En efecto, el relato de vida

no puede ser el resultado de un proceso puramente fantasioso, puesto que se desarrolla en el seno de una relación social que “presupone un hablante en condiciones de proporcionar algún tipo de evidencia acerca de lo narrado” (Piña, 1988, p. 36).

2.2.2. Las huellas de la memoria

En la medida en que dejamos de interesarnos por la *realidad* objetiva de los hechos descritos en los relatos de vida o por su comprobación que no deja de ser un trabajo quimérico, nos vamos interesando cada vez más por la memoria que sirve de mediadora entre el tiempo vivido y las configuraciones narrativas. Pero no por la memoria concebida exclusivamente como algo estático, como esa huella o marca que un acontecimiento deja en nuestra mente y que el paso del tiempo va deteriorando, como si de un vestigio arqueológico se tratase o, por el contrario, se conserva y preserva, sino sobre todo en la memoria como proceso, como un taller donde trabajan el olvido y el recuerdo. “De la memoria que «conserva» o del recuerdo que «permanece», pasamos a la memoria que «evoca», al recordar que «vuelve» a hacerse presente” (Ricoeur, 1999, p. 57).

En la narración de una vida evocamos acontecimientos del pasado, los recordamos, los rememoramos. Recuerdo cuando de muy niña fui con mis padres a visitar la Ruta de los Dinosaurios en La Rioja. Allí descubrimos las magníficas huellas de una familia de iguanodontes marcadas en la piedra que me impresionaron de tal modo que dejaron en mi memoria una *huella* aparentemente imborrable. Precisamente es la *huella*, la *ruina* o los *vestigios* del pasado, metáforas arqueológicas recurrentes para describir el objeto del trabajo de la memoria, a la vez que se utiliza el concepto de impresión para hacer referencia al recuerdo que *se imprime* en ella. Los psicoanalistas hablan de “huellas mnémicas” para describir la forma en que los acontecimientos se inscriben en la memoria. Pero es en realidad en el recordar, en el proceso que lleva aparejado, cuando consigo rever aquellas huellas, aquellos vestigios del pasado histórico a

los que mi memoria intenta acceder, aquel momento en que junto a mis padres y mi hermano (gran entusiasta del mundo de los dinosaurios) las descubrí.

Evidentemente, más fácil sería recordar las huellas de los dinosaurios si hubiésemos utilizado, tal como en aquel entonces era habitual, yeso y agua para sacar de aquel *molde* una reproducción de la impresión de una de aquellas pisadas milenarias, que nos serviría, como nos sirven ahora las fotografías de aquel día, de recordatorio de nuestra visita y de los pasos de los dinosaurios que allí vivieron. Del mismo modo, cuando asumimos la tarea de expresar en un relato los recuerdos, corremos el *riesgo* de modelar con ello un relato, “confiriendo un orden y claridad a lo que en un principio no eran más que impresiones confusas y singulares”, que marcará el resto de relatos que seguirán a aquella primera narración. Además de la figura en yeso y agua de la huella o de la fotografía, debemos tener en cuenta que de aquel momento en que mi hermano y yo todavía éramos pequeños, mis padres elaboraron su propio relato, un relato que influyó y seguirá influyendo en el relato que podamos construir de aquel día. “El problema, con los recuerdos infantiles, es que en seguida son remodelados por los relatos de quienes los asumen como propios: padres o amigos que los integran a su propia leyenda” (Augé, 1998, p. 28-29).

Nuestra relación con el relato se inicia con la escucha de los relatos que otros nos cuentan y estos otros relatos influyen necesariamente en las narraciones que elaboraremos a lo largo de nuestra vida, además de en nuestros propios recuerdos. A este respecto, podríamos decir que nuestros recuerdos se basan en ocasiones o se han tomado prestados de los relatos contados por otras personas. Este es precisamente uno de los rasgos con los que Maurice Halbwachs (2004a) define la “memoria colectiva”:

Muchas veces sucede que nos atribuimos a nosotros mismos, como si se hubiesen originado únicamente en nosotros, ideas y reflexiones, o sentimientos y pasiones, que nos ha inspirado nuestro grupo. Nos compenetramos tan bien con quienes nos rodean que vibramos al unísono, y ya no sabemos dónde está el punto de partida de las vibraciones, en nosotros o en los demás. (p. 46)

Esto se debe a que nunca estamos solos, estamos siempre insertos en multitud de influencias sociales que nos llegan de los distintos entornos en los que vivimos o hemos vivido. El recuerdo se reconstruye a partir de series diversas e invisibles de “pensamientos colectivos enmarañados” (Halbwachs, 2004a, p. 51). Otro punto fundamental de la memoria colectiva es el hecho de que las personas muchas veces se valen de la ayuda de los recuerdos de los demás para evocar las imágenes de su propio pasado y, de este modo, remitiéndose a puntos de referencia externos, aumentan la confianza en sus propios recuerdos que quedan esbozados en el presente a partir de los recuerdos de los demás y de otras reconstrucciones realizadas en momentos anteriores. Finalmente, un tercer aspecto, no menos relevante, nos remite a la ritualización de los recuerdos compartidos (Ricœur, 1999, p. 17). Dicha ritualización se lleva a cabo cuando nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos, que son reforzados por conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos.

2.2.3. La memoria convocada

El recuerdo evocado en los relatos de vida gracias a nuestra memoria, sea esta colectiva o individual, se moviliza, se trabaja, se busca. Alessandro Portelli (Julio 2014) prefiere utilizar el infinitivo “recordar” por su sentido de acto o de proceso, al término “memoria” que por sí solo no implica movimiento. Decimos “hacer memoria”, “tener memoria” o “perder la memoria”. En italiano se dice *ricordare* (recordar), cuya etimología latina nos remite a la idea de volver a pasar por el corazón y *dimenticare* (olvidar), a la de salir de la mente. El recordar es sin duda un proceso en el que todo el cuerpo está implicado. Hasta el siglo XVII, cuando una persona se dirigía a otra y le exhortaba con el verbo recordar, como hace Manrique al inicio de su célebre poema: “Recuerde el alma dormida...”, le pedía en realidad que despertase, que volviese en sí (Manrique, 1494/1984).

Recordar no es un proceso pasivo, es un trabajo dinámico de rememoración. Mediante el acto de recordar las personas reinterpretamos y otorgamos sentido al pasado en el presente. En el momento de la evocación ordenamos activamente los acontecimientos que significamos, buscamos la coherencia entre pasado y presente mediante la concatenación y una parte importante de teleología. “L’acte mémoriel a une dimension téléologique. On pourra dire que se souvenir consiste à configurer présentement un événement passé dans le cadre d’une stratégie pour le futur, que ce futur soit immédiat ou plus lointain” (Candau, 1996, p. 31). Al recordar hacemos un balance de lo que ha sido nuestra vida hasta el momento presente y nos proyectamos en el futuro, preguntándonos sobre lo que podremos y nos queda todavía por hacer. Solamente la memoria, nos dice el antropólogo Joël Candau (1996, p. 22), nos permite unir lo que hemos sido con lo que somos y con lo que seremos; solo la memoria es capaz de mostrarnos, y de ayudarnos a aceptar o no, el paso inexorable del tiempo.

Un momento vital en el que se suele recurrir a rememorar la vida mediante la narración es la vejez. Desde la perspectiva que da la edad son muchos los autores que se han sumergido en este viaje retrospectivo buscando una respuesta a la cuestión filosófica del sentido de la vida, pero también a la pregunta de si ha valido o no la pena vivirla. Y para contestar ambas cuestiones se hace necesario poner orden en los recuerdos y en las vivencias mediante la narración o la escritura.¹⁸

Narrar la propia vida es, por tanto, un ejercicio de autocreación, “basado en la presunta coherencia que cada uno intenta dar a su propia existencia” (Prat, 2007b, p. 158). Las narrativas que generamos son fruto del momento presente. Es en el presente donde emerge el relato, donde rememoramos y ordenamos el pasado que solemos presentar articulado por una línea homogénea y comprensible, lejos de la “simultaneidad desconcertadora y polisémica” que tuvo el pasado cuando fue presente. El pasado ordenado en el presente adquiere

¹⁸ Un ejemplo cinematográfico de la revisión de los actos de una vida desde la vejez que con certeza hace mella en todo espectador, nos lo muestra el profesor Borg, protagonista de la magnífica obra de Ingmar Bergman *Fresas Salvajes* (1957).

sentido, se hace tolerable y útil (Piña, 1988, p. 28). Y aunque se identifiquen en el transcurrir de la vida procesos de evolución y cambio, se tenderá a buscar siempre mediante el relato la continuidad y la coherencia que otorgan unicidad a la identidad del narrador.

Pero además de adquirir sentido, los recuerdos evocados tienen una función específica en la situación concreta en que se realiza la narración: “Lo que se recuerda es recordado desde el presente y está compuesto por aquello que para el hablante, o para su interrogador, hoy merece ser imperecedero” (Piña, 1988, p. 29). Asimismo, al recordar realizamos actos retóricos de auto-justificación, de refutación o de ratificación de las acciones de los otros o de defensa de la propia situación (Smith y Watson, 2001, p. 10). También es recurrente el uso de ucronías, que nos muestran generalmente el deseo de una vida mejor: “si no hubiese hecho esto...”; “si hubiese hecho aquello...”. La memoria humana y los recuerdos, a diferencia de la memoria *RAM* de un ordenador, están cargados de fines, de valores, de símbolos y de significaciones.

2.2.4. Recuerdo y olvido

Si hablamos del recordar no podemos dejar de fijarnos en la presencia del olvido en el recuerdo, ambos existen siempre de forma imbricada uno en el otro. Joël Candau (1996) nos recuerda que el olvido no debe ser visto como algo exclusivamente negativo, ya que los olvidos son vacíos llenos de alguna cosa. Y los olvidos son, además, susceptibles de servir de base para la organización de una nueva configuración memorística: “L’oublie est une censure mais il peut être aussi un atout permettant à la personne ou au groupe de construire ou de restaurer une image de soi globalement satisfaisant” (Candau, 1996, p. 83). Marc Augé escribe también su particular elogio del olvido, subraya la necesidad de olvidar para poder vivir el presente, para poder estar presente: “Es evidente que nuestra memoria quedaría pronto «saturada» si tuviésemos que conservar todas las imágenes de nuestra infancia” (Augé, 1998, p. 27). Destaca, asimismo, la

importancia del trabajo del olvido, así como su presencia en el recuerdo. El olvido es descrito por el antropólogo de forma poética como la fuerza viva de la memoria que moldea los recuerdos “como el mar moldea los contornos de la orilla” (Augé, 1998, p. 27).

Ricœur (1999), por su parte, nos presenta cómo el problema del olvido está ligado a la noción de “huella” y a la dialéctica de su presencia o ausencia, de su permanencia o de su desaparición:

Al emplear la noción de «huella», estamos haciendo referencia a uno de los elementos fundamentales de nuestra relación con el olvido. La huella es la tragedia del vestigio, de aquello que, como señala la palabra latina *vestigium*, sobrevivió al horror destructor del tiempo o pudo eludir su acción demoledora. (p. 104)

Pero si los vestigios no han desaparecido, si todavía existen huellas de lo vivido, estas nos conminan a imaginar lo que albergaban, el todo del que formaban parte. En ellas observamos una cuarta dimensión, la del tiempo. En su novela *En busca del tiempo perdido* (1919/2002) Marcel Proust percibe esta cuarta dimensión en aquellos objetos, edificios o monumentos con una dilatada historia, como, por ejemplo, la iglesia de Combray:

[U]n edificio que ocupaba, podríamos decir, un espacio de cuatro dimensiones — la cuarta sería el tiempo—, que desplegaba a través de los siglos su navío, que — de bovedilla en bovedilla, de capilla en capilla— parecía vencer y franquear no sólo unos metros, sino también épocas sucesivas de las que salía victorioso, ocultando el rudo y feroz siglo XI en el espesor de sus muros [...]. (p. 70)

Las huellas nos invitan a reconstruir el pasado desaparecido mediante un trabajo de composición o, mejor dicho, de recomposición, “levantando ese particular edificio de la memoria, que es una sucesión en la historia y una concentración en la geografía” (Chirbes, 2008, p. 97). Las huellas son las ruinas que los románticos celebran, y que nos permiten observar “el espectáculo del tiempo” en sus diversas profundidades: el tiempo geológico, los tiempos de la experiencia humana y los de la reproducción vegetal, y “este desorden

armonioso, atrapado en un instante por la mirada, posee algo de lo arbitrario del recuerdo” (Augé, 2003, p. 84). Son las ruinas de la leyenda *El rayo de luna* de Gustavo Adolfo Bécquer (1862/2000):

En la época a la que nos referimos los caballeros de la orden habían ya abandonado sus históricas fortalezas; pero aún quedaban en pie los restos de los anchos torreones de sus muros; aún se veían como en parte se ven hoy, cubiertos de hiedras y campanillas blancas, los macizos arcos de su claustro, las prolongadas galerías ojivales de sus patios de armas, en las que suspiraba el viento con un gemido, agitando las altas yerbas. (p. 238)

Mucho más atrás en el tiempo, en la poesía árabe preislámica, las huellas son las marcas dejadas por el campamento en los fugaces altos de la vida nómada, admiradas y ensalzadas por los poetas, pues en ellas vivieron y probablemente sufrieron sus amadas. Son famosos los versos del poeta y guerrero beduino ‘Antara Ibn Šaddād (s. VI), de entre los que destacamos estos fragmentos traducidos del poema *La muerte, la aguada*:

El tiempo ha pasado sobre los restos del campamento/ entre al-Lakīk y al-Ḥarmal./ Me detuve en su recinto, perplejo interrogando a las moradas como hacen los que no han olvidado./ Abandonadas por sus habitantes,/ con ellas han jugado las lluvias y los vientos destructores/ y en los rincones ennegrecidos ha crecido la yerba./ Son tus lágrimas las que resbalan sobre el palanquín/ o es el llanto de una paloma en la enramada? (Veglison, 2002, p. 57)

La fotografía, como los vestigios y las ruinas del campamento, provoca también a su manera la evocación de aquello que no se ve. Incita al lenguaje para que este diga lo que ella no puede mostrar. Es la fotografía una práctica de la memoria; el comentario que la acompaña, cuando mostramos a alguien una fotografía, cuando alguien nos la *explica* o cuando se coloca un pie de foto que nos sitúa en el lugar y en el momento en que se realizó, la completa. “En cierta manera puede decirse que el lenguaje la hace existir por entero [...] por este motivo la fotografía lo provoca sin cesar” (Dornier-Agbodjan, 2004, p. 124). Los

retratos nos muestran mucho más de lo que en ellos se enmarca, evocan los espacios contiguos que no aparecen fotografiados, emerge el “fuera de campo”.¹⁹

Las fotografías donde aparecen los miembros de la familia incitan además a la comparación; se escruta el parecido como si fuera un fin en sí mismo (Dornier-Agbodjan, 2004, p. 131). Esta búsqueda de los rasgos comunes parece servir para confirmar o reforzar la pertenencia a la familia, el linaje. Cuando un niño o una niña nacen se busca en su cuerpo y más tarde en su carácter las semejanzas con sus antepasados. La constatación del parecido y, por tanto, de la descendencia “reafirma la identidad individual, el sentimiento de identidad, pero enraizándolo en la evidencia manifiesta de una herencia” (Augé, 1998, p. 88). La fotografía familiar nos muestra un tiempo genealógico y generacional a la luz del tiempo presente en que la observamos. En ese instante, pasado y presente parecen fusionarse en esta “práctica real de la memoria” que se realiza a partir de una imagen capturada: “La fotografía sintetiza el movimiento perpetuo entre pasado y presente; mediante su función de conservación traslada al presente y transporta a su espectador al pasado” (Dornier-Agbodjan, 2004, p. 126).

2.2.5. Memoria y continuidad

Otra forma en que la memoria tiene la propiedad de cohesionar la existencia otorgándole una continuidad al tiempo vivido y reforzando así el mantenimiento de la identidad de la persona es la experiencia de la “memoria involuntaria” a la que hace mención Proust (1919) en su particular búsqueda del tiempo perdido. Además de considerar el recuerdo como una labor, como un trabajo frente al olvido, los recuerdos también pueden presentarse de forma inesperada. Pero esta memoria y la impresión encontrada que lleva aparejada solo parecen alcanzar su pleno sentido y su perdurabilidad en la escritura. En palabras de Ricœur (1999):

¹⁹ En la primera escena de la película de Theo Angelopoulos *La mirada de Ulises* (1995), aparece el “fuera de campo”. En este caso, y de manera inversa a la fotografía, es el fuera de campo el que nos conmina a buscar el encuadre donde aparece el primer personaje de la película que representa a uno de los primeros cinematógrafos griegos, Ianaki Manaki, en este hermoso film que nos muestra sin solución de continuidad el permanente paso del tiempo.

“El hecho de que se suscite o no un recuerdo no depende de nosotros, pero sí apela a nuestra responsabilidad la necesidad de conferirle una bella expresión literaria” (p.113).

Según Proust (1919/2002) la memoria voluntaria sería la memoria de la inteligencia, la memoria con la que accedemos a unos datos que en su opinión no conservan nada del pasado. A diferencia de la memoria de la inteligencia, la memoria involuntaria es una memoria sensorial.²⁰ Nuestros sentidos nos permiten recorrer algunas de nuestras vivencias pasadas, son la llave que en un momento inesperado de nuestra vida consiguen abrir la puerta de la reviviscencia.

[N]o tardé en llevarme maquinalmente a los labios una cucharada de té, en la que había dejado ablandarse un trozo de magdalena, pero en el preciso momento en que me tocó el paladar el sorbo mezclado con migas de bizcocho me estremecí, atento al extraordinario fenómeno que estaba experimentando. Me había invadido un placer delicioso, aislado, sin que tuviera yo idea de su causa. Al momento me había vuelto indiferentes —como hace el amor— las vicisitudes de la vida, sus inofensivos desastres, su ilusoria brevedad, colmándome de una esencia preciosa: o, mejor dicho, esa esencia no estaba en mí, sino que era yo. (p. 53)

¿Pero cómo indagar y mantener esa sensación fugitiva y a la vez tan profunda? Una sensación que viene de lejos, de una memoria antigua y duradera pero frágil y enigmática a la vez, que es capaz de sintetizar en un instante la totalidad de nuestra existencia y de ligarnos a través de nuestros sentidos a uno o varios lugares en los que hemos vivido, y que conforman a un mismo tiempo nuestra memoria y nuestros sentimientos de pertenencia. Parece que tan solo a través de las palabras, de la escritura de aquel intervalo fugaz e intenso, es capaz Proust de alcanzar su vocación de recuperar aquel instante que le mostró un tiempo perdido momentáneamente recobrado en un sorbo de té, a partir del cual irá conformando los cimientos de la casa de su infancia, del pueblo, de sus

²⁰ No podemos evitar recordar junto con esta consideración de Proust la etimología que apuntábamos con anterioridad de los verbos en italiano *dimenticare* y *ricordare*: el olvido sale de la mente, lugar donde probablemente Proust ubicaría la memoria de la inteligencia, mientras que el recuerdo vuelve a pasar por el corazón, que no es difícil relacionar con una memoria sensorial involuntaria o espontánea.

alrededores, de sus gentes y de las flores de sus jardines. Todo lo irá reconstruyendo Proust en la escritura a partir de un primer y fundacional recuerdo:

Y de repente me vino el recuerdo: aquel sabor era el del trozo de magdalena que, cuando iba a darle los buenos días los domingos por la mañana en Combray — porque esos días no salía yo antes de la hora de la misa—, me ofrecía mi tía Léonie, después de haberlo mojado en su infusión de té o de tila. (p. 55)

Pero es en definitiva el olvido el que confiere a la memoria de los sentidos, a la memoria involuntaria del cuerpo, su fuerza evocadora, pues los recuerdos adormecidos se han ido alejando de la conciencia y nos conminan una vez encontrada la pista que de manera azarosa nos coloca la memoria involuntaria a encontrarlos para que perduren en todo su significado:

Pero, cuando después de la muerte de las personas, después de la destrucción de las cosas, nada subsiste de un pasado antiguo, sólo el olor y el sabor —más débiles pero más vivaces, más inmateriales, más persistentes, más fieles— perduran durante mucho tiempo aún, como almas, recordando, aguardando, esperanzados, sobre la ruina de todo lo demás, portando sin flaquear sobre su gotita casi impalpable el inmenso edificio del recuerdo. (p. 56)

Efectivamente, la memoria tiene la capacidad de crear un sentimiento de unidad, garantiza la continuidad temporal de la persona desde sus primeras vivencias (acontecimientos factuales y psíquicos) que se remontan a su infancia hasta el presente vivido desde el cual se rememora el pasado. Es, además, esta continuidad entre el pasado y el presente la que nos permite conocer la distancia que existe entre el presente y los hechos evocados. Los recuerdos aparecen, pues, como producto de la memoria. Pero a diferencia de la continuidad indivisible de la memoria, los recuerdos son múltiples y variados y en ellos ejerce el olvido su trabajo. Y, si bien estos recuerdos se encuentran más o menos alejados unos de otros como si se tratase, utilizando la metáfora de Ricœur (1999), de archipiélagos separados mediante precipicios (que probablemente haya tallado el olvido), “la memoria sigue siendo la capacidad de recorrer y de remontar el

tiempo, sin que nada pueda impedir que continúe sin solución de continuidad ese movimiento” (p. 16).

La fuerza de nuestra conciencia de la continuidad, ese “sentimiento milagroso de la continuidad” que se adueña de nuestros recuerdos nos ayuda a responder a las preguntas metafísicas por excelencia: ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos? (Augé, 1998, p. 86). La memoria sirve de prueba y refuerza la sensación de continuidad existencial de la persona, de su inmutabilidad. Un olor, un color, un sabor o una música conocida son capaces de embriagarnos y transportarnos al pasado, en ese instante en que la fuerza de las sensaciones se apodera de nosotros y une períodos de tiempo distantes en un mismo lugar, y genera la sensación de un “tiempo retenido” o, en el caso de Proust y de su experiencia de una memoria involuntaria, de un “tiempo recobrado” que supera las discontinuidades del tiempo vivido y sirve de prueba “de la identidad mantenida por el ser humano” (Augé, 1998, p. 80).

CAPÍTULO TERCERO: El relato de vida como texto: La narración

¿Ha habido coherencia o no entre aquel resistente de veinte años y este viejo exministro y escritor? Y esa es la pregunta más fuerte que uno se hace. No la voy a contestar en público. Me la contesté para mí mismo. ¿Ha habido o no coherencia en esta vida?

*Asumo todo ese pasado y que me quiten lo bailado.*²¹

Jorge Semprún

3.1 La configuración narrativa del curso de la vida

La elaboración de relatos biográficos sigue una lógica de configuración narrativa, y aunque esta afirmación parece fruto de una visión principalmente *grafocéntrica* a la que nos remite el propio término “bio-grafia”. Lo biográfico, en realidad, abarca asimismo todas aquellas operaciones mentales y comportamentales que siguiendo procesos de “prefiguración narrativa” nos ayudan a percibir el desarrollo de nuestra existencia. Efectivamente, los “procesos de biografización”, a través de los cuales las personas organizan e interpretan su experiencia, no se dan exclusivamente a través de las formas orales o escritas de la palabra, aunque sí revelan una forma de comprensión y de estructuración de las experiencias en los términos de una “razón narrativa”, de la “sintaxis de un relato” (Delory-Momberger, 2010, p. 31).

Paul Ricœur (1983, p. 95) identifica, en este sentido, una “estructura pre-narrativa de la experiencia temporal” que alude al estadio de precomprensión (previo a la elaboración del relato) de los rasgos temporales de la acción que servirán de base para la edificación de las configuraciones narrativas y de las formas de temporalidad que las acompañan en su imitación y representación de

²¹ Declaraciones finales de Jorge Semprún en el documental *Semprún sin Semprún* emitido el 27 de marzo de 2015 en el programa *Imprescindibles* de Radio Televisión Española.

la acción humana. Ricœur se pregunta a propósito de una narrativa incoativa, de una historia en potencia basada en la “estructura pre-narrativa de la experiencia” cotidiana: “ne sommes-nous pas inclinés à voir dans tel enchaînement d’épisodes de notre vie des histoires «non (encore) racontées», des histoires qui demandent à être racontées, des histoires qui offrent des points d’ancrage au récit?” (Ricœur, 1983, p. 113).

Marc Augé (1998), por su parte, sugiere de forma concisa que la comprensión de la acción que se da de manera previa a la elaboración del relato que imita lo “real” se caracteriza por conferir una “forma temporal, diacrónica y dramática a la propia realidad” (p. 43). Apunta con ello que en la vida social se dan asimismo las configuraciones narrativas (la construcción de la intriga) en los relatos espontáneos o más elaborados que sobre la vida propia o sobre la vida de los otros se realizan cotidianamente (p. 40). Existen momentos biográficos que nos incitan a bucear en nuestra memoria en busca de recuerdos, a elaborar una presentación más o menos detallada del itinerario de nuestra vida, y en los que a veces recurrimos espontáneamente a un guión o estructura narrativa adecuada para cada contexto (una confesión, una terapia psicoanalista, un interrogatorio, el ser objeto de una investigación biográfica, etc.). Uno de estos momentos que destaca por ser habitual es el que Piña (1988) denomina como “conversación de reencuentro”:

[E]n la cual dos personas que no se han visto en muchos años se relatan mutuamente sus vidas desde el momento de su separación [...]. Es interesante notar cómo, desde un comienzo, las mutuas preguntas suelen ir desde lo más típico y externo a lo más personal y único; en las conversaciones de este tipo cada episodio relatado, más o menos formal o íntimo, es retribuido y estimulado por uno semejante o equivalente de parte del interlocutor, en una espiral que, eventualmente, puede terminar en la renovación y redefinición del vínculo. (p. 32)

Percibimos y contamos nuestras vivencias a través de las representaciones que conceden una forma narrativa al curso de nuestra existencia. Y hasta tal punto estas representaciones se acercan a las características del relato

autobiográfico que llegan a confundirse con él, no en vano es su expresión más inmediata y la modalidad predilecta de los “procesos de biografización”:

[C]’est dans le langage et dans la logique du récit que nous rappelons notre vie passée, que nous anticipons l’heure ou le jour à venir, que nous nous projetons dans l’avenir; c’est dans le langage et dans la logique du récit que nous « vivons » les aventures les plus rares et singulières comme les faits le plus quotidiens et routiniers. (Delory-Momberger, 2010, p. 30)

En definitiva, narrar la propia vida, ya sea a través de un relato espontáneo o de un relato más o menos elaborado, conlleva la composición de una intriga, de una trama, la *mise en intrigue* de la experiencia vivida, que como hemos visto parte y está enraizada en una comprensión previa del mundo de la acción y de su carácter temporal. Paul Ricœur (1983) define la “mise en intrigue” (a partir del concepto aristotélico de *mythos*) como una “operación de configuración” que media entre acontecimientos o incidentes diversos y una historia, es decir, una operación estructuradora que permite obtener una historia organizada y tomada como un todo a partir de una diversidad de acontecimientos o elementos sucesivos, dicho de otro modo, transforma acontecimientos y elementos diversos en una historia inteligible que se percibe como una totalidad: “Une histoire, d’autre part, doit être plus qu’une énumération d’événements dans un ordre sériel, elle doit les organiser dans une totalité intelligible [...]. Bref, la mise en intrigue est l’opération qui tire d’un simple succession une configuration” (p. 102). Los acontecimientos de una vida son descritos a través de una historia más o menos coherente en la que se construyen los espacios y los tiempos de la experiencia humana.

Es la “biograficidad” o la capacidad que todo ser humano tiene de reelaborar su experiencia vivida, de integrar experiencias nuevas con experiencias ya pasadas, la que otorga a lo biográfico su dimensión antropológica. Esta capacidad, que no es ni acultural ni ahistórica, no es independiente de los contextos de sociabilidad y vivencia de las personas. Pero aunque podamos afirmar que existen configuraciones narrativas características de

cada sociedad, debemos tener en cuenta que cada individuo asignará siempre a su relato de vida su propio estilo, ya que en su gestación influye tanto la sociedad en la que vive como su historia y su evolución personal.

Cada vez son más las reivindicaciones desde diferentes ámbitos sociales de la creación de fondos o bancos de memoria biográfica que *guarden* los relatos autobiográficos como manifestaciones culturales del modo en el que las personas interpretan y narran sus vidas (Prat, 2004, p. 39). No cabe duda de que el interés creciente sobre las narrativas biográficas en contextos muy diversos hará que el estudio de los relatos de vida se vuelva cada vez más comparativo y transcultural. Pues existe una dimensión socio-histórica en los modelos de inteligibilidad biográfica que no podemos desdeñar. En otras palabras: “las formas de narrar una vida (y, por tanto, sus contenidos), no son ilimitadas ni azarosas, sino al contrario, corresponden a estructuras de relato relativamente acotadas y compartidas socialmente” (Piña, 1988, p. 15). No está de más volver a recalcar que aunque estos relatos se construyan en base a modelos narrativos y a atribuciones de significado socialmente y culturalmente compartidos, cada relato de vida será siempre un relato único, personal e irrepetible; además de un relato siempre inconcluso por ser inenarrable el momento de la propia muerte, tal como Borges dijo sobre sí mismo: “no estoy seguro de nada, no sé nada. Imagínese que ni siquiera sé la fecha de mi muerte”.²²

Los modelos narrativos que influyen sobre la elaboración de las autobiografías y sobre los relatos de vida son transmitidos y aprendidos en y por la sociedad. Las personas generalmente explican su vida siguiendo unos patrones que han sido vistos, escuchados o leídos, prefijados con anterioridad. “D’alguna manera programes i revistes creen aparadors d’existències on les persones poden trobar models, al mateix temps que es proposen esquemes o models narratius als quals es pot recórrer per explicar la vida” (Prat, 2004, p. 24). De hecho, no podemos obviar que antes de poder narrar, otros ya nos han relatado historias. Nuestra relación con el relato se inicia, pues, con la escucha y la repetición: “nos

²² Declaraciones publicadas en la edición impresa del periódico *El País* (Fermosel, 1981).

cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar, y *a fortiori* de la de contarnos a nosotros mismos” (Ricœur, 1999, p. 20).

La vida de los otros sirve además de inspiración, no solo de patrones narrativos, sino también para la interpretación de la propia vida. A este hecho alude el término “heterobiografía” que Christine Delory-Momberger (2003, p. 33-36) propone utilizar para designar la forma de escritura autobiográfica que una persona realiza cuando se encuentra confrontada al relato de otra. Tanto el lector de una autobiografía como aquel que escucha un relato de vida es capaz de “com-prender” (en el sentido de hacérselo propio) el discurso del otro, no solo si se da una actitud empática, sino también en la medida en que las representaciones biográficas que escucha o lee resuenan y se vuelven inteligibles en relación con su propia experiencia biográfica. Esto es exactamente lo que le sucede a la protagonista de la película de Woody Allen *Another woman* realizada el año 1988. Marion Post consigue oír por un efecto acústico en el estudio donde trabaja en la escritura de un libro, el monólogo de una joven llamada Hope (esperanza en inglés) en el diván de la consulta de un psicoanalista. Las confesiones de la paciente le recordarán de tal modo sus propias experiencias que irá reviviendo y cuestionando su pasado a medida que la joven mujer narra su historia hasta el punto de hacerle cambiar el curso de su vida. De algún modo el relato de la joven ha capturado el relato que de sí misma termina por hacer la protagonista.

Si bien en la actualidad podemos identificar modelos biográficos más o menos generalizados con una estructura narrativa similar, caracterizada por la sucesión coherente de acontecimientos, por la creación de una intriga, de la “mise en intrigue” como decía Paul Ricœur, constatamos también la existencia de otras formas de lenguaje biográfico que parecen demostrar las dificultades de los modelos tradicionales para dar cuenta del universo biográfico en la actualidad (Delory-Momberger, 2003, p. 13). Tal vez influidas por las teorías postmodernas y su re-conceptualización de la subjetividad, estas otras formas de lenguaje se preocupan por expresar una realidad discontinua, formada de elementos

yuxtapuestos e incluso aleatorios. Por su parte, Carlos Piña (1988, p. 6) resalta de su propuesta de definición de la vida que consiste en “la sucesión discontinua de acontecimientos, hechos, actitudes y sentimientos, referidos a una individualidad —a un nombre propio—, desde el momento de su nacimiento hasta el de su muerte”, el carácter no necesariamente coherente de tal sucesión de hechos. Es difícil de discutir desde el momento en que reconocemos que no existe un “plan trazado previamente” sobre el desarrollo de una vida, ni por el mismo sujeto que la vive ni por otras personas.

En este sentido, tanto la creación literaria como la cinematográfica han conseguido reflejar con la introducción de la discontinuidad, la simultaneidad o de la analogía una realidad que se aleja de la sucesión lineal y coherente de los acontecimientos. Pienso, por ejemplo, en *La Señora Dalloway* de Virginia Woolf (1925), cuya historia se desarrolla en tres tiempos: pasado, presente y futuro se van alternando a lo largo de un solo día. A través de estos desplazamientos temporales los protagonistas evalúan en el presente y, en función de sus expectativas futuras, las consecuencias de las decisiones que tomaron en el pasado, traen al presente sus recuerdos y con ellos lo enriquecen. Otro ejemplo nos lo proporciona la película de Carlos Saura con el magnífico Francisco Rabal convertido en *Goya en Burdeos* (1999). La historia de vida del pintor aragonés se nos muestra a través de una serie de *flash-backs* donde se fusionan presente y pasado. En la escena inicial del film Goya-Rabal dibuja con el dedo una espiral en el vaho de una ventana y exclama: “la espiral es como la vida”. Ya en el lecho de su muerte dibuja de nuevo con la mano y en el aire una espiral imaginaria; “fundido en negro”, y una última escena fugaz nos muestra un nacimiento. El tiempo cíclico está presente desde el inicio hasta el final de la película.²³

En el inspirador trabajo de investigación del Grup de Recerca Biogràfica, se tuvieron en cuenta los ejes referenciales que fundamentaban las representaciones de las trayectorias vitales de los 203 participantes de su estudio. Identificaron un

²³ Es una coincidencia que dos años después de estrenar la película de Saura, Francisco Rabal muriera en el avión que aterrizó de emergencia en la ciudad de Burdeos. Allí lo velaron como velaron dos siglos antes a Francisco de Goya.

eje referencial estructurador de la mayor parte de los relatos que compilaron y al que llamaron “sociedad industrial”. Los relatores les ofrecieron narraciones que respondían a la lógica del desarrollo coherente y de la linealidad, caracterizadas por un principio, un nudo y un desenlace; y se plantearon la posibilidad de que esta fórmula narrativa hubiese sido interiorizada a partir de modelos que los informantes habían aprendido de pequeños (Prat, 2004, p. 304). Pero paralelamente a este eje referencial (tenemos que tener en cuenta que la mayoría de los entrevistados pertenecían por generación al periodo correspondiente a la sociedad industrial) les fueron ofrecidos relatos de vida que no encajaban con este modelo. Estos relatos aparecían como un “collage” narrativo dominado por una falta de orden y de coherencia. La explicación que encontramos en el análisis que los miembros de la investigación llevaron a cabo sobre estas narraciones de tipo “collage” es que, por un lado, se podría deber a una falta de competencia narrativa, sobre todo en los casos de personas pertenecientes por generación a la sociedad industrial (no tenían interiorizado y aprendido el modelo). Y, por el otro, podría tratarse de relatos caracterizados por un cambio de eje referencial que influyó sobre la representación que hicieron del transcurrir de sus vidas. De narraciones que dieron en llamar “relatos de vida posmoderna”:

[É]s a dir, narracions multifocals, fragmentades, «mòbils», flexibles, sense seqüencialització definida ni perspectiva unívoca ni principi clarament establert ni final delimitat i tancat. Són relats de vida que corresponen a informants que ja no posseeixen una representació i formulació biogràfica dirigida, lineal i fixa. (Prat, 2004, p. 305)

Estos relatos serían el reflejo de itinerarios de vida marcados por la flexibilidad y la movilidad y por la representación de la vida como un proceso en continua construcción. Estas características son identificadas por los investigadores como experiencias vitales de tipo posmoderno, que a nuestro parecer dan cuenta de las condiciones sociales actuales. Frente a las formas de transición clásicas que dividían el curso de la vida en etapas más o menos predecibles, aparecen otras formas transicionales a corto plazo, que tienden a generalizarse al conjunto del curso de la vida. Este contexto social marcado por

la flexibilidad corresponde al paso de una fase “sólida” a una fase “líquida” de la modernidad que necesariamente influye sobre la elaboración de los relatos de vida. Según el sociólogo Zygmunt Bauman (2007) en las últimas décadas hemos entrado de pleno en lo que ha bautizado como modernidad líquida. El paso de una fase “sólida” a una fase “líquida” de la modernidad nos ha conducido a una condición en la que “las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo” (Bauman, 2007, p. 7). Se hace difícil elaborar un proyecto de futuro que no se vea condicionado por el contexto de fuerte movilidad e imprevisibilidad en el que nace. También se observan cambios en la construcción biográfica de las personas que se debe según Pierre Dominicé (2006) a una repercusión de la inestabilidad política mundial sobre la manera de concebir la propia vida. Una biografía que ha perdido las balizas que señalaban el camino cronológico de la vida y una organización social estructurada (tiempo de formación, actividad profesional, jubilación), ha de ser elaborada a partir de la incertidumbre. El recorrido biográfico de esta manera perturbado, problematiza toda forma de reproducción social y se hace difícil percibir el futuro a largo plazo. Las vidas individuales tienden a aparecer desmenuzadas en una serie de pequeños proyectos difíciles de agrupar en secuencias a las que podamos aplicar conceptos tales como “desarrollo”, “maduración”, “carrera” o “progreso” (Bauman, 2007). Y la representación lineal de la trayectoria profesional y de formación, presente todavía en gran parte de los imaginarios adultos e institucionales, entra en contradicción con la movilidad, la flexibilidad y la inmediatez del mundo actual. Algunos autores nos hablan de nuevas temporalidades en el individuo posmoderno, caracterizadas por el desvanecimiento de la anticipación y de un futuro prometedor, y por el surgimiento del “corto-terminismo” y el reforzamiento de lo efímero y de la eventualidad (Boutinet, 2007, § 1).

No obstante, debemos subrayar que pese a que estos relatos de tipo “posmoderno” se alejan de la lógica de la linealidad y de la sucesión narrativa de

los acontecimientos, en el momento de relatar la vida existe una tendencia generalizada a buscar, pese a las dificultades, la continuidad entre las experiencias diversas y múltiples con el fin de otorgar coherencia y sentido al transcurrir de la propia existencia.

Además, no podemos olvidar que los modelos biográficos dominantes en la actualidad siguen estando enormemente influidos por aquellos patrones narrativos que se consolidaron a finales del siglo XVIII y principios del XIX con el surgimiento y consolidación de una nueva clase social, la burguesía, en el contexto de la revolución industrial y del liberalismo. Estos patrones o modelos biográficos responden a una lógica de desarrollo coherente y lineal, y destacan por consolidar un modelo teleológico que marca la representación e interpretación de las experiencias de una vida.

3.1.1. El yo en las autobiografías

El antropólogo Joan Prat después de sumergirse en el amplio y complejo mundo de lo autobiográfico, de profundizar en la literatura sobre el método biográfico y de llegar, como él mismo confiesa, a interesarse e incluso a obsesionarse por la vida de los otros, decidió emprender un trabajo intenso de búsqueda de “sentido” de aquellas historias de vida que había leído. Lo que le llevó a concebir su obra *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad* (2007). En este libro Prat describe con numerosos ejemplos lo que denominó como las tres grandes concepciones históricas del yo: la “concepción providencial”, la “concepción individualista” y, por último, la “concepción socio-contextual”. Cada una de estas concepciones es una configuración filosófica amplia y abstracta en cuyo seno se recogen, agrupados por similitud y por el tipo de imitabilidad que expresan, varios modelos o “patrones narrativos prefijados”. A estas tres concepciones del yo Prat asocia tres ámbitos disciplinares que reflejan tres caminos en la construcción del sujeto: por los caminos del Ser (la Filosofía), por los caminos del Deseo (el Psicoanálisis) y

por los caminos de la Cultura (la Antropología). Además de tres formas teóricas de abordar la identidad personal: la identidad como esencia (connatural y esencial al hombre), la identidad como ficción (espejismo, ilusión o invención retórica) y la identidad como construcción (social, familiar o psicológica). Y aunque no nos detendremos en describir con detalle este juego de “matrioskas”, tomando la metáfora del propio autor, seguiremos a Prat en sus explicaciones y desarrollaremos las características propias de cada concepción, a la vez que las enriqueceremos con aportaciones de otros teóricos que describen también algunos de los modelos históricos que las conforman y que nos desvelan distintas maneras de concebir y de entender el mundo.

Antes de emprender la descripción de los distintos arquetipos, modelos o imágenes ideales en los que se asienta su teoría de las tres concepciones históricas del *yo*, recogemos las palabras de Prat que en un apartado de recapitulación se dirige al lector para que evite tomar estos esquemas tipológicos como moldes en los que hacer encajar a la fuerza la gran variedad de relatos e historias de vida, pues, aunque veremos cómo sus estructuras básicas pueden ser predecibles y similares entre sí en el seno de cada una de las concepciones, no debe recortarse la riqueza y las particularidades de cada vida y de cada manera en que esta es narrada:

Resumiendo: las tipologías y las concepciones ideales y teóricas pueden orientarnos, situarnos y ayudarnos a reflexionar y generalizar sobre algunas parcelas de la realidad, pero en absoluto pueden ni deben encorsetar con rigidez las historias o relatos de vida de las personas, que casi siempre son mucho más complejas, contradictorias, diversas y sorprendentes que los modelos ideales que nosotros mismos elaboramos. (Prat, 2007b, p. 264)

Hemos de considerar que se trata de modelos ideales y que, por tanto, no recogen toda la variabilidad y riqueza de las historias de vida. En algunos casos combinan aspectos de varios modelos y en otros responden a estructuras tan originales que sería difícil ubicarlas en uno u otro modelo. No obstante, creemos que es interesante hacer un recorrido a través de estas tres concepciones

históricas del *yo* con el fin de enriquecer nuestra mirada sobre el contexto socio-cultural y la estructura narrativa de la literatura autobiográfica y de los relatos de vida.

a) La vida como destino

La concepción providencial (Prat, 2007b, p. 128-149) es una concepción histórica potente constituida en las sociedades estamentales y estratificadas, hegemónica hasta finales del siglo XVIII. Responde al enunciado: “*Uno es aquello que estaba predestinado a ser*”. Esta afirmación enlaza con la idea de que las personas están en este mundo para cumplir una misión, que es a la vez la finalidad y la esencia de sus vidas. La misión a la que están predestinadas puede emanar de la divina providencia, del destino, del azar o de otras fuerzas sobrehumanas. Esta visión de la vida está vinculada con una concepción del cosmos, del ser humano y de la sociedad caracterizada por su fuerte religiosidad, y por la creencia “en un orden invisible y en que el bien supremo de las criaturas es su ajuste armonioso a ese orden” (Prat, 2007b, p. 146). Prat, mediante el estudio de varias vidas de santos, nos describe una estructura hagiográfica donde las experiencias de la individualidad son poco tenidas en cuenta. Destaca la llamada a la conversión como un punto de inflexión o hito en el curso de la vida que marca un antes y un después, la renuncia al propio *yo* en una vida terrenal llena de pruebas y de sufrimiento y la búsqueda del camino que se debe seguir para alcanzar la paz “a través de Dios, o en Dios”. Tanto la vida de los fundadores de grupos religiosos, la vida de los que siguen la “senda de la santidad”, la vida de los mártires, de los ascetas o de los anacoretas del desierto responden a una estructura narrativa que está en consonancia con esta concepción providencial del *yo*, y parecen mimetizarse con “modelos referenciales” (por ejemplo la obra *Imitatio Christi* del siglo XV) que marcan su estructura vital. Entre los personajes cuyos relatos de vida podemos leer a través del tamiz que

enmarca la concepción providencial se destaca la vida de Francisco de Asís, de Teresa de Ávila, de Juana de Arco o de Hildegard von Bingen.²⁴

El marco de la cultura religiosa, el modelo a seguir y la noción de guía que lleva aparejado, también influyeron e influyen en las autobiografías árabes. Si en la tradición católica la vida de Jesús Cristo sirve de guía y modelo, en la tradición islámica el modelo lo establece la *Sīra* o biografía del profeta Muḥammad, que lo completa el *Ḥadīz*, los dichos y hechos atribuidos al profeta transmitidos a través de la compilación de testimonios contemporáneos a él que pudieron oírlos y presenciarlos, y que añadían al *Ḥadīz* la narración de sus propias vidas. El *Ḥadīz* “sirve para construir un complejo aparato deontológico para todos los aspectos de la vida del musulmán, tiene por fuerza que ofrecer hasta los detalles cotidianos de la vida de Mahoma” (Feria, Peña y Vega, 2002, p. 119). Otras compilaciones biográficas destacadas son las biografías de poetas y músicos, destaca el *Libro de las Canciones* o *Kitābu al-Agānī* de Abū al-Faraʿ al-Iṣfahānī escrito durante el siglo X. Además de otras recopilaciones de biografías de sabios y personajes ilustres, y de los relatos de viajes que también forman parte de “los discursos en que se asienta la autobiografía árabe” (Feria, Peña y Vega, 2002, p. 120).²⁵

Por su parte, Christine Delory-Momberger (2003, p. 14-25) considera los orígenes religiosos de la autobiografía europea moderna. Pone de relieve la filiación existente entre la práctica autobiográfica que empezó a desarrollarse durante la segunda mitad del siglo XVIII y una literatura espiritual del *yo* que proliferó entre los siglos XVII y XVIII, y que mostraba un ahondamiento en la relación personal con Dios. El modelo denominado como “relato de conversión” estaba articulado en su versión original por los acontecimientos de la revelación divina y de la conversión que se erigían como auténticos puntos de inflexión de una vida, se caracterizaba, además, por la yuxtaposición de dos temporalidades

²⁴ Destacamos de Hildegard, además de su entrega amorosa como vía para llegar a la unión con el divino esposo, su extensa obra musical, de la cual sobresale por su originalidad el auto sacramental *Ordo Virtutum* (Orden de las Virtudes).

²⁵ Gracias a la extensa obra enciclopédica *Kitābu al-Agānī* han llegado hasta nuestros días multitud de poesías y canciones que de otro modo hubieran desaparecido. Destacan en esta compilación enciclopédica las poesías de tono báquico y erótico del audaz poeta Abū Nuwās (m. 814 d.C.).

para designar dos universos diferenciados (el del pecado y el de la gracia). Este patrón narrativo queda ilustrado en las *Confesiones de San Agustín* de finales del siglo IV, considerada por muchos la primera obra autobiográfica de *occidente*.²⁶ Recogemos aquí algunas de sus palabras sobre el “Para qué provecha la confesión de los pecados” y sobre la dificultad de conocer la verdad de una vida:

Curioso por cierto es el linaje de los hombres, en querer saber las vidas ajenas y perezoso en enmendar las suyas. ¿Para qué quieren oír de mí quién soy los que no quieren oír de vos, Señor, lo que ellos son?, y cuando me oyen hablar de mí ¿cómo saben que digo verdad?, pues no hay hombre, sino *el espíritu del mismo hombre, que sabe lo que hay en sí*. (Agustín, trad. 1993, p. 226)

En el umbral del siglo XVIII los relatos de conversión evolucionaron hacia un nuevo modelo, el modelo de la Providencia, que podemos identificar como la “concepción providencial” que nos describía Joan Prat. Los relatos de conversión coexistieron con los “relatos de aprendizaje o de oficio”, que tenían por objeto la adquisición de un saber-hacer profesional, y ambos modelos llegaron a influirse mutuamente. La dimensión de introspección psicológica presente en los relatos de conversión se introdujo en los relatos de oficio, a la vez que el marco cronológico y topográfico que organizaba los relatos de oficio influía en los relatos de conversión. La ruptura entre la vida profana y la vida religiosa que los caracterizaba fue substituida por un modelo que describía la evolución del creyente a lo largo de su vida, en una historia personal que recogía tanto referencias espirituales como profanas. Estamos, pues, ante lo que Delory-Momberger (2003) identifica como un proceso de secularización tipológica de las autobiografías espirituales. Es decir, un mismo modelo narrativo sirve tanto para relatar la experiencia religiosa como la vida profana. Y es a partir de este modelo providencial secularizado que llegamos a una nueva forma literaria que impregna todavía las representaciones autobiográficas, tanto escritas como

²⁶ Escribimos *occidente* en cursiva, ya que consideramos que es un término engañoso. Tanto la noción de *oriente* como la de *occidente* no responden a realidades objetivas, no podemos pretender designar mediante su uso un objeto coherente y unitario. Esto se debe a que la imagen de *oriente* y de *occidente* que impera en la actualidad es producto del imperialismo y de los intereses de los colonizadores (Pardo, 2007). Se olvida por ejemplo que el término “Magreb” significa en árabe occidente, literalmente, el lugar por donde se pone el sol.

orales, en la actualidad y que tuvo en el siglo XIX y XX una gran influencia sobre las formas de narrar la vida. La “novela de formación” o *Bildungsroman*, como fue acuñada por el filólogo alemán Karl Morgenstern (1770-1852), se consolidó durante el siglo XVIII como un modelo teleológico y progresivo a partir del cual se construye una historia de vida, y donde se substituye la causalidad providencial exterior por una causalidad psicológica interna.

b) La vida como formación

El *Bildungsroman* se forja en un contexto socio-histórico determinado, con el nacimiento de la concepción burguesa del individuo como un ser responsable y autónomo, “qui *se fait* par lui-même, qui a à *faire son chemin* dans la vie, qui doit *trouver sa place* dans la société” (Delory-Momberger, 2003, p. 23-24). Bajo la influencia de esta concepción se narra la historia de un personaje principal que a través del aprendizaje que le brindan sus experiencias termina por integrarse en la sociedad de su tiempo. Cabe decir que este personaje estaba representado generalmente por un hombre cuya evolución culminaba con la aceptación de un rol social determinado y de las disposiciones que marcaba la sociedad burguesa. Esto llevó a abordar el *Bildungsroman* desde una perspectiva de género. En algunos relatos de mujeres la singladura de su vida no culminaba en su plena aceptación en la vida social, sino en la constatación de las restricciones sociales a las que debían enfrentarse y que eran en la mayoría de los casos insuperables. El *Bildungsroman* invierte así su sentido. Es usado de forma negativa para mostrar las formas inaccesibles de integración o la alienación a una cultura dominante (Smith y Watson, 2001, p. 189-190).

La concepción del individuo presente en la novela de formación influyó también en las novelas autobiográficas, que se diferencian de la novela de formación por ser un relato de vida retrospectivo donde narrador/autor y protagonista/actor coinciden en la misma persona. A modo de ejemplo podríamos diferenciar ambas modalidades con dos obras de Wolfgang Goethe, *Los años de*

aprendizaje de Wilhelm Meister (1796), es un ejemplo paradigmático de una novela de formación en tercera persona, cuya historia narra la vida de un personaje de ficción, mientras que *Poesía y Verdad*, escrita y publicada a principios del siglo XIX, es considerada el primer escrito moderno plenamente autobiográfico. Ambas obras han ejercido una gran influencia en los textos autobiográficos y en las novelas de formación de autores posteriores.

c) La vida como elección

Volviendo al estudio de Joan Prat (2007b, p. 151-200), el modelo teleológico que aparece en las novelas de formación y en las autobiografías conecta con la descripción de la segunda concepción histórica del *yo*: la concepción individualista según la cual: “*Uno es aquello que desea (y que puede) ser*”. No se trata ya de predisposiciones naturales o de la voluntad divina, sino de la capacidad y de la voluntad de cada persona para hacerse a sí misma, “en la típica imaginaria del *self made man* o de la *self made woman* de las sociedades occidentales modernas y posmodernas” (Prat, 2007b, p. 32-33). Esta concepción del *yo* se fragua como hemos visto en el momento de emergencia de una nueva clase social, la burguesía, que buscará fortalecerse en una sociedad laica cimentada en la ciencia y la técnica. La influencia de la biología y del darwinismo social se siente en todos los ámbitos de la sociedad. Mediante la instrumentalización de la teoría de Darwin, se pretende fundamentar científicamente la competencia capitalista y la ideología liberal, e incluso justificar el imperialismo:

Los darwinistas sociales —y en contra de la misma prudencia de Darwin— establecieron la continuidad entre el mundo animal y el humano, y con ello convertían el modelo biológico en el soporte explicativo que además daba estatus científico a las expresiones del individualismo más exacerbadas. (Prat, 2007b, p. 153)

La expansión del Romanticismo tiene también un peso importante en el afianzamiento de la concepción individualista. En la concepción romántica lo que cuenta es ante todo la libertad del individuo, gracias a la cual puede afirmar su individualidad e “incomparabilidad”. El romántico es un ser único y libre que se niega a acatar las normas y las leyes sociales en pro de su propia creatividad y autoafirmación, pero esto puede conducir a los protagonistas del modelo romántico y bohemio hacia la incompreensión e incluso la marginación (Prat, 2007b, p. 155). Edgar Allan Poe es el ejemplo paradigmático de marginado que vivió penurias y murió en la pobreza, alcohólico y deprimido. De sus dos últimos años de vida se ha dicho que no vivía sino que sobrevivía (Solé, 2002, p. 34).

Con el Romanticismo se fortalece la atención hacia la individualidad y la sinceridad del sujeto. Este contexto está en la base del origen de modelos individualistas del *yo* que, a su vez, es donde se cimienta la “conciencia autobiográfica moderna”. El género autobiográfico se consolida y adquiere una dimensión más subjetiva. Se considera la obra de Jean Jacques Rousseau, *Les Confessions* (1765-1770), el máximo exponente de este género literario. No obstante, la mayoría de autores sostienen que la obra de Goethe *Poesía y Verdad*, escrita en cuatro volúmenes publicados entre el 1811 y el 1833, es la primera obra autobiográfica plenamente moderna. En ella “el autobiógrafo contempla su ser como una existencia independiente y única se constituye no solo como objeto de reflexión sino como testigo de sí mismo” (Prat, 2007b, p. 157). Como si de un espejo se tratase, de una “*mémoire-miroir*”, el escritor mediante la autobiografía busca su propio reflejo, a la vez que quiere reflejar a los demás la imagen que ve, que no tiene porqué ser aquello que realmente es, sino “aquello que piensa que es o que le gustaría ser” (Prat, 2007b, p. 157).

d) La vida como escritura

Nos fijamos en la célebre definición de autobiografía de Philippe Lejeune (1975) como: “Récit rétrospectif en prose qu’une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu’elle met l’accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l’histoire de sa personnalité” (p. 14). Observamos, de igual modo que el autor, cómo la autobiografía se diferencia de la autoficción por una relación “contractual” entre el escritor y el lector, en lo que Lejeune denomina “pacte autobiographique”. El “pacto autobiográfico” supone la asunción por parte del lector de la “identidad de nombre” entre narrador-autor-personaje. Esta correspondencia se puede dar en la obra de forma manifiesta o implícita. De forma análoga al “pacto autobiográfico”, Lejeune (1975, p. 12-46) alude al “pacto novelesco” (en francés *pacte romanesque*) con el que se subrayaría la naturaleza ficticia de una novela. En oposición a las formas de ficción, otro pacto definitorio del género autobiográfico es el “pacto referencial” intrínseco a todos los textos referenciales que pretenden aportar una imagen *verídica* de la realidad exterior al texto. En el caso de las autobiografías, el “pacto referencial” respondería a la fórmula: “Je jure de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité” (Lejeune, 1975, p. 36). En realidad esto no significa que el escritor-narrador vaya a decir toda la verdad sino la *verdad* del pasado según pueda conocerla, teniendo en cuenta las limitaciones y las trampas de la memoria que es olvidadiza y selectiva, a pesar de que los lectores de las autobiografías esperen un sincero esfuerzo memorístico.

La concepción histórica individualista que nos describe y propone Joan Prat y cuya esencia recordemos responde al enunciado: “*Uno es aquello que desea (y que puede) ser*”, está totalmente imbricada en la literatura autobiográfica moderna o literatura del *yo*. Prat comenta desde las autobiografías de Charles Darwin, Nietzsche o Freud, en las que expresaron la excepcionalidad de sus trabajos y de su vida, hasta la vida de aquellos memorialistas y autobiógrafos en los que destaca al final de sus vidas el pesimismo y el desencanto, Stefan Zweig, Walter Benjamin, Reinaldo Arenas o Sampedro, y en los que el suicidio fue

concebido como un último acto de libertad; así como los casos que, a diferencia de los historias de vida que se erigen como modelos prototípicos de éxito, destacan por su malograda historia o por su anti-heroicidad, independientemente de la resonancia que tuvieran sus obras. Este es el caso de Muḥammad Šukrī, más conocido en castellano con la transliteración Mohammed Chukri, o de Jean Genet. Ambos escritores consiguieron gracias a la escritura convertirse, en el caso de Genet, en un autor de moda venerado por el movimiento existencialista francés o, en el de Chukri, en un escritor valorado por su fuerza y compromiso con los *miserables*, no desde una visión romántica a lo Víctor Hugo, sino desde la fuerza evocadora de su propia experiencia. Todos ellos representan una concepción individualista que hace de la narración de la vida un medio para encontrar, crear, transmitir y dejar constancia del propio yo. Sobre la importancia de la escritura en la vida de Mohammed Chukri, el propio autor es elocuente:

Bueno, es una terapia para mí la escritura, si no hubiese escrito hubiese terminado como un pobre alcohólico; si no hubiese escrito no estaría aquí, estaría en la tumba, en cualquier tumba, anónima; si no hubiese escrito habría terminado como un loco, vagabundeando por las callejuelas. (Atxaga y Chukri, 2002, p. 303)

Las reflexiones sobre la estructura del género autobiográfico son numerosas. Omar Halli (2002) llevó a cabo una tipificación en tres clases de la autobiografía árabe moderna que creemos extrapolables a las autobiografías de otros ámbitos lingüísticos y culturales. A partir de una reflexión sobre el destino de la lectura referencial, es decir, sobre las estrategias que rigen la “escritura de la confianza” de los autobiógrafos, observó tres tipos o clases. La primera clase de autobiografías son las que él denominó de “colofón” o conclusión, sometidas a la “autoridad de la evocación”. Son las más recurrentes y extendidas, y en ellas compendia la vida el autobiógrafo destacando sus logros, de lo que se deduce una imagen positiva del presente y una concepción individualista del yo que se preocupa por narrar y descubrir la vida propia a los demás. Algunos ejemplos que nos proporciona Halli son las obras *Al-Ayyām* (Los días) de Ṭaha Ḥussayn (1926), considerada la primera autobiografía árabe contemporánea, y *Ḥayātī* (Mi

vida) de Aḥmad Amīn (1950). En ambas obras se observa un afán de recuperar el pasado y un convencimiento de que el relato y la vida son complementarios. En el prólogo a la segunda edición de *Mi vida*, traducida por Juan Castilla Brazales, Amīn escribe: “Releí de nuevo el libro y le añadí algunas cosas que antes había olvidado. Incluí en él los acontecimientos ocurridos en los dos últimos años con objeto de que *Mi vida* se ajustase a mi vida real” (Amīn, 1950/1993, p. 7).

A diferencia de la primera clase, en el segundo caso las autobiografías ya no están supeditadas a la “autoridad de la evocación” ni a la importancia que se le atribuye al tiempo referencial histórico; están sujetas a la “autoridad de la escritura” y, aunque se trate de un modelo minoritario, demuestran la existencia de otras posibilidades de expresión autobiográfica que no se preocupan por la descripción minuciosa de la sucesión causal de los hechos. Estos textos no culminan la singladura del narrador-autor-personaje, en cambio, expresan la sensibilidad literaria del escritor mediante la introducción de “escritos biográficos fugaces” que enriquecen la narración. Un ejemplo de estas autobiografías nos lo proporciona la obra del poeta y novelista kurdo Salīm Barakāt, que consigue, tal como argumenta Halli (2002, p. 36), reparar las fisuras de la memoria mediante la magia y la profundidad de su escritura. En el prólogo que realizó para la segunda edición de su trabajo autobiográfico el *Saltamontes de Hierro. Biografía incompleta de un niño que sólo vio un territorio en fuga y exclamó: «¡Perdices, aquí están mis trampas!»* publicado por primera vez en 1980, leemos: “El tiempo encoge, y el espacio cede: es lo que uno saca de interpretar la propia niñez. Y el tiempo cede, y el espacio encoge: lo enseña la realidad que anhela quedar registrada como dulce pena” (Barakāt, 2010).

La tercera clase de autobiografías de la tipificación que nos presenta Halli es la menos frecuente e incluye a aquellos autores cuya práctica autobiográfica es continua a lo largo de toda su obra, es lo que Halli denomina “poeticidad de la confidencia”. Son autores para quienes narración y vida van unidos, y no tendría sentido una sin la otra. Tal vez por ser su propia vida el material narrativo con el que construyen sus obras o por el sólido lazo que se ha generado entre su

nombre, la escritura y el género autobiográfico, ligazón que influye necesariamente en la configuración de la trayectoria creativa del escritor. La “poeticidad de la confidencia” se manifiesta con excepcionalidad en la obra de Mohammed Chukri, especialmente en sus libros *El pan a secas* (1972/2012) y *Tiempo de Errores* (1992/2013). Para Chukri, “la realidad no existe sino en la escritura. Lo vivido es basto, es brutal, es una materia prima que debemos pasar a través de esta imaginación creativa, y hay que escoger” (Atxaga y Chukri, 2002, p. 304).²⁷

Los modelos autobiográficos que ilustran las obras de Mohammed Chukri y de Salīm Barakāt no buscan concluir el recorrido de una vida para extraer de ella sus enseñanzas o significados, desarrollan lo que Halli llama “finales de postergación”. Al contrario del primer modelo de “colofón” que tiende a eternizar el pasado a través de la escritura, el segundo modelo y el modelo de la poeticidad de la confidencia “persiguen eternizar la escritura narrando el pasado y dispersándolo” (Halli, 2002, p. 38). Esto nos induce a pensar que los escritores que encarnan los dos últimos modelos perciben el pasado en relación con la capacidad del recuerdo para su reelaboración e incluso para liberarlo de la linealidad o del orden cronológico, el pasado se vuelve de este modo mucho más voluble.

En todo caso, las tres clases de autobiografía que Halli describe en su tipificación cuyo punto de convergencia es sin duda la escritura sobre la vida y el yo, podrían ser considerados ejemplos de la concepción histórica del yo individualista, pues esta concepción, a diferencia de la concepción providencial que encorsetaba las narraciones en unas estructuras muy bien delimitadas, tiende a expresarse con una gran variedad de formas narrativas, tal como hemos podido comprobar en la tipificación elaborada por Omar Halli. No obstante, no debemos olvidar dos aspectos comunes y centrales que unen las autobiografías por él

²⁷ Por su parte, Jorge Semprún en una entrevista realizada cuando trabajaba en la escritura de *Exercices de survie* (2012), su obra autobiográfica inconclusa publicada póstumamente, dijo así: “Il serait difficile de tomber sur une période de ma vie où je ne travaille pas à quelque chose, parce que écrire fait partie de mes raisons de vivre, d’accepter la vie telle qu’elle est” (Semprún, 2012, p. 15).

descritas: son textos en los que se cumple el “pacto autobiográfico” (la identidad común del autor-narrador-personaje); y encarnan, además, el deseo de mostrar la vida propia a los demás y la consecución de esta aspiración. Este último aspecto las diferencia de los relatos que incardinan la concepción sociocontextual del *yo* que describimos a continuación.

3.1.2. El *yo* en los relatos de vida

La tercera concepción histórica del *yo*, la concepción sociocontextual que nos presenta Joan Prat (2007b, p. 201-250) nos interesa especialmente, ya que en ella se fundamenta el método biográfico de antropólogos, sociólogos e historiadores orales. Es en esta concepción del *yo* donde se inscriben aquellos relatos de vida que incluimos en el capítulo *Vidas de las historias de vida* que dedicamos a la descripción de los orígenes y del desarrollo de la investigación biográfica. Dos de los trabajos más conocidos que se asientan en relatos de vida y cuyos protagonistas representan esta concepción sociocontextual son *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920) de William I. Thomas y Florian Znaniecki y *The children of Sánchez* (1961) de Oscar Lewis. Según la concepción sociocontextual: “*Uno es, o alguien es, aquello que le ha tocado ser según el contexto en que ha nacido y vivido*”. Uno es aquello que le ha tocado ser, no por deseo de una divinidad, sino por el contexto socio-económico en el que le ha tocado vivir.

a) La vida sin nombre

La emergencia de la tercera concepción histórica del *yo* se da en el requerimiento por parte de un investigador de la elaboración de un relato de vida, son por tanto otros y no uno mismo quienes estimulan su realización. Los protagonistas de estos relatos no pertenecen, como en el caso de la concepción providencial y la individualista, a una minoría o élite que desean ilustrar con sus

vidas y mediante los relatos que sobre ellas elaboran unos modelos ideales y arquetípicos susceptibles de ser seguidos por su ejemplaridad. No podemos olvidar que escribir y publicar sobre la propia vida ha sido y todavía es en gran medida un privilegio de las clases dominantes. Las personas que protagonizan la concepción sociocontextual son todos aquellos individuos anónimos que se encuentran en una situación de vulnerabilidad, las clases subalternas, los grupos menos poderosos, aquellos millones de silenciados o ignorados a los que antropólogos, sociólogos y historiadores se autoasignaron la tarea de *dar voz*, que si bien es esta una expresión metafórica muy utilizada no está exenta de discusión, pues voz sí tienen, lo que se les ha negado sistemáticamente es la autoridad para ser escuchados con sus propias palabras.

En el memorial *Pasajes* realizado por el escultor Dani Karavan dedicado a Walter Benjamin en Portbou, y que lleva el nombre de una de sus obras inacabadas, está grabada en diversas lenguas una cita del filósofo y crítico literario que exhorta al historiador a recuperar la memoria sepultada de los anónimos: “Es una tarea más ardua honrar la memoria de los seres humanos anónimos que no la de las personas célebres. La construcción histórica se consagra a la memoria de aquellos que no tienen nombre”. Aunque la historia política de los tiempos contemporáneos haya dejado en parte de identificarse con la vida de los monarcas, lo ha hecho según el historiador Josep Fontana (2000, p. 319), para pasar a dedicarse a la biografía de políticos y a las instituciones oficiales. En este sentido señala que “la integració dels exclosos en el relat oficial és encara un objectiu a assolir” (p. 323).

No obstante, nos recuerda Fontana, han surgido intentos de recuperar el individuo y la cotidianidad, en una reivindicación de los grupos sociales excluidos y en un intento de hacer una historia común. Y no solo desde el trabajo historiográfico, sociológico o antropológico, sino también desde otros muchos y distintos ámbitos. Destaca, por ejemplo, la gran aportación de fotógrafos y fotoperiodistas, además de cineastas comprometidos socialmente. Pensamos en la mirada de Sebastião Salgado que inspira a Joan Guerrero junto con el cine del

neorrealismo italiano, y cuyo maravilloso libro *Milagro en Barcelona. Emigrantes hoy, porque emigrante soy* (2014) con textos de Javier Pérez Andújar no podemos dejar de mencionar. Esta obra que combina el blanco y negro de las fotografías con el negro sobre blanco de la palabra nos remite a aquella frase que canta Joan Manuel Serrat, que corporeiza e ilumina Guerrero con sus imágenes, y que el propio fotógrafo no cesa de citar: “Empecinado busca lo sublime en lo cotidiano”. Pérez Andújar (2014), al lado de Guerrero, acentúa con sus palabras la humanidad de su trabajo:

La gente que sale en las fotografías de Guerrero pertenece a las afueras de la multitud, pues también existe un extrarradio humano, una periferia de la masa, un territorio desconocido más allá de la gente, integrado por personas tan rotundamente anónimas que no tienen documentos que avalen o acrediten su existencia. (p. 39)

La memoria de los que no tienen nombre es también la historia de lo cotidiano, y “es necesario que lo cotidiano se convierta en historia para que la historia sea historia de todos” (Ferrarotti, 1991, p. 13). Para Franco Ferrarotti ya no se trata de buscar la simetría entre dominantes y subordinados, sino de poner las bases de una historia de la no oficialidad que ataña a todas y cada una de las personas, “tocar el plano común, microsociológico en apariencia, de la cotidianidad, por el cual todos los seres humanos son seres humanos” (Ferrarotti, 1991, p. 25). En definitiva, una historia que, a diferencia de la historia académica, esté en contacto con los actores reales de la historia, los hombres y mujeres de nuestro tiempo, y que tenga en cuenta sus verdaderos problemas y la construcción del pasado que ellos mismos elaboran:

Ens cal superar la fractura que avui existeix entre la memòria del passat que els homes es construeixen per tal d'organitzar les seves vides —establint ponts des de la pròpia memòria personal i familiar cap a un passat més ample, construït d'experiències, records de gent d'altres generacions, lectures, imatges rebudes dels medis de comunicació, etc.— i la història ensenyada a les escoles. (Fontana, 2000, p. 342)

b) La vida como ejemplo

El problema en las ciencias sociales que sí tienen en cuenta a los *otros* reside, en cambio, en el hecho de que el investigador que solicita el relato, que presta su voz, generalmente va en busca de la dimensión social y cultural presente en la narración y deja de lado la singularidad de cada historia, de cada vida, en definitiva, de cada persona. El investigador se propone elucidar el papel de la estructura social en los recorridos vitales de aquellas personas sobre las que investiga, ya que tiene en mente la tesis antropológica según la cual el sujeto se constituye en gran medida como resultado de la cultura en la que vive y de su socialización en un contexto determinado.

En la concepción sociocontextual se acentúa la valoración del individuo desde una perspectiva cultural todavía hegemónica en las ciencias sociales. Se parte de la idea de que “cuando la gente cuenta su vida, la cultura habla por su boca y obligación del antropólogo o sociólogo es tratar de saber, escuchar su discurso” (Prat, 2007b, p. 203). Se tiene poco en cuenta a la persona informante en cuanto sujeto individual y se estereotipan sus narrativas. Y, si bien es cierto que esto ha sucedido desde los albores del uso de las historias de vida o los relatos autobiográficos en las ciencias sociales y en las humanidades, corriendo el riesgo de llegar a lo que Prat denomina la “disolución del yo”, es decir, a la consideración del sujeto exclusivamente como “un claro y fiel reflejo de la cultura del grupo al que pertenece” (Prat, 2007b, p. 238), hay autores que se distinguen por su alejamiento del reduccionismo cultural que lleva a cabo el antropólogo-sociólogo que describe a sus informantes como representantes arquetípicos de su cultura o del contexto social en el que viven. Estos autores, entre los que destacan Franco Ferrarotti (2003) o Juan J. Pujadas (1992), tienen en cuenta las circunstancias específicas de cada recorrido de vida: su singularidad, su riqueza y su complejidad. Es decir, llevan al centro de su análisis la subjetividad y los modos de constitución del individuo en tanto que “ser social singular” que totaliza en su interior, en cada uno de sus actos, un sistema social. Para ello parten del punto de vista del narrador de la historia, que se procura que

aflore y se constituya bajo condiciones favorables a un *libre* discurrir de la palabra, en las que la sorpresa y lo inesperado son bienvenidos. La sorpresa, lo inesperado o la espera del descubrimiento de algo desconocido no deja de aportar al trabajo del investigador interés y emoción. No obstante, esta revelación solo será posible mediante una escucha atenta y sentida.

En la actualidad son muchos los científicos sociales que abordan la investigación biográfica tomando en consideración las condiciones de generación de los relatos autobiográficos, es decir, la situación específica en la que se crea la interacción entre investigador e informante. En este sentido, buscan ante todo la consecución de un espacio de comunicación igualitario, e incluyen en sus análisis la violencia simbólica que pueda haber sido ejercida en el contexto de la investigación.

c) La vida como retrato

Algunos autores defienden la hipótesis de que el relato de vida es un discurso específico que se define por sostener una imagen determinada del *sí mismo* que se construye en la interacción con un interlocutor y en una relación social específica (Piña, 1988, p. 39). Es precisamente la interacción con un interlocutor (investigador) uno de los aspectos, ciertamente el más importante, que diferencia la autobiografía (escrita y dirigida a un lector) del relato de vida (oral, espontáneo y dirigido a un oyente). El narrador no planifica o proyecta su relato del mismo modo que el autor de una autobiografía. El relato de vida es, en palabras de Bertaux (1997/2005, p. 78), “una improvisación sin notas” elaborada en el marco de una relación dialógica con un investigador que contrasta con la mirada retrospectiva y solitaria del autobiógrafo. Este hecho participa de la naturaleza imprevisible de los relatos de vida que, a diferencia de las autobiografías elaboradas y reelaboradas en las que es habitual que el escritor busque una estructura lineal para dar forma a la historia de su vida, raramente se caracterizan por una linealidad perfecta, más bien todo lo contrario. La

espontaneidad de la narración juega un papel central en este aspecto, que se evidenciará cuando en el momento del análisis queramos comprender la estructura diacrónica del relato autobiográfico:

Si la invitación al relato de vida lleva consigo una invitación implícita a la linealidad y a la coherencia, el sujeto no puede responder a esa invitación más que de manera muy imperfecta. La evocación de un allegado, de una escena, de una crisis, de un acontecimiento le arrastra a digresiones que le hacen volver atrás o adelantar acontecimientos. La asociación de ideas, la necesidad de explicar, de evaluar, alejan el discurso de una perfecta linealidad. (Bertaux, 1997/ 2005, p. 81)

Piña define el contexto de la entrevista como “una versión muy especial de una conversación”. Una conversación biográfica cuyo relator, a diferencia del autor de la autobiografía “busca más inmediatamente gestos de aceptación y su discurso se afirma allí donde se le estimula más, y en donde cree ser más valorado” (Piña, 1988, p. 50). En definitiva, espera más explícitamente la aprobación del oyente-investigador.

En efecto, la presencia del investigador no puede ni debe pasar desapercibida en el análisis de las narrativas, ya que tiene repercusión en la elaboración del relato y en la imagen de sí mismo que nos transmite el narrador. De alguna manera nuestra presencia como investigadores participa de la creación de los relatos que solicitamos. Esto nos lleva a plantear la cuestión de la coautoría; aquel que pregunta sobre una vida no puede sino reconocer su parte de responsabilidad en la narración de su interlocutor.

Asimismo, es necesario considerar la tendencia del *yo* del narrador a quedar distorsionado o velado bajo las interpretaciones del investigador en todos aquellos relatos autobiográficos que son obtenidos a partir de su sollicitación. Denzin (1989) alude de forma elocuente sobre el papel conjunto del lector y del autobiógrafo en la creación de la historia de vida sobre la que se escribe o se lee:

When a writer writes a biography, he or she writes him or herself into the life of the subject written about. When the reader reads a biographical text, that text is

read through the life of the reader. Hence, writers and readers conspire to create the lives they write and read about. (p. 26)

En consecuencia, hemos de tener en cuenta los diversos factores que influyen en esta modulación de la voz. En primer lugar, y como venimos diciendo, las narrativas que elaboramos se encuentran influidas por el contexto en el que se generan. La invitación a contar la vida por parte del investigador pone en marcha el relato, y desde ese mismo instante el relato está mediatizado por la situación en la que se desarrolla la entrevista: por la relación que existe previamente entre el investigador y el narrador o la que se establece durante el encuentro; por el lugar físico o el escenario donde se realiza la entrevista biográfica; por el momento específico en la que esta tiene lugar; pero también por las expectativas que cada uno tiene del otro y lo que cada uno cree que el otro espera de uno; además de la función que se quiere que tenga la narración dependiendo del destino final del relato. Asimismo, en la narración, en el modo en que se cuenta la vida, encontramos las marcas, convenciones y categorías culturales que le vienen dadas al relator por su propio contexto. Y no solo esto, sino que además lo que diga el informante será transcrito e interpretado a posteriori por el investigador que a su vez está supeditado a las reglas y a las convenciones de un trabajo académico.

No obstante las diferencias en sus condiciones de generación, el relato de vida y la autobiografía tienen un aspecto central común que debemos destacar, su naturaleza discursiva. “Stories take the form of texts. They can be transcribed, written down, and studied. They are *narratives* with a plot and a story line that exists independent of the life of the storyteller or *narrator*” (Denzin, 1989, p. 41). Y aunque las estructuras narrativas puedan diferir de un relato de vida a una autobiografía, ambos procedimientos giran alrededor de un mismo eje central: un personaje (Piña, 1988, p. 49).

d) La vida como teatro

Antes de incidir en la figura central del personaje en los relatos autobiográficos y en la imagen del *sí mismo* que el narrador moviliza en la interacción con el investigador, tal vez sea necesario insistir en la diferencia que existe entre el relato de vida, pero también la biografía y la autobiografía, y la *vida* misma o la *historia real*. Esto es, el relato de vida no es la *vida* de un informante, sino las experiencias contadas en historias de un narrador. Denzin (1989) afirma que las narrativas biográficas o autobiográficas no pueden considerarse una ventana abierta a la realidad, puesto que la historia no existe fuera del discurso mediante el cual es relatada. “The self story is made up as it is told. It does not exist as a story independent of its telling; although, after it has been told, it can take on the status of a story that can be retold” (Denzin, 1989, p. 43).

Sin embargo, y también insistiremos en ello, a pesar de que nos interese por la “dimensión novelística” (Piña, 1988) de todo relato de vida y, en consecuencia, analicemos los relatos autobiográficos en tanto creaciones discursivas e interpretativas; partimos de la convicción de que existe fuera de las palabras del narrador, más allá de los distintos personajes que pueda crear en función de cada relato de vida que elabora y según la imagen que quiera dar de sí mismo, una persona real, una persona que ha nacido, que siente, piensa, goza o sufre, y que ha vivido y vive una vida susceptible de ser contada, un individuo de *carne y hueso* que elabora y nos ofrece su relato autobiográfico, con el que nos emocionamos y llegamos a involucrarnos afectivamente. En cambio, el personaje que nace en la narrativa y parece tomar vida en cada palabra proferida es una creación y proyección del *sí mismo* que el narrador elabora y quiere transmitir en la relación dialógica que establece con el entrevistador.

Deberíamos, pues, tener en cuenta una doble existencia del *yo*. La existencia de un *yo* imbricado en la narración, protagonista del discurso autobiográfico; y la presencia y existencia de un *yo* creador de la narración que se encuentra fuera del texto:

The self, and its signifiers (*I*, etc.) thus take on a double existence in the biographical text. First, they point inward to the text itself, where they are arranged within a system of narrative biographical discourse. Second, they point out-ward to this life that has been led by this subject. (Denzin, 1989, p. 21)

De algún modo estamos ante dos aproximaciones distintas al tema de la identidad. Por un lado, ponemos nuestra atención en una “identidad narrativa” (Ricoeur, 1999) reflejada en la narración de una vida, cuyo personaje principal es una interpretación del *sí mismo* (del *soi* en francés), una comprensión del *sí mismo* que encuentra en la narración una mediación privilegiada. Por el otro, sabemos que existe fuera del *texto* una persona cuya identidad se construye en los procesos sociales, es decir, surge de la dialéctica entre individuo y sociedad (Berger y Luckmann, 1971). Y esta identidad que se constituye como creación social no es homogénea, sino el resultado de una pluralidad de identificaciones sociales relacionales. La identidad no depende solo de nosotros, sino también de los demás. Cuando actuamos y ponemos en juego nuestras distintas identificaciones lo hacemos en un contexto donde también actúan y están presentes los otros. Y es ante la mirada de esos otros que se va conformando asimismo nuestra identidad, esto es, en una dialéctica constante con los demás, y donde el reconocimiento juega un papel esencial.

Ambas concepciones teóricas de la identidad: la identidad como “ficción” y la identidad como “construcción”, a diferencia de la identidad como “esencia”, considerada innata en la persona y caracterizada por su inmutabilidad, destacan por su volubilidad. En todo caso, estos tres abordajes de la identidad que también define Prat no tienen porqué ser excluyentes, ya que como advierte el antropólogo tanto en su dimensión teórica como vivencial “se combinan en los diversos grados que marca el vaivén de la misma vida, siempre más rica que nuestras tipologías y teorías” (Prat, 2007b, p. 288). Tanto es así que el sentimiento de permanencia, en el que la memoria tiene un papel esencial, no tiene porqué excluir una imagen cambiante y en constante evolución del “sí mismo”, a pesar de que esta imagen difícilmente podamos aprehenderla en toda

su complejidad. Virginia Woolf al final de su obra *Orlando: A biography* (1928) consigue que el lector se acerque a los “muchos yo disponibles” del personaje principal de su novela:

[E]stos yo que nos forman, uno apilado encima de otro, como los platos en la mano del mozo, tienen lazos en otra parte, simpatías, pequeños códigos y derechos propios, llámense como quiera (y para muchas de estas cosas no hay nombre) de modo que uno de ellos no acude sino en los días de lluvia, otro en un cuarto de cortinas verdes, otro cuando no está Mrs. Jones, otro si le prometen un vaso de vino —etcétera; porque nuestra experiencia nos permite acumular las condiciones diferentes que exigen nuestros yo diferentes— y otros son demasiado absurdos para figurar en letras de molde. (Woolf, 1928/1984, p. 221)

El personaje-narrador que creamos cuando relatamos nuestra vida, “el yo mismo tal cual es proyectado en el relato autobiográfico” (Piña, 1989, p. 40), cambia sus características en función de la narración que queramos o podamos elaborar. Su concreción depende, como hemos visto, de diversos factores que van desde el contexto sociocultural más amplio y los modos de relatar la vida que le son propios a la situación específica en que se desarrolla la entrevista biográfica. Es decir, el “sí mismo” del narrador que despliega su punto de vista en la interacción con un interlocutor se construye en términos de un “personaje-narrador” que se conforma en el relato. Así pues, la imagen del “sí mismo” no deja de ser un producto situacional y por consiguiente no se encuentra nunca totalmente fijada. Podríamos añadir, tomando las palabras de Augé (1998, p. 47), que de algún modo tenemos la capacidad de vivir simultáneamente varios relatos, y en cada uno de ellos podemos desempeñar un papel determinado y distinto del resto. Estos papeles, además, podemos reinterpretarlos y reelaborarlos en función de cada situación:

En verdad, la construcción del «sí mismo» no sólo varía a través del tiempo (dependiendo de la situación biográfica desde donde se componga), sino que además posee, potencialmente, una variedad de identidades simultáneas. El que se llegue a materializar una u otra de esas identidades específicas dependerá, en

parte, según hemos sostenido en este punto, de las circunstancias de su generación. (Piña, 1989, p. 41)

En definitiva, podemos pensar que solo algunos componentes de la identidad, algunas de sus identificaciones, son convocados (materializados) en la elaboración de la imagen del “sí mismo” que el narrador quiere transmitir mediante su relato de vida que, como venimos insistiendo, elabora desde una situación biográfica concreta y unas circunstancias específicas. Esta construcción del “sí mismo” o auto-representación se cimenta en términos de un personaje hecho de palabras en la narración. El personaje así creado no busca a su autor como sí hacían los seis personajes de Pirandello (1921). El autor (por qué no un titiritero) lo tiene asido, lo mueve a su antojo, pero eso sí, teniendo en cuenta los recursos que están a su disposición y el público a quien va dirigida la función. La metáfora teatral es sugerente en este punto, pues posee todos los elementos necesarios para la realización de una ficción (en el sentido amplio de configuraciones narrativas) basada en hechos reales: el escenario con sus candilejas y sus claroscuros, los personajes con su vestimenta y carácter, los decorados y sus recovecos, el público crítico, complaciente o empático y, por último, el texto con sus diálogos. Pero a diferencia de lo que sucede en el teatro, el texto escenificado (la narración) es en la entrevista biográfica lo último que es creado, y es lo que otorga al encuentro sorpresa e imprevisibilidad. Más tarde vendrán los críticos que analizarán lo interpretado, y aquí empezará un nuevo relato, susceptible, a su vez, de ser reinterpretado y analizado.

3.2. La performatividad biográfica

3.2.1. El hilo de la vida

Queramos o no, señala Delory-Momberger (2015, p. 63), la práctica del estudioso en la investigación biográfica es también una práctica de intervención, puesto que el objeto sobre el cual se indaga (la narrativa y el “sujeto en acción” por y en la narrativa) produce efectos sobre las personas implicadas en la

investigación. De ahí que sea tan desacertado hablar de “objetos de investigación” y tan relevante tener en cuenta las dimensiones éticas e incluso políticas de los relatos de vida.

La investigación biográfica tiene una dimensión performativa. Esto es, los “procesos de biografización” a través de los cuales se organiza e interpreta la experiencia, tienen el potencial de reunir y entrelazar, de crear un *continuum* entre las experiencias biográficas caracterizadas por cambios y transiciones. Pero además de aportar continuidad y coherencia, implican reflexividad y subjetivación, aprendizaje y transformación. Y es en este sentido que el trabajo biográfico muestra su carácter performativo.

Los periodos de cambio y de reorientación que todo itinerario de vida conlleva, las llamadas transiciones que nos trasladan de un estatus a otro, son las zonas de menos previsibilidad biográfica y social, y vienen acompañadas en la mayoría de los casos de un sentimiento de ruptura y de incertidumbre. En estos momentos, un intenso trabajo biográfico es capaz de otorgar continuidad a nuestras experiencias y coherencia al transcurrir de nuestras vidas. En palabras de Delory-Momberger (2010):

[C]’est dans l’énonciation de soi, dans la parole tenue sur soi-même et son existence que le narrateur peut trouver le moyen de « réunir » son expérience d’un espace social fractionné et en perpétuel changement et donner à cette expérience la continuité que celui-ci ne lui offre plus. (p. 70)

Las estrategias biográficas que las personas ponen en práctica para otorgar continuidad y coherencia a una vida marcada cada vez más por cambios e incertidumbres son en la actualidad una dimensión constitutiva de la experiencia. La enunciación de la propia vida sirve como mediadora para alcanzar este propósito. Pues toda ruptura, dice con firmeza Pierre Dominicé (2006, p. 354), exige un trabajo biográfico, “un travail sur soi et, dans une époque en crise, un travail de reconfiguration biographique est devenu impératif”. En este sentido, se dice sobre el autobiógrafo que una de las motivaciones principales para escribir su historia de vida es precisamente el deseo de otorgar un sentido a su existencia

(Prat, 2007b, p. 158-159). Y es sobre todo en los momentos de transición o a raíz de una crisis vital que el relato de vida y el esfuerzo autobiográfico puede convertirse en una brújula capaz de orientar la vida.

Pierre Dominicé (1992) introdujo en la década de los noventa el término “biografía educativa”, para definir aquel relato de vida orientado hacia las experiencias de formación, también designado como “relato de formación”. La narración centrada en los aprendizajes biográficos proporciona al sujeto (al actor biográfico) la capacidad para integrar los episodios de formación y aprendizaje que ha vivido a lo largo de su vida. Este aprendizaje que se da en forma de apropiación biográfica es posible gracias a las “operaciones de biografización” en las que participan las personas en el momento en que elaboran su relato. Nos basamos en la definición de Niewiadomski y Delory-Momberger (2013, p. 17) del neologismo “biografización” que proviene de infinitivo biografiar, y que nos remite a un conjunto de procesos u operaciones por medio de las cuales inscribimos nuestra experiencia en esquemas temporales resultantes de proyectos biográficos que organizan comportamientos y acciones según una lógica de configuración narrativa.

Los “procesos de biografización” contribuyen a la demostración de la estrecha relación que existe entre aprendizaje y reflexividad autobiográfica, vínculo que queda ilustrado en las palabras de Peter Alheit y Bettina Dausien (2008):

En su dimensión vivida, el aprendizaje está también vinculado al contexto de una biografía concreta. Por otra parte, es también la condición o el instrumento de mediación en el que las construcciones biográficas, en tanto que formas reflexivas de la experiencia, pueden desarrollarse y transformarse. Sin biografía no hay aprendizaje, sin aprendizaje no hay biografía. (p. 38)

Alheit y Dausien introducen por su parte el concepto de “reserva de saberes biográficos”. Esta reserva es comparada con un paisaje, con sus regiones y capas dispuestas en niveles próximos o lejanos, que se va transformando en el tiempo a través del aprendizaje. Nos movemos a través de este paisaje sin darnos cuenta

de los elementos que configuran nuestro “trasfondo” de saber biográfico: “Nos desplazamos de algún modo en el paisaje de nuestro saber biográfico, sin pensar de manera consciente en cada uno de los pasos que damos en cada curva o en cada indicación del camino” (Alheit y Dausien, 2008, p. 39). En cambio, cuando en este paisaje damos un paso en falso o llegamos a un cruce, como por ejemplo en momentos de transición o de cambio, o cuando ante un problema nos fijamos de manera explícita en él, nos volvemos capaces de disponer de este “saber pre-reflexivo” y transformar las estructuras del paisaje por el cual circulamos. Estos procesos reflexivos son interpretados por Alheit y Dausien como momentos de formación de uno mismo. Pero más allá de representar la capacidad de una persona de aprender de manera autónoma, nos muestran la dimensión de sociabilidad del aprendizaje biográfico. Los procesos reflexivos de aprendizaje no se desarrollan de manera interna en el individuo, sino que “dependen de la comunicación y de la interacción con los otros o, dicho de otro modo, de la relación con un contexto social” (Alheit y Dausien, 2008, p. 39).

Inspirados por las aportaciones teóricas de Alheit y Dausien, y partiendo de la tesis que biografía y aprendizaje están íntimamente relacionados, un grupo de investigadores ingleses, entre los cuales figuraban Ivor Goodson y Gert Biesta, llevaron a cabo el proyecto de investigación *Learning Lives Project*, el eje fundamental del cual fue el estudio de la interrelación entre aprendizaje, identidad y agencia a lo largo de la vida:

[W]e sought to understand how identity (including one’s identity as a learner) and agency (seen as the ability to exert control over one’s life) impact upon learning dispositions, practices and achievements. On the other hand we sought to understand how different learning achievements impact upon individual identities (including learner identities), on individual’s senses of agency and their actual capacity to exert control over their lives. (Biesta et al., 2011, p. 6)²⁸

²⁸ El proyecto *Learning Lives project* se inició en el año 2004 y finalizó en el 2008 en el marco de un programa interuniversitario de investigación educativa en el que colaboraron investigadores de las universidades de Exeter, Brighton, Leeds y Stirling, y fue financiado por el UK’s Economic and Social Research Council. Posteriormente y a partir de los resultados de

Esta investigación se centró en el análisis del significado, la importancia y el impacto de los aprendizajes a lo largo de la vida, ya fuesen estos formales, informales, implícitos o fortuitos. Los investigadores involucrados en el proyecto, que tenían por objeto de estudio la interpretación que los adultos confieren a su existencia, tuvieron en cuenta el impacto de la participación en el proceso de investigación sobre la manera en que las personas participantes narraban e interpretaban sus vidas.

En las conclusiones que derivan de los resultados de la investigación llevada a cabo a través del proyecto *Learning Lives*, los autores han generado una diferenciación entre el aprendizaje a través del curso de la vida “through the lifecourse” y el aprendizaje a partir del curso de la vida “from the lifecourse”. Parte de los hallazgos de la investigación se centraron en cómo acontece el aprendizaje en las diferentes edades y estadios de la vida de las personas, y en las formas en que la vida puede ser en ella misma un objeto de aprendizaje y de comprensión. Podríamos afirmar que uno de los conceptos claves que surgió a raíz de la investigación fue la constatación del papel esencial que juega la narración como vehículo que posibilita el aprendizaje a partir de la propia vida, y que los investigadores recogieron bajo el concepto de aprendizaje narrativo “narrative learning”, en su demostración del poder pedagógico del abordaje biográfico.

Los investigadores del proyecto constataron, además, la necesidad de las personas de construir un relato de vida coherente que fuese capaz de otorgar un hilo de sentido a sus vidas teniendo en cuenta los momentos de cambio. “Our data suggest a widespread ‘need’ for the construction of a (coherent) life story that helps individuals to make sense and come to terms with their life and adjust to changes in their lives” (Biesta et al., 2011, p. 13). También observaron como los tiempos de crisis de los sujetos de su investigación conllevaban momentos importantes de aprendizaje. “We have found that much learning is tacit and

dicha investigación se publicó la obra conjunta *Improving Learning through the Lifecourse: Learning Lives* (2011).

routinised, but also that major live-changing events often trigger learning, just as learning can lead to a significant changes in people's lives" (Biesta et al., 2011, p. 11).

3.2.2. La trama como unión

Es importante considerar el trabajo de confrontación, de negociación y de reconfiguración de las representaciones que sobre sí mismas llevan a cabo las personas en periodos de transición y cambios. Más allá de reacciones de adaptación a determinaciones externas, participan como sujetos activos de su propia transformación y de la transformación de su entorno. Las personas experimentan estrategias, elaboran respuestas y construyen significados (Delory-Momberger, 2010, p. 63). Pero se hace difícil considerar su parte de iniciativa y de acción si escindimos la existencia individual en trayectorias o sectores separados e independientes unos de otros. Para poder entender la participación de los sujetos en su propia transformación en momentos de transición es necesario llegar a abarcar una concepción global de la existencia individual que se hace posible a través de los relatos de vida.

No obstante, debemos tener en cuenta que relatar la vida está lejos de ser un ejercicio pasivo. Los relatos de vida son el fruto de un ejercicio creativo que se lleva a cabo en un momento específico de la vida del narrador. Destacamos, en este sentido, el carácter dúctil de la "biograficidad", de la reelaboración de la experiencia vivida, tal como apunta Peter Alheit: "Biographicity means that we can redesign again and again, from scratch, the contours of our life within the specific contexts in which we (have to) spend it, and that we experience these contexts as 'shapeable' and designable" (citado en Illeris, 2007, p. 72). La representación biográfica está sometida a la temporalidad movible del efímero presente que la hace susceptible de una perpetua reconfiguración. Esto es, podemos hacer y rehacer el relato de nuestra vida a medida que vivimos. Es más, el sentido que otorgamos a nuestras acciones también variará, ya que nos es

imposible prever el conjunto de consecuencias que nuestras acciones conllevarán, y cómo y en qué relato estas acabarán. La imprevisibilidad de la narración va de la mano de la imprevisibilidad de la propia vida. De aquí que la filósofa Fina Birulés, a propósito de la noción de identidad, diga que “som els diversos intents de dir-nos a través d’un relat, de donar un fil de sentit a allò que hem fet i a allò que hem patit [...]. Som una narració que periòdicament hem de revisar”.²⁹

Como si de un telar se tratase, a medida que tejemos podemos asir a modo de almazuela nuestras experiencias. Pero en el despertar de un nuevo día, igual que Penélope, podemos rehacer el bordado en el que nos representamos. El relato de vida tiene mucho de fábula, de sucesión temporal, lógica y causal de una historia que liga pasado y presente. Su especificidad reside en la manera en que cada narrador compone su narrativa, su trama, su enredo. Una narrativa que no corresponde a una realidad verificable y que podría ser constantemente reconstruida. Y aun siendo una “invención” efímera de sí mismo (la narración nunca será dos veces igual) es una vía privilegiada para la construcción de una imagen del sujeto que se reapropia y descubre a sí mismo, que engloba el conjunto de sus identificaciones y relaciones con el mundo, y que sirve de base para su proyección en el futuro. Las pertenencias plurales y los diversos espacios y tiempos que el narrador habita, su pasado, su presente y su futuro se funden, se unen, se entrelazan en un relato de vida que evita la fragmentación y las contradicciones. “Os relatos são *fóruns* (privados mas sempre públicos, como o próprio nome indica) de unificação dos sujeitos. Neles, a disparidade das múltiplas pertenças de cada indivíduo reúnem-se criando uma coerência de conjunto” (Lechner, 2009a, p. 14).

Pero no todas las experiencias tienen la misma “biograficidad”, algunas piden un trabajo mayor de interpretación que asegure su integración biográfica. Son situaciones que requieren de una labor biográfica que desarrolle todo su

²⁹ Estas declaraciones de la profesora de filosofía Fina Birulés fueron recogidas en el programa de la Televisió de Catalunya *Amb Filosofia*, en el capítulo dedicado a la identidad (2016).

potencial performativo, que confiera cohesión al conjunto de las experiencias vividas, pero también que sea capaz de hacer aflorar aquellos aprendizajes que acompañan a las situaciones de transición o a los recorridos biográficos marcados por rupturas y cambios.

Las personas cuya historia de vida está marcada por la experiencia de la migración se encuentran especialmente confrontadas a diferentes desafíos existenciales, entre ellos la mudanza biográfica que supone la emigración-inmigración. Esta transición es vivida como una dimensión de su existencia, pues define de una manera profunda y durable la relación que tienen consigo mismos y con los demás, su identidad social y personal (Delory-Momberger, 2010, p. 70). En el caso de estas personas puede intensificarse la performatividad de su narración biográfica, sobre todo cuando son capaces de entrelazar y proporcionar coherencia a la experiencia vivida o heredada marcada por la situación de copresencia de universos culturales plurales característica del hecho migratorio.

Las personas mediante el relato consiguen cruzar fronteras, unir los lugares y los espacios vividos, habitados por ellas y que todavía habitan en su interior, crear continuidades donde aparentemente destacaban las rupturas. Cuando la frontera es atravesada, la ambigüedad de su naturaleza se realza. Para aquellos que la rebasan la frontera puede ser vivida como un lugar de separación y, a la vez, de unión, también como un lugar de mediación, como un *espacio entre dos*. “Lugar tercero, juego de interacciones y de entre-vistas, la frontera es como un vacío, símbolo narrativo de intercambios y de encuentros” (Certeau, 2000, p. 139). La frontera es aquí entendida no como una entidad únicamente exterior, sino también en el modo en que cada cual la interioriza.

CAPÍTULO CUARTO: El relato de vida como contexto: El caso de la migración

La meva llar es troba a la intempèrie. Una cadira enmig dels gendarmes espanyols i marroquins al bell mig de la frontera que separa Beni Ansar de Melilla. Sovint em sento com l'apèndix de dos països.

*Des de l'apèndix t'observo. Sóc la frontera, visc a la intempèrie i no em queixo. És la meva llar. I ara estic content perquè tinc una missió: oferir-te una llar a cada cantó.*³⁰

Saïd El Kadaoui Moussaoui

4.1. Desmontando categorías

La investigación biográfica nos permite acercarnos a la manera en que las personas significan las experiencias, los acontecimientos y las situaciones plurales que abarca la migración a través de sus construcciones biográficas. La migración es poco estudiada desde el punto de vista de las personas que la han experimentado en carne propia o a partir de la experiencia familiar. El acercamiento al hecho migratorio que se basa en las narrativas de individuos concretos tiene en cuenta la diversidad y la complejidad de cada vida, es decir, concretiza el ideal de estudiar la migración *con* migrantes y no *sobre* ellos (Lechner, 2015), que está indefectiblemente unido a un compromiso ético y político, al reconocimiento de la experiencia migratoria como una experiencia única y, a la vez, universal.

Este estudiar la inmigración *con* los migrantes y no *sobre* ellos tiene en cuenta a los auténticos protagonistas del hecho migratorio. Partimos de la consideración de que la persona que ha vivido la migración es un sujeto activo que “interpreta y atribuye sentido a la realidad, intercambia significados con los

³⁰ En *Cartes al meu fill: Un català de soca-rel, gairebé* (El Kadaoui, 2011, p. 27).

otros y adopta estrategias en función de ello” (Criado, 2001, p. XIV). Es precisamente la significación e interpretación que otorga a su vida lo que nos interesa destacar a partir de los relatos biográficos en los que describe y da forma a su realidad. De este modo, conseguimos acercarnos al *otro*, reducir la distancia que pueda existir entre nosotros para poder reconocerlo y establecer con él vínculos personalizados que nos ayuden a evitar actitudes prejuiciosas y concepciones estereotipadas.

Si queremos aproximarnos de manera honesta al hecho migratorio, a la experiencia de las personas que han vivido la migración, pero también a la de los hijos de familias migrantes, portadores de un legado biográfico cuyos vínculos afectivos y familiares alcanzan un ámbito transnacional, debemos poner en evidencia y subvertir esa “red de palabras que poco a poco va capturando y confinando al fenómeno migratorio, a sus protagonistas, en la violencia y sorda eficacia de lo impensado: de lo evidente por sí mismo” (Santamaría, 1994, p. 69). Se hace necesario, pues, encontrar un espacio que recoja la perspectiva de quien emigra, donde los *protagonistas* de la migración puedan verbalizar sus experiencias concretas, desmontando los estereotipos y las representaciones sesgadas que circulan sobre ellos. Consiguen así emanciparse, desprenderse de los preconceptos que se les adhieren a la piel incluso antes de tener la oportunidad de hablar y de ser escuchados, tal y como escribe metafóricamente André Vidricaire (citado en Lechner 2009b, p. 149): “Avant même qu’ils ne prennent la parole pour se dire et dire, se découvrir et se révéler, tous [...] sont déjà parlés et des histoires leur collent à la peau”.

El discurso es una práctica social que construye, representa el mundo y reproduce ideología; tiene poder para crear y transformar las realidades sociales (Van Dijk, 2009). Las personas migrantes han sido objeto a lo largo de los años de representaciones racializadas u orientalizantes, de discursos académicos basados en una “alteridad imaginada” e intelectualizada (Ramírez, 2014) que los estigmatiza y los excluye de una más probable participación en la vida colectiva. Estos discursos sesgados de las élites simbólicas de la sociedad han servido para

legitimar los estereotipos que nos presentan los medios de comunicación sobre las minorías en general y los migrantes extracomunitarios en particular.

4.1.1. ¿Inmigración o emigración?

Abdelmalek Sayad reflexiona en los dos últimos capítulos de su magnífica obra *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* (1999) sobre la universalidad de las categorías a través de las cuales representamos y definimos el fenómeno también universal de la migración. Tanto la emigración como la inmigración son siempre abordadas según Sayad (1999/2010) a través de las categorías del pensamiento del estado y de la nación.

Las estructuras de nuestro entendimiento político más ordinario, aquel que se retraduce espontáneamente en nuestra visión del mundo, aquel que es constitutivo de una gran parte de ésta y que es al mismo tiempo su producto, están en el fondo de las estructuras *nacionales* y actúan también como tales. (p. 386)

Estas estructuras socialmente e históricamente determinadas organizan nuestra representación del mundo. Es por este motivo, simplificando la tesis de Sayad, que la inmigración (la presencia en el seno de la nación de “no-nacionales”) es vista como una perturbación de la integridad del orden nacional que se fundamenta en una clara separación entre un *nosotros* (nacionales) y unos *otros* (no-nacionales, extranjeros, inmigrantes). Partiendo de la idea de que es a través de las categorías nacionales y estatales que se piensa la inmigración, el sociólogo argelino llega a la conclusión que pensar la inmigración es pensar también la génesis del estado nación.

Reflexionar sobre la inmigración viene a ser en el fondo interrogar al Estado, interrogar sus fundamentos, interrogar sus mecanismos internos de estructuración y de funcionamiento; e interrogar al Estado de esta manera, a través de la inmigración, viene a ser, en última instancia, «desnaturalizar», por decirlo así, lo que se tiene por “natural”, “rehistorizar” al Estado o lo que en el Estado parece

haber sido afectado de amnesia histórica, es decir, recordar las condiciones sociales e históricas de su génesis. (Sayad, 1999/2010, p. 388)

Es necesario que tengamos presente el “prejuicio nacional” que envuelve esta visión que se tiene del hecho migratorio y de los propios migrantes. Pues a pesar de la globalización y de la escala transnacional en la que operan la mayoría de fuerzas y mecanismos en la actualidad, se observa una hegemonía de las lógicas estatales y etnonacionales a las que se supeditan los derechos de las personas.

A este respecto alude la crítica del sociólogo Abdelmalek Sayad (1999/2010) al uso cuasi exclusivo del concepto inmigración (se habla más de inmigración que de emigración). Esto evidenciaría, según él, la visión etnocéntrica a partir de la cual se piensa siempre la migración desde la perspectiva del endogrupo. La propia palabra lo dice, es como si el inmigrante no existiese hasta el momento en que llega al país de destino, hasta que no “se plantea el problema de los «inmigrados» más que en tanto que los inmigrados le «plantean problemas»”. Sayad, en lo que dijo Pierre Bourdieu fue un primer gesto de ruptura ante el etnocentrismo inconsciente, “devuelve a los «inmigrados», que son también «emigrados», su origen, todas las particularidades que les están asociadas y que explican las numerosas diferencias constatadas en los destinos posteriores” (Bourdieu, 1999/2010, p. 16).

Nótese que hacemos uso del término “migrante” teniendo en cuenta que la persona que migra es a la vez emigrante e inmigrante. Aún así, somos conscientes de que este término puede ser considerado inadecuado cuando nos referimos a los emigrantes-inmigrantes establecidos en el país de destino que han obtenido la residencia o la nacionalidad. El término “migrante” lleva además implícito un proceso inacabado, como si el migrante estuviese aún desplazándose en el espacio; su uso para designar exclusivamente a aquellos emigrantes-inmigrantes que hace relativamente poco tiempo que se han establecido en un lugar distinto al de sus orígenes sería, pues, el más adecuado. En este texto, no obstante, se utiliza el término de forma genérica, para hacer referencia a todas

aquellas personas que han pasado por la experiencia de migrar (de emigrar e inmigrar), experiencia que, por otro lado, tiene sus efectos duraderos a lo largo del tiempo y vehicula también la idea del retorno.

Inmigración e emigración son las dos caras de una misma moneda, son aspectos complementarios de un mismo fenómeno que no se pueden separar de forma artificial si queremos comprender la complejidad de la realidad del fenómeno migratorio y de la condición de los emigrantes-inmigrantes:

No se puede hacer la sociología de la inmigración sin esbozar, al mismo tiempo y de una vez, una sociología de la inmigración aquí y emigración allá son las dos caras indisociables de una misma realidad, que no pueden explicarse la una sin la otra. (Bourdieu, 1999/2010, p. 16)

Se hace necesario en palabras de Sayad (1999/2010, p. 19) que la ciencia vuelva a “anudar los hilos rotos y recomponga los pedazos quebrados, la ciencia y no la política, e incluso la ciencia contra el empeño que la política pone en mantener esta división”. Un estudio sobre el hecho migratorio que no tenga en cuenta las condiciones de origen de los emigrantes no puede sino dar una visión parcial y etnocéntrica de este fenómeno. En una aproximación que podríamos llamar genealógica, Sayad inscribe a los descendientes de migrantes en un relato familiar con mucha más profundidad histórica.

También la investigación biográfica mediante el uso de relatos de vida tiene la capacidad de profundizar en la historia de las personas cruzando fronteras y superando con las palabras y con la mirada retrospectiva que envuelve el recuerdo las divisiones geográfico-políticas de nuestro mundo. La historia familiar de aquellas personas que protagonizaron la migración tiene un peso importante en su pasado, en su presente y en su futuro, así como en el futuro de las generaciones que les siguen. Aunque la migración introduzca una ruptura o una discontinuidad, no impedirá la transmisión a los descendientes de los migrantes de una historia familiar que estará siempre presente de algún u otro modo en las biografías y en la memoria de las generaciones sucesivas.

4.1.2. Imaginarios sobre la migración

Parece evidente que la manera en que las personas designan *las cosas* influye en la manera en que las percibimos y en nuestro comportamiento hacia ellas. La construcción de la diferencia está íntimamente ligada a las denominaciones, que son también categorizaciones que utilizamos para representar el mundo. No podemos obviar que en ocasiones las denominaciones (palabras como inmigrante, extranjero, inmigrantes de segunda generación, etc.) encubren relaciones de fuerza, modos de exclusión, ignorancia e incluso odio (Goytisolo y Naïr, 2000, p. 13).

Son numerosos los estudios que se han dedicado a analizar en profusión los discursos sobre la alteridad inmigrante, sobre los modos de fijación de sentidos y de representaciones del *Nosotros* y del *Otro* en los diferentes ámbitos de la sociedad. Los discursos que simplifican el hecho migratorio a través de categorizaciones generadoras de estereotipos colectivos nos muestran al emigrante-inmigrante, y también a aquellos que no han emigrado o inmigrado nunca, esto es, a los descendientes de personas que un día decidieron o tuvieron la necesidad de instalarse en otros lugares distintos a los de su nacimiento, de una manera abstracta y despersonalizada e impide el reconocimiento de sus particularidades.

Vivimos en un mundo saturado de información, en un mundo cuya superabundancia informativa y espacial (estamos constantemente rodeados de imágenes) parece paradójicamente haberlo achicado. Pero el encogimiento del planeta, tal como apunta Marc Augé (2003), va unido a un tratamiento “global” de las situaciones. Las representaciones del mundo se nos muestran a través de grandes abstracciones, y la diversidad es aprehendida de manera superficial, por lo que prevalece la uniformidad:

Nosotros creemos saber algo del mundo y de los otros, pero este conocimiento se expresa por medio de grandes abstracciones —la violencia, la miseria, el subdesarrollo, la emigración— que no resisten la evidencia concreta, local y momentánea del confort, del sol, de las playas y del paisaje. (p. 70)

Hasta nuestras viviendas llega este exceso de imágenes y de información que no solo no nos ayudan a captar la realidad del mundo, sino que además dificultan nuestra relación con él y con las personas que lo habitan. Donde antes los romanos colocaban el altar dedicado a Hestia, la diosa de la casa y del fuego que la calienta, alrededor del cual se desarrollaba la vida, las conversaciones y las comidas, en la mayoría de los casos hay hoy un televisor.

Mary Nash (2005) explica al inicio de su libro *Inmigrantes en nuestro espejo* cómo la prensa contribuye a la creación de un discurso público dominante que favorece el surgimiento de actitudes negativas hacia los migrantes. Nash denuncia en su obra “la etnicización uniformizadora” de la comunidad inmigrada en España por parte de los medios de comunicación que no refleja en absoluto su heterogeneidad. Ya desde los años 1990 el migrante de origen magrebí “se convirtió en el referente mayoritario en la prensa, con lo cual se fabricó un perfil específico y homogeneizado de dicho colectivo, que contrastaba con la pluralidad y complejidad de la realidad social del mismo” (Mary Nash, 2005, p. 96). El problema radica en el hecho de que la ideología que se manifiesta a través de los actos de los grupos más poderosos, con acceso y control sobre los recursos simbólicos, busca establecerse como parte del sentido común en un ejercicio ilegítimo de poder y hegemónico, en la definición *gramsciana* del término. Es decir, es ilegítimo cuando los grupos dominantes controlan los discursos más influyentes para su propio interés. Es hegemónico cuando esta dominación alcanza niveles en los que ya no es percibida como ideología de un grupo dominante. Este grupo establece su superioridad no solo por coerción, sino mediante el consenso. Transforma su ideología de grupo en un conjunto de verdades que los grupos menos poderosos aceptan y consideran parte de su sentido común. Hasta que llegue el momento en que tomen consciencia de las contradicciones e intereses particulares que esconde la ideología de la clase dominante.

El ámbito educativo es otro de los escenarios relevantes donde se manifiesta la influencia de este imaginario que categoriza las personas en base a diferencias

culturales fruto de prejuicios étnicos. En el seno de la escuela circulan, se producen y (re)producen discursos influyentes, tanto a través de los contenidos y de las acciones pedagógicas, como a través de los imaginarios y de las expectativas que tienen los docentes sobre el alumnado. En el caso del alumnado de distintos orígenes se da en muchos casos un proceso de creación de la alteridad en términos negativos (Olmos Alcaraz, 2009) que favorece la construcción de la diferencia reproductora de formas de desigualdad social. Especialmente en lo que respecta al alumnado de origen magrebí, que es objeto de una representación problematizada.

Així, l'arribada d'aquests fills i filles de famílies immigrades marroquines als instituts d'Educació Secundària Obligatòria s'ha associat, amb caràcter indefectible i gairebé natural, a l'augment de la conflictivitat a les aules, a l'alentiment en els processos d'ensenyament-aprenentatge i a les dificultats acadèmiques. En definitiva, al baix rendiment escolar. (Pàmies, 2006, p. 20)

Además del ámbito académico y educativo o de los medios de comunicación, observamos también en el discurso político (que incluye tanto textos parlamentarios como el discurso normativo y técnico-administrativo) la pervivencia y el uso de una representación negativa de la inmigración y de la figura del inmigrante, con el fin de justificar en algunos casos la implementación de políticas que acentúan las desigualdades y la exclusión social, así como preceptos transmisores de “fobotipos” que se construyen sobre marcadores primarios de identidad. Hace ya más de una década Javier de Lucas nos advertía del crecimiento de los “fobotipos” del musulmán de la ribera sur que es identificado en términos acrílicos y generalizadores como fundamentalista islámico, contrario a la democracia, y cuyo carácter inasimilable lo hace incompatible con los valores occidentales (Lucas, 2004, p. 19). La no equiparación de derechos es justificada por estos “fobotipos” que sirven de mecanismos de diferenciación que hacen del extranjero extracomunitario y pobre sujeto constante de sospecha. La sospecha de que toda diferencia cultural es

incompatible con los derechos humanos acaba sirviendo a la naturalización de la discriminación (Lucas, 2005, p. 165-166).³¹

En la introducción de la obra *Discursos sobre la inmigración en España*, en la que colaboraron once investigadores de diferentes disciplinas, Zapata-Barrero y Van Dijk (2007) recalcan la importancia que tiene para el debate académico sobre la migración el estudio de las interpretaciones, más allá de los hechos concretos. Parten de la premisa de que “el debate político y social sobre la inmigración no se centra tanto en conflictos generados por la movilidad de personas inmigradas y su residencia permanente en barrios y ciudades, sino en las interpretaciones del conflicto” (p. 9). A lo que añaden:

Los discursos cotidianos y científicos sobre la inmigración se centran sobre todo en los inmigrantes y no en «nosotros». Así, a menudo se «olvida» un aspecto fundamental de la inmigración: «nuestro» racismo. Esta percepción selectiva confirma uno de los rasgos más conocidos del racismo de las élites: la negación. (p. 9-10)

La confluencia e influencia mutua entre los discursos producidos y (re)producidos en los diferentes ámbitos de la sociedad sobre los migrantes (principalmente inmigrantes no comunitarios) refuerza un imaginario colectivo que se basa en prejuicios, ya sea en su componente “antiexogrupo” o “proendogrupo”. Por otro lado, Esteve Espelt (2009) apunta sobre la importancia de conocer también la dimensión positiva del prejuicio (sus expresiones de atracción y cohesión) para comprender y analizar mejor las formas más sutiles e indirectas en que se manifiesta. A este respecto señala que “una de las características de las nuevas formas de prejuicio no es tanto la presencia de fuertes actitudes negativas hacia las minorías, como la ausencia de sentimientos positivos hacia ellas” (p. 36). El prejuicio, desde este punto de vista, no se refiere únicamente a actitudes o emociones negativas hacia personas consideradas

³¹ El Real Decreto-Ley 16/2012, convalidado en el Congreso de los Diputados con los únicos votos a favor del Partido Popular, restringía el acceso a la sanidad pública de los “extranjeros no registrados ni autorizados como residentes en España”. Este decreto supuso la ruptura de uno de los pilares del Estado de bienestar, el sistema universal de salud pública.

pertenecientes a otros grupos, sino también a las emociones positivas exclusivamente dirigidas hacia el endogrupo. Aunque las distintas formas de prejuicios y estereotipos son propiciados por un proceso de categorización que cabe entender como algo “natural, normal, universal e inherente al pensamiento humano”, pues nuestra mente necesita las categorías para simplificar la complejidad del mundo que nos rodea, el problema recae en el hecho de que al agrupar bajo categorías grupos de personas terminamos por percibirlos como similares e intercambiables, como un grupo homogéneo que adquiere un valor emocional (Espelt, 2009, p. 74).

4.2. Relatos de vida y migración

4.2.1. Los verdaderos protagonistas

¿Pero dónde se sitúa en este contexto que, como vemos, atañe a todos los ámbitos de la sociedad, la capacidad de expresión y de autodefinición de las personas migrantes? ¿Es un discurso unilateral el que prevalece? ¿Y si además de centrarnos en “nuestro” racismo, como bien nos instan a hacer Zapata-Barrero y Van Dijk, preguntamos a las personas que se encuentran en el centro de este debate? ¿Y si dejamos de hablar de la inmigración y pasamos a hablar con personas que han emigrado-inmigrado o que han vivido esta migración a través de sus vínculos de filiación? ¿Y si nos centramos en la manera concreta en que las experiencias son vividas e interpretadas por los propios migrantes y por sus hijos? ¿Y si nos fijamos en las significaciones sociales y políticas que estas experiencias vehiculan? ¿Y si dejamos de lado por un momento las estadísticas, las generalidades y las categorizaciones abstractas, dejamos de pesar al hombre con balanzas, como decía la canción del actor y cantautor valenciano Ovidi Montllor, dejamos de jugar a la teoría de los *costes* y de los *beneficios* de la inmigración que trata al inmigrante como un instrumento económico, y hablamos

de personas de “carne y hueso”³² ¿Y si nos acercamos a los individuos concretos en toda su diversidad y complejidad?

Son en última instancia personas concretas con cualidades y características específicas las que se ven empujadas a emprender el camino de la migración e intentar reconstruir sus vidas en un lugar distinto del que nacieron, lo que les conduce necesariamente hacia una mudanza significativa en sus vidas en el seno de un nuevo marco espacio-temporal. Detrás de la nebulosa sin nombres propios de algunos estudios sobre movimientos migratorios basados exclusivamente en datos estadísticos, o en la teoría de los factores *push* (de expulsión) y *pull* (de atracción) que se basa en un enfoque eminentemente económico y sociodemográfico, se esconden historias de vida que nos desvelan experiencias y reflexiones personales de una gran riqueza que no pueden ser reducidas a un único patrón si consideremos las especificidades de cada existencia.

No obstante, reconocemos el interés que tienen para nosotros los análisis que se llevan a cabo sobre el hecho migratorio desde el ámbito socioantropológico, y que generalmente tienden a buscar las estructuras, las constantes y los itinerarios comunes en las narraciones de personas migrantes de orígenes diversos (Prat, 2007a). Ilustrador, en este sentido, es el magnífico trabajo que nos proporcionaron los miembros del Grup de Recerca Biogràfica, que dio lugar a la publicación de un libro bajo la coordinación de Joan Prat i Carós con el sugerente título *I... això és la meva vida. Relats biogràfics i societats* (2004). En sus investigaciones constataron cómo experiencias vitales similares tendían a generar modelos narrativos equiparables. Uno de los capítulos del libro, escrito por Miquel Àngel Martínez Igual, está dedicado a los relatos de vida de migrantes transnacionales. En él se nos muestran los relatos de personas que han pasado por la vivencia migratoria como una muestra discursiva específica. Siguiendo el análisis de Martínez Igual (2004, p. 181) comprobamos cómo

³² Recordamos *La cançó de les balances* de Ovidi Montllor, que compuso a partir de la obra de teatro de Josep Maria Carandell con el siguiente estribillo: “Quan vindrà el dia que l’home valgui més que pous i cases, més que les terres més bones, més que les plantes i els arbres? Quan vindrà el dia que a l’home no se’l pese en les balances?”.

además de los ejes contextuales clásicos, de género, edad, actividad laboral, formación, etc., existen toda una serie de fases, hitos o momentos de inflexión que se repiten en los itinerarios de vida marcados por la migración transnacional. Son imágenes que han quedado “grabadas” en la memoria de los migrantes y que transmiten momentos de gran emotividad: el momento en que se decidió partir, el primer viaje, la frontera, la llegada al nuevo país, el primer trabajo, la primera casa, los papeles, los hijos, etc. Además, y posiblemente sea esto lo más definitorio de estos relatos, por representaciones del contexto local y global interrelacionadas, en lo que Martínez Igual ha dado en llamar contextualización “glocal” (2004, p. 220). En estas representaciones contextuales “glocales”, los factores de localidad (en el destino y en el origen) estarían entrelazados con la globalidad de los determinantes exteriores. Es decir, el contexto global transnacional constituiría una dimensión transversal presente en los contextos locales, tanto de destino como de origen en los relatos de vida de migrantes transnacionales.

Aunque no dejamos de reconocer el valor indiscutible de este tipo de análisis, nos interesan especialmente aquellos textos que optan además por remarcar la heterogeneidad del hecho migratorio y el carácter singular de cada historia de vida y de migración. Este es el caso de las obras dedicadas a reunir en primera persona los relatos de vida de personas que han vivido la migración. Algunos ejemplos que tienen en cuenta a los verdaderos protagonistas de la experiencia de migración y sus realidades concretas nos los proporcionan obras como la de Carmen Luque (2000) *Ells truquen a la porta. Quinze vides explicades pels nous catalans. La immigració que comença*, o el libro de María Jesús Criado (2001) *La línea quebrada. Historia de vida de migrantes* publicadas en Barcelona y Madrid respectivamente.

Luque nos ofrece un calidoscopio de historias de vida a las que nos acercamos con emoción gracias a su mirada y escritura sensible y humanista. Tal como la propia autora afirma no se trata de porcentajes o de análisis comparativos del fenómeno migratorio, sino, y ante todo, de personas. De

personas escogidas por ella de manera subjetiva, que no representan a ningún colectivo o asociación, sino a sí mismos, pues “ells són ells, i només ells” (Luque, 2000, p. 17).

Por su parte, Criado destaca que del mismo modo que el nomadismo es consustancial a la especie humana la “condición de extranjero” es un imperativo de la existencia del hombre, pues, “la crónica vital está regida así por un continuo mudar de puntos de referencia, migrar de un lugar a otro, de un grupo humano, que señala una etapa, a otro distinto en sucesivas secuencias” (Criado, 2001, p. XII). Recordándonos la dimensión universal del “estado de tránsito” que nos acompaña a lo largo de nuestra vida, logra que nos acercamos a la experiencia migratoria con una mirada empática, reconociendo la acción de las personas en su adaptación a un nuevo entorno, lo que nos permite ver el migrante no como un sujeto pasivo a merced de las circunstancias y del vaivén de la historia económica y política en la que está inserto, sino como un actor social implicado en su propia transformación, así como en la transformación de su entorno, que lleva consigo una valiosa experiencia, en definitiva, que tiene mucho que decir y que enseñar, y cuyo saber debemos reconocer y reivindicar.

Asimismo, destacamos el libro editado por Pep Subirós (2010) *Ser immigrant a Catalunya. El testimoni de vint-i-dos protagonistes*. El grueso de esta obra en la que se reivindica el capital cultural y humano que portan los inmigrantes como valor de integración (entendida esta como un proceso multilateral y continuo de reconocimiento, intercambio y aprendizaje mutuo) lo conforma las entrevistas o conversaciones con personas de diferentes orígenes, mediante las cuales los autores consiguen que nos acerquemos a la diversidad infinita e individual que se esconde tras la categoría genérica, abstracta y estereotipada de “inmigrante”.

4.2.2. Cuerpo a cuerpo, saber a saber

La entrevista biográfica nos permite acceder (oír y sentir) la palabra singular de una persona en un momento concreto de su existencia. En lo que se refiere al uso del enfoque biográfico, las investigaciones realizadas por la antropóloga Elsa Lechner sobre los efectos de la investigación biográfica son ilustrativos del alcance emancipador y de la carga política que llevan consigo los “ejercicios de biografización”. Los trabajos de Lechner se centraron en el ámbito de la migración y se basaron en lo que ella ha denominado como una “etnografía densa”, cuerpo a cuerpo, que se concretizó en las “oficinas biográficas” (talleres biográficos) que llevó a cabo junto con personas que narraron sus experiencias migratorias y un grupo de colaboradores. Se propuso a los participantes de los talleres llevar a cabo la escritura de un texto autobiográfico que más tarde sería leído en voz alta y comentado entre todos a partir de las resonancias sentidas por los oyentes. Esta experiencia de trabajo en grupo es resumida con tres potentes conceptos: “escuta-partilha-ressonâncias”. Se escucha atentamente, se comparte y se crean resonancias que permiten no solo relativizar la propia experiencia, sino aprender con los otros y descubrir nuevas posibilidades y horizontes (Lechner, 2012a, p. 78). Asimismo, Lechner observó otros tres efectos de relevancia social derivados del uso de este enfoque narrativo y biográfico: 1) la validación de los testimonios de los migrantes, frecuentemente anulados por estereotipos y estigmatizaciones; 2) la valoración de la experiencia vivida y contada que hace conscientes a los migrantes de su potencialidad en tanto que actores sociales; 3) la co-construcción de saber y de nuevas formas de relación con la alteridad (Lechner, 2009b, p. 148).

Estos ejercicios que reflejan una dimensión ética y sociopolítica del enfoque biográfico nos remiten según Lechner a las teorías emancipadoras de autores como Paulo Freire o Boaventura de Sousa Santos. La perspectiva biográfica tiene en cuenta el pensar de los otros, la multiplicidad de saberes y experiencias humanas que existen en el mundo. Paulo Freire destaca la

importancia de la conciencia crítica de las personas y enfatiza sobre la capacidad de cada uno de nosotros de producir un saber autónomo sobre el mundo:

La investigación del pensar del pueblo no puede ser hecha sin el pueblo, sino con él, como sujeto de su pensamiento. Y si su pensamiento es mágico o ingenuo, será pensando su pensar en la acción, que él mismo se superará. Y la superación no se logra en el acto de consumir ideas, sino de producirlas y transformarlas en la acción y en la comunicación. (Freire, 1975, p. 134-135)

A su vez, Boaventura de Sousa Santos nos insta a ultrapasar las líneas divisorias que se perpetúan en nuestro mundo, divisiones “abismales” que coinciden con las líneas cartográficas que separaban durante la época colonial el “viejo” y el “nuevo” mundo, y que siguen hoy en día estructurando el pensamiento occidental moderno. Así pues, la injusticia social global se encuentra asociada a una injusticia cognitiva global (Santos, 2007, 2010). Y mientras haya personas que no puedan representarse la propia realidad porque no se las considera sujeto de conocimiento, de acción y de discurso, se producirá lo que Santos llama un “epistemicidio”.

La lucha por una justicia social global requiere de un “pensamiento posabismal”, los principios del cual constituyen las premisas programáticas del paradigma de la “ecología de saberes” que desarrolla Santos a partir de la constatación de tres constantes contemporáneas fundamentales: la diversidad epistemológica del mundo, el conocimiento como interconocimiento y el saber hecho de copresencia. Santos (2010) apunta que:

El pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlos. (p. 50).

El enfoque biográfico constituiría una perspectiva alternativa que tendría en cuenta la multiplicidad de saberes y de experiencias humanas del mundo, más allá de las líneas divisorias que caracterizan el mundo *abismal*. “Já não se trata, pois, apenas, de produzir e acumular saber, mas de saber ler o mundo que nos rodeia e do qual somos parte activa, de maneira a agir com consciência na sua (que sempre passa pela nossa própria) transformação” (Lechner, 2009c, p. 46).

Los relatos de vida que resultan de los “ejercicios de biografización” son susceptibles de crear puntos de encuentro o incluso de sobrepasar las rupturas generadas, por un lado, por las líneas abismales de nuestro mundo y, por otro, por los cambios vitales a los que deben enfrentarse los migrantes. En este sentido, mediante la elaboración de sus relatos biográficos las personas que han vivido la migración hilan entrelazando a modo de almazuela sus experiencias diversas y transnacionales, que muestran el deseo de resistencia de las personas a ser ubicadas o identificadas en un solo universo de pertenencia, y de superar las ambivalencias que pueden generar las experiencias transnacionales ligadas a la emigración-inmigración.

Preferimos el uso del término ambivalencia al de ambigüedad. A diferencia de este último, la ambivalencia no refuerza la ruptura del *continuum* que incluye toda dicotomía, sino que la pone en duda, así como los sistemas clasificatorios que se basan en un “pensamiento dicotómico”, que como dice Josep Martí (2010, p. 70) corre el peligro de acarrear “incómodas contrapartidas” (la simplificación y la jerarquización).

Otro modo de conocer historias de vida en primera persona nos lo proporcionan las “Bibliotecas Vivientes”, estas nos permiten acceder directamente a la palabra, pero también a los gestos, al tono de voz, a la mirada de todos aquellos que deseen narrar su historia. En las “Bibliotecas Vivientes” los libros son personas. Son “libros-personas” que han sufrido la discriminación o el racismo como consecuencia de su origen, religión, ideología, orientación sexual, etc. Tales *bibliotecas* fueron concebidas con el propósito de crear

encuentros y conversaciones, de desvelar prejuicios o estereotipos que influyen en la relación entre personas con distintas realidades sociales.

Por otro lado, podríamos decir que las personas asumen la agencia cuando dejan de ser narradas por los otros y pasan a narrarse a sí mismas. Como si al convertirse en narradoras dejaran de ser inmigrantes (Fernández Parrilla, 2014, p. 260). Pensamos en el texto autobiográfico del poeta y periodista marroquí Rašīd Nīnī (también transliterado Rachid Nini), escrito en árabe y traducido al castellano como *Diario de un ilegal* (2002) donde describe su experiencia de migración, el racismo y la nostalgia que padeció como inmigrante en situación irregular a finales de los años noventa en el sur del País Valenciano, mientras trabajaba como temporero, camarero o albañil. En una entrevista que concedió al diario *El País* con motivo de la publicación de su libro, confesaba haberlo escrito pensando en los lectores españoles, y en el desconocimiento que tienen de los migrantes norteafricanos. “Aquí, de nosotros, sólo se sabe lo que sale por televisión. Los clichés: la patera, los ahogados, la pesca, el hachís. A las personas no las conocen. Y creo que no quieren saberlo. Hay un bloqueo psicológico histórico”.³³ La obra de Nini, su estilo lírico combinado con un lenguaje crudo, nos remite a la primera obra que describe las condiciones de vida de los inmigrantes norteafricanos en Francia en la década de los años cincuenta, *Los chivos* (en francés *Les boucs*). La novela de ‘Idrīs aš-Šaraybī (Dris Chraibi) publicada en 1955 es un testimonio desgarrador del racismo y de las vicisitudes que sufrió el escritor de Al-Ŷadīda a su llegada a Francia. En la “Advertencia final” de la edición de 1989, Chraibi (1955/2008) escribió:

Me han hecho la pregunta —y yo me la hago: ¿soy capaz todavía, treinta y cinco años después, de escribir un libro semejante y tan atroz? Me es difícil responder a ello, de no ser con otras preguntas: ¿treinta y cinco años después sigue existiendo el racismo en Francia? ¿Siguen los inmigrantes —y sus hijos, nacidos en este país «altamente civilizado»— arrinconados al límite de la sociedad y de lo humano?

³³ Declaraciones de Rachid Nini publicadas en la edición del periódico *El País* (Mora, 2002).

¿Sigue siendo cierto, según mi maestro Albert Camus, que el bacilo de la peste ni muere ni desaparece nunca? (p. 153)

A diferencia de las novelas autobiográficas de Rachid Nini y Dris Chraïbi, el escritor de origen tangerino Mohammed Chaïb nos describe en su libro *Enlloc com a Catalunya. Una vida guanyada dia a dia* (2005) un *final feliz* como desenlace de su historia marcada por una “traslación geográfica constante” entre Cataluña y Marruecos, de una vida y de una visión del mundo formada en el ir y venir entre ambos lugares. Chaïb funda una asociación sociocultural que presta apoyo a personas procedentes de diversos orígenes, y que lleva el nombre del viajero, erudito y escritor de Tánger del siglo XIV ‘Ibn Baṭūṭa (más conocido con la transliteración Ibn Battuta). Es elegido diputado del Parlamento de Cataluña en las elecciones de 2003 y de 2006, siendo el primer diputado de origen marroquí. Desde su escaño reivindicó la necesidad del diálogo y el entendimiento entre ambas orillas del mediterráneo.

Como Chaïb, el escritor y psicólogo de Nador Saïd El Kadaoui Moussaoui, que llegó a los siete años a Cataluña, siente que su lugar se encuentra en el entre-dos en el que vive. Es en la frontera donde encuentra su hogar y es desde allí donde se dirige a su hijo para proporcionarle un refugio a cada uno de sus lados en el libro que le dedica con el título *Cartes al meu fill. Un català de soca-rel, gairebé* (2011). Desde la frontera, que es también periferia, El Kadaoui pide a su hijo que observe el mundo en toda su complejidad, que se interese por las personas y por la justicia social; que ría, que disfrute, que relativice, y que busque y encuentre su lugar en este mundo que es de todos.

La escritora Najat El Hachmi, nacida en Nador, se instaló en Cataluña junto a su familia a los ocho años. El Hachmi publicó en catalán su primer libro, *Jo també sóc catalana* (2004), cuya escritura fue motivada por una pregunta, nada intrascendente, que un día le formuló su hijo: “Jo sóc català, mama?”. El Hachmi, entrevistada por Pep Subirós (2010, p. 303-314), destaca el deseo de que su hijo que ha heredado su “tono de piel y sus cabellos rizados”, no crezca en una sociedad en la que se reproduzcan los estereotipos negativos sobre los

migrantes que ella vivió. Es este uno de los propósitos principales en los que se centra su escritura que se desarrolla tanto en el ámbito literario como en el periodístico.

4.3. En familia

4.3.1. ¿Inmigrantes de segunda generación?

En un contexto en que se tiende hacia la instalación definitiva de las personas migrantes, ¿cuáles son las categorías a través de las cuales se aborda la migración?, ¿cuáles las denominaciones y nominalizaciones que se utilizan para describir a la población migrada?, ¿hasta cuándo continúan siendo vistos y categorizados como inmigrantes?, ¿se perpetúan estas categorizaciones en sus hijos?, ¿cuántas generaciones tienen que pasar para que los descendientes de migrantes sean considerados ciudadanos del lugar donde han nacido o han crecido y socializado?

Hay categorizaciones que se perpetúan en el tiempo, categorías que se heredan a pesar de no corresponder a la realidad que pretenden describir. Este es el caso de la expresión “segunda generación” utilizada para designar a los hijos de familias migrantes, incluso cuando estos nunca han emigrado. Esta expresión cuyo uso se ha generalizado, no solo en el lenguaje académico sino también en el coloquial, sugiere una serie de connotaciones que debemos desvelar.

La denominación “segunda generación” referida a los hijos de migrantes es una categoría de análisis que ha sido criticada por numerosos investigadores. Por un lado, su uso sobreentiende una lógica de continuidad de la condición social de inmigrante que pasa de los padres a los hijos, por el otro, ha sido interpretada como una categoría que vehicula un posicionamiento ideológico que defiende la idea de que una ruptura entre generaciones es necesaria para la integración de esta *nueva* generación. En palabras de Attias-Donfut y Wolff (2009), esta denominación esconde un doble sentido: “en premier lieu le parcours des

descendants d'immigrés dans leur intégration progressive à la société d'installation, et dans un sens opposé et caché, des minorités qui se perpétueraient de génération en génération” (p. 24).

Independientemente de si los hijos de migrantes han emigrado o no son llamados paradójicamente y con lo que podríamos considerar un oxímoron (la definición de inmigrante implica un desplazamiento) “inmigrantes de segunda generación”, expresión que resulta al invertir los términos del sintagma “segunda generación de inmigrantes”. Esta apelación lleva implícita la idea de que ser inmigrante es una característica que se perpetúa de padres a hijos, en una especie de transmisión biológica y hereditaria de esta categorización social que puede determinar incluso sus opciones vitales. De este modo se unifica bajo la misma categoría a padres e hijos, al mismo tiempo que se los diferencia de los “autóctonos”.

Llamar a los descendientes de migrantes que no han emigrado a ningún lugar “inmigrantes de segunda generación” pone en evidencia la ambigüedad de la política y de la sociedad de destino que, a la vez que los considera ciudadanos, sobre todo en cuanto a sus deberes, los discrimina con el uso de un término que sirve de marcador de diferencias entre aquellos considerados de *pura cepa*, la genealogía de los cuales se ha difuminado en el tiempo (no debemos olvidar que todas las personas tenemos ascendientes que han migrado en algún momento u otro de la historia) y estos *recién llegados* que, quieran o no, quedan adscritos al país de origen de sus padres.

Los hijos de migrantes se convierten de este modo en herederos de la alteridad de sus padres y quedan ligados *de facto* por una relación de dependencia con sus ancestros en detrimento de sus propias evoluciones. Jordi Pàmies (2006) observa que no todos los descendientes heredan de la misma manera los estereotipos o prejuicios a través de los cuales son vistos sus padres.

A més, mentre la condició de segona generació s'hereta entre algunes estrangeries, per a altres, el terme cau en desús. La consideració es relaciona amb

aspectes econòmics, i fins i tot fenotípics, i amb la perpetuació de les representacions de l'immigrant resident en destí, sobretot, en aquells grups que es construeixen des d'una major distància cultural i religiosa. (p. 40)

La asociación de los descendientes de migrantes de origen magrebí con una alteridad musulmana imaginada, entendida en muchos casos como una amenaza para la sociedad, es otro de los motivos por los que se les construye de forma negativa y diferenciada.

Abdellali Hajjat (2005, p. 63) en su obra *Immigration postcolonial et mémoire* prefiere hablar de herederos y herederas de la migración para referirse a los hijos de migrantes de origen magrebí. Rechaza la utilización abusiva de la expresión francesa “jeunes issus de l’immigration”, de uso generalizado en Francia. Según Hajjat, a la atribución de “joven” parece que vayan asociados una serie de atributos estigmatizadores: irresponsabilidad, inferioridad o, incluso, incapacidad biológica. Llamarlos “jóvenes” cuando muchos de los descendientes de migrantes tienen ya más de treinta años denota una falta también de consideración de la dimensión temporal. Esta actitud está íntimamente ligada, recuerda Hajjat, a la visión orientalista y a la construcción de la imagen del *árabe* descrita por Edward Said (1980).³⁴

La categoría “jóvenes salidos de la inmigración”, a diferencia de la expresión “inmigrantes de segunda generación”, tiene además un componente “des-encarnador”, según el cual el nacimiento de estos jóvenes solo sería posible con motivo del proceso migratorio de sus padres, pero no a partir de su condición de migrantes, sino a partir del hecho en sí mismo. Siguiendo con este concepto de ruptura entre generaciones, Sayad (1994) critica también la categoría de “segunda generación” por su vinculación con el discurso integracionista, ya que llevaría implícita la idea de que una desvinculación con la historia y la memoria

³⁴ La perspectiva de Said está en continuidad con las obras de Abdallah Laroui (1976) que ha conseguido descolonizar la historia del Magreb; con Frantz Fanon y su obra *Les damnés de la terre* (1961) o con el tunecino Albert Memmi (1957). Abdellali Hajjat observa una analogía entre la situación histórica de la colonización y de la inmigración postcolonial. Destaca la relación entre “nacional” y “no nacional” y los retratos que Memmi (1957) esboza del colonizador y del colonizado en su conocida obra *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*.

familiar es considerada “necesaria” para la “integración” de la “nueva generación”:

Aussi comprend-on l'intérêt objectif —un intérêt qui s'ignore comme tel— qu'on a à distendre au maximum la relation entre, d'une part, des parents immigrés, c'est-à-dire hommes d'un autre temps, d'un autre âge, d'un autre lieu, d'une autre histoire, d'une autre culture, d'une autre morale, d'une autre extraction, d'un autre monde et d'une autre vision du monde, et d'autre part, les « enfants de parents immigrés » qui seraient alors, selon une *représentation* commode, sans passé, sans mémoire, sans histoire (si ce n'est celle qu'ils actualisent à travers leur seule personne). (p. 170-171)

Para que una generación se nos muestre como una generación unificada se la denomina y califica, se la hace existir diferenciándola de la generación precedente. Así “qualifier cette génération c'est sans doute la faire exister, mais c'est la faire exister en lui assignant une place qui présuppose une rupture avec son histoire passée en lui imposant une relation avec la société établie sur le mode intégrationniste” (Santelli, 2004, p. 31).

Asimismo, la idea de una “segunda generación” nos remite a la existencia de una “primera generación” que parece llegar al mundo por generación espontánea. Como si ninguna generación le hubiese antecedido, pierde su profundidad histórica. “Parler de génération c'est donc implicitement dire le déficit de génération” (Dos Santos, 2010, p. 147). De este modo y, paradójicamente, la generación de los padres aparece a partir de la denominación de los hijos. Este hecho parece tener relación con una toma de conciencia de la evolución de una migración considerada y vista como provisional hacia una migración familiar y de instalación definitiva en el país de destino.

[C]'est paradoxalement, cette génération qu'on convient d'appeler « deuxième génération » qui, par l'adjectif ordinal qui lui est associé, fait exister, *a contrario* et *a posteriori*, cette autre génération « première » oubliées et dont on ne parle pas ; c'est comme si, par un total retournement, il appartenait aux « enfants de faire exister les parents », de les « faire naître » à la vie plus largement publique,

de les confirmes dans leur qualité de résidents au sens plein du terme, de les réhabiliter dans leur identité totale, social et politique. (Sayad, 1994, p. 165)

El doble sentido que se desprende de la categoría “segunda generación” enfrenta de manera implícita los hijos de migrantes con una contradicción. Por un lado, se los identifica con una historia familiar estigmatizante y sin profundidad histórica, por el otro, se los insta a integrarse en la continuidad de la historia nacional del país de instalación, que es recordada, valorada y reconocida, a diferencia de la historia familiar y la de su país de origen o el de sus padres.

4.3.2. Hacia la valoración de la historia familiar

Las categorías “segunda generación”, “tercera generación” o “jóvenes salidos de la inmigración” son heurísticamente insatisfactorias, y, sin embargo, su uso abusivo les ha conferido la gracia del sentido común (Dos Santos, 2010, p. 146). Este hecho refuerza la necesidad de deconstruir los significados y las definiciones que vehiculan. Pero la justificada reticencia a usar estas expresiones, no debe obviar la existencia de un legado familiar que influye necesariamente sobre las biografías de los hijos de migrantes. Creemos, por tanto, que la experiencia migratoria de los padres, así como el contexto social e institucional en el que viven, condiciona las prácticas e imaginarios de los hijos de familias inmigradas (Torradabella y Tejero, 2005, p. 19). Ciertamente, la observación de sus itinerarios de vida nos revelará tal diversidad y complejidad en lo que respecta a la influencia del legado familiar en la construcción de sus identificaciones, que evidenciarán, todavía más, lo desafortunado que es definir a los hijos de migrantes mediante un concepto tan connotado y unificador como el de “segundas generaciones”.

En cuanto a nuestra investigación, nos referiremos a los hijos de migrantes desde un punto de vista genealógico o antropológico, es decir, desde la alusión a sus lazos de filiación. Nos situamos, pues, en una dimensión diacrónica y dinámica de la noción que nos permite observar los vínculos intergeneracionales

y la transmisión de la memoria familiar; conectar los recorridos biográficos de los hijos de migrantes con los de sus ascendientes e intentar aprehender qué representa para ellos la historia familiar, cómo ha sido interiorizada y de qué manera articulan sus experiencias pasadas y presentes a través de sus narraciones autobiográficas en un contexto marcado por la migración.

Se habla en abundancia de los hijos de inmigrantes, pero raramente se tiene en cuenta la genealogía y la herencia intergeneracional, la importancia de la memoria o de la transmisión de la historia familiar. Una de las interpretaciones que se dan para explicar este silenciamiento o subestimación de la importancia de las herencias y de las re-apropiaciones de las historias familiares, sobre todo en cuanto a los descendientes de familias de origen magrebí, tiene que ver con una idea bastante generalizada a partir de la cual se percibe la ruptura con el ámbito familiar y comunitario como una garantía para la “buena” integración de los hijos de migrantes.

En un estudio sobre los descendientes de migrantes portugueses en Francia, Irène Dos Santos (2010) constataba una falta de interés sobre la historia familiar, su transmisión y re-apropiación en los estudios que se dedican a la aprehensión de los procesos de integración en la sociedad de destino:

Force est de constater que sont rarement pris en compte dans l’appréhension de processus d’ « intégration » à la société française, l’idée de continuité sociale à travers la transmission d’une mémoire familiale, le sens donné à la migration, sa continuité à travers les liens maintenus avec le pays d’origine, les manières d’interpréter l’histoire vécue et sa place dans les histoires nationales des pays d’origine et d’installation. (p. 27)

A pesar de la idea generalizada y podemos decir aceptada de la influencia de la experiencia migratoria de los padres en la vida de los hijos de migrantes, no deja de ser sorprendente los escasos estudios que se centran en el ámbito familiar, en las relaciones intergeneracionales entre padres e hijos o entre hermanos, y menos aún en la relación que establecen los nietos con sus abuelos o con el resto de la familia que vive en el país de origen. Ahora bien, ¿qué

características específicas tienen estos lazos simbólicos, afectivos, de solidaridad entre padres e hijos, entre nietos y abuelos, entre hermanos, en un contexto marcado por la migración?, ¿cómo influyen estos lazos de filiación en sus sentimientos de pertenencia y en su auto-percepción? (Dos Santos, 2010, p. 155). En este trabajo partimos de la premisa de que comprender la apropiación de las personas de su pasado, de su presente y de su futuro, a partir de las representaciones y significaciones que hacen de sus experiencias (sean estas individuales, familiares o colectivas) mediante la elaboración de sus relatos de vida, nos permitirá arrojar luz sobre la complejidad de sus identificaciones y las relaciones que establecen con los demás, en definitiva, sobre la manera específica en que se inscriben en su mundo histórico y social.

CAPITULO QUINTO: El relato de vida como objeto de análisis

*Sólo existe saber en la invención, en la reinención, en la búsqueda inquieta, impaciente, permanente que los hombres realizan en el mundo, con el mundo y con los otros. Búsqueda que es también esperanzada.*³⁵

Paulo Freire

5.1. Descubrir lo oculto

Las experiencias diversas y múltiples que nos relatan nuestros interlocutores-relatores se plasman y quedan capturadas en las narraciones que nos ofrecen, y que terminamos por transcribir. Puede parecernos que los relatos de vida así fijados en el texto se vuelven rígidos en las interpretaciones que podamos llevar a cabo como investigadores. Pero el valor de la investigación biográfica reside, precisamente, en su capacidad para desvelar todo el movimiento que se esconde detrás de las palabras y también de los silencios de los narradores.

Norman K. Denzin (1989) utiliza la metáfora del *pentimento*, que aplicado al arte se refiere al resultado de un proceso artístico mediante el cual un cuadro es modificado sustancialmente por un pintor que cubre lo pintado inicialmente para rehacer el lienzo parcialmente o en su totalidad. El *pentimento* manifiesta un cambio de opinión del artista con la consecuente decisión de modificar su obra. Encontramos numerosos ejemplos de *pentimenti* (el plural de la palabra italiana y cuya traducción al castellano es arrepentimiento) en obras de Rembrandt o de Velázquez. Algunos son perceptibles a simple vista, otros, en cambio, precisan de un análisis de infrarrojos. Esta técnica ha desvelado y sigue desvelando infinidad de *pentimenti* que permanecieron escondidos a lo largo de los siglos en la tela. Lo que Denzin (1989, p. 81) pretende con el uso de esta metáfora es

³⁵ En *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1975, p. 77).

llamar la atención sobre la idea de que el relato de vida siempre nos deparará sorpresas capaces de desplazar interpretaciones que hayamos elaborado previamente. Los relatos, de igual modo que la vida a la que se refieren, son ambiguos e inconclusos y se encuentran sujetos a múltiples lecturas.

El *pentimento* también nos sirve de metáfora del propósito de Daniel Bertaux que, desde su perspectiva etnosociológica, pretende descubrir los contenidos latentes en los relatos que recopila. Según Bertaux (1997/2005) podemos acceder a estos contenidos si identificamos en las palabras de nuestros relatores aquellos “indicios” que nos remiten al mundo sociohistórico en su complejidad. “Entre todos los indicios que oculta un relato de vida, algunos «brillan» y nos sorprenden de entrada, mientras que otros permanecen durante mucho tiempo ocultos entre la ganga de su apariencia trivial”. Otros indicios, en cambio, se resisten a ser descubiertos, porque probablemente no tengamos la capacidad o los medios para captar la lógica que se esconde detrás de ellos. Pero todos los indicios que encontremos deben ser considerados como “la punta visible de un iceberg” (1997/2005, p. 92-93). Bertaux busca explicitar los elementos pertinentes de información y de significado contenidos en los relatos, es decir, los contenidos semánticos que una lectura atenta (o varias lecturas) es capaz de revelarnos. Esta tarea es posible llevarla a cabo gracias a un “análisis comprensivo” que se fundamenta en la “imaginación” (la imaginación sociológica) y el “rigor”. Este binomio nos conducirá, según Bertaux, a la elaboración de una representación (mental primero y después discursiva) de las relaciones y de los procesos que están en el origen de los fenómenos descritos por los relatores (1997/2005, p. 91). Los procesos, en tanto “concatenaciones de situaciones, de interacciones, de acontecimientos y de acciones”, son capaces de transformar poco a poco o de manera fulgurante las relaciones intersubjetivas y sociales (1997/2005, p. 96). Y estos movimientos de transformación pueden ser captados en los relatos de vida gracias a su orientación narrativa. Un repaso de la literatura sobre el uso de los relatos de vida nos muestra su capacidad para analizar “procesos de desajuste y crisis”, de cambios y transformación en el

comportamiento y en los sistemas de valores de grupos e individuos (Pujadas, 1992, p. 65).

5.1.1. Tres niveles de significado

En las narrativas que nos ofrecen los relatores se recogen “indicios” pertenecientes a distintos niveles de significado que cabe relacionar entre sí para comprender la razón por la que se desencadenan los procesos de transformación en el individuo. Bertaux diferencia entre tres niveles de significado que ayudan a situar los “indicios” que el buen observador ve en el relato. Además de los dos niveles que generalmente se tienen en cuenta: estructura y agencia o sistema y actor, Bertaux (1997/2005) introduce el nivel intermedio de las “relaciones intersubjetivas firmes”:

[L]as que se establecen de forma natural entre dos personas vinculadas entre sí por relaciones de parentesco, de conyugalidad, incluso de jerarquía, y las del amor, de la camaradería y de la amistad (u odio), de la alianza o de la rivalidad «micropolítica» que los actores mismos construyen. (p. 96)

El sociólogo francés recomienda la reconstrucción minuciosa de lo que él llama el “grupo de cohabitación”, ya que muchas de las decisiones que toma la persona siguen una “lógica familiar”. Es decir, gran parte de los proyectos aparentemente individuales se elaboran en realidad de forma colectiva, dentro de la pareja o del “grupo familiar” que terminan por ser “responsables” de las decisiones que tomamos y toman nuestros interlocutores (1997/2005, p. 88).

De forma análoga a los tres niveles de significado a los que se refiere Bertaux y, en concreto, al nivel de las “relaciones intersubjetivas firmes”, Paul Ricœur (2000) incluye un intermediario entre la memoria viva de las personas individuales y la memoria pública de las comunidades, este intermediario lo conforman las personas cercanas al individuo “les proches”, las personas que cuentan para nosotros y para quienes nosotros contamos, a quienes atribuye una memoria distinta:

À la contemporanéité du « prendre de l'âge ensemble », ils ajoutent une note spéciale touchant les deux « événements » qui limitent une vie humaine, la naissance et la mort [...]. Et les deux n'intéressent la société qu'au titre de l'état-civil et du point de vue démographique du remplacement des générations. Mais les deux ont importé ou vont importer à mes proches. (p. 162)

Finalmente Ricœur alude a la idea de que son las personas cercanas a nosotros las que aprueban nuestra existencia aun teniendo la capacidad de desaprobarnos nuestras acciones y, como decía Bertaux, de influir en nuestras decisiones.

Ricœur propone, pues, una triple atribución de la memoria, tres niveles que distinguen distintos “mundos memorísticos”. Esta diversidad de referencias que abarca una dimensión social, familiar e individual, estén o no en sintonía, constituyen en su conjunto la herencia memorística propia de cada persona.

Por su parte, Marc Augé (1998) distingue distintos niveles de relato, entre la historia íntima de un individuo, por ejemplo, un sentimiento de pasión no compartido, y la gran historia, una declaración de guerra, existen, según Augé, niveles intermedios en los que se sitúan las historias familiares, profesionales, la política, el deporte, etc. Estos relatos sirven de “intermediarios” entre la esfera privada y la macro-sociedad. Pero todos los niveles de relato se entrelazan y ocupan un lugar, por pequeño que sea, en el relato que cada uno hace de su vida, en su versión de los hechos. El autor-personaje está de este modo implicado de forma individual y a la vez colectiva en los distintos niveles del relato:

[E]stá implicado de modo individual pues la pluralidad de los relatos en los que interviene afecta a cada uno de ellos (no vemos un partido de fútbol con el mismo placer si nos acaban de informar de la amenaza de un despido laboral), y el relato de una vida, además no es el resultado de una superposición de relatos sino algo que impregna a todos ellos con un rasgo original, idiosincrásico; y está implicado colectivamente, pues, por muy solitario que pueda ser el recorrido, estará por lo menos perseguido por la presencia del otro, bajo forma de lamento o de nostalgia. (Augé, 1998, p. 51-52)

Observamos la existencia de diferentes modos de abordar la articulación entre estos tres niveles de la vida de las personas. Hablemos de relaciones sociales, de memoria o de relatos, todos los autores referidos destacan una constante interrelación en el relato de cada uno, siempre idiosincrática, entre los distintos niveles de significado, que van de lo más íntimo a lo macro-social, pasando por ese nivel intermedio constituido por la familia o los allegados (por nuestros contemporáneos) cuya potencialidad como unidad heurística del método biográfico ha sido ampliamente recalçada por autores como Franco Ferrarotti (1981, 2003), en cuya obra insiste en la importancia del “grupo primario” como mediador entre lo social y lo individual, y recalca que la persona no es nunca un individuo solitario.

5.1.2. La diacronía de la historia

Paralelamente a la propuesta de reconstrucción del grupo de cohabitación, Bertaux (1997/2005, p. 80-81) insta al investigador a realizar la reconstrucción meticulosa (y paciente) de la estructura diacrónica del itinerario de vida que recoge el relato, a partir de la cual cada narrador “crea la intriga” de su historia. Nos referimos a la reconstrucción del orden en que se suceden en el tiempo histórico la globalidad de los acontecimientos relatados. Encuadrar el “tiempo biográfico” o vital en el “tiempo histórico colectivo” y observar sus interacciones nos ayudará a obtener una visión de conjunto del curso de la vida del narrador. Nos servirá además para captar y comprender la causalidad secuencial de las situaciones descritas, así como la influencia que pueden haber ejercido los fenómenos históricos y los procesos de transformación social en los itinerarios de vida de nuestros interlocutores.

El sociólogo y filósofo Maurice Halbwachs (2004a, p. 53-62), por su parte, diferencia entre una “memoria autobiográfica” y una “memoria histórica”. La memoria autobiográfica sería aquella memoria interna que corresponde con la historia de nuestra vida, que se caracteriza por ser “densa” y “continua”, mientras

que la memoria histórica es una memoria externa, una historia en general “resumida” y “esquemática”; ambas memorias se opondrían tan solo de manera aparente. A pesar de que la memoria histórica pueda ser asimilada a un reloj que marca las horas según los acontecimientos colectivos destacados que existieron fuera de nosotros, y en los que podríamos fijarnos para establecer las divisiones temporales o fases de nuestra existencia (siempre a posteriori de dichos acontecimientos pues necesitan tiempo hasta ocupar su lugar como hechos históricos),³⁶ Halbwachs (2004a) termina por concebir ambas memorias como interrelacionadas, pues, observa, a partir de su propia historia, cómo en la memoria autobiográfica está de algún modo presente la memoria histórica, y viceversa, cómo a través de la memoria social o histórica podemos acceder a la memoria autobiográfica más íntima. Después de repasar los distintos acontecimientos históricos que debieron marcar su infancia reconoce un marco exterior del que ignoraba su existencia cuando era niño, pero que ahora toma forma y sentido en los rostros y en la manera de pensar y de sentir que entonces sus padres y otros adultos le mostraban:

[E]staba en contacto con mis padres: ellos estaban abiertos a muchas influencias; en cierto modo, eran como eran porque vivían en una época determinada, en un país determinado y unas circunstancias políticas y nacionales determinadas [...]. Mis padres eran franceses de aquella época, es entonces cuando adquirieron determinadas costumbres y asumieron determinados rasgos que no dejaron de formar parte de su personalidad, y tuvieron que llamar enseguida mi atención. Por lo tanto no todo se reduce a fechas y hechos. (p. 58-59)

Al construir el marco histórico en el que con naturalidad sitúa Halbwachs su infancia descubre que esta llevaba ya inscrita la marca de su entorno. Por lo que deduce que nuestra memoria se basa siempre en una historia vivida no en

³⁶ En este procedimiento se basan las editoriales que en los últimos años se han dedicado a la venta de libros donde se recogen los grandes acontecimientos “del año que tú naciste”, o incluso las empresas que se han especializado en comercializar periódicos originales “del día en que te casaste”, “naciste” o “de la fecha de algún aniversario especial”. Aunque podríamos pensar que esto se suscribe a alguna moda pasajera, en realidad es habitual que nos interroguemos en algún momento sobre los acontecimientos históricos y públicos que sucedieron en un periodo concreto de nuestra vida.

una historia escrita, en la existencia todavía viva de un recuerdo que puede ser constantemente renovado y completado, pero que es necesario que exista con anterioridad para que en él agarren nuevas aportaciones. Evidencia así la dificultad de diferenciar entre una memoria histórica y una memoria autobiográfica.

El trabajo de reconstrucción de la sucesión temporal de los acontecimientos de una vida de forma paralela a los hechos del tiempo histórico y colectivo en el que podemos situar tales acontecimientos nos permite percibir con más claridad un aspecto que Portelli (2009, p. 28) destaca de la narrativa de las fuentes orales, las variaciones de la “velocidad” de la narración, esto es, la relación entre la duración de los acontecimientos y la duración de la narración. Un narrador puede que cuente en pocas palabras experiencias y situaciones que duraron mucho en el tiempo o puede que se detenga y discurra con todo detalle sobre un único hecho. Aunque Portelli apunta que no es fácil establecer una norma de interpretación a priori, sí destaca una correlación entre velocidad del relato y significado. Por ejemplo, detallar con minucia un episodio puede ser una manera de subrayar su importancia o, por el contrario, puede servir para desviar la atención sobre otros episodios o puntos delicados. Aunque generalmente el discurso autobiográfico sigue un eje cronológico, es decir, un modelo de narración histórica que hace que los narradores empiecen su relato por el día de su nacimiento y repasen sucesivamente las diferentes etapas de su recorrido vital hasta llegar al momento actual (Prat, 2004, p. 245), cabe la posibilidad de que nuestros interlocutores focalicen sus relatos alrededor de ciertos momentos de su vida o de ciertos temas que les preocupan e interesan especialmente, o que consideran resultaran interesantes a la persona que les escucha.

5.1.3. La causalidad de la historia

Por otro lado, el desvelamiento de la estructura diacrónica por parte del investigador, confrontada al orden que cada narrador otorga a los hechos referidos en su relato, nos ayudará en la obtención de información valiosa sobre los recursos narrativos y los criterios de ordenación de cada persona. Por ejemplo, en cuanto a las atribuciones de causalidad que establecen los narradores, Carlos Piña (1989, p. 74-77) identifica diversos tipos: una causalidad de tipo “histórico”, donde el contexto factual parece determinar los hechos; un tipo “psicológico”, donde los hechos suceden, según el narrador, como consecuencia del carácter de las personas; y los tipos “natural” y “mítico”, que tienen que ver con la atribución de la causalidad a la naturaleza de la vida o a explicaciones sobrehumanas. De forma análoga, Prat y su equipo (2004, p. 300), a partir de la percepción que el narrador tiene del presente en relación al pasado, reducen a dos los tipos de causalidad observados: una causalidad “adquirida”, donde las diferencias entre pasado y presente son atribuidas a la propia responsabilidad, a excepción del caso en que la situación presente es percibida como peor respecto a la del pasado, entonces esta diferencia se atribuye generalmente a razones externas; y una causalidad “adscrita”, más característica de las sociedades clasistas, y en la que la situación actual se presenta como consecuencia directa del pasado.

En relación con las atribuciones de causalidad, encontramos en el sociólogo y también filósofo Alfred Schütz (1974, p. 88-90), citado por Piña (1988), Bertaux (1997/2005) y también por Prat (2004) una distinción a nuestro parecer interesante, entre los motivos “para” (intención) y los motivos “porque” (razón). A diferencia de las relaciones de causalidad que relacionan y unen etapas o sucesos de la vida de las personas, los motivos se refieren a las explicaciones que aparecen en los relatos sobre la propia conducta. Los motivos “para” o “con el fin de” son aquellas razones que, desde el punto de vista del sujeto que revive el pasado, tuvieron relación en su momento con un futuro anhelado y con el proyecto que finalmente se concretó. Los motivos “porque”, en cambio, otorgan

una explicación consciente y reflexiva a las experiencias pasadas a partir de la evaluación de un mayor número de circunstancias desde el momento presente. Piña (1988) aporta un ejemplo ilustrador al respecto. Una persona abandonó sus estudios en la infancia, en un primer momento alude un motivo “para” pero poco después se centra en el “porque” de esta decisión:

Lo que primero era un motivo «para» (el ganar dinero e independencia, expresión que claramente formulada desde la acción misma casi posee una connotación explícitamente positiva) se convierte —vía actitud reflexiva desde el presente— en un motivo «porque» (la escasez de recursos familiares). (p. 73)

5.1.4. Los hitos de la historia

Otros rasgos del relato autobiográfico que podemos relacionar con los motivos, son los hitos o momentos cruciales que aparecen en la narración de una vida. Son acontecimientos capaces de alcanzar como un “meteorito errante” el recorrido de una vida y modificar su curso (Bertaux, 1997/2005, p. 83). Los sucesos más o menos cruciales determinan en la mayoría de los casos el orden secuencial del relato y su concreción espacio-temporal, suponen momentos de inflexión generadores de cambios importantes en la existencia de las personas, y su fuerza transformadora alcanza a veces a toda una vida, o. Los hitos o hechos cruciales pueden referirse a experiencias externas del narrador (puede que sucedieran a nivel contextual) o a experiencias internas.

A partir de sus observaciones y análisis el Grup de Recerca Biogràfica (Prat, 2004, p. 280) diferencia entre un “hecho decisivo”, una experiencia o suceso vivido, y un “hecho marcador”. Aunque el relator no focalice necesariamente el relato en estos acontecimientos, ambos son presentados como hechos importantes provocadores de cambios en el curso de la vida de los narradores. Piña, por su parte, subraya la capacidad explicativa o referencial de los hitos que define como “los momentos claves de la vida relatada” (1988, p. 65-66). Los hitos, desde esta perspectiva, engloban tanto aquellos sucesos

extraordinarios que transforman y provocan cambios en el itinerario vital, que se erigen en el relato como una bifurcación en la que el narrador tuvo que escoger entre diversos caminos, como aquellos sucesos que corresponden a las fases biográficas más o menos típicas y generalizadas: el momento de emancipación parental, el primer empleo, la maternidad o paternidad, los viajes, la muerte de algún familiar, etc.

Dicho lo anterior, debemos recalcar que uno de los aspectos que consideramos esencial de los relatos de vida es su capacidad para captar los momentos de cambio y de transición en la vida de las personas. Estos son susceptibles de mostrarnos las complejidades y las ambigüedades que se dan en el transcurso de una existencia. Denzin (1988), a diferencia de aquellas investigaciones que parecen “congelar” los acontecimientos en rígidas secuencias, se preocupa especialmente por los momentos de cambio o incidentes críticos que dejan huella en los individuos y que en ocasiones conforman los ejes sobre los que giran sus relatos. Incluso llega a definir el método biográfico como “the studied use and collection of life documents that describe turning-point moments in an individual’s life” (p. 69). Su perspectiva de análisis se fundamenta, pues, sobre la existencia de momentos pivotes o de inflexión (*turning-points* en inglés) en el itinerario biográfico de las personas, cuyo significado es revelado de forma retrospectiva al ser revividos y experimentados de nuevo en la narración.

a) Epifanías

A los momentos cruciales de una vida, similares a los hitos, Denzin (1989, p. 71) los llama epifanías, y distingue cuatro tipos: 1) La gran epifanía, un gran acontecimiento que afecta a todos los aspectos de la vida de una persona (de la construcción de su relato de vida); 2) La epifanía acumulativa, el acontecimiento acumulativo o representativo, resultado o reacción a experiencias continuadas durante un periodo largo de tiempo; 3) La epifanía menor o iluminadora, que

representa simbólicamente un momento problemático importante en una relación o en la vida de una persona y, por último; 4) La epifanía revivida o aquellos episodios cuyo significado es descubierto mediante la reviviscencia de la experiencia.

Ciertos momentos literarios especialmente reveladores nos muestran epifanías iluminadoras o de la reviviscencia, como por ejemplo la epifanía literaria en *Los Muertos* de Joyce (1914) o el efecto que produce la magdalena en el protagonista-narrador de *En busca del tiempo perdido* de Proust (1919). En el caso de Proust fue la magdalena mojada en el té la que desencadenó un estallido de recuerdos en el interior del protagonista. En el caso de Gretta, la mujer de Gabriel Conroy, personaje principal de *Los Muertos*, es la música, la tristísima canción *The Lass of Aughrim* la que le hace revivir un episodio dramático de su vida en el que un joven, en lo que fue una demostración de amor, murió de neumonía después de pasar una noche lluviosa y fría bajo su ventana. Conroy observa a su mujer Gretta en ese momento epifánico e iluminador:

Se quedó inmóvil en el zaguán sombrío, tratando de captar la canción que cantaba aquella voz y escudriñando a su mujer. Había misterio y gracia en su pose, como si fuera ella el símbolo de algo. Se preguntó de qué podía ser símbolo una mujer de pie en una escalera oyendo una melodía lejana. (Joyce, 1914/1972, p. 218)

Unas notas musicales permiten el descubrimiento de una verdad profunda. La epifanía literaria en Joyce permite al lector adentrarse en las profundidades del mundo interior de sus personajes en pasajes aparentemente cotidianos en los que el escritor no explica los hechos, sino que los sucesos emergen como una revelación, como una iluminación simbólica de la realidad.

Tanto los hitos como los momentos de inflexión de un itinerario biográfico están contenidos en momentos y tiempos biográficos llenos de significado. No es de extrañar que tales acontecimientos de la vida de las personas sean recordados muchas veces en sus más ínfimos detalles, pues son sobre todo aquellos sucesos que destacan por hacer aflorar en nosotros sentimientos intensos los que generalmente recordaremos con más viveza. Así, puede suceder en palabras de

Maurice Halbwachs (2004b, p. 152) “que unos acontecimientos sumamente íntimos pasen a un primer plano de nuestra memoria, y nos muestren los signos brillantes u oscuros que marcan las líneas divisorias fundamentales y los virajes decisivos de nuestra existencia”. No obstante, Halbwachs (2004b, p. 153) subraya en su análisis de la memoria que estos acontecimientos más o menos emotivos llegarán a convertirse en puntos de referencia para nosotros, siempre y cuando los enmarquemos en unos lugares y en unas épocas que son también puntos de referencia para el grupo de personas con las que nos relacionamos.

Tiempo y espacio son, según Halbwachs, los puntos de referencia colectivos que constituyen junto al lenguaje los marcos sociales fundamentales en los que se asienta la memoria. En dichos marcos nos apoyamos para reconstruir nuestros recuerdos, ya que nunca recordamos independientemente de un contexto social, colectivo y espacio-temporal. El recuerdo desde este punto de vista aparece construido por una serie de pensamientos colectivos enmarañados.

b) Cronotopos

Llegados a este punto nos parece interesante destacar el concepto de “cronotopo” que desarrolla Mijaíl Bajtín. Bajtín (1989) define cronotopo (literalmente “tiempo-espacio”) como “la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” (p. 237). Bajtín entiende el cronotopo artístico literario como una categoría de la forma y el contenido que determina, además, la imagen de la persona en la literatura, pues esta es fundamentalmente “cronotópica”. Según Bajtín (1989) los elementos espaciales y temporales se unen en el cronotopo formando un conjunto *inteligible y concreto*:

El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia. Los elementos del tiempo se revelan en el espacio, y el espacio es medido y entendido a través del tiempo. La intersección

de las series y uniones de esos elementos constituye la característica del cronotopo artístico. (p. 238)

En su trabajo sobre relatos de vida el Grup de Recerca Biogràfica alude también a este concepto, y lo consideran una buena categoría de análisis de las narrativas autobiográficas de personas que han vivido una experiencia de migración, puesto que identifican en los hitos y momentos de inflexión de sus itinerarios biográficos sugestivos cronotopos que sintetizan experiencias significativas ligadas a los diferentes espacios y tiempos por ellas recorridos (Prat, 2004, p. 182). Los miembros del equipo que coordina Joan Prat hacen referencia a las consideraciones de Teresa del Valle recogidas en su artículo “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos” (1999). La convergencia entre tiempo y espacio es dinámica, y este dinamismo del concepto de cronotopo, subraya del Valle, nos permite utilizarlo para captar realidades complejas y cambiantes, espacios-tiempos liminales. Del Valle (1999) define los cronotopos como “nexos poderosos cargados de reflexividad y emociones [...] actúan de síntesis de significados más amplios; son catárticos, catalizadores; condensan la creatividad y están sujetos a modificaciones y reinterpretaciones continuas” (p. 213). Como vemos, el concepto de cronotopo que describía Bajtín en relación a la creación artístico-literaria es mucho más que un instrumento de clasificación de géneros literarios, ya que es aplicable a otros ámbitos y campos de investigación que tienen relación con la vida social, y ha pasado a ser considerado una estrategia metodológica pertinente.

5.1.5. Las secuencias de la historia

Hasta aquí podríamos decir que hemos recorrido el camino al revés. Hemos hablado de las relaciones de causalidad, de los motivos “para” y de los motivos “porque”, de los hitos, de las epifanías, de los momentos cruciales y de los cronotopos que organizan la narrativa de nuestros interlocutores. Todos estos elementos tienen el potencial de articular, encadenar, unir e incluso explicar

unidades mayores de la estructura del texto que, aunque han sido mencionadas, aún no hemos explicitado. Nos referimos a las “secuencias” identificables en el relato autobiográfico cuyos límites son difusos y podemos encontrar de manera sobrepuesta. Tal como apunta Piña (1988, p. 63), las secuencias no son equiparables a los episodios o capítulos de un libro, ya que no siguen una regularidad pensada con un objetivo expositivo previamente definido. Este hecho hace difícil en ocasiones identificar el comienzo y el final de una secuencia. Además, como venimos diciendo, el relato de vida destaca precisamente por su espontaneidad, lo que confiere a las divisiones internas del texto su imprevisibilidad y variabilidad. Las secuencias no son semejantes entre sí, ni por el “número de acontecimientos relatados en su interior, ni por el tipo de sucesos narrados, ni por el tiempo real o imaginario que consumen, ni, en fin porque cada una de ellas hable de una época diferente” (Piña, 1988, p. 64). El relato de vida se asemeja en este aspecto a una novela modernista, no solo porque conocemos la historia a partir del punto de vista del narrador, desde su interioridad, sino porque de igual modo a la novela modernista, el relato raramente sigue un orden lineal y cronológico.

La unidad del relato autobiográfico se adquiere, pues, en la manera específica en que cada relator compone la trama o enredo de su narrativa, es decir, en la forma y organización propia de cada relato de vida. Y en esta actividad organizativa del relato se expresa también la subjetividad del narrador (Portelli, 2013, p. 28).

Para proceder a la distinción de las diferentes secuencias, Piña (1988, p. 64) propone, por ejemplo, observar los “cortes” temporales, temáticos o geográficos, que son introducidos generalmente por el uso de recursos gramaticales como “desde entonces”, “después” o “a partir de ese momento”. Otra subdivisión del texto que introduce Piña son las “etapas”, que corresponden “a los fragmentos temporales con que es presentada la vida” (1988, p. 68) y, del mismo modo que las secuencias, no tienen porque aparecer en el relato siguiendo un orden

cronológico. Estas están asociadas a un momento histórico referencial y pueden desencadenarse por ejemplo por un cambio de trabajo o de situación geográfica.

Nos gustaría resaltar a propósito de estos criterios de análisis de los relatos un aspecto que nos parece crucial. El análisis que se centra en la estructura del texto no debe hacernos caer en la creencia de que existe en el discurso espontáneo del narrador un plan predeterminado sobre los esquemas narrativos que organizarán el relato de vida. Cada persona va construyendo su relato a medida que avanza en la narración. Por otro lado, no debemos confundir los modelos de análisis que se centran en las estructuras que organizan la narración, con un análisis exclusivo de la forma (en oposición a contenido), ya que la estructura no es entendible “sino en relación al sentido que denotan sus elementos y sus relaciones” (Piña, 1988, p. 62). Además, observar la reconstrucción por parte de un narrador del curso de su vida nos proporciona información sobre qué es importante y qué tiene sentido para él, es decir, la organización del relato nos muestra también la subjetividad del narrador y el sentido que este otorga a su vida a través de la narración. A este respecto escribe Denzin (1989): “The meaning of a life is given in the text that describes the life. This meaning is shaped by the narrative convention and cultural ideology” (p. 33). No obstante, no debemos pensar que todos los relatos de vida son analizables siguiendo un único patrón. La idiosincrasia de cada narrador en la que intervienen las experiencias vividas, pero también, y como vimos en profusión, la situación concreta en que se realiza la entrevista, pueden aportar esquemas de ordenación y composición distintos y variados, “diferentes los unos con los otros” (Prat, 2004, p. 242). Y, por último, debemos tener en cuenta que en la gran mayoría de los casos las descripciones y enumeraciones de los acontecimientos van acompañados de valoraciones, juicios, opiniones y justificaciones que provienen de un nivel más profundo de la vida, aquel en el que las personas sienten y se emocionan. Los relatos de vida tienen la capacidad de capturar ese nivel que va más allá de la superficie de los hechos relatados.

5.2. Momentos y tiempos biográficos

Las personas al narrar la propia vida inscriben sus experiencias en tiempos y espacios específicos de su contexto social e histórico. A través del análisis de la interpretación de estos tiempos y espacios biográficos esperamos poder acercarnos al modo en que los participantes en la investigación significan las situaciones y los acontecimientos de su existencia. El filósofo Jesús Camarero en su traducción de *Especies de Espacios* y en diálogo con el autor de la obra Georges Perec inicia el texto con esta sencilla pero elocuente frase: “El espacio y el tiempo. El tiempo y el espacio. Dos categorías que sirven para explicar toda realidad, dos coordenadas que se entrecruzan para decir un algo antes indefinido, inexistente” (Camarero, 2001, p. 9).

Las distintas etapas de la vida poseen su propia temporalidad y espacialidad, también las relaciones sociales están espacializadas y temporalizadas, por lo que a distintas relaciones sociales podemos asociar distintos tiempos y espacios. De algún modo, tal como sostiene Bertaux (1997/2005): “Cada individuo activo tiene en cierto modo varias vidas paralelas; cada una de ellas tiene sus lugares, su temporalidad y, sobre todo, su propia lógica de desarrollo” (p. 88). Delory-Momberger (2010, p. 52-53) por su parte, nos dice que toda biografía se inscribe en una “cronografía” (en una escritura del tiempo) y en una “geografía” (en una escritura del espacio). En el presente trabajo pretendemos abordar el análisis de los relatos de vida partiendo de su dimensión espaciotemporal.

En cuanto a la dimensión temporal, podemos identificar en los relatos varias temporalidades: un “tiempo genealógico”, un “tiempo generacional” y un “tiempo simultáneo” (Velasco Ortiz, 2004). Estas tres dimensiones del tiempo se establecen en relación con las relaciones sociales específicas que las personas experimentan.

5.2.1. El tiempo genealógico

El *tiempo genealógico* tiene en cuenta la relación con los antepasados y sus experiencias, nos muestra vínculos inter-generacionales e interpretaciones sobre aquello que abuelos, padres y otros parientes narraran a sus descendientes. A veces, como apunta Halbwachs (2004a), no son solo los hechos que los antepasados nos relataran sobre periodos que no vivimos, sobre cómo eran sus vidas antes de que naciéramos, sino también las formas de ser y las corrientes de pensamiento de antaño que quedaron fijadas en su persona, que nos transmitieron y que ahora nos atraviesan gracias a las relaciones que mantuvimos con ellos.

En todo caso, muchas veces, en la medida en que la figura de un pariente mayor tiene consistencia por todo lo que nos ha contado sobre un periodo y una sociedad antigua, se desprende de nuestra memoria, no como una apariencia física ligeramente borrada, sino como el relieve y el color de un personaje que está en el centro de todo un cuadro, que lo resume y lo condensa (2004a, p. 66).

En cuanto a la memoria genealógica oral, Joël Candau (1996, p. 51) observa que generalmente alcanza hasta la tercera generación de ascendientes. Más allá de los abuelos la memoria pasa a ser imprecisa o incluso ficticia. Pero no obstante la dificultad de la memoria de prolongarse en el tiempo pasado más allá de tres o cuatro generaciones, somos capaces de *recordar* a través de los recuerdos de otros. La memoria es capaz de nutrirse al mismo tiempo de nuestros recuerdos personales y de los recuerdos que abuelos, padres u otros parientes de generaciones anteriores nos transmitieron a través de los relatos que nos ofrecieron sobre su pasado.

Candau apunta, además, que tanto las formas como los usos de la memoria genealógica pueden estar influidos por el contexto histórico y sociocultural en el que se dan. Nos ofrece el ejemplo de las poblaciones sedentarias del oasis de El-Ksar de Gafsa, en el sur tunecino, en las que el investigador Mondher Kilani (1992, p. 227) observó una memoria genealógica menos profunda que en el caso de las comunidades de origen nómada de la misma región que se caracterizaban por ofrecer un “cuadro límpido” de sus vínculos y ramificaciones, una

reconstrucción genealógica sistemática y coherente, como si se sirvieran de ella para compensar la falta de fuertes anclajes territoriales. En lo que respecta a las poblaciones sedentarias, el linaje se circunscribía al espacio habitado e irrigado del oasis, pero era débil en un plano genealógico más amplio; en cambio, en cuanto a las familias de origen nómada, su linaje era extenso y profundo, y se extendía fuera de los muros del oasis. Esto les permitía según Kilani (1992, 91-94) mantener una identidad estable en el tiempo en un espacio de interacciones sociales más vasto que se prolongaba más allá del espacio local del oasis de El-Ksar.

En el tiempo genealógico se *escribe* la memoria familiar. La genealogía busca el rastro de los ascendientes de una persona, y es, según Candau (1996, p. 51), un instrumento que se usa para nutrir la memoria genealógica y eventualmente la memoria familiar. Así pues, Candau diferencia entre memoria familiar y genealógica. La memoria familiar, a diferencia de la memoria genealógica, no se limitaría a la búsqueda de los ancestros y a la reconstrucción lo más fidedigna posible de un linaje, sino que abarcaría además la vivencia de la familia. La memoria genealógica sería una memoria social que tiende hacia una objetivación de la historia familiar, “qui réduit les ancêtres à leurs titres sociaux, se préoccupant bien moins de ce qu’ils furent que des lieux sociaux qu’ils occupèrent” (Bertaux-Wiame, 1988, p. 30). Mientras que la memoria familiar introduciría una dimensión esencialmente afectiva.

Debemos tener en cuenta que generalmente el relato que surge de la rememoración de la historia familiar depende en gran medida de las circunstancias del presente desde el cual se evalúa el pasado y el camino recorrido, así como de los interrogantes que uno se plantea en el momento dado de su vida en el que moviliza la memoria genealógica y familiar. Isabelle Bertaux-Wiame (1988, p. 25-26) reflexiona sobre las historias de familia como expresión de una posición social. Por ejemplo, cuando la búsqueda de orígenes burgueses en el linaje familiar se da con el propósito de embellecer un presente decepcionante y de mostrar un futuro incierto o, cuando en el caso de personas

que consiguieron mejorar ostensiblemente su estatus socio-económico respecto a sus padres y su infancia, revelan sus orígenes marcados por la pobreza y por las pruebas varias que tuvieron que superar con el fin de manifestar mediante su relato su capacidad para diferenciarse de ese pasado familiar.

La memoria familiar supone una negociación con uno mismo, un trabajo de rememoración que busca otorgar sentido al pasado. La memoria familiar es para Anne Muxel (2007) una historia personal reconstruida, un relato de afiliación (o de desafiliación), es el modo en que cada persona define su posición en relación a su familia con la que tiene unos vínculos genealógicos y simbólicos, una conciencia de pertenencia. En la memoria familiar se construye la relación de cada persona con su propia historia, pero también, y es lo que Muxel (2007, p. 10) denomina como la “antesala de la alteridad”, la relación con los otros de esa historia. En este sentido, la socióloga francesa considera la memoria familiar como el resultado de un trabajo de reapropiación y de negociación que nos muestra una relación de parentesco, así como una dinámica existencial propia. “S’organise donc là une sorte de mise en scène de l’existence du sujet entre la restitution d’une histoire collective originelle, donc fondatrice, et la reconnaissance d’une destinée propre” (Muxel, 2007, p. 8). En la memoria familiar se observan continuidades y rupturas, sentimientos de pertenencia y deseos de diferenciación. Muxel (2007, p. 13-40) identifica y atribuye tres funciones principales a la memoria familiar, cada una de las cuales nos muestra modos de afiliación distintos de las personas a su pasado: 1) una función de transmisión. La persona se inscribe conscientemente en la continuidad de una historia familiar y demuestra su voluntad de perpetuar sus particularidades; 2) una función de reviviscencia de la experiencia personal. Las vivencias más íntimas se reviven en el presente por la vía de la emoción y de la afectividad; y 3) una función de reflexividad que evalúa de forma consciente y crítica la vida e intenta extraer aprendizajes a partir de lo vivido.

Halbwachs (2004b) por su parte, más allá de identificar la memoria individual de cada uno de los componentes del grupo familiar, subraya la

existencia de marcos comunes que sirven de puntos de referencia para el conjunto del grupo. De este modo, los acontecimientos que reconstruyen los componentes de la familia presentarían para todos una importancia más o menos equivalente, a pesar de que su repercusión en la memoria de cada uno de los miembros pudiese evolucionar con el tiempo de un modo distinto:

Si un hecho se produce y determina una conmoción considerable en el estado perceptivo o afectivo de uno de los individuos. En tanto a sus consecuencias materiales como las repercusiones psíquicas de ese hecho, se hacen sentir en el grupo, éste lo retiene y lo ubica favorablemente en el conjunto de sus representaciones. Cuando el acontecimiento considerado ha de cierto modo agotado su efecto social, el grupo se desinteresa y solamente cuenta para el individuo afectado. (p. 157-158)

Aunque nos relacionamos de forma simultánea con grupos diversos, es con el grupo familiar con el que nos vinculamos de forma casi permanente, no en vano transcurre en su seno gran parte de nuestra vida. Cuando nos sumergimos en el pasado e intentamos encontrar recuerdos distantes en el tiempo (por ejemplo de cuando éramos niños) encontramos fechas, nombres y acontecimientos que la familia ha colocado en un primer plano. Halbwachs (2004b) observa de este modo cómo situamos nuestros recuerdos en un conjunto de recuerdos comunes a otros grupos. Y destaca cómo la memoria de las personas “depende de los grupos que la rodean y de las ideas e imágenes en las que los grupos tienen el mayor interés” (p. 169).

Si bien Halbwachs (2004b) no niega que cada persona tiene una memoria única que no podrá nunca ser igual a la memoria de otro individuo, por lo que cada cual recuerda su pasado familiar a su manera, atribuye una memoria a la familia y considera, después de observar la dependencia que en el recordar el individuo tiene de la sociedad, al propio grupo como capaz de recordar. Efectivamente, entre los miembros de la familia hay intercambios continuos de impresiones y opiniones que terminan por moldear sus pensamientos:

[L]os miembros de una familia se dan cuenta que en ellos los pensamientos de los demás han hecho crecer ramificaciones que no se pueden seguir y de los que no se puede comprender la representación, en su conjunto, sino con la condición de aproximar todos esos pensamientos y, en cierto modo, reunirlos. (p. 176)

Todas las familias tienen su propia historia y sus propios recuerdos que han quedado fijados, constantemente enriquecidos por las aportaciones de la experiencia personal de cada uno de sus miembros. Esto es lo que confiere a las familias una tradición y un “espíritu propio” (Halbwachs, 2004b, p. 200). No obstante, todas las familias se encuentran inseridas en la sociedad y entran en contacto con otras muchas familias. Las familias no son impermeables a estos contactos y terminan por sentir las influencias del ambiente en el que viven. ¿Cómo consigue la familia mantener entonces su memoria singular?, se pregunta Halbwachs; a lo que él mismo responde que habiéndose constituido a partir de una historia única y particular (aunque en constante evolución) la familia interpretará a su manera las concepciones que toma de la sociedad. Interpretaciones que, por otro lado, junto a los recuerdos y a las maneras de pensar propias de la familia tenderán a permanecer o a reaparecer en la memoria de los descendientes.

Ella [la familia] termina teniendo su lógica y sus tradiciones, que se parecen a la de la sociedad en general [...] si bien se distinguen porque se impregnan poco a poco de su experiencia particular, y que su rol consiste cada vez más en asegurar su cohesión y en garantizar su continuidad. (Halbwachs, 2004b, p. 210)

5.2.2. El tiempo generacional

Si el *tiempo genealógico* consigue abarcar más allá del tiempo biográfico de una persona o una familia en el pasado, el futuro puede estar caracterizado por un *tiempo generacional* que se proyecta hacia los descendientes. Desde este punto de vista: “Las generaciones futuras sirven como medio para imaginar el porvenir” (Velasco Ortiz, 2004, p. 93). Aunque aquí, siguiendo la distinción de Velasco Ortiz, diferenciamos entre estos dos tipos de tiempo (genealógico y

generacional), lo cierto es que la concepción de un tiempo generacional que se prolonga en el futuro hacia los descendientes está íntimamente ligada a un tiempo genealógico, pues el tiempo generacional se basa en una reconstrucción genealógica, en la existencia de una sucesión de generaciones que siguen unas a las otras ligadas por una relación de parentesco.

Por otro lado, no podemos dejar de notar la polisemia de la noción de “generación” del que deriva el término “generacional”. Candau (1996) alude a la horizontalidad o verticalidad de la memoria generacional según el punto de vista desde el cual se aborde. La memoria generacional “vertical” corresponde a una memoria genealógica que va mucho más allá de los parientes cercanos y del ámbito familiar. “Elle est la conscience d’appartenir à une chaîne de générations successives dont le groupe ou l’individu se sent peu ou prou l’héritier” (Candau, 1996, p. 54-55). En suma, la memoria generacional en su significado “vertical” es la conciencia que las personas tienen de ser los continuadores de sus predecesores y se fundamenta en una vocación de transmisión. Mientras que en su forma “horizontal”, a la que Candau atribuye un carácter moderno, no tiene esta vocación de transmisión, pues es eminentemente intrageneracional.

Por su parte, Sayad (1994) reflexiona en profundidad en su artículo “Le mode de génération des générations « immigrées »” sobre los diversos significados que abarca esta noción. Por un lado, nos remite a la concepción diacrónica y longitudinal a la que hacemos referencia cuando hablamos de un “tiempo generacional”. Esto es, a un movimiento dinámico e intergeneracional basado generalmente en una relación de filiación sin solución de continuidad. Y por otra parte, la noción de “generación” indica también una concepción sincrónica según un eje transversal que se inscribe en un tiempo presente y que genera unas relaciones intrageneracionales entre contemporáneos que participan y tienen la voluntad de participar de una misma historia (p. 157). Es este último alcance del concepto generación el que nos interesa para introducir la idea de un *tiempo simultáneo*.

5.2.3. El tiempo simultáneo

El *tiempo simultáneo* se refiere al tiempo de las relaciones con los contemporáneos con los que compartimos una experiencia presente del mundo, y con los que formamos una “comunidad de tiempo y de espacio”, lo que nos hace, en palabras de Velasco Ortiz (2004, p. 91), “estar envueltos mutuamente en la biografía de cada uno”. Según Schütz (1974) en el mundo intersubjetivo en el que hemos nacido las acciones sociales suponen la comunicación con los *Otros*.

En una situación de entrevista en la que como oyentes nos interesamos por lo que dice nuestro interlocutor, el discurso del comunicador sería en palabras de Schütz (1974), “un elemento común a su presente vívido y al mío, que, por otro lado, son simultáneos”. Pues mientras dure el proceso de la comunicación compartimos un mismo presente, que nos permite decir: “*Nosotros* experimentamos este suceso juntos”, o es más: “*Envejecemos juntos*” (p. 207).³⁷

Para Marc Augé (1998), el tiempo simultáneo que comparten el relator y el investigador, más que representar el momento en que se realiza propiamente la entrevista, se refiere al tiempo de encuentro previo o posterior al transcurso de esta, al tiempo que queda al margen de la situación de la investigación etnográfica, ya que en el momento propiamente de la entrevista “el investigador y los investigados no se sitúan en el mismo plano temporal, no son, en sentido literal, contemporáneos” (p. 44). Generalmente, para el investigador el tiempo de la entrevista es un tiempo específico, es el tiempo que se pone al servicio de su investigación, de un proyecto que raramente se comparte con el informante, pues en contadas ocasiones este tiene un conocimiento profundo de él. En cambio, la sincronía sí aparece, según Augé (1998), cuando investigador y narrador se sitúan al margen de la situación de la entrevista: “cuando el investigador y su informador comen juntos o están preocupados por una amenaza de tormenta, se inscriben en el mismo transcurso temporal y esta sincronía implica participación: participación en los alimentos, participación en las preocupaciones” (p. 44-45).

³⁷ La cursiva es del autor.

Participar de las mismas preocupaciones, tener un sentimiento compartido del paso del tiempo, una afinidad de pensamientos, así como la visión de los mismos objetos circundantes o de la naturaleza que nos rodea, refuerza según Halbwachs (2004a, p. 121) la permanencia de los recuerdos, pues las vivencias que experimentamos junto a grupos o personas que nos son cercanos será más fácil recordarlas ayudándonos de su memoria o situándonos en el punto de vista del grupo o de la persona con la que hemos mantenido un vínculo personal.

Cabe decir que la investigación biográfica se preocupa por subvertir las relaciones que alejan temporalmente pero también espacialmente a los participantes en la investigación. En este sentido se intenta buscar la sincronía entre ambas partes a través de una escucha atenta y sentida, unida a la capacidad de dejarse sorprender y de crear vínculos con las personas con las que hablamos que consideramos en todo momento contemporáneas a nosotros. Lo que se pretende, en todo caso, es crear un espacio utópico, un “experimento de igualdad” donde se pongan a cero las jerarquías sociales y culturales, yendo más allá de los límites que puedan darse entre dos personas (Portelli, 2009, p. 105), y teniendo siempre como condición una “copresencia radical” que “implica concebir simultaneidad como contemporaneidad” (Santos, 2010, p. 49).

En el relato autobiográfico podemos identificar las marcas o señales que dejan en la narración las evidencias de la relación que se establece entre investigador y relator a lo largo del desarrollo de la entrevista. A este respecto, Portelli (2009, p. 425) apunta sobre el uso de los pronombres personales por parte del narrador. El “tú” funcionaría como pronombre dialógico que nos remite a la situación empírica de la entrevista, pero también como pronombre impersonal cuyo uso representaría la trascendencia de un ámbito estrictamente autobiográfico a un proceso colectivo, y en el que además se invita al oyente o al lector a ponerse en el lugar del narrador, y a compartir, a veces, su autocompasión. Asimismo, puede acontecer que nos encontremos en la situación que Augé (1998, p. 32) denomina de “ejercicio de etnología a la inversa” en la

que las preguntas lleguen incluso a ser formuladas por el narrador al investigador.

5.3. Lugares y espacios biográficos

Tiempo y espacio están constantemente interrelacionados. En la construcción biográfica el espacio nos remite a un tiempo y el tiempo nos remite a un espacio, pero es el tiempo una dimensión de la experiencia que “depende” del espacio, más concretamente del movimiento, que es una noción espacial unida a la fuerza, pues, “no habría tiempo si las manecillas del reloj no se movieran, o si no hubiera amanecer, día y noche: en una palabra, si no percibiéramos el movimiento” (Alonso Quijada, 1994, p. 11). Asimismo, Bajtín (1989, p. 237) apunta sobre el carácter indisoluble del espacio y el tiempo, al que llega a llamar, como también hizo Proust, la cuarta dimensión del espacio.

No obstante la centralidad de la dimensión espacial de nuestra experiencia y del papel del espacio como un componente esencial de nuestras construcciones biográficas, su análisis en relación a los relatos de vida ha quedado en ocasiones relegado debido a la centralidad que se da a la dimensión temporal. No está de más observar que, como tantas palabras que fluctúan de un campo conceptual a otro, es generalizado el uso de términos espaciales para referirnos a conceptos temporales, decimos: “trayectoria de vida, recorrido o itinerario vital”. Este uso terminológico es ilustrativo de cómo tiempo y espacio se entrecruzan en lo biográfico constantemente. En palabras del filósofo Gaston Bachelard (1957/2004): “En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. El espacio sirve para eso” (p. 38).

5.3.1. Recordar el espacio

En el recordar el espacio tiene un papel fundamental. Los lugares permiten la visualización de los recuerdos y le dan un marco espacio-temporal (Muxel, 2007, p. 43). Pero este marco no es asimilable al marco de un retrato respecto a su imagen. El marco espacial se modifica por la acción de las personas que se relacionan con él y en él. Los espacios son modelados por las vivencias de los que viven en ellos y terminan por llevar grabadas sus huellas. No obstante, el espacio es una realidad duradera y en cierta medida estable en la que la memoria consigue enraizar, permitiéndonos encontrar los recuerdos ligados a ese lugar que ha quedado marcado por nuestra presencia. Tal como apunta Halbwachs (2004a):

[N]uestras impresiones se expulsan una a otra, nada permanece en nuestra mente, y no comprenderíamos que pudiéramos recuperar el pasado si no lo conservase el medio social que nos rodea. Es en el espacio, en nuestro espacio —el que nosotros ocupamos, por el que volvemos a pasar a menudo, al que tenemos acceso siempre, y que en todo caso nuestra imaginación o nuestro pensamiento puede reconstruir en cualquier momento— donde debemos centrar nuestra atención; en él debemos fijar nuestro pensamiento, para que reaparezca una u otra categoría de recuerdos. (p. 144)

Nosotros, nuestro cuerpo, es también espacio, “de l’espace dans l’espace” (Delory-Momberger, 2010, p. 50). Nuestras experiencias están hechas a partir de una relación sensible (táctica, sonora, visual) de nuestro cuerpo-espacio con el espacio. Al cerrar los ojos y adentrarnos en el tiempo pasado a través de los recuerdos que conservamos, estos siempre están inseridos en espacios donde nuestro cuerpo-espacio ha estado, ya que “nunca salimos del espacio” (Halbwachs, 2004a, p. 160). Y retomando las palabras de Bachelard recogidas en su obra *La Poética del Espacio* (1957/2004): “Para el conocimiento de la intimidad es más urgente que la determinación de las fechas la localización de nuestra intimidad en los espacios” (p. 39-40).

Pero el espacio no puede ser reducido a un ámbito estrictamente físico, el espacio actúa sobre nosotros y nosotros actuamos sobre el espacio desde un

plano tanto ideal como material. La sistematicidad urbanística, los planos donde los lugares quedan fijados, cartografiados, unos al lado de los otros, son incapaces de mostrarnos cómo esos espacios son practicados, son vividos o experimentados. La enunciación de los espacios a través de los relatos de vida, que son también relatos de prácticas de espacio, no deja de mostrarnos una manera de ser en el mundo al significar los espacios que habitamos.

El espacio biográfico no debe ser visto como un decorado, como un telón de fondo, ni siquiera puede ser entendido en su analogía cartográfica donde los espacios siguen unos a otros en su contigüidad física, sino en una relación de copresencia. El espacio, que es una condición de nuestra existencia, junto con nuestra capacidad de movimiento de la que se sirve nuestro deseo de vivir bien, mejor, o de seguir nuestro libre albedrío, nos define como seres humanos:

Ambos, hilvanan *la estructura del mundo* y median en el modo de concebir y afrontar la vida. Pues, si el hombre, en cuanto ser natural, es ser en el espacio, también por ello mismo, al incluir el mundo diversos planos y ser autónomo para desplazarse, no está fijado a un lugar específico (Criado, 2001, p. XI).

5.3.2. Espacios simultáneos

La experiencia de migración espacializa especialmente la memoria. En el caso de personas cuyas vidas están ligadas por diversos motivos a lugares distantes entre sí, a una situación de *entre-dos*, la copresencia entre el mundo de *aquí* y el mundo de *allá* (el mundo de antes y el mundo de ahora) queda recogida en sus narraciones biográficas, donde aparecen entrelazados los espacios más significativos que han enmarcado sus vidas. La sucesión (no necesariamente contigua) de los espacios evocados que aparecen en sus narrativas tienen el potencial de mostrarnos un recorrido biográfico espacial, pero también temporal, cuando se ordena la biografía de la persona o de la familia en función de los lugares en los que ha vivido a través del tiempo; además de un recorrido

sociológico que nos muestra las circunstancias de la vida familiar y de sus miembros desde sus orígenes hasta el momento actual.

Por otra parte, los espacios que significan aparecen entrelazados en sus narrativas, pues la memoria teje con un solo hilo los diferentes lugares de nuestra existencia. Estos lugares así entretejidos manifiestan una contextualización que ha sido denominada de “glocal” (Martínez Igual, 2004). Efectivamente, más allá de las separaciones que imponen las fronteras geopolíticas o territoriales, más allá de las divisiones estampadas en los mapas por una línea de puntos y diferentes colores según se esté de un lado o del otro del espacio así enmarcado, encontramos una dimensión transnacional o transfronteriza de los espacios que es posible identificar en los relatos autobiográficos de personas que han vivido la migración, pues “allí donde el mapa corta, el relato atraviesa” (Certeau, 2000, p. 141). Estos relatos nos muestran una relación amplia y extendida con el espacio, que es concebido como una pluralidad de espacios reforzada por el ir y venir frecuente entre el país de origen y el de destino. No obstante, la frontera no desaparece, no se disuelve por su porosidad o pasa desapercibida por los puentes que los relatos tienden sobre ella, la frontera está presente en las narraciones que la atraviesan. En el momento en que son interiorizadas por los individuos, las fronteras dejan de ser entidades exteriores, y pasan a ser significadas de múltiples maneras según las experiencias distintas que cada persona haya tenido. En palabras de Étienne Balibar, las fronteras son “polisémicas”, esto es, no existen del mismo modo para todas las personas, “nada se parece menos a la materialidad de una frontera que es oficialmente ‘la misma’ [...] según se la cruce en un sentido o en el otro, como *businessman* o universitario en viaje a un coloquio, o como joven desempleado” (citado en Montenegro y Giménez Béliveau, 2010, p. 31-32).

La frontera no deja de ser, como apunta Michel de Certeau (2000), un “entre dos” capaz de ejercer un papel mediador. Y es este un aspecto paradójico de la frontera, “crea la comunicación al mismo tiempo que la separación [...]. Articula. También es paso” (p. 139). Observa Certeau (2000) cómo las

enunciaciones de los adverbios “aquí” y “allá” indican una apropiación del espacio, o mejor dicho, de varios espacios:

[E]sta marca (*aquí, allá*) necesariamente implicada por medio del andar e indicativa de una apropiación presente del espacio mediante un “yo”, tiene igualmente como función implantar otro relativo a este “yo” e instaurar así una articulación conjuntiva y disyuntiva de sitios. (p. 111)

Los espacios presentes en la llamada “geografía personal e íntima” o “memoria geoespacial” se encuentran muchas veces plegados unos sobre otros, como un “hojaldrado”. Allí donde vayamos o estemos, llevamos una multiplicidad de espacios con nosotros. Este “hojaldrado” es descrito por Delory-Momberger (2010, p. 56) como un “espace plié, feuilleté” (plegado, laminado o estratificado). Los lugares se relacionan entre sí en una espacialidad plural y multidimensional, pues llevamos con nosotros una multiplicidad de espacios, espacios del pasado que siguen con nosotros, que seguimos habitando. Por su parte, Anne Muxel (2007, p. 47) utiliza el símil de la concha, la “coquille”, para designar cada espacio de nuestra memoria íntima. Cada concha-espacio tendría sus volutas, sus escondites, sus resplandores, sus zonas sombreadas. Y cada espacio sería, evidentemente, representado biográficamente y por cada narrador de una manera distinta, puesto que existen tantos espacios como experiencias espaciales.

5.3.3. La práctica del espacio

“El espacio es un lugar practicado”, dirá Certeau (2000, p. 129) en su propuesta de distinción entre las nociones de lugar y de espacio en su obra *La invención de lo cotidiano*. Michel de Certeau (2000) ilustra esta diferenciación con el ejemplo de una calle geoméricamente construida por arquitectos que se convierte en espacio en el momento en que los caminantes intervienen en ella, ya que el acto de caminar es una “realización espacial del lugar”. Hay espacio cuando se tienen en cuenta la velocidad, la dirección y el tiempo:

El espacio es un cruzamiento de movilidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan [...]. El espacio es al lugar lo que se vuelve la palabra al ser articulada [...]. A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio “propio”. (p. 129)

El lugar se convierte en espacio al ser practicado, pero no solo a través de la acción del caminante, también por la acción del narrador. Observamos la práctica del espacio tanto en un noticiario como en una novela de viajes o en una conversación casual. En todas estas situaciones recorreremos espacios mediante el uso de una semántica del espacio. De aquí que Certeau (2000) analice conjuntamente el caminar y la enunciación, pues ambas son “prácticas espacializantes”. “Los relatos [...] cada día, atraviesan y organizan lugares; los seleccionan y los reúnen al mismo tiempo; hacen con ellos frases e itinerarios. Son recorridos de espacios” (p. 127-128). En su análisis de los relatos, que constantemente transforman lugares en espacios o espacios en lugares, diferencia entre identificaciones de lugares (un *estar ahí* inmóvil) y realizaciones de espacios (acciones de los sujetos que especifican espacios). En definitiva, los espacios apropiados, transfigurados, recordados y organizados en los relatos de vida nos permiten comprender el trabajo de significación y de incorporación de los lugares biográficos y la historia que llevan inscrita de las personas con las que hablamos, que están en interdependencia constante con los contextos que viven, con los espacios que habitan y les habitan.

Asimismo, creemos importante destacar las funciones que la evocación o el recuerdo de un espacio puede poseer. Anne Muxel (2007, p. 45-48) identifica de forma análoga a las tres funciones que atribuía a la memoria familiar: 1) una función de reconocimiento y pertenencia. Esto es, los espacios que las personas rememoran y las relaciones que en ellos establecen nos hablan de su identidad; 2) una función puramente afectiva de una memoria de la reviviscencia cuyo objetivo es revivir las sensaciones ligadas a los espacios recordados y, por último; 3) una función de significación histórica o de punto de anclaje de una experiencia colectiva.

En cuanto a la tercera función, los espacios intervienen en la creación de lazos sociales entre los miembros de los grupos que los habitan, a la vez que los lazos sociales modelan el espacio en los que estos tienen lugar. Efectivamente, el lugar y el grupo se influyen de manera recíproca. Y aunque el recuerdo de los espacios por nosotros vividos sea una evocación íntima y personal, contiene referencias colectivas. La memoria que se fija en las casas y en la geografía nos habla de la historia de un grupo en la que la experiencia colectiva y personal son indisociables. Especialmente en lo referente a la historia familiar, la memoria colectiva de los lugares nos sirve de medida de la cohesión del grupo y de la naturaleza de sus intercambios. Incluso después de alejarse unos de otros, de dejar la casa en la que cohabitaron durante un tiempo de sus vidas, el recuerdo de ese espacio compartido los mantiene unidos: “La mémoire des lieux garde l’empreinte des relations intra-familiales. Utilisé comme des points d’ancrages, ils disent des manières d’affiliation” (Muxel, 2007, p. 44-45). El recuerdo de una “topografía familiar” expresa generalmente la afirmación de la pertenencia al grupo y nos muestra, además, una especie de “verdad” colectiva, ya que cada aspecto o detalle del lugar tiene una significación solo inteligible para las personas pertenecientes al grupo. Estos lugares presentes en la memoria y apropiados de forma colectiva pueden ser revisitados o recordados por todos los miembros de la familia. Como sostiene Muxel (2007): “le « lieu de mémoire » ainsi commémoré peut être partagé et revécu à travers les mêmes récits, les mêmes anecdotes, par tous les membres de la famille, parents, enfants, frères et sœurs, cousins, cousines...” (p. 57).

La casa de nuestra infancia, los muebles y su distribución, los cuadros y sobre todo las fotografías de parientes y el lugar que ocupan en la vivienda nos hablan de nuestra familia, de todos y cada uno de sus miembros, de sus gustos, costumbres y de las circunstancias sociales que vivieron. Albert Camus recuerda en su obra póstuma y autobiográfica *Le premier homme* (1994) la casa de su madre, una casa donde no había libros, ni radio, ni una mesa donde poder estudiar o hacer los deberes de la escuela, donde solo había objetos de utilidad inmediata: cinco sillas, una mesa, un aparador y un baúl, en los que raramente se

colocaba un jarrón o un tapete de ganchillo. En cambio, en la casa de sus tíos descubre Camus una relación distinta con los objetos, descubre “el mundo de los substantivos propios”:

Chez lui, on disait “le vase qui est sur la cheminée”, le pot, les assiettes creuses, et les quelques objets qu’on pouvait trouver n’avaient pas de nom. Chez son oncle, au contraire, on faisait admirer le grès flambé des Vosges, on mangeait dans le service de Quimper. (p. 73)

Las casas familiares son lugares especialmente significativos que aparecen en profusión en las narraciones autobiográficas. Las casas en que vivieron los relatores desde su infancia hasta la actualidad pueden servir en ocasiones para describir los sucesos más significativos de una vida, recorriendo en la narración los lugares que habitaron recorren también el paso del tiempo y los cambios importantes a los que tuvieron que adaptarse, como una mudanza o a la muerte de algún familiar, que provocaron cambios en sus relaciones con el espacio y también con el grupo. Prat y sus colaboradores observan en algunos de los relatos autobiográficos que recopilaron, generalmente de mujeres, una organización de la narración en función de las casas en las que vivieron las narradoras. Además, también la casa ejercía en algunos de los relatos el papel de eje estructurador entre dos aspectos fundamentales de la vida social, el interior y el exterior de la vivienda (Prat, 2004, p. 101). También Bachelard (1957/2004) destaca la centralidad de la casa natal en el recuerdo y la vivencia del espacio:

Pero allende los recuerdos, la casa natal está físicamente inscrita en nosotros. Es un grupo de costumbres orgánicas. Con veinte años de intervalo, pese a todas las escaleras anónimas, volveríamos a encontrar los reflejos de la “primera escalera”, no tropezaríamos con tal peldaño un poco más alto. Todo el ser de la casa se desplegaría, fiel a nuestro ser. (p. 45)

El recuerdo de estos espacios que han quedado fijados en la memoria puede ir acompañado de un sentimiento de nostalgia, sobre todo si estos lugares solo existen ya en el momento de su reminiscencia gracias al trabajo de la memoria y a la labor de la narración. La nostalgia parece un pasaje obligado para todos

aquellos que miran hacia los tiempos y los espacios de su pasado. Además de hablarnos de los acontecimientos de nuestra vida y de las circunstancias en que estos se dieron, la nostalgia nos muestra sobre todo la dimensión afectiva del recuerdo. La nostalgia es según su origen griego, *nostos* (retorno) y *algos* (dolor), el deseo incumplido y, por tanto, doloroso, de volver. Este “volver” puede referirse tanto a la añoranza que sentimos ante la incapacidad de retornar a nuestro pasado, a los lugares de nuestra infancia y juventud en los que recordamos haber sido felices, como a la nostalgia que podemos sentir ante las dificultades o la imposibilidad de volver a una tierra, paisaje o territorio del que tuvimos que partir, alejándonos de las personas que allí quedaron. Esta es la nostalgia que siente Ulises por Ítaca corporeizada en su querida Penélope. En el duelo ligado a la migración, la nostalgia está siempre presente, pero este es también el sentimiento que nos permite recrear la tierra natal después de habernos separado físicamente de ella.

No obstante, las emociones que afloran al revivir mediante el recuerdo las sensaciones que asociamos a un momento y a un lugar de nuestra vida no están caracterizadas únicamente por el sentimiento amargo de pérdida que podemos asociar a la nostalgia. En el recordar también experimentamos la sensación de llevar con nosotros y de traer a nuestro presente ese tiempo y espacio aparentemente perdidos, de reencontrar en el presente nuestro pasado y constatar así que algunos de nuestras recuerdos son imperecederos y nos acompañarán siempre, fielmente, allí donde vayamos. Es este un sentimiento en cierto modo positivo que evidencia, asegura y otorga continuidad a la relación afectiva, sensorial y simbólica que hemos establecido con los espacios de nuestro pasado y con las personas que estuvieron allí junto a nosotros (Muxel, 2007, p. 114). De modo que consigue, además, reforzar un sentimiento de continuidad del *sí mismo* y de la singularidad de cada vida, de la realidad individual e irrepetible que conforma nuestro ser. Estas observaciones pueden relacionarse con el concepto de *saudade* que ha sido definido como un sentimiento íntimo que incorpora nuestro pasado y nuestras vivencias, que no tiene que ver necesariamente, a diferencia de la nostalgia o la añoranza, con la ausencia o la pérdida, sino con un

sentir más profundo, con un sentimiento ontológico de soledad: “Non é un sentimento triste nin alegre. É, simplemente, un sentirnos a nós mesmos dentro dos límites da nosa individualidade constitutiva” (Piñeiro, 1984, p. 99).

SEGUNDA PARTE:

EL USO DE LOS RELATOS DE VIDA PARA LA COMPRENSIÓN DE LA DIMENSIÓN FAMILIAR DE LA MIGRACIÓN: UN ESTUDIO DE CASO

CAPÍTULO SEXTO: Planteamiento de la investigación. Nuestro método y contextos

6.1. Objetivos y preguntas de investigación

En este apartado se presentan los objetivos generales y específicos de la investigación, así como las preguntas que derivan de dichos objetivos, y que han servido para definir los caminos emprendidos para la elaboración de esta tesis. En primer lugar, esta investigación se interesa por las potencialidades del enfoque biográfico-narrativo en las ciencias sociales y en las humanidades, y se propone como uno de sus objetivos principales: analizar la pertinencia de la aproximación biográfico-narrativa como modo de comprensión para acceder a un conocimiento profundo de la dimensión biográfica y familiar de la migración.

Este trabajo de investigación aspira, asimismo, a aportar conocimiento sobre las experiencias, acontecimientos y situaciones plurales que abarca el fenómeno migratorio, partiendo de las significaciones y de las interpretaciones que otorgan a sus experiencias de vida seis miembros de una familia de origen marroquí del Pirineo catalán. Este propósito general se traduce en los siguientes objetivos específicos: 1) analizar para comprender la manera en que los miembros de la familia significan e interpretan sus experiencias y las integran como parte de sus relatos de vida, poniendo especial atención en aquellas experiencias ligadas al hecho y a la vivencia de la migración; 2) comparar el modo en que significan e interpretan sus experiencias y las integran en sus relatos

de vida el conjunto de miembros de la familia para comprender las similitudes y las diferencias que existen entre sus narraciones autobiográficas; 3) analizar para comprender el modo en que cada uno de los miembros de la familia se presenta a sí mismo mediante la elaboración de su relato de vida ante la presencia de un investigador y, por último; 4) analizar para comprender la posición que adoptan los miembros de la familia respecto a la migración y/o al legado migratorio y familiar.

Con la finalidad de responder a los objetivos de la investigación esbozados se han desarrollado una serie de preguntas. En primer lugar, sobre la pertinencia de la aproximación biográfica en la producción de un saber válido sobre la migración, se cuestiona sobre: a) cómo ha sido el desarrollo del enfoque biográfico desde sus inicios en las ciencias sociales y en las humanidades; b) cuáles han sido sus principales aportaciones analíticas y, finalmente, c) cuáles son sus potencialidades como modo de comprensión de la realidad.

En segundo lugar, a partir de los objetivos que se centran en el análisis de los relatos de vida de los narradores y protagonistas del presente trabajo, se estudia: a) qué estrategia y organización narrativas presentan los relatos de vida recopilados de cada uno de los miembros de la familia; b) cuáles son los ejes focales y los temas principales que emergen de los relatos de vida recopilados de cada uno de los miembros de la familia; c) cuál es el papel del espacio y del tiempo y la importancia que tienen ambas categorías en los relatos de vida recopilados de cada uno de los miembros de la familia y, para terminar; d) cuáles son los temas comunes que manan de los relatos recopilados, y las similitudes y las diferencias que existen en el modo en que estos son significados e interpretados por los narradores. Antes de responder a estos cuestionamientos se ha considerado importante, debido a la influencia que los contextos de enunciación tienen en cómo y qué se relata, estudiar, asimismo, cuáles han sido las condiciones específicas de elaboración y recepción de las narraciones.

6.2. Proceso de análisis y procedimientos metodológicos

La decisión en virtud de la cual adoptamos la perspectiva biográfica para abordar el presente trabajo no es, obviamente, independiente de la razón de ser que atribuimos a esta investigación, con la que buscamos un acercamiento a la experiencia humana alejada de prejuicios y estereotipos fundados sobre una visión sesgada de la realidad que no tiene en cuenta la complejidad de la subjetividad. Asimismo, los procedimientos metodológicos mediante los cuales construimos los cimientos de esta investigación se fundamentan en un propósito analítico-interpretativo específico que hemos detallado en el apartado anterior, y que resumimos como un intento por captar a través de las narrativas biográficas de los miembros de una familia cuya historia ha quedado marcada por la vivencia de la migración, las significaciones e interpretaciones que otorgan a sus experiencias de vida, así como los procesos vitales que están en juego en la condición a la que conduce la experiencia migratoria o el hecho de ser descendiente de migrantes, centrándonos, para ello, en el marco social que constituye el grupo primario por excelencia que media entre la persona y la sociedad, y que constituirá nuestra unidad de análisis, la familia.

Para llevar a cabo este propósito decidimos hacer uso de la técnica de los relatos de vida múltiples y elaborar, a partir de entrevistas biográficas cuyas características e implicaciones metodológicas hemos descrito en detalle en el segundo capítulo de este trabajo, un texto que destacase por su aproximación al método de relatos biográficos cruzados. Estos relatos, que se circunscriben al ámbito familiar, nos ayudan a observar en un mismo medio social distintos puntos de vista y perspectivas que pertenecen, además, a distintas generaciones, y nos muestran qué hay de común y de diferente en la percepción y en la vivencia de los mismos acontecimientos que descubrimos en las narraciones de cada uno de los componentes de la familia desde los distintos presentes o etapas biográficas en las que se ubican. Esto nos ha permitido, finalmente, crear una estructura polifónica que acabará por configurar una historia familiar.

Para abordar la elaboración de esta composición biográfica compleja resolvimos presentar en primer lugar, por separado, cada uno de los relatos de los miembros de la familia acompañados de un breve análisis de la organización y estrategia narrativas, y de los temas principales que destacan en las historias relatadas, procurando captar de este modo la idiosincrasia de cada uno de los relatores. Para emprender este propósito nos servimos de los conceptos descritos y desarrollados en el capítulo quinto, en el que abordamos el relato de vida como objeto de análisis, como recurso para la elaboración de nuestras gafas interpretativas o criterios de análisis.

En un segundo término, el estudio monográfico de la familia desde una “perspectiva multicéntrica” (Pujadas, 1992, p. 56), en la que cada narración personal es confrontada y completada por las narraciones de otras personas, nos ofreció la posibilidad de hacer confluír en el análisis los temas comunes que manaban de cada una de las narraciones, subrayando aquellos procesos en los que todos los miembros de la familia han sido protagonistas u observadores, y de crear de este modo un texto multivocal en concordancia con lo que algunos autores han denominado un “sistema polifónico” capaz de explicar a “varias voces” una misma historia (Pujadas, 1992, p. 85). En este trabajo la historia polifónica que presentamos es una historia familiar elaborada a partir de retazos de imágenes, de emociones y de reconstrucciones biográficas que cada miembro de la familia ha ido desvelando en su narración y que aunque terminen por conformar un mosaico abigarrado de recuerdos esperamos pueda entreverse en él la trama de una memoria familiar común.

6.3. El contexto próximo. Nuestros encuentros

6.3.1. La elección de los narradores

La elección de la familia y, por tanto, de cada uno de los narradores, ha sido totalmente subjetiva, aunque sí ha estado motivada por algunas condiciones específicas, como, por ejemplo, la existencia o no de una relación previa de confianza y de entendimiento entre la investigadora y los participantes en el estudio. Evidentemente, nuestro interés no recaía en cualquier relato, sino en aquellas narraciones que tomadas en su conjunto pudiesen formar parte de una historia familiar, es decir, en las historias elaboradas por varios miembros de una misma familia, y cuyo hecho marcador específico, la vivencia de la migración, pudiese quedar recogido de algún modo en sus relatos. Nos interesaba, además, que esta migración se hubiese llevado a cabo del sur al norte del Mediterráneo y, más concretamente, de un país árabe norte-africano a Cataluña, que es el terreno en el que nosotros nos ubicamos y desde el que partimos para llevar a cabo esta investigación. En este sentido, la elección de la familia no solamente respondía a un interés personal por profundizar en un fenómeno social que atañe a un área concreta del mediterráneo por la que siempre hemos sentido un profundo vínculo tanto afectivo como intelectual y cuyos emigrantes han sido y son ampliamente problematizados, sino también a un aspecto pragmático, que de igual modo a la condición anterior (que el tema fuese de nuestro interés) recoge Umberto Eco en su célebre obra sobre cómo hacer una tesis doctoral. Al inicio de su libro Eco hace referencia a las reglas básicas, “obvias” adjetiva él, que deben tenerse en cuenta en el momento de elección del tema de estudio, entre estas describe el siguiente precepto: “*Que las fuentes a que se recurra sean asequibles*, es decir, al alcance físico del doctorando” (Eco, 1977/1983, p. 25).

El contacto previo que podríamos calificar de intenso desde hace años con Nawal, la primogénita de la familia junto a la cual decidimos llevar a cabo este trabajo (como compañera de clase en la universidad, como vecinas y amigas), la accesibilidad relativamente fácil para fijar los momentos y los lugares en los que encontrarnos para realizar las entrevistas, además de la predisposición positiva

hacia nuestra investigación y el hecho de poder expresarnos en una lengua común influyó, sin lugar a dudas, en la decisión de que fuese Nawal junto al resto de su familia los protagonistas del presente estudio.³⁸

La familia Nouriya Bousirat es originaria de la ciudad marroquí de Larache, allí nacieron los padres, Laila e Ismael; y el hermano de Laila, Mourad. Los tres hijos de Laila e Ismael, por orden de mayor a menor, Nawal, Ylias y Jawhara, nacieron en Campdevàdol y se criaron en un pueblo a los pies del Pirineo catalán llamado Ribes de Freser.³⁹

Las entrevistas biográficas se llevaron a cabo de forma individualizada, a excepción de la primera entrevista que realizamos a Ismael y a Laila que fue hecha en presencia de ambos. Tuvimos ocasión de realizar dos entrevistas a Nawal, a Jawhara y a Laila, y una sola entrevista al resto de miembros de la familia. A continuación explicitamos las condiciones en las que brotaron los relatos de vida que aquí recopilamos.

6.3.2. La razón del encuentro

Los relatos nacen en un contexto determinado con unas condiciones específicas en las que un investigador está presente. Su presencia y el escenario donde se llevará a cabo el encuentro determinarán en gran medida el relato que será creado. La historia se gesta, pues, en la interacción que se lleva a cabo en un momento y lugar específicos. De ahí que creamos importante señalar cómo y dónde se desarrolló la situación de la entrevista, qué vínculo existía entre los implicados en la investigación previamente a su encuentro, así como el carácter de la relación que se estableció a lo largo de la interacción y después de esta.

³⁸ Conocí a Nawal el año 2004 cuando inicié mis estudios universitarios. Coincidimos en las clases de licenciatura de Filología Árabe en la Universidad de Barcelona. Durante el segundo y tercer curso nuestros encuentros fuera del ámbito académico se intensificaron, sobre todo en el momento en que me instalé a pocas calles de donde ella vivía. Desde entonces nos vemos con frecuencia.

³⁹ Los nombres propios y los apellidos de los narradores han sido modificados y no tienen relación alguna con sus nombres auténticos. En la mayoría de los casos los nombres o pseudónimos que aparecen en el texto han sido escogidos por los propios narradores.

Varios autores señalan que el vínculo previo entre investigador y narrador ayuda a disminuir las consecuencias derivadas de una interacción desigual o jerárquica que puede generar la situación de la entrevista. Generalmente se considera que las investigaciones basadas en la realización de entrevistas etnográficas, donde el investigador no solo maneja el tempo y la temática de la interacción que marca mediante una serie de preguntas previamente elaboradas, sino que además termina por tener en su “custodia” la información biográfica a partir de la cual elaborará un trabajo académico, pueden contener relaciones de poder o “violencia simbólica” (Bourdieu, 1993, p. 1393). No obstante, tal y como observaron los miembros del Grup de Recerca Biogràfica coordinado por Joan Prat (2004, p. 59-69), las entrevistas biográficas abiertas, que no se basan en un guión previamente elaborado, sino en el *libre* discurrir de las palabras de los relatores tienden a reducir la relación jerárquica que habitualmente se establece en la interacción social que es la entrevista.⁴⁰ Sin embargo, esto solo es posible si además de la creación de un espacio en el que el relator no se siente constreñido para decir lo que piensa y siente, existe un sincero esfuerzo por parte del investigador para establecer una relación profunda, comprensiva y empática con la persona a quien ha pedido que le cuente su vida. Asimismo, la creación de este espacio de comunicación más igualitario que conduce a la reducción de la distancia que pueda existir entre investigador y narrador en la situación de la entrevista, será más fácil si los participantes en la investigación son personas conocidas o con las que previamente existe un vínculo de confianza y familiaridad.

Debemos destacar el hecho de que Nawal nos conminara a profundizar en su historia familiar, por un lado, por su singularidad y, por el otro, por la facilidad que tendríamos para entrevistar a personas de su entorno. Esto nos

⁴⁰ Utilizamos el término “entrevista” para referirnos a la interacción social en la que se cimienta la investigación biográfica, no a un tipo específico de conversación basado en un conjunto de preguntas que realiza un investigador a un informante y que suelen girar en torno a cierta temática, sino a una relación social que incluye miradas, sonrisas, gestos de asentimiento, de escucha, de aprobación o silencios. En cuanto al presente estudio, la entrevista biográfica prima el libre fluir de la palabra del relator, el desarrollo de una estructuración narrativa propia e incluso la conducción de la situación de interacción por parte del narrador.

permitiría, en su opinión, hallar información interesante y suficiente para la realización de un trabajo de investigación. Este hecho es importante, ya que nos ayudó a mitigar en parte el temor a la *profanación* que inevitablemente experimentamos cuando los participantes de la investigación despliegan ante nosotros la experiencia íntima de sus vidas. Este sentimiento de temor es, no obstante, inmediatamente acompañado de un profundo sentimiento de respeto y agradecimiento.

Aunque desde una perspectiva biográfica todos y cada uno de los relatos de vida que recopilamos nos aportan conocimiento, todos y cada uno de ellos tienen idéntica importancia en cuanto a su singularidad, pues las circunstancias específicas que describen nos muestran un rico ejemplo de la variabilidad humana; muchas personas, ante la petición de un investigador de contar la historia de su vida, responden con extrañeza y asombro porque consideran que su vida carece de interés (Lechner, 2015, p. 39). Esto es, no se asemeja a aquellas historias que aparecen en las novelas o en las telenovelas que diariamente se ven en la televisión, es una vida *normal y corriente*. Pero si sucede lo contrario, como en el caso de Nawal y del resto de miembros de la familia, y los narradores son conscientes de las particularidades e incluso de la naturaleza extraordinaria de su historia, el relato se reviste de un carácter más personal y espontáneo.

Por otro lado, las particularidades que Nawal observa a propósito de su historia familiar, no impiden que pueda entrever en dicha historia, siempre y cuando “se explique bien, tal y como es” un potencial para servir de ejemplo y ayudar a otras familias que puedan sentirse en ella reconocidas. Esto nos lleva a pensar que para Nawal, y este punto es crucial, la entrevista y el trabajo de investigación están dotados de sentido.

Jo, la meva vida, o que s'expliqui bé, tal com és, i que cadascú tregui les seves conclusions o que s'expliqui perquè serveixi en algú altre. O sigui, que si algú ha de treure conclusions o algo que sigui per alguna cosa bona, que pugui ajudar a moltes famílies que hagin estat en la meva situació, no per lo contrari. Si no ja em diràs tu.

Ciertamente, la existencia de una relación previa entre investigador y narrador conlleva un sesgo importante que debemos tener en cuenta, por ejemplo, la presencia de informaciones implícitas que se dan por sabidas, o el énfasis que el relator pone sobre ciertos acontecimientos que considera pueden ser de especial interés para el investigador. Pero es también una relación de confianza la que motiva en gran medida la aceptación por parte de los narradores de ser entrevistados. Debemos destacar, en lo que se refiere a nuestra experiencia, la disponibilidad e interés de cada uno de los miembros de la familia Nouriya Bousirat para colaborar y participar en esta investigación.

Al ser preguntada sobre el porqué de su aceptación para ser entrevistada, Nawal hace alusión al vínculo que nos une previamente al inicio de la investigación. Este hecho también ayuda a disminuir el miedo de los narradores a ser objetivados:

Pues bàsicament per això, vaja. Tu perquè et conec. Si fos algú que no conegués, poder si acceptés l'entrevista hauria de mirar molt de prop el desenvolupament del treball. Sí, perquè ja de per si és molt difícil plasmar un oral al transcrit. Sigui el que sigui. Fins i tot un conte és difícil, pues ja quan estàs parlant d'una vida encara és més difícil. Si és una persona que no coneixes de res, pues no d'allò. Tu vulguis que no pues sí, al menys has anat a Ribes, coneixes més i d'allò, és diferent, pots arribar a la sensibilitat. Però si no, pues no ho hagués acceptat per això, perquè hauria d'haver estat molt a sobre. No perquè no em fies de la persona, perquè ja un cop l'acceptes és que ja te'n fies, sinó perquè és una cosa molt personal, saps?

En lo que respecta a su hermana Jawhara, observamos que su conformidad para la realización de la entrevista se basó inicialmente en el hecho de que fuese su hermana quien se lo pidió. Esto evidencia la importancia del rol de enlace que forja Nawal entre la investigadora y el resto de miembros de la familia. La aceptación para la realización de la primera entrevista viene determinada por este hecho, pero remarcamos en el caso que atañe a la segunda entrevista que la creación durante el primer encuentro de una relación de confianza parece tener

también un papel decisivo en su aceptación. Además, advertimos en Jawhara la influencia de la relación reflexiva y activa que con el pasado y el presente puede brindarnos la investigación biográfica, capaz de estimular en el narrador el descubrimiento o re-descubrimiento de aspectos de la propia vida sobre los que no se había cuestionado antes, pero que de algún modo estaban ya presentes antes de tener la oportunidad de narrarlos:

Perquè m'ho va dir la Nawal la primera. Per què vaig acceptar? És que no m'ho vaig pensar gaire, vaig dir: "Sí, vale". O sigui, no és un tema que em molesti parlar-ne. I perquè havent-les fet veig que he reflexionat coses que poder mai m'havia plantejat per si, saps? La primera perquè m'ho va dir la Nawal, això sí. Però clar, llavors com que vas parlant, vas parlant i dius: "Hosti, tinc un merder de coses aquí al subconscient que no". I res, la segona pues mira, así te veo también.

Otro aspecto que influyó en la elección de los interlocutores se refiere a la lengua. La lengua hablada en las entrevistas es casi exclusivamente el catalán, que es común a todos los participantes en la investigación (incluida la investigadora). Esto nos permite comprender los juegos figurados del lenguaje, las metáforas, la ironía o los chistes que de otro modo difícilmente conseguiríamos captar. Debemos destacar, asimismo, por parte de Ismael el uso a lo largo de su relato tanto del castellano como del catalán, incluso en una misma oración, si bien su competencia en catalán es manifiestamente mejor. También Laila utiliza el castellano en algunas secuencias específicas de su historia en las que recrea situaciones en las que esta es la lengua predominante. Como veremos, tanto en el caso de Laila como en el de Ismael, el uso del castellano suele estar asociado a la descripción de procedimientos administrativos y burocráticos, por ejemplo cuando Laila describe su experiencia en la Unidad de Extranjería y Documentación de la Jonquera donde debe acudir en diversas ocasiones para renovar su permiso de residencia. Allí los agentes le hablan en castellano, y en esta lengua recoge Laila en el relato las palabras que le profirieron.

El dominio de una lengua común no solo permite que nos entendamos, es más que un instrumento de comunicación. Compartir una misma lengua tiene un

efecto de espejo y también de unión (Bilbeny, 2010, p. 137). Este no es un aspecto trivial, ya que en aquellas investigaciones en las que se realizan entrevistas biográficas y el conocimiento de la lengua es muy desigual difícilmente se consigue llegar a una posición tan igualitaria entre el investigador y el relator. En nuestro caso, además de compartir el dominio de una misma lengua (o de dos, si tenemos en cuenta el castellano), debemos destacar que el hecho de tener conocimientos de árabe clásico facilitó en los momentos previos a la situación de la entrevista, que Ferrarotti (1991, p. 149) denomina de actividad *propedéutica*, un espacio de intercambio de experiencias y saberes. Ismael, el padre de la familia, me dio la bienvenida en árabe a la vez que me mostraba y leía en voz alta y clara cada una de las letras del alifato que estaba escrito en una lámina que colgaba de la pared en la entrada de su casa en Ribes de Freser. Laila, que sabía que conocía la lengua, le exhortó entonces a que siguiera hablándome en árabe. De este modo iniciamos una primera conversación en la que él se mostraba interesado por mi experiencia previa con la lengua y el mundo árabes. En este caso la investigadora no dominaba la lengua de *prestigio*, el árabe clásico, sino el relator que escuchaba su pronuncia torpe con indulgencia y atención, en una interacción que se iba volviendo cada vez más próxima entre los dos.

6.3.3. El escenario de la entrevista

El lugar donde se realiza la entrevista nunca es un espacio neutro, y aunque el escenario del encuentro no condiciona de igual modo la construcción del relato que la relación que se establece entre entrevistador y entrevistado, el ambiente que se genera en el lugar del intercambio es un aspecto que también determina la narración que se llevará a cabo. No es lo mismo relatar la vida en un espacio conocido o familiar que hacerlo en un lugar en el que nunca se ha estado antes. Generalmente, las entrevistas que se desarrollan en casa de los narradores son más personales e íntimas, y el ambiente es más distendido. Además, ocurre con frecuencia que la decisión de hacerlas en el domicilio surge con naturalidad, ya

que se sobreentiende que es el lugar ideal para hablar de la propia vida (Prat, 2004, p. 61); si bien es cierto que la casa es también un lugar privado, y puede acontecer que el investigador experimente algún temor ante la posibilidad de que el narrador pueda sentir *vulnerada* doblemente su intimidad, a la que accede entrando en su casa grabadora en mano.

La presencia de la grabadora, como la presencia de la investigador, condiciona aquello que el narrador dice y deja de decir, además de la actitud que adopta durante la entrevista. Aunque pueda parecer que la presencia de la grabadora termina por pasar inadvertida, ejerce siempre un importante poder simbólico, dado que la persona que nos cuenta su vida es consciente que en la grabación quedarán fijadas sus palabras, silencios, risas o lamentos, y no tendrá oportunidad de volver atrás sobre lo dicho y modificarlo. Nos ha sucedido, por ejemplo, que hacia el final de la entrevista que realizábamos a Ismael, y después de un largo y detallado discurso sobre la opinión que le merecía la situación política de Marruecos, el narrador se interesase por saber si lo que estaba diciendo estaba siendo grabado. Esta preocupación además de añadir trascendencia y peso a sus palabras, entra también en sintonía con el contexto de control de un régimen represivo que nos describía en aquel momento a propósito del país norteafricano.

La presencia de la grabadora tampoco pasa inadvertida para Jawhara, que ante el aumento del ruido ambiental en la cafetería donde se desarrollaba el encuentro, se preocupó por saber si nos serviría o no la grabación, demostrando así su inquietud no solo porque quedasen bien grabadas sus palabras, sino también hacia los propósitos de la investigación. Este hecho revela en cierta medida su implicación y su buena predisposición para participar en este estudio. Asimismo, es interesante remarcar en el caso de Jawhara cómo al final de las entrevistas que realizamos, y justo después de haber apagado la grabadora, mostró un gran interés por conocer el desarrollo de la investigación y por saber si observábamos diferencias entre los distintos miembros de la familia, lo que dio lugar al desarrollo posterior, ya *fuera de grabadora*, de un discurso interesante

sobre las diferencias y semejanzas que observaba en el seno de su familia en lo que respecta a la actitud que adopta cada uno de los miembros ante circunstancias similares. Parece que Jawhara diferencia claramente entre la narración que queda enmarcada en la grabación, y que se inicia en el momento en que la grabadora empieza a funcionar, y un discurso del que se es consciente que no quedará registrado y que parece, en el caso de Jawhara, establecerse en una interacción más profunda y directa, pues entre la investigadora y la narradora no existe ya la *mediación* de la grabadora.

Es más, la grabadora tampoco pasa desapercibida para la investigadora, que en algún momento de pánico momentáneo la observa para comprobar que lo que se narra está quedando efectivamente registrado. El problema es que al hacerlo desvía por un momento la atención sobre el narrador lo que puede conllevar en algunos casos la interrupción involuntaria del discurso que justamente se quería registrar. Además, con este gesto se devuelve visibilidad al dispositivo que tal vez ya había quedado naturalmente integrado en la interacción.

En lo que respecta a los escenarios en los que se llevaron a cabo las entrevistas, procuramos que todos los encuentros se realizaran en aquellos lugares escogidos por los narradores. En algunos casos la entrevista se desarrolló en casa de los participantes: en Barcelona, en la primera entrevista que realizamos a Nawal y a Jawhara; o en Ribes de Freser, en el caso de Laila y de Ismael. Otros encuentros, en cambio, se llevaron a cabo en la casa de la investigadora, como en el caso de Ylias y del segundo encuentro que tuvimos con Nawal. En dos ocasiones, en la segunda entrevista que realizamos a Jawhara y en la primera y única entrevista que hicimos a Mourad, en una cafetería.

Generalmente los encuentros se acompañaron de té, café o incluso de una comida. Como vimos en otro lugar, Augé (1998, p. 44-45) describe el momento en que el investigador y el relator se sitúan al margen de la investigación, el momento en que comparten y participan de las mismas preocupaciones y actividades, por ejemplo compartir una comida o su elaboración, como un momento inscrito en un tiempo simultáneo que coloca a los participantes en

sincronía unos con los otros. En cambio, en la situación de la entrevista etnográfica tradicional, se impone el tiempo de la investigación que los aleja de su contemporaneidad. En nuestro caso, ambos tiempos, el simultáneo y el que se dispone a la investigación, se encuentran claramente imbricados. Esto es, el compartir los alimentos y el relato de las experiencias de la vida llegan a situarse prácticamente en un mismo plano temporal. Aconteció que algunos de los alimentos que compartimos en los encuentros, en uno de ellos literalmente comimos del mismo plato un delicioso pollo con aceitunas a la vez que se desarrollaba la entrevista, evocaban la memoria y la narración de ciertos acontecimientos biográficos. Y de esto modo rememoradas, fueron desgranando algunas de sus vivencias y reflexiones.

Habiéndome ofrecido té después de la comida, Laila comenta lo mucho que le gusta a Jawhara tomarlo a diario, a lo que Ismael añade dirigiéndose a su hija que no debería beber demasiado pues terminará por aborrecerlo. Observamos cómo este hecho provocó en Ismael la rememoración de un episodio de su infancia:

Jawhara— Vols més cafè Marta?

Marta— No, estic bé.

Ismael— Vols te? [en àrabe].

Jawhara— Vols te?

Laila— Ella tot el dia beurrà te, tot el dia, tot el dia.

Ismael— No abuis gaire del te perquè t'avorriràs.

Laila— Un cop al dia no passa res però dos o tres cops sí.

Ismael— T'avorriràs i no en beurràs mai més.

Jawhara— Es el que et va passar a tu?

Ismael— A mi amb els cacauets em va passar.

Laila— Sí, sí, ha avorrit els cacauets, sí.

Jawhara— Els vas avorrir?

Ismael— He quedat set dies tombat al llit.

Jawhara— De tants cacauets que vas menjar?

Ismael— Sí. Era petit. Els vaig menjar i encara eren crus.

Laila— Estaven acabats de collir i encara eren verds.

Ismael— Sí, menjaves i encara baixava la llet per tot arreu. Hi havia una noia, que s'ha mort pobra noia, menjava més que jo i no li ha passat res. Més que jo n'ha menjat aquella moxa. Anàvem a un camp d'un veí, i per això et dic que hi havia humanitat, menges tant com vulguis i no et diuen res. Set dies he quedat al llit i un mal de cap.

Laila— I quants anys tenies?

Ismael— Jo què sé.

Laila— Cinc o sis anys.

Ismael— Aquell que he menjat que m'ha fet mal era cru i tendre. N'hi ha de cru però sec, en canvi l'altre, de l'arbre a la boca, òndia tu. Em va emborratxar. Set dies tombat al llit.

Laila— Una experiència més que has pogut avui explicar a la Marta.

Poco tiempo después de empezar la primera entrevista con Jawhara, Sami, el marido de Nawal, me trajo galletas y zumo. En este caso no fue la presencia de los alimentos, sino su ofrecimiento el que hizo desencadenar en Jawhara una serie de reflexiones sobre los motivos de por qué no había sido ella la que espontáneamente me había invitado a beber o a comer a mi llegada a la casa. A partir de este hecho pudimos observar un sentimiento de añoranza de una práctica familiar no interiorizada.

Mira, ara per exemple el Sami t'ha portat això, clar, però a mi m'agradaria, i si arriba a ser una dona t'hagués emplenat la taula de te, de pastes. Clar, a mi són coses que m'agradaria poder-les fer, però és que no em surten de dins, saps?, i és aquella vena que no tens, però que forma part de tu. Clar, si fos la meva tieta o algú, pues ja t'hagués fet algo, però jo pues no sé, bueno quan vingui pues ja li oferiré, no? Llavors comences a veure que tens coses que són molt d'aquí i coses que tens molt d'allà.

6.3.4. El despliegue del relato

La primera entrevista que realizamos a cada uno de los participantes en la investigación no siguió un guión previamente elaborado. Esto es, se trataba de entrevistas biográficas *libres*, no directivas, cuyo guión lo constituía una única pregunta, con la que explicitábamos nuestro interés por su relato de vida, y que podría ser formulada del siguiente modo: *Cuando quieras y estés preparado/a puedes empezar a contar tu vida.*

Evidentemente, un relato de este modo incitado nos depara todo tipo de sorpresas en lo que respecta a la estructura de la narración y a los temas en los que hará hincapié el relator. El investigador llega a la entrevista sin conocer de antemano cuál será la reacción del narrador ante la posibilidad de contar su historia con toda *libertad*, sin las pautas y los tempos que generalmente marcan las preguntas de un guion que en gran medida facilitan, no solo para el narrador, sino quizás más todavía para el investigador, el desarrollo de la entrevista. Ante la incertidumbre del qué y cómo contarán nuestros interlocutores sus experiencias, el investigador puede sentir a veces una especie de vértigo frente a la aparente falta de puntos de apoyo. Por ejemplo, si se da el caso de que alguno de los entrevistados le pide que le haga preguntas sobre algún aspecto concreto que quiera conocer. Normalmente este es un recurso que el narrador utiliza, ya que facilita la evocación de los recuerdos y le ayuda a continuar con el relato. Un ejemplo lo encontramos al inicio de la segunda entrevista que realizamos a Nawal: “No em diguis que no saps què preguntar-me, perquè jo sí que no sé què et diré”. No obstante, siempre hay ciertos puntos de apoyo que tanto el narrador como el investigador pueden tener en cuenta, aquellos que hacen referencia a la cronología y a las etapas más o menos generalizables de una vida: la infancia, la adolescencia, la edad adulta, el primer amor, etc. Asimismo, los conocimientos que vamos adquiriendo a medida que realizamos las primeras entrevistas facilitan, en algunos casos en los que es necesario, hacer referencia a ciertos hechos que ayuden a la evocación de recuerdos.

Si bien hemos experimentado en algunos momentos la necesidad de hacer preguntas, bien porque nos lo pidieron explícitamente o porque el discurso requiriera de alguna aclaración que consideramos importante, en todas las entrevistas que realizamos los narradores tomaron la palabra y, en cierto modo, las riendas de la entrevista, guiando el transcurso de la interacción y la organización narrativa de sus relatos. Incluso en los segundos encuentros que mantuvimos con Nawal, con Jawhara y con Laila, en los que cabe decir que sí llevábamos en mente algunas preguntas con el propósito de que incidiesen en algunos aspectos tratados con anterioridad sobre los que nos parecía relevante ahondar, el despliegue sin trabas de sus palabras, prácticamente ausentes de pausas, hizo que no pudiésemos más que correr detrás de las relatoras, mostrándonos empáticos y receptivos ante la intensidad, profundidad y el vaivén de sus narraciones, en un ejercicio que nos dejó exhaustos al final de cada encuentro.

En definitiva, una entrevista biográfica procurará que el “marco o sistema de relevancias” de la narración esté elaborado por el narrador, y no por el investigador-entrevistador, a partir de una pregunta inicial que no prefije ni un eje temático ni un periodo temporal concreto de la vida del relator y, solo en el caso de considerarlo relevante, el investigador intervendrá y hará preguntas a partir de los temas abordados por sus interlocutores (Torrabadella y Tejero, 2005, p. 22-23). En cuanto a nuestro trabajo, además de la formulación de preguntas que hacían referencia a aspectos ya mencionados por los narradores, esto es, del uso de “preguntas internas”, en algunos momentos nos interesó abarcar un marco de relevancia familiar, por lo que llegamos a sugerir algunas cuestiones que habían sido tratadas en los relatos de otros miembros de la familia. Asimismo, cuando se dio el caso de que alguno de los narradores no había hecho alusión a lo largo de su relato a sus expectativas de futuro, decidimos formular una “pregunta externa” a su marco de relevancia que sirviese para remarcar este aspecto concreto de la vida que consideramos relevante para nuestra investigación.

En el primer encuentro con Nawal destacábamos en nuestro *cuaderno de campo* la fluidez de su discurso. Incluso en aquellos momentos en los que interrumpimos su relato, tal vez de forma innecesaria y excesiva (probablemente por nuestra falta de experiencia y por ser esta la primera entrevista biográfica que realizábamos de nuestro trabajo), observamos cómo de forma casi inmediata la narradora retomaba el hilo de lo que estaba contando como si tuviese en mente un guion previamente elaborado de lo que quería decir. Pero no obstante la naturalidad con la que Nawal nos desgranaba sus experiencias, nos llama la atención la gran cantidad de frases inacabadas que encontramos en su relato y que nos sugieren, por un lado, una abundancia de sobreentendidos y, por el otro, la omisión de ciertas palabras o elementos del discurso que, si bien conseguimos recuperar por el contexto, no están explicitados en la narración. Generalmente hemos podido observar que estas palabras *no nombradas* hacen referencia, de forma reiterada en el relato de Nawal y de forma puntual en el de Ylias, a la discriminación, al racismo o al prejuicio. Ante esta omisión, debemos interpretar, por ejemplo, que en el siguiente pasaje Nawal se refiere al sentir de una mirada prejuiciosa sobre ella o, incluso, a la experiencia del racismo: “Com que no ho he sentit jo, poder ho llegeixes però veure-ho i d’allò no. Després ho comences a veure, després has d’aprendre a reconèixer-lo. Has d’aprendre que allò va per tu, és que jo no em sentia identificada”. Ylias, asimismo, parece referirse en este punto de la narración a una experiencia de discriminación que no termina de explicitar: “A mi se m’ha, de petit sempre això de... També era una forma de ser diferent. No ho sé, però hi ha hagut vegades en que moltes situacions no he sapigut com agafar-les”. Nos aventuramos a interpretar estas omisiones en relación con una orientación o actitud biográfica que identificamos en el conjunto de las narraciones, desde la que evitan caer en el papel de víctima posicionándose en clave positiva. Sobre este hecho profundizaremos en el último capítulo.

En cuanto a la entrevista que realizamos a Jawhara, destacó asimismo por la fluidez con la que iba elaborando su relato, nuestra intervención fue mínima y nada directiva, y nuestro silencio estuvo abocado a una escucha atenta y sentida. El resultado es visible en la transcripción que cuenta de un largo párrafo que

recoge dos horas de narración en la que la relatora parece aprovechar el momento y la ocasión que le brinda la entrevista para reflexionar sobre los acontecimientos de su vida y elaborar su punto de vista sobre el mundo que la rodea y sobre sí misma con una marcada intensidad expresiva: “Jo em veig diferent tant aquí com allà, Marta, jo no encaixo enlloc de cap de les maneres”. Al final de la entrevista termina por sorprenderse de su propio discurso, de las reflexiones que recoge el relato que acaba de elaborar, como si antes no hubiesen tenido oportunidad de ser enunciadas: “Hi ha coses que mai no les havia dit. Poder les penses, però no [*las dices*]. Bé, és que clar per mi també diré coses que et porten a pensar. I a nivell personal ja em servirà ja”.

Ylias se sorprende también en el despliegue de su relato del poder evocador de la memoria, de cómo un recuerdo conduce a otro recuerdo y así sucesivamente: “Es que ara m’ha vingut una altra cosa [...]. És que m’està vinguent una de coses!”. Cabe decir que antes de la entrevista su hermana Nawal nos había avisado de la dificultad que seguramente encontraríamos para conseguir que Ylias nos hablase de su vida, y nos conminó a preparar una serie de preguntas para contrarrestar su timidez. Preguntas que no fue necesario formular, pues cuando empezó su relato este brotó sin dificultad a lo largo de todo el encuentro, al final del cual Ylias reflexionó sobre las posibilidades que encierra el hecho de narrar la propia vida: “Clar, és que comences a parlar d’experiències viscudes i després te’n vas a veure, veus com aquestes experiències t’han anat transformant i després acabes traient com realment ets tu”. Asimismo, Mourad se sorprende al descubrir, incitado por nuestras observaciones, recuerdos que creía haber olvidado y que ahora en el momento de la narración vuelven a su mente. Este descubrimiento retrospectivo le muestra el caudal de experiencias que ha tenido y cómo de densa ha sido su vida: “Però sí que estàncies més llargues només les havia fet de petit, és veritat, no me’n recordava, no me’n recordava. La veritat és que sí que he fet coses, lo que deies tu de viatjar al Marroc no me’n recordava”. Tanto el relato de Mourad como el de Ylias discurren prácticamente sin pausas, conjugando a un mismo tiempo espontaneidad y solicitud.

El caso de Ismael es sorprendente, justo en el momento de sentarnos a la mesa para disponernos a comer, y sin que antes se lo pidiésemos, inicia su relato. Ante nuestra sorpresa de su pronta predisposición a hablar nos apresuramos a encender la grabadora. Este hecho inesperado modificó en parte la agenda de la investigación, pues nuestra intención inicial era entrevistar a Laila en primer lugar. Pero Ismael se avanza y parece experimentar en la narración “le bonheur d’expression”, un sentimiento de felicidad por el hecho de poder expresarse (Bourdieu, 1993, p. 1408). El relato se inicia sin pausas, sigue el orden cronológico de los acontecimientos y parece llevar las marcas de una estructuración previamente elaborada en la que se apoya para reseguir de forma estricta el hilo de la historia y de su memoria, lo que deducimos de la respuesta que da a Laila cuando le conmina a contarnos un episodio concreto de su vida:

Laila— Explica-li quan treballaves qui te guardava els cèntims.

Ismael— Ah bueno, ah espera. A eso todavía no hemos llegado.

Laila— Home ja cobraves.

Ismael— Sí bueno, esto te hablo de semanas todavía no había cobrado.

Es un relato conocido por Laila: “Me la sé de memòria aquesta historia”, que lo completa con matices y aclaraciones. No es la primera vez que Ismael cuenta su historia, y lo hace con una gran intensidad expresiva; escenifica las situaciones, incluso cambia de lengua acorde con la lengua utilizada en los encuentros que reproduce en la narración, y describe los pormenores de tal modo que viajas con él allí donde su memoria lo lleva. La entrevista se desarrolla a lo largo de la comida: del primer plato, del segundo, del postre, del café y de la sobremesa en su casa de Ribes de Freser.

En un momento determinado del encuentro, Laila, con cierta vehemencia e incitada por nuestra curiosidad por saber cómo fue su llegada a Ribes de Freser, decide tomar la palabra para contarnos su experiencia, no sin antes dirigirse a Ismael: “Ara espera. No parlis ara”. Ella sabe que nuestra intención era entrevistarla y teme que volvamos a casa sin haber podido realizar nuestro trabajo. Nos sorprendemos de cómo las fechas que para Laila son decisivas en su

itinerario de vida han quedado marcadas en su memoria, y tal y como hace Ismael, nos relata con infinidad de detalles y anécdotas cómo vivió los primeros meses después de su llegada a Cataluña. Ismael está presente e interviene en el relato para aportar su punto de vista sobre las situaciones por Laila descritas. La narración fluye y el tiempo pasa, llega el momento de nuestra partida, y Laila, con una voz un tanto apesadumbrada nos dice: “Has de fer alguna pregunta? Perquè pensava, ‘se n’anirà, s’acaba el temps i no haurà fet el treball la pobra””. La preocupación de Laila hacia nuestro trabajo denota de nuevo su predisposición a colaborar en la investigación, además de un sentimiento de empatía hacia nosotros que valoramos con emoción y que acompañamos de un profundo respeto por las palabras y el tiempo que nos brinda. Le decimos que no se preocupe, que se trata de una sola pregunta muy amplia, de que cada uno cuente su vida como desee, y que eso es exactamente lo que han estado haciendo.

El interés de Laila por participar en nuestra investigación de forma activa queda patente en el segundo encuentro que mantuvimos con ella, y que resultó ser el más intenso de todos los que realizamos debido a las condiciones en las que se llevó a cabo. En esta ocasión, la investigadora pasó un fin de semana en la casa familiar en Ribes de Freser. Era un día señalado por varios motivos, Nawal estaba allí junto a su hijo Nadir, así como Ylias que no quería perder la ocasión de participar activamente en un encuentro de gigantes y cabezudos que se celebraba en el pueblo.⁴¹ Hasta en tres ocasiones a lo largo del fin de semana Laila nos conminó con un gesto, con una mirada, a que la siguiésemos a la cocina, allí nos acomodamos y se dejó llevar por la evocación de sus recuerdos, desde su infancia hasta el momento presente casi sin solución de continuidad, tal como ella misma apuntó sorprendida ante el discurrir de sus palabras: “És que començo amb una cosa i acabo anant a una altra”. Por otro lado, cabe decir que debido al estadio avanzado de la investigación en el que nos encontrábamos

⁴¹ Los encuentros de gigantes y cabezudos (*gegants* y *capgrossos* en catalán) son organizados por las comparsas y agrupaciones de “colles geganteres” de los municipios que participan. Ylias participa desde hace años en la colla de su pueblo, tal como hizo en el pasado su tío Mourad. Los gigantes representan reyes, nobles o personajes populares vestidos con indumentaria tradicional. Se tiene constancia documentada de la participación de gigantes y cabezudos en los Países de lengua catalana en las procesiones del Corpus Christi del siglo XV.

cuando realizamos esta segunda entrevista a Laila, los pasajes transcritos de este encuentro solamente aparecerán en el último capítulo de la tesis.

6.4. Los contextos extensos. Coordinadas espacio-temporales

Los relatos de vida que recopilamos y las experiencias concretas vividas por los narradores nos sitúan en tiempos y espacios específicos que nos remiten a contextos sociales e históricos determinados, diseñan mapas geográficos, históricos, económicos, sociales, emocionales y cognitivos de la migración (Lechner, 2015, p. 27). En este apartado nos proponemos establecer unas coordenadas espacio-temporales amplias, a partir de los tiempos vividos y los espacios transitados, que sirvan para situarnos tanto en el tiempo histórico colectivo como en los lugares geográficos específicos en los que se enmarca el curso de la vida de los narradores.

Si tomamos de forma conjunta los relatos y seguimos el orden cronológico de los acontecimientos narrados con el fin de establecer una línea del tiempo que nos ayuda a ubicar espacialmente a los relatores, debemos remontarnos en el pasado a los años setenta del siglo XX, momento en que Ismael, el padre de la familia, decide migrar a Europa; y desplazarnos hacia adelante hasta el momento en el que los narradores nos cuentan su vida (durante los años 2014, 2015 y 2016). Esto no significa que no tengamos en cuenta otros lugares y momentos biográficos que alcanzan tiempos más lejanos en el pasado o proyecciones en el futuro, que también forman parte de la historia familiar y son de gran trascendencia para el desarrollo de los itinerarios de vida de los miembros de la familia. Pero al tomar como referencia los relatos, observamos que la focalización espacio-temporal ha quedado enmarcada en la migración, se inicia, pues, en el cruce de la frontera del padre de la familia y termina en el presente en el que elaboran las narraciones.

Partiendo, pues, de los tiempos y los espacios en los que se desarrollan los itinerarios de vida de los narradores, de la “cronografía” y de la “geografía” de

cada relato de vida (Delory Momberger, 2010, p. 52-53) hemos considerado relevante explicitar, aunque de modo somero, algunos de los aspectos generales del contexto histórico y social en el que se inscribe el curso de la vida de nuestros interlocutores. Para ello fijaremos nuestra atención en los inicios del fenómeno de la migración magrebí a España, principalmente a partir de los datos que nos proporciona la publicación de 1996 del primer *Atlas de la inmigración magrebí en España* que realizó el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) bajo la dirección de Bernabé López García y de Mohamed Berriane, así como en los procesos de transformación social que pudieron influir e interactuar en la vida de los narradores, centrándonos sobre todo en las zonas geográficas que nos conciernen más directamente: Marruecos y Cataluña, Larache y Ribes de Freser.

6.4.1. Del norte de Marruecos al norte de Cataluña

Larache (en árabe *al-‘Arā’iṣ*) es una ciudad marítima situada en la costa atlántica del norte de Marruecos.⁴² El ocho de junio de 1911 las tropas españolas desembarcaron en Larache y ocuparon la ciudad; pasa entonces a formar parte del protectorado o zona de influencia española hasta el 1956, año en el que Marruecos proclama su independencia. Poco antes del nacimiento de Ismael, en el año 1955, Larache albergaba unos 43.000 habitantes, de los cuales aproximadamente 13.000 eran europeos, prácticamente en su totalidad de origen español. Sus principales cultivos eran entonces la patata y los árboles frutales, aunque también destacaba la industria de la pesca (Gibb, H., Kramers, J., Lévi-Provençal, E., Schacht, J., 1991, p. 624-625). Actualmente Larache es la capital de la provincia que lleva el mismo nombre. Es una ciudad cuyo número de habitantes se estimó en el 2014 en unos 125.000.

⁴² El término castellano “Marruecos” (en árabe y en su denominación extendida y actualmente no usada *Maǧrib al-Aqṣā* cuya traducción sería “el extremo occidente”) proviene del nombre de la que fue su capital durante el periodo almohade, Marraquech, que a su vez proviene, según sostienen algunos estudiosos, de la expresión tamazight *tamurt n Akkuc*, literalmente “tierra de Dios”.

No obstante los cambios a los que el tiempo ha sometido la ciudad, el contacto con la lengua castellana y con los habitantes de origen español en la provincia de Larache sigue presente en el ámbito cultural de la región, como lo atestigua la fundación en Larache de la sede de la *Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española* (AEMLE). En la memoria de muchos de sus habitantes sigue presente un pasado marcado por las relaciones y los intercambios interculturales.

Laila nos muestra en su relato una historia de encuentros constantes entre personas de diferentes orígenes en la ciudad de Larache: “Jo vaig viure amb els espanyols, i n’hi havien també molts jueus, allà a Larache molts, n’hi havia. Jo vaig viure amb aquesta convivència, però clar, no vaig pensar mai que... Que vindria aquí, no”. En su narración recuerda con esmero las anécdotas que su madre le contaba sobre su relación con sus vecinas de origen español, que nos ofrece como un reflejo de la convivencia e intercambios entre personas de orígenes diversos en su ciudad natal:

Allà on visc jo parlen molt el castellà. Perquè ha estat ocupat amb els espanyols i parlen molt el castellà allà. La meva mare, el conte de la “Caputxeta Vermella”, me’l va explicar sempre la meva mare. I em deia: “¡Para verte mejoor! —i ficava els seus ulls així [*abre mucho los ojos*]— ¡Para verte mejor!”. Perquè hi havien espanyols allà i, clar, i la meva mare potser de tant escoltar-lo o de tant d’allò, doncs ens ho explicava. Aquest de la “Caputxeta Vermella” i “Les set cabretes”. La meva mare ens ho explicava. [...] La meva mare es va casar el seixanta, i t’estic parlant del cinquanta-cinc o del cinquanta-set. El meu tiet tenia una bici perquè li van regalar les amigues de la seva germana. I eren espanyoles, la Mari i la Carmen es deien, sí. I la senyora es deia Paquita, la senyora Paquita. I són coses que sense volguer. Però jo de joveneta ja deïem: “La Lola, la Carmen”. Els noms catalans no, eh. Per exemple “la Núria”, no. Però “Antonio”, “Manolo”.

En la zona del protectorado español, la población extranjera era mayoritariamente española. En el conjunto del país se calcula que la cifra de habitantes de este origen alcanzaba en 1952 unas 130.000 personas, de las cuales

80.588 vivían en el protectorado.⁴³ La independencia de Marruecos conllevó un descenso progresivo de la población de origen europeo. Se estima que en 1970 descendió la presencia española a 27.829 personas según datos consulares, y a 10.000 el año 1980 (López García, 1996, p. 38).

En cuanto a la emigración marroquí a España, podemos enmarcarla en una emigración a Europa y a otros continentes. La emigración de origen marroquí es desde sus orígenes una migración especialmente dispersa, cuya diversificación de destinos abarcó a finales del siglo XX más de treinta países (Berriane, 1996, p. 53). No obstante, a partir del año 1960 y durante poco más de una década el destino privilegiado de las migrantes de origen marroquí fue Europa, con especial relevancia de Francia; este es el periodo en el que se encuadra la migración de Ismael, que llega a Cataluña en 1971. Pero a partir de esta década y de la siguiente, tal como puntualiza Berriane (1996, p. 54), aparecen nuevos destinos como resultado de la política de cierre de fronteras impulsada por los gobiernos europeos como consecuencia de la crisis del petróleo, del alza de los precios internacionales del crudo, de la automatización y de la consecuente supresión de puestos de trabajo.

Sin embargo, la población del país norteafricano instalada en Europa fue en aumento debido principalmente al fenómeno de la reagrupación familiar. Laila llega en 1983, un año después de formalizar con Ismael su vínculo conyugal. Berriane (1996, p. 54) estima que al principio de la década de los noventa de entre los marroquíes que residían fuera del país, un 78,3% lo hacían en Europa, en su gran mayoría en Francia, aunque también destaca el estado español con alrededor de 90.000 residentes. Es a partir de la década de los noventa, que coincide con el nacimiento de Ylias en 1990, y de Jawhara en 1992, cuando se produce el mayor incremento de población originaria de Marruecos. El 1990 se duplican la media de inscripciones en los consulados de Madrid y Barcelona, que

⁴³ Durante ese mismo año se estima que vivían en Tánger 42.000 extranjeros, era la segunda ciudad, después de Casablanca, en población europea (Escallier, 1996, p. 34). Para conocer cómo transcurría la vida en la cosmopolita Tánger durante el periodo en el que se le concedió el estatuto de zona internacional (1925-1960), es interesante reseñar la original obra del escritor nacido en Tánger Antonio Ángel Vázquez Molina *La vida perra de Juanita Narboni* (1976).

alcanzan su máximo el año 1991. Ese mismo año se implanta el visado y se inicia un nuevo proceso de regularización, después del que se realizó el año 1986, coincidiendo con el año de la incorporación de España a la Comunidad Económica Europea (CEE), actualmente Unión Europea. Con respecto a la implantación del visado, Mourad recuerda los tiempos anteriores a su obligatoriedad, cuando junto al resto de la familia iban a Marruecos a pasar las vacaciones:

[É]s que no demanaven visat ni res. És més, quan baixàvem en cotxe, quan nosaltres tornàvem hi havia dos germans meus que ens acompanyaven fins a la frontera, i a vegades entraven a Ceuta i compraven, com que Ceuta era com Andorra, i llavors tornaven cap a Larache, però ja estaves a Ceuta, o sigui ja estaves a Espanya. Amb el passaport i ja està. Llavors podies entrar.

Si fijamos nuestra atención en la población de origen marroquí que se instala en Cataluña, según el registro consular observamos que la mayoría de inscripciones que se realizaron para el periodo de tiempo comprendido entre 1971 y 1975, que coincide con la llegada de Ismael, destaca Cataluña con mayor número de inscripciones, unas 3.000 frente a las 2.300 del consulado de Madrid (López García, 1996, p. 68). A diferencia de Madrid donde la población inmigrada se concentra sobre todo en la capital, en Cataluña la instalación de marroquíes se diversifica por numerosas comarcas y provincias, en un “fenómeno de desconcentración” que termina por cifrar solamente en un 69% los instalados en Barcelona. Cataluña se consolida como el principal lugar de destino entre los años 1976 y 1980. Asimismo, apunta López García (1996, p. 68), la influencia en este aumento del cierre de fronteras de los estados de la CEE que deja a numerosos migrantes en las zonas fronterizas del País Vasco y Cataluña, donde terminarán por asentarse.

El origen de los inmigrantes que llegan a Cataluña es principalmente, coincidiendo con la historia que nos ocupa, de la región norte de Marruecos. Las personas que emprenden el camino de la migración lo hacen en su mayoría, según la regularización de 1991, partiendo de las provincias de Larache, Tetuán y

Nador; destaca, pues, la presencia de personas provenientes del antiguo Protectorado español. Durante la década de los noventa se da un fenómeno de atracción debido al proceso de regularización y al consecuente requerimiento de visado. La llegada de marroquíes es en esta década remarcable, así como la de nacimientos inscritos en los consulados, con especial preponderancia del consulado de Barcelona. Entre el año del nacimiento de Nawal, 1986, y el de la pequeña de la familia, el 1992, el aumento de los nacimientos en el conjunto de Cataluña es sorprendente respecto al resto de regiones de su misma zona consular, que abarca Aragón, Baleares, Cantabria, Navarra, la Rioja, País Valenciano, País Vasco y Andorra, ya que representa un 80% del total. Tal como argumenta Yetano (1996), “el asentamiento de los padres se produce en esta región en un 80% de los casos” (p. 78). Esto indica una fase previa de reagrupación familiar, y una importante feminización de la población marroquí en el estado español, además de representar la existencia de familias con expectativas de futuro para sus hijos en el país de destino.

El incremento de la población de origen marroquí en Cataluña durante la década de los noventa es destacable. Las cifras son elocuentes, el año 1992, concluido el proceso de regularización de extranjeros, se registran un total de 21.545 personas residentes originarias de Marruecos en Cataluña (Colectivo Ioé, 1996, p. 146). Doce años después la cifra de empadronados es de 104.772, y en el año 2015 son 214.250 según el *Institut d'Estadística de Catalunya* (Idescat), a partir del Padrón municipal de habitantes. Esto nos lleva a pensar que a finales de los noventa y durante la década siguiente la visibilización del colectivo de origen magrebí aumentó de forma considerable, en el momento en que los hijos de la familia Nouriya viven su infancia o adolescencia.

Nawal recuerda un cambio de contexto social y político en relación con el fenómeno de la migración, respecto al que vivieron sus padres y ella misma durante su infancia. En su narración se observa una tendencia a no concluir las frases, precisamente cuando hace referencia a aquellos aspectos que indican un momento de transición entre la *tranquilidad* inicial de su infancia y un nuevo

contexto en el que tanto ella como sus hermanos son fácilmente categorizados como hijos de migrantes, lo que ciertamente les incita (no a todos por igual) a preguntarse y a posicionarse en relación a sus orígenes:

Ells no sé si ho han viscut tant lo de... El meu germà no fa cas a aquestes coses. El meu germà jugava a futbol i adéu. Però la meva germana sí ho ha vist més, això de... perquè també va venir amb el boom aquest de mestizaje dels socialistes, i va donar en la seva adolescència, o sigui que ella sí que ho ha viscut més. Però jo, jo vivia en un altre món, jo estava a Ribes i com que jo era l'única.

Tal como apuntan Torrabadella y Tejero (2005, p. 93), en este periodo la inmigración pasa a estar en la palestra de los informativos, de la discusión pública y en el punto de mira de los políticos que “fabrican al inmigrante” (Espasa, García, Sastre, y Zambrano, 2009), desde posicionamientos asimilacionistas, multiculturalistas o desde la idea del mestizaje, y se sitúa, además, en la agenda social y política de la Unión Europea.

6.4.2. De Larache a Ribes de Freser

Ribes de Freser, el pueblo en el que se instaló Ismael y más tarde Laila y Mourad, y en el que nacieron los hijos del matrimonio, está enclavado en un valle a los pies del Pirineo catalán. En el año 2015 se encontraban empadronadas en el municipio 1.818 personas. Aunque este número aumenta considerablemente durante los meses de verano con la llegada de familias a sus segundas residencias, y de turistas atraídos por la belleza de la naturaleza y por las numerosas actividades de montaña que se desarrollan en los alrededores del pueblo, si comparamos las cifras del 2015 con las de años anteriores se observa una tendencia a la baja, en 1998 el número de habitantes censados era de 2.125 según el Idescat (2015). Ribes de Freser está ubicado en la franja geográfica que marca el punto de contacto entre el Pirineo y el Prepirineo, en la provincia de Girona y en la provincia del Ripollès. Es el punto de acceso, gracias a la construcción de un ferrocarril de cremallera el año 1939, al Valle de Núria en

pleno Pirineo; y hasta el pueblo llega también desde su inauguración en 1919 la vía ferroviaria que une Ribes de Freser con Ripoll, capital de la comarca.

El pueblo de Ribes de Freser, hasta 1916 solo Ribes, que es el modo en que en la actualidad siguen denominándolo sus habitantes, está ubicado (como indica su nombre en catalán) en los márgenes u orillas de tres ríos, que llegados desde las cimas de las montañas del Pirineo confluyen en el valle, son el Freser, el Rigard y el Segadell. La abundante agua que rodea Ribes, además de los numerosos manantiales de aguas minerales que en sus terrenos resurgen, es tan determinante para su historia que no solo da nombre al pueblo, sino que junto a los recursos naturales de su suelo rico en minerales, han marcado de manera particular la evolución de la economía del lugar. Se han instalado balnearios, establecimientos hoteleros, pero también fábricas textiles de hilados de algodón y papeleras, además de minas de extracción de níquel, hierro y cobre. Asimismo, posee zonas de pastura extensas, en comparación con la superficie cultivable que es reducida y se limita sobre todo al cultivo de la patata, los cereales y el maíz, además de grandes zonas boscosas de pinos y de árboles caducifolios, como, por ejemplo, el roble.

La evocación de este paraje natural lo encontramos en el relato de Ylias, y nos sugiere el vínculo que ha establecido con la naturaleza de los alrededores del pueblo donde ha crecido, en ella ubica espacios de su infancia y adolescencia repletos de emotividad que resultan de las experiencias compartidas con su grupo de amigos en las cabañas que construían en medio del bosque:

I a la que ja ens vam anar fent més grans, ja després vam començar a fer cabanes per allà, cuidant gallines, venent ous. Veníem ous pel poble i d'això trèiem els diners pel pinso i tot. No ficàvem res. I també va haver un temps en què veníem les gallines als carnissers, o a particulars i anàvem a algun carnisser i ens el mataven i li portàvem.

I tot això per jugar al escondite per tot el poble, per tot el poble. I vam crear les cabanyetes. Perquè tots ens reuníem a un punt, i com que hi havia una persona buscant a quinze per tot Ribes que és petita, però hi ha molt bosc. Doncs mentre

esperàvem ens anàvem trobant i anàvem fent. I després quan sentíem que algú pujava ens amagàvem.

También Mourad destaca en su narración las diferencias que observa entre vivir en un pueblo como Ribes de Freser y en una ciudad grande, lugar en el que reside en la actualidad. Podemos observar en sus palabras una cierta añoranza de la calidad de vida que ofrece el pueblo en el que pasó su infancia:

A mi m'agrada, m'agrada. I la qualitat de vida. Pensa que tot, tot, tot molt més natural, és que vas a la carnisseria de baix i la carn, o sigui, te l'acaben de dur ara mateix. Aquí, és que... Què t'he de dir! Clar, jo em foto molt amb ella [*con su pareja*] de dir: "Tinc aquest bistec que sembla una sabata, les patates no tenen sabor".

La riqueza fluvial determinó en el pasado la instalación de artefactos de ingeniería propulsados por la corriente de los ríos. Poco a poco se fue sofisticando la maquinaria hasta llegar a constituir una parte esencial de las fábricas textiles que se construyeron durante la Revolución Industrial en Cataluña (15 en la comarca del Ripollès) en los márgenes del río Ter y de sus afluentes, entre ellos el Freser, el más importante de origen pirenaico. Estas fábricas, en realidad colonias industriales, se regían por un sistema fabril caracterizado por un régimen cerrado o de internado, por un "régimen paternalista" en el que el propietario ejercía un fuerte control sobre los trabajadores, tal como señala Sobrequés (2005, p. 6): "A les colònies, on tothom es coneixia no era possible fer reunions clandestines, ni organitzar moviments vaguístics, tan propis de les zones industrials urbanes".

La fábrica textil de Ribes de Freser se llamaba Can Recolons, y a su alrededor creció la colonia industrial, que posteriormente se la denominó SAIDA. Fue construida en torno al año 1870 e inició su funcionamiento como fábrica el 1888, actividad que se prolongó hasta el 1992, año de su cierre definitivo. El último grupo de viviendas que se construyó en la colonia data de 1945. A partir de la década de los cuarenta el modelo de colonia entró en crisis de la mano de la crisis de la industria textil. No obstante, la irrupción del sector

industrial en zonas rurales, en el que no olvidemos se imponían unas duras condiciones de trabajo en un contexto de escasa e insuficiente organización sindical, obviamente dejó sus huellas, además de las paisajísticas, cambió la estructura económica de los municipios que en pocos años se industrializaron. El campesinado perdió peso frente a los trabajadores del textil. En el caso concreto de Ribes de Freser, en 1920 un 69% de la población trabajaba en el sector textil (Marín, 2005, p. 19).

Décadas después, cuando Ismael llegó a Ribes, la fábrica de la SAIDA tenía alrededor de 200 personas empleadas, aunque en su punto más álgido llegó a tener un millar. En su camino hacia el norte y a su paso cerca del municipio, Ismael acude en primer lugar en busca de trabajo a una fábrica dedicada a la metalurgia y a la forja, la Comforsa. Existe constancia sobre la actividad de transformación del hierro en Ribes de Freser desde finales del siglo XV. El año 1482 la familia de un tal Miquel Alfonsello obtuvo el privilegio real de explotación de una de sus fraguas (Sitjar, 1994, p. 31). En el momento al que hace referencia Ismael, durante el invierno de 1971, todavía no existía la Comforsa tal como es conocida en la actualidad, ya que se constituyó en 1973 a partir de la disolución de dos empresas que tradicionalmente formaban parte del sector metalúrgico, la Farga Casanova y SA TAGA:

[V]aig allí a la “Comforsa” a trobar feina. I entro allà i dic a un: “Busco feina”. I diu: “Espera, espera, espera”. I ha vingut un home. És bon home aquell home. Tenia bona fe. Va dir: “Mira, on vius?” I dic: “No tinc pas res. No tinc cap pensió donde visc, yo voy a la aventura”. I llavors va dir: “Si tens un puesto t’apuntaré i llavors te cridarem”.

Después de dirigirse a otros lugares en busca de trabajo, y dos días después de su llegada al pueblo, Ismael empieza finalmente a trabajar en una empresa constructora. A su vez, Laila trabajará a partir del año 1995, después del declive de la hilatura, en una empresa de transformación y creación de piezas de plástico. Aunque ni Ismael ni Laila fueran empleados en la fábrica textil la SAIDA, la presencia durante tantos años de la Colonia y de sus trabajadores venidos de

diversos orígenes, sobre todo de otras comunidades autónomas como Andalucía o Extremadura, está presente, como veremos, en los relatos recopilados de los miembros de la familia. Esto demuestra que la Colonia forma parte, ciertamente, del contexto sociocultural e histórico que define al municipio de Ribes de Freser.

A inicio de los años setenta Ismael llega al pueblo, y al recordar mediante su relato la primera noche que allí pasó, destaca la presencia en la posada en la que durmió de trabajadores llegados de otros rincones de la Península. Nos muestra de este modo una realidad que trasciende la dimensión individual de la historia narrada:

Llavors hi havia una casa aquí [*en Ribes de Freser*] i em van donar puesto per dormir. Tenien una casa per dormir la gent i s'ha acabat. La gent venia d'Andalusia i tot això, venien a treballar. Allò era per dormir i menges lo que te feies tu. En aquell moment no hi havia ni fondes, ni fondetes. Com soldats, un aquí, un aquí, un aquí. Una llitera aquí amb quatre pals i quatre fustes, i ja està. I els gats passen per tot arreu.

Por su parte, Mourad describe en su narración la relación que mantuvo durante su infancia con los hijos de las primeras familias inmigradas que llegaron al valle para trabajar en la fábrica textil y que vivían en las casas que se construyeron en la Colonia; junto a ellos “andaba y desandaba” el camino a la escuela.

[A] la meva classe hi havia uns set o vuit que eren d'aquest barri, de la SAIDA. Clar, anaves al cole a peu, és que en sis anys, set anys anaves sol. Sí que t'acompanyaven algun dia, però clar és que el col·le estava a prop. I els del barri aquest per anar al col·le i llavors a vegades ens trobaven, tornàvem junts i vulguis o no crees una amistat. Però això no va implicar ni que ells i nosaltres fóssim diferents, ni els que fossin catalans, catalans. Sí que és veritat que quan vam ser més grans, sí que van fer com una mica més de pinya, i la resta vam fer la nostra pinya.

Tal como relatan Mourad, Ylias y Nawal, las zonas de juego solían dividirse entre aquellos lugares o espacios practicados que más asiduamente

visitaban, por un lado, los “castellanos” o “los de la SAIDA”, en la zona alta del pueblo, y, por el otro, los “catalanes” en la zona baja o en el centro de la villa. A estos dos grupos, Ylias añade para su tiempo “los de los pisos”, que habitaban en la parte opuesta del valle. Generalmente, los jóvenes terminaban por juntarse en cuadrillas dependiendo del lugar del municipio en el que vivían:

També depenent de la zona on visquéssim allà a Ribes, hi havia la colla dels pisos, la colla del poble i la colla de la SAIDA. I sempre que anàvem a fer partits de futbol o jugàvem al escondite per tot el poble doncs érem els tres grups diferents. I acabàvem aquests contra aquests i aquests contra els altres.

No obstante, como puntualiza Mourad, las rivalidades que pudiesen existir entre unos y otros se limitaban a dirimirse en los juegos que realizaban por equipos los niños y jóvenes del pueblo: “Però després jugàvem tots junts i no hi havia cap pique. Hi havia el típic pique sa, de teníem un equip de futbol i era els de la SAIDA contra els de Centre Vila. I cada dissabte jugàvem i ja està”.

Los hijos y herederos de aquellas migraciones de castellanos, aragoneses o andaluces, de igual modo que los descendientes de inmigrados provenientes de otros países, o incluso los veraneantes que desde las ciudades deciden acercarse al monte en tiempos estivales, conforman la realidad de Ribes tal como la conocemos en la actualidad. Todos ellos participan activamente en las entidades culturales y asociaciones de la villa, se esfuerzan por transmitir las tradiciones populares a las nuevas generaciones y por incorporar también nuevas ideas, todos ellos son parte innegable de lo que hoy es y será en un futuro el pueblo de Ribes de Freser.

CAPÍTULO SÉPTIMO: Presentación y análisis de los relatos.

Nuestros textos, nuestras voces.

7.1. Notas biográficas

Sentimos la tentación de escribir: “la historia que leerán a continuación está basada en hechos reales”. Pero las historias, imbricadas unas en las otras, que leerán a continuación en compañía de nuestro análisis, se basan en realidad en los relatos que sobre su vida han elaborado de forma oral los seis miembros de una familia de origen marroquí del Pirineo catalán. Estas historias no nos permiten saber objetivamente cómo transcurrieron sus vidas, porque la memoria es selectiva, inexacta y nunca podrá reproducir fielmente los sucesos vividos, sí nos permiten, en cambio, acercarnos al modo en que cada uno de ellos describe su pasado, su presente y vislumbra su porvenir, a la manera en que cada uno se presenta a sí mismo a través del relato que elabora ante la presencia de otra persona, que en este caso es, además, una investigadora.

Cada uno de los miembros de la familia significa e interpreta sus experiencias y las integra en un relato de vida que es único e irrepetible. Pero todos ellos tejen sus memorias entrelazándolas con los pasados, presentes y futuros del resto de la familia, pues juntos han recorrido la mayoría de los espacios y los tiempos en los que nacen sus relatos. Estamos ante la imagen gráfica de múltiples hilos que se entrecruzan, cuyas interacciones constantes terminan por conformar una historia familiar. Y aunque cada uno de estos hilos siga su propio itinerario o camino, todos han quedado marcados por un hecho significativo común, por un hecho fundacional: la búsqueda de una vida mejor y de un futuro más esperanzador.

Con el capítulo séptimo iniciamos el análisis y presentación de nuestros textos y nuestras voces, y decimos *nuestros* y *nuestras* no porque hayamos decidido usar el plural de modestia, sino porque somos conscientes (y este sí es de modestia) que en toda investigación biográfica existe, tal como apunta Portelli

(2013, p. 65), una dimensión dialógica que la hace portadora de múltiples voces e interpretaciones: nuestras interpretaciones como investigadores y redactores finales de este documento, las interpretaciones contenidas en las palabras que reproducimos de los narradores que nos ofrecen sus relatos y, que a su vez, contienen otras muchas voces, además de las interpretaciones que harán los lectores de este documento. No buscamos mediante esta representación *multivocal* demostrar hipótesis previas a su recopilación, ni alcanzar la saturación de tal o cual información. A lo que aspiramos es a la creación de un texto que sea capaz de captar las interpretaciones y significaciones que dan de sus experiencias biográficas cada uno de los miembros de la familia que entrevistamos, poniendo un especial énfasis en aquellas cuestiones relacionadas con el hecho y la vivencia de la migración, pero teniendo siempre en cuenta la riqueza y la singularidad de sus vidas.

7.1.1. Principales fechas y lugares de la historia familiar

Fecha indeterminada ⁴⁴	Nacimiento de Ismael en Larache.
Diciembre de 1962	Nacimiento de Laila en Larache.
Febrero de 1971	Llegada de Ismael a Ribes de Freser.
Octubre de 1979	Nacimiento de Mourad en Larache.
Agosto de 1982	Ismael y Laila formalizan su casamiento. Un año después (en agosto de 1983) celebran la boda en Marruecos.

⁴⁴ No queda clara la fecha de nacimiento de Ismael, aunque sí la de su llegada al pueblo de Ribes de Freser de la que recuerda incluso el día de la semana. Esta precisión tiene una importancia simbólica significativa que muestra la trascendencia del inicio de la migración.

Septiembre de 1983	Llegada de Laila a Ribes de Freser.
Abril de 1984	Llegada de Mourad a Ribes de Freser por primera vez.
Agosto de 1986	Nacimiento de Nawal en Campdevàdol.
Enero de 1990	Nacimiento de Ylias en Campdevàdol.
Febrero de 1992	Nacimiento de Jawhara en Campdevàdol.
Julio de 2013	Nacimiento en Barcelona de Nadir, hijo de Nawal y Sami.

7.1.2. Principales acontecimientos de la historia familiar

Ismael nace en Larache; no recuerda a su madre, él era aún muy pequeño cuando ella murió. Poco tiempo después su padre vuelve a casarse y con poco más de diez años se ve obligado a abandonar su casa por desavenencias con su madrastra. A los catorce años llega a Barcelona y emprende el camino hacia el norte buscando trabajo. Finalmente llega a Ribes de Freser. Allí consigue un trabajo en el sector de la construcción gracias a la mediación de Carmen, una mujer que jugará un papel esencial en su vida. Ismael está ahora jubilado y dedica gran parte de su tiempo al huerto que cultiva y al que lleva siempre que tiene ocasión a su nieto Nadir.

Laila nace en Larache, es la segunda hija de diez hermanos. Va a la escuela donde estudia francés y castellano. Poco antes de cumplir los veinte años se casa con Ismael, amigo de la familia, y un año después se lleva a cabo la ceremonia y

ritual del compromiso. Al mes siguiente llega a Ribes de Freser, donde todavía reside el matrimonio. Laila acoge en su casa a su hermano pequeño, Mourad, cuando este tan solo tenía tres años. Mourad vivirá con ellos hasta el momento en que empiece la universidad y se independice; actualmente vive en Alicante con su pareja Eva. Laila cuida de Carmen que padecía Alzheimer hasta su reciente fallecimiento, el seis de junio de 2016, justamente el día en que cumplía ochenta y seis años.

Tres años después de la boda de Ismael y Laila nace Nawal, es la primera niña de origen marroquí en el pueblo, le seguirá cuatro años más tarde su hermano Ylias y dos años después de este Jawhara. Nawal será la primera de los tres hermanos en ir a Barcelona para estudiar en la universidad. Estudia Filología Árabe. En Barcelona conoce a quien será su marido, Sami, un joven de Casablanca que había vivido cuatro años en Francia. Nawal sigue sus estudios y finaliza un máster sobre Construcción y Representación de Identidades Culturales y, otro, de Formación del Profesorado de Educación Secundaria. Actualmente trabaja en una empresa del sector eléctrico con un horario que le permite pasar tiempo con su hijo Nadir, que el próximo curso empezará la escuela.

Ylias se toma más tiempo para terminar el bachillerato que sus hermanas. Entre el primer y el segundo curso pasa un año en el Valle de Núria donde trabaja en una hípica. Finalmente, terminará sus estudios y se instalará en Barcelona junto con su hermana para estudiar Sistemas Audiovisuales en Terrassa. Pero echa de menos una vida menos urbanita, y se plantea incluso estudiar en la Escuela de Pastores de Cataluña. Decide dejar Barcelona antes de finalizar los estudios y consigue un trabajo en una óptica en la Jonquera. Actualmente vive solo en Figueres.

Para Jawhara, la pequeña de los hermanos, su llegada a Barcelona fue un acontecimiento muy esperado. Se instala con sus hermanos en la ciudad. Los tres compartirán piso durante casi dos años. Jawhara estudia enfermería, y en su tiempo libre hace voluntariado en el Casal dels Infants del barrio del Raval. Dos

años después de iniciar la universidad decide cambiar su itinerario formativo e inicia una nueva carrera, farmacia. En la nueva facultad coincide con compañeras marroquíes de las que se hace amiga. Obtiene una beca Erasmus para estudiar en Francia, y pasa un semestre en París. Actualmente sigue con sus estudios y ha empezado a trabajar los fines de semana en una Farmacia en Barcelona.

7.2. Todos y cada uno de los relatos

Presentamos a continuación los relatos de vida de los miembros de la familia. Los relatos están precedidos por un breve análisis de la organización y estrategia narrativas y de los temas principales que manan de cada una de las historias relatadas. En ocasiones ilustramos nuestras observaciones con frases escogidas del conjunto de la narración y, sin embargo, somos conscientes que estas no deberían ser leídas sin tener en cuenta los contextos discursivos más amplios en los que se inscriben. El análisis viene encabezado por un enunciado expresado por los propios narradores en el transcurso de las entrevistas que hemos juzgado representativo de su historia o de la posición particular que toman en sus narraciones. Asimismo, describimos algunos de los rasgos particulares que hemos ido observando en nuestros encuentros, estuviesen o no enmarcados en el tiempo de la investigación, que no solamente nos informan de sus itinerarios vitales, sino también de sus cualidades y de las singularidades de su carácter o de su fisionomía. La descripción de estas características personales nos ayudan a leer en los textos aspectos difíciles de captar lejos del entrecerse de la *entre-vista* y en el paso de la oralidad a la escritura que supone la transcripción.

Por otro lado, a modo de presentación de los diferentes temas que son tratados por los narradores, y que se desvelan como posibles y variados horizontes de significado, hemos introducido en el texto cinco epígrafes para cada uno de los relatos, que nos servirán de balizas para orientarnos en la lectura. Estas intervenciones inevitablemente rompen en parte el hilo de las narrativas. Pero a pesar de ello, insistimos en la importancia de mostrar la dimensión

dialógica de las entrevistas biográficas, mediante una transcripción amplia de las entrevistas que refleje el origen narrativo de los relatos que han sido creados en interacción con otra persona que está a la escucha. Una transcripción amplia tendrá además el potencial de facilitar interpretaciones alternativas e incluso las autointerpretaciones de los narradores.

No obstante, debemos confesar que hemos decidido no incluir en la transcripción final nuestras palabras (aunque en algunos casos sean mínimas) esperando *reconstruir* de este modo un texto que sea susceptible de ser leído de forma amena y placentera, sin las interrupciones de nuestras interjecciones en las secuencias narrativas de los relatores. Y para evitar que pierda, dentro de lo posible, su espontaneidad y frescura, hemos procurado que la transcripción fuese lo más fiel posible a la oralidad, hemos priorizado el ritmo sobre la gramática y reproducido algunas de las formas no normativas que se presentan de forma generalizada, y que son sobre todo de tipo fonético, características peculiares de la variante dialectal del catalán que geográficamente se ubica al norte de Cataluña y en las estribaciones del Pirineo. Se han representado en cursiva las voces en árabe traducidas y los extranjerismos, pero hemos conservado en redonda los vocablos que provienen del castellano, así como los giros y expresiones propias de cada narrador, con el fin de reflejar su idiosincrasia. Mantenemos, además, las repeticiones y los *tics* del lenguaje que tienen su función en la comunicación, como, por ejemplo, explicitar la participación y presencia en la narración de un interlocutor.

Asimismo, se ha intentado mantener el hilo discursivo que siguieron los narradores a medida que nos desgranaban su relato, y solo en algunos casos se han producido saltos en la narración para mantener una cierta coherencia en la exposición que facilitase su lectura. Estos saltos entre párrafos han sido señalados mediante la introducción en la transcripción de tres asteriscos. Las aclaraciones, junto a la descripción de los gestos de los narradores que se han considerado necesarios para la comprensión del texto, han sido añadidas entre corchetes y en cursiva, y se han introducido los diálogos con dos puntos seguidos

de comillas inglesas y las reflexiones o diálogos interiores con una coma seguida de comillas. También recurrimos al pie de página para resaltar algunos detalles que se describen en las narraciones sobre los que consideramos necesario o interesante profundizar.

La oralidad, tal como recuerda Alessandro Portelli (2013, p. 92), no es solo un vehículo de información, es también un componente de su significado, y las grabaciones, por encima de las transcripciones, deberían ser aceptadas y tratadas como la auténtica materia prima de la investigación. El lenguaje entrelaza y acumula significados, incluso más allá de las intenciones y de la conciencia de los narradores. La narración expresa mucho más que la historia que en ella se describe, nos transmite información afectiva y sociocultural, aspectos de la personalidad y de las actitudes de nuestros interlocutores. Por este motivo nos hemos propuesto reproducir en la transcripción, dentro de las limitaciones que supone una tarea como esta, algunos aspectos de la oralidad de los relatos de vida recopilados que forman parte de lo que Sebastià Serrano (1980) denominó la “gramática emotiva” de las lenguas, como son las onomatopeyas, las exclamaciones, los vocativos, la manera de formular una negación o interrogación, o incluso las salidas de tono.

Evidentemente, la tarea de escribir los relatos siempre conlleva riesgos, como apuntaba Pierre Bourdieu en el capítulo “Comprendre” de la impresionante obra *La misère du monde* (1993): “Il est clair en effet que la mise en écrit la plus littérale (la simple ponctuation, la place d’une virgule par exemple, pouvant commander tout le sens d’une phrase) est déjà une véritable *traduction* ou même une interprétation” (p. 1416). No parece descabellado percibir una analogía entre la famosa frase *traduttore, traditore* y la dificultad para plasmar la oralidad en la transcripción. Obviamente, nunca podremos escuchar en una imagen escrita la voz de los narradores, y como en la traducción, la transcripción no podrá ser nunca el sustituto de un material sonoro, sino una *representación*:

La transcripció transforma materials sonors en materials visuals, amb inevitables efectes de reducció, manipulació o, fins i tot, transformació. Pretendre que la

transcripció pugui substituir el document original amb la finalitat d'una anàlisi científica és com pensar de poder fer història de l'art només amb les fotografies, o crítica literària només amb les traduccions. Per això, crec que val la pena només fins a cert punt esforçar-se per nous sistemes de transcripció que «reproduïxin» exactament el document original. (Portelli, 2009, p. 25)

La puntuación sirve para marcar la sintaxis, pero también el ritmo. Nuestro premisa ha sido la de transcribir las narraciones en términos de ritmo, mediante el uso de comas y puntos, evitando recargar los relatos con una transcripción fonética repleta de notas que intenten restituir aquello que se pierde en el paso del oral al escrito, como son los gestos, la mirada, la entonación, el ritmo, el timbre, los susurros, la claridad, la velocidad de los enunciados o los silencios. Estos aspectos serán explicitados entre corchetes o en el análisis previo a cada narración, cuando nos resulten relevantes por los significados que otorgan al discurso, cuando, por ejemplo, confieran a los relatos un carácter marcadamente emocional o, por el contrario, un carácter referencial y descriptivo. Y aunque somos conscientes de que al no tener en cuenta de forma sistemática todas estas particularidades en la transcripción, las narraciones terminarán por ser de algún modo allanadas en los textos, lo cierto es que hay significados que vehicula el lenguaje que difícilmente son reproducibles en la escritura. Así, por ejemplo, tendremos que conformarnos con leer la traducción del árabe del canto que Ismael entonaba al ritmo de sus pasos a su llegada a Cataluña y que interpreta en el relato. En la transcripción no solo perdemos la musicalidad de la lengua árabe, también la rima y el ritmo de la canción.

7.2.1. ISMAEL. “Adelante sí pero atrás no. ¡Hacia arriba sea como sea!”

Ismael es un hombre alegre, vital, con una sonrisa contagiosa y unos ojos que destellan curiosidad, tiene un aspecto robusto, repleto de energía. Su historia confirmará esta fortaleza no solo física sino también de espíritu. Su relato es una historia de superación, una metáfora del camino lleno de obstáculos a los que el protagonista deberá enfrentarse en la búsqueda de un hogar y un trabajo dignos.

Es la historia de la humanidad. En este camino encontrará personas que le ayudarán, otros, en cambio, que ignorarán su presencia o verán en su cuerpo un chivo más. Pero él seguirá andando con una sonrisa y una canción en los labios.

Si tuviésemos que elegir un género literario en el que enmarcar el relato de vida de Ismael, este sería seguramente la novela de aventuras, una novela de aventuras no ausente de momentos épicos que ilustran la superación de grandes dificultades por parte del narrador. Ismael nos presenta esta vida *novelasca* sin dramatismos, con una buena dosis de humor, en un estilo narrativo vivo, fluido y rítmico, que nos ayuda a sobrellevar incluso los momentos más duros del relato. Afronta con ingenio y buena predisposición los problemas que encuentra en el camino y que hacen de su llegada a Cataluña una verdadera aventura, con una actitud que despierta en nosotros un auténtico sentimiento de simpatía y de admiración.

Aunque el relato sigue un eje cronológico, desde su llegada a Barcelona hasta la actualidad, se da una clara focalización temporal en la primera etapa de la vida que Ismael nos describe. Las primeras vivencias que experimentó al llegar a Cataluña son descritas con minucia, es un momento histórico referencial que se desencadenó a partir de su decisión de migrar y de no volver atrás: “Allà darrere no torno. A davant sí, però a darrere no. Surti com surti”.

En este punto, la “velocidad” de la narración, esto es, el tiempo que dedica a la descripción narrativa de los sucesos en relación con la duración de los acontecimientos en el tiempo histórico o real (Portelli, 2009, p. 28), se ralentiza, se explaya al describir en el relato un episodio biográfico que duró poco en el tiempo histórico. Este hecho denota la importancia que para Ismael tuvieron esos momentos iniciales de su llegada a Cataluña. Asimismo, la gran capacidad que demuestra para recordar los detalles de aquellas primeras experiencias nos habla del carácter altamente emotivo que estos momentos y tiempos biográficos llenos de significado tuvieron para él y, que ahora desde el presente, reproduce con gran viveza, probablemente con la voluntad de que las experiencias de los años vividos sirvan de transmisores de conocimiento y también de testimonios de una

época ya pasada pero primordial para su vida, pues en ella encontraremos los elementos esenciales que forjaron y marcaron el desarrollo posterior de su biografía.

Evidentemente, esto solo es perceptible *a posteriori*, desde el momento en que partiendo de una mirada retrospectiva hacia el pasado elabora el relato de su vida. En el presente desde el que narra los lugares y los espacios que recorrió a su llegada a Cataluña devienen decisivos cronotopos llenos de simbolismo, puntos de inflexión en el camino, experiencias significativas en las que se detiene en la narración, pues son imprescindibles para entender quién es y hasta dónde ha llegado gracias a una voluntad precoz y continua de superación. Este esfuerzo que terminará por dar sus frutos impregna la imagen de sí mismo que Ismael nos revela: una persona decidida, constante y luchadora, firme con sus decisiones y coherente con sus ideas.

La representación de su determinación personal, capaz de sobreponerse a los condicionantes de un contexto socio-cultural que le era desfavorable, otorgan al relato una causalidad en la que los hechos van evolucionando a merced del carácter de las personas. Ismael atribuye de este modo a la narración una causalidad de tipo “psicológico” (Piña, 1989, p. 74-77), donde la responsabilidad personal del narrador juega un importantísimo papel, en la línea de aquellas novelas de formación cuyo protagonista, a partir del aprendizaje que le brindan las experiencias biográficas, se hace a sí mismo y termina por configurar su propio camino:

Hi ha una altra cosa, eh! Si estàs en un puesto t'has d'obrir, no tancar-te, tancar mai. Et quedes soles. Inclús la gent que no et vol parlar, tu atansat. Si te contesta, bé, si no, parles amb un altre. Ara, si fas bé, qualsevol persona, que sigui família, que sigui de fora, que sigui d'aquí. Sempre, sempre, sempre, trobaràs ajudes.

Aunque la narración se inicia con la descripción y enumeración meticulosa de los sucesos biográficos, acompañados siempre de pensamientos y emociones, a medida que avanza el relato, este se va tornando más abstracto y parece adquirir una voluntad didáctica a partir de la transmisión de los conocimientos y

estrategias que desarrolló en su condición de migrante. Ismael trasciende el ámbito autobiográfico y se sumerge en una dimensión colectiva que queda enmarcada en el uso reiterado de la segunda persona del singular. Este uso repetitivo del “tú” en una secuencia de la narración marcadamente reflexiva y argumentativa en la que desplaza a la primera persona del singular podría ser interpretado, tal y como apunta Portelli (2009, p. 425-426), como consecuencia de una experiencia de despersonalización difícil de explicar que en el caso de Ismael tendría relación con el proceso migratorio y con la pérdida de vínculos sociales:

Quan surtis de casa teu i vols buscar-te un futur, el que has deixat a darrere oblida-te'l fins que estiguis situat. Quan estiguis situat, llavors sí. Però el moment de sortir de casa, tens prou feina per tu, prou feina per tu. Ara, si comences a pensar a casa teu, el germà, el meu pare, alguna cosa, val més que tornis.

Poco a poco, y conforme nos vamos acercando en el tiempo al momento presente desde el que Ismael nos habla de su vida, va replegando su relato hacia un mundo más interior, se vuelve más reflexivo, político y crítico con la sociedad actual, en la que según él impera la desconfianza hacia los demás en comparación con el pasado que vivió, debido a un proceso de alterización y de diferenciación que determina quiénes son los “otros”, y en cuya efervescencia los políticos tienen gran parte de responsabilidad:

Molta gent ha fet cas als polítics que han espatllar la carícia de la gent i la humanitat [...]. Això es va espatllar més quan estava allò de l'Iran i Iraq i més aquelles torres gemes, el món es va canviar. Es va desconfiar de un a altre. Confiança no hi ha, cariño també s'ha perdut tot.

Esta visión de la sociedad que se construye a partir de una mirada retrospectiva sobre su pasado y de su comparación con el presente, impregna el final del relato de Ismael de un tono pesimista cuando observa el auge de una actitud social negativa, colmada de prejuicios, en relación al mundo árabe y musulmán:

I aquesta gent, aquests pagesos d'aquesta banda, d'aquestes muntanyes fan qualsevol cosa, si demano alguna cosa si ho tenen me'l donaran. Qualsevol casa de pagès per aquí dalt. Un poble d'aquí, un poble d'allà. Pobles on he treballat i on he anat, amb gent que he parlat. I ara això, per fer-ho ara, no ho faràs pas [...]. Ara mateix vas a aquests pobles amb una furgoneta i si no et coneixen ja telefonen als mossos. Ara per exemple dius que ets musulmà i ets terrorista.

En cuanto a los ejes temáticos que observamos en la narración podrían ajustarse a los momentos cruciales que conforman la mayoría de los relatos que recogen la vivencia de la migración: el viaje, la llegada, el primer trabajo, la obtención de los papeles o las actitudes racistas y discriminatorias a las que debe enfrentarse, son sucesos que generalmente determinan el orden secuencial de los relatos, pues en ellos se concentran la mayoría de los hitos y de las imágenes articuladoras que marcan el curso de la vida del migrante. En el caso de Ismael, el viaje descrito en la narración no se refiere a la travesía que hizo de Marruecos a España, al cruce de la frontera, sino el camino que tomó desde Barcelona y que lo llevó siguiendo el norte hasta el pueblo de Ribes de Freser en el que no solo encontró trabajo, sino también una familia que le ayudó y le acogió hasta que consiguió gracias a un trabajo duro, y en una situación administrativa que le provocaba un sentimiento de incertidumbre: “Pels papers un sofriment. Perquè tenia de tot i no tenia res”, tener una casa propia y formar una familia.

Como en el poema de Antonio Machado, Ismael hace camino al andar, y al andar con el relato va atravesando momentos y espacios repletos de emotividad que rememora con un detalle asombroso. Recuerda exactamente el lugar donde durmió la primera noche, un lugar que volverá a contemplar, que le servirá de punto de anclaje de su memoria y de la conciencia del tiempo y la distancia recorridos:

No he trobat per dormir. Això al mes de febrer. Ja estava cansat. Surto a fora de Vic i trobo una barraca allà. I volia entrar per dormir, i estava tancada. I vinga, pues he dormit allí a la vora. Fins a l'endemà. A l'endemà tenia un fred! Tu creus que jo he dormit. No vaig dormir en tota la nit! I aquell puesto encara hi és. Aquella barraca. Perquè encara hi és. És un pou. Tenia una cosa que donava voltes

així. Aquest puesto encara és, no ha canviat. L'aguaito, entrant per la carretera vella està a la vora.

Ismael recuerda cómo al despertar se acercó a unos obreros que al verle supieron de inmediato que había pasado la noche a la intemperie. Recuerda también el tiempo soleado que hacía ese día, la barra de pan y el trozo de membrillo que comió en un alto en el camino, así como cada una de las personas con las que se cruzó, entre las que destaca aquel practicante que lo llevó en coche a Ribes de Freser, le dijo dónde podía descansar y le dio 100 pesetas para que pudiese comprar algo de comida, y con el que hoy en día sigue en contacto y por el que siempre sentirá un profundo agradecimiento; como tampoco olvida a Carmen, la mujer que lo acogió y se preocupó por su futuro: “Jo tota la vida, d'aquell home, jo me'n recordaré tota la meva santa vida. I d'aquesta senyora d'aquí també. M'han donat molt”.

El relato de Ismael nos muestra como un niño de catorce años, solo, sin conocer prácticamente nada de la lengua del país al que llega encuentra estrategias para comunicarse y vencer situaciones extremas llenas de incertidumbre. Cuando no comprende lo que le dicen sonríe, vuelve a sonreír y da las gracias, o simplemente responde: “Sí señor”, “sí señor”. Lo importante es mantenerse fuerte, positivo y receptivo, que le hablen, escuchar las palabras, para luego repetir las sin cesar, día y noche, hasta aprenderlas de memoria, hasta conseguir contestar con mucho más que un “sí, señor” a todos aquellos que un día se dirigieron a él, en lo que será un momento de inflexión que recuerda con gran satisfacción:

Pero la palabra que cojo la pienso estudiar toda la noche, toda la santa noche para saber lo que es [...]. Han pasado dos semanas [...]. Cuando me dicen una cosa, yo decía: “Gracias, gracias”. Cuando ya lo entendía y me decía por ejemplo una cosa mala, ya le contestaba.

A pesar de que su narración nos revela pocos detalles de la situación familiar de la que parte Ismael, podemos descubrir, contenidos en sus palabras, indicios reveladores de un contexto familiar en origen que tuvo un peso

importante en su decisión de migrar y en su fuerte convicción de no querer volver atrás. Por ejemplo, cuando compara su situación con la de un compañero de migración que parte de un medio favorable y que ante la dificultad para encontrar trabajo decide volver a Marruecos: “Bueno, aquell tenia estudis. Va quedar a Barcelona després es va tornar al Marroc i va trobar feina al Marroc millor. I ja està. Era diferent i ell tenia els seus pares. I els seus pares eren grassos”. O cuando muestra no tener miedo de perder lo conseguido, ya que cuando llegó no tenía según él ni tan siquiera un calzoncillo, le preocupaba el momento, la hora, qué comería a mediodía y nada más. No obstante, en un momento de la narración Ismael sí hace alusión a aquellos que tan injustamente le hirieron siendo un niño, y que provocaron en él una experiencia dolorosa que nunca olvidará, como no olvida tampoco el hecho marcador de no poder recordar a su madre que murió siendo él muy pequeño:

Però la mala [*la experiència*], la tindràs sempre. Jo ara et dic la meva experiència la que tinc. La gent que m’ha fet mal la odio fins ara. Perquè era un xiquet. Perquè en aquell moment no tenies defenses i a més a més estàs dèbil i en vez d’ajudar-te te xafarà, te xafa. Això és dolent, això és dolent. A les criatures no tenies que fer-li això. No s’ha de fer això, no s’ha de fer mai. Sempre li pots ajudar encara que sigui amb unes paraules.

Pero Ismael no busca en ningún momento la compasión o la descripción de imágenes de impotencia cargadas de dramatismo, sino todo lo contrario, es la fortaleza y la capacidad de superación lo que destaca a lo largo de su narración: “L’experiència que tinc jo, quan tingui ràbia, quan estigui empipat amb alguna cosa amb la feina o el que sigui començo a cantar, sí. El que sigui, encara que et baixin llàgrimes, a cantar. Llavors te baixes una mica els nervis”. Y aunque no conozcamos en detalle la situación de la que parte Ismael en origen, podemos aventurarnos, sin pretensiones psicoanalíticas, a identificar las marcas que este contexto han dejado en el relato. La actitud y las estrategias con las que Ismael responde a los desafíos que encuentra a lo largo de su vida y, muy especialmente, en los momentos iniciales de su llegada a un país distinto del que le vio nacer,

parecen haber sido maduradas en situaciones previas caracterizadas por sucesos difíciles a los que tuvo que hacer frente.

Una anécdota que se refiere a su infancia, y que nos brindó su hija Nawal en un encuentro informal, nos parece ilustrativa de este hecho, así como de la imagen del *yo* que Ismael nos muestra a lo largo de su relato: cuando Ismael era muy pequeño salió una tarde con un rebaño a pacer, y estando solo en el campo se puso a llover a cántaros. La lluvia no cesaba y empezó a sentirse mojado y a tener frío, decidió entonces cobijarse en una pequeña gruta. Seguía lloviendo y empapado como estaba cada vez sentía más frío, y empezó a llorar. Lloraba sin consuelo hasta que se fijó en la lluvia que también lloraba, así como lloraba la roca que le daba cobijo. De repente, dejó de llorar y pensó: “Que llore la lluvia, que llore la roca pero yo no lloraré más”. Todavía ahora cuando se siente triste en vez de llorar piensa en la lluvia y en la roca que en aquel momento lloraron por él. Es un acontecimiento epifánico sobre el que volver, un hecho decisivo que probablemente supuso en él un antes y un después.

La historia de Ismael:

a) El camino y la llegada: dos días y una noche

Jo a Espanya, quan he arribat aquí. He arribat a Barcelona, amb el pare de la meva dona. Hi havia el temps de Franco, hi havia poca feina. Poca feina, res. Hi havia jo i un amic que he trobat aquí en Barcelona. I bueno, ell va buscar feina, dos dies. Vaig anar a Girona i he treballat dos dies a Girona. Feia un fred que pelava. Però pelava, eh!, i nosaltres tampoc no estàvem acostumats a aquell fred que hi havia. I aquell meu company deia: “Aquí me caic, me caic aquí, me caic aquí, me caic aquí, amb el fred”. Jo no sé qui aguantava més fred. Jo deia: “Ai tranquil home, tranquil, tranquil”. Mentrestant hem buscat una fonda. Hem dormit allà. Hem dormit dos dies. Llavors l’empresari va dir: “No puc pas donar feina. No puc donar feina”. Em va dir així, en signes. Ja ens hem entès. I llavors ens va donar calés aquí i aquí, i adéu. Nosaltres hem

entès que havíem de marxar. Hem anat a Barcelona, també corriem per tot arreu, no n'hi ha feina, no n'hi ha feina. També hem trobat feina jo i ell dos dies. També em van dir adéu: “Que no podem donar de faena perquè et faran multa i et faran”. Dic: “Bueno, jo tant lo fot”. Trobo feina com no trobo feina. Res, ja ho sé que de fam no m'he quedaré pas. Amb fam no quedaré pas. Aniré a qualsevol botiga, diré: “Dóna'm de jalar”. Em dona un pa sec i lo menjo. Què! voy a morir, pues adéu. Tanto da, no tenia pas por de res, de morir, de res.

Ni de morir, ni que em fessin mal ni res, no res. I aquell temps era la gent més amable. La gent era més, què et diria?, és més, més, més personalitat. Eren més persones i disculpen i d'això, era un cariño. Ah, era gent diferent. Bueno, no hem trobat feina i diu aquest nano: “Pues anem allà cap a Vic”. “Què és a Vic?”. No sé ni si existeix, no existeix. Diu: “Anem a un noi amic meu, anem allà a veure si trobem feina”. Vam agafar bitllet d'anada i tornada a Barcelona. I arribo cap aquí, abans d'arribar a Vic. Com es diu aquell... el, bueno. Més avall de Vic, no recordo com es diu, Balinyà [*Balenyà*] o no sé, no, no sé com es diu. Bueno, més avall de Vic. I ja eren les dues o les tres així. Hem buscat feina allà i no hi ha res, no hi ha res. I aquell meu company diu: “Bueno, tornem a Barcelona”. Ja tenim el bitllet d'anada i tornada. I jo dic: “No, jo no torno més a Barcelona”. I ell diu: “Sí.” I jo: “No, si vols seguir amb mi, segueixes, si no, yo me voy a buscar la vida per Europa, és gran. No passa pas res”. I aquest nano no me segueix. Torna a Barcelona. Dic: “No, si vols vine i si no vols no vine, pero yo me voy”. Digo: “Allà darrere no torno. A davant sí, però a darrere no. Surti com surti. Què, vols marxar? Pues adéu. No passa pas res”. I he començat a fer stop [*autoestop*]. En aquell moment podies recórrer tota Europa amb stop, eh!, la gent t'agafava.

Bueno. He començat des d'aquell poble de Vic a peu fins a Vic. I ja estava ben cansat, però ben cansat de caminar. Me'n vaig a Vic, és de nit. Busco una fonda. I li dic a una senyora, a dintre Vic, eh!, en la Plaça. I li pregunto si em dona una habitació per dormir. I comença a aguaitar, a aguaitar. I em va dir: “No”. “Ah no?”. “No”. I amb aquella cosa que és això, jo li vaig dir: “Si vostè no em dons per dormir —les paraules saltades— ho vaig a dir a la policia. Yo tengo dinero mío, yo pago”. Em va dir: “Pues vé a la Policia”. Jo estic cagat de por, com vols que vagi jo a la policia! I vaig marxar. No he trobat per dormir. Això al mes de febrer. Ja estava cansat. Surto a fora de Vic i trobo una barraca allà. I volia entrar per dormir, i estava tancada. I vinga, pues he dormit

allí a la vora. Fins a l'endemà. A l'endemà tenia un fred! Tu creus que jo he dormit. No vaig dormir en tota la nit! I aquell puesto encara hi és. Aquella barraca. Perquè encara hi és. És un pou. Tenia una cosa que donava voltes així. Aquest puesto encara és, no ha canviat. L'aguaito, entrant per la carretera vella està a la vora.

Bueno, i..., i l'endemà. L'endemà veig uns paletes que tenien el foc encès i vaig cap a allà amb ells. Estaven esmorzant amb el foc. I jo m'he escalfat, i ja em van veure que havia dormit a fora. I vaig dir: "Busco feina". I em van dir: "Oh, vés a dir-ho al jefe, al encargado". I el encargado, pregunto per ell i em diuen està aquí al bar. I vaig a parlar amb aquell jefe, amb aquell encarregat. I no m'ha donat ni importància, no m'ha fet ni cas. I bueno dic, "vaig amb un altre". Vaig amb un altre, tampoc.

Llavors va sortir una mica de sol i vaig sortir a la carretera. A stop una altra vegada. I diu: "¿Dónde vas?". Vaig veure un lletrer així que diu "Puigcerdà 50 kilòmetros" i dic: "Puigcerdà". No deia Puigcerdà, li deia "Puc-cel-dà". I dic: "Puc-cel-dà". Sí, sí, la gent m'agafava. Un me portava dos kilòmetres, l'altre tres, l'altre quatre. I quan he sortit de Vic he anat a un poble que hi havia petit. Vaig a Sant Hipòlit. Jo entro allà. Trobo una botiga. Compro una barra de pa. Calés molt pocs, eh! Sembla que portava cent peles. Aquelles cent pessetes valien molt, com tres mil d'ara. Compro una barra de pa i un tros de..., com se diu? De membrillo! I me'l menjo. Me'l menjo, i quan fora menjat cap a la carretera.

Autoestop, autoestop. Amunt. I llavors em va agafar un home fins a un poble més amunt i em va deixar. I jo, autoestop. I em va agafar un camión. Vaig dir Puc-cel-dà i em va portar fins aquí al capdavant. Era a la tarda. Era tard. Vaig a Campdevàno!, no, vaig allí a la Comforsa a trobar feina. I entro allà i dic a un: "Busco feina". I diu: "Espera, espera, espera". I ha vingut un home. És bon home aquell home. Tenia bona fe. Va dir: "Mira, on vius?" I dic: "No tinc pas res. No tinc cap pensió donde visc, yo voy a la aventura". I llavors va dir: "Si tens un puesto t'apuntaré i llavors te cridarem".

Bueno, aquell home em va dir: "Per què no tornes a Ripoll? Has anat a Ripoll i no has trobat feina?". Dic: "No, no he parat. M'han deixat a Campdevàno!". Perquè el que vull jo, la idea que tinc jo, no torno arrere! A davant! Si he de tornar dos kilòmetres, tres kilòmetres arrere no vull. A munt sigui com sigui. Però llavors aquell home va insistir-hi: "Trobaràs feina, trobaràs feina, trobaràs feina, trobaràs feina a Ripoll". "No, no tornaré pas". I el pobre home es va preocupar. I veig un puesto allà i veig una empresa

que treballava, que feia cases barates. I vaig preguntar. Que era tard. Eren ja les quatre o així. Era tard. I llavors van dir: “No, aquí no tenim pas feina”. I hi havia un marroquí també treballant allà i ell em va dir: “Vés allà, en aquell puesto”. I vaig i em van dir que no.

I cap a la carretera. A stop. Amunt. Eh!, i una altra cosa, no em feia gens de pena, eh! Voy cantando, cantant. Passava per aquí, per allà i vaig cantant i ja està. És igual, tant me fa. Vaig diguéssim content, o sigui cantant. A penes ja no em preocupo per res, no. Cantant: “*Andando en la noche, errante, sin saber dónde voy, errante*”.⁴⁵ Cantant amb àrab així. I llavors faig stop també i me trobo a un practlicant. I diu: “On vas?”. Dic: “Jo vaig a Puigcerdà a veure si trobo faena”. I diu: “Bueno, t’hi portaré cap a un poble, a Ribes”. I diu: “Bueno, et porto més cap a la gasolinera, que hi ha una gasolinera aquí baix”. I diu: “Ja has menjat?”. I dic: “No”. “No fotis!”. Em vaig quedar a la gasolinera i em va donar 100 pessetes. “Carai! Ja tinc per una setmana” [*riu*]. Em dona cent pessetes i me va donar la direcció d’aquí. Era practlicant. Ara està al País Basc. I llavors a mi em van donar cent pessetes i dic, “uí aquí tinc per una setmana per menjar”.

I vaig anar en direcció d’aquesta casa aquí. Com que em dona aquella direcció jo he vingut aquí. He anat a una fonda aquí a baix. I van fer una mala cara! Eren dos persones bastant grans d’edat, eren rars. I dic: “Bueno, gràcies, gràcies”. Jo coses a mal, jo no porto maldat. Gràcies a Déu i ja està. I llavors pujo cap aquí. I és clar ha passat tot el dia. Dormint fora i l’endemà caminant i faig stop. I de Vic cap aquí n’hi ha quasi 80 kilòmetres, o no sé quant. N’hi ha molts trossos que hi he anat a peu. Buuf! Ja estava cansat, ja no tenia ganes de buscar ni feina ni res, res. Vull descansar i s’ha acabat. Llavors hi havia una casa aquí i em van donar puesto per dormir. Tenien una casa per dormir la gent i s’ha acabat. La gent venia d’Andalusia i tot això, venien a treballar. Allò era per dormir i menges lo que te feies tu. En aquell moment no hi havia ni fondes, ni fondetes. Com soldats, un aquí, un aquí, un aquí. Una llitera aquí amb quatre pals i quatre fustes, i ja està. I els gats passen per tot arreu.

Llavores vaig començar dormint allà aquella nit. I aquella gent em van dir: “Què, busques feina?”. I jo dic: “Sí”. I li van comentar a una persona si vol un treballador. I va

⁴⁵ Ismael entona parte de un estribillo de la popular canción egipcia *Sawāh* (errante o trotamundos en castellano) que dio a conocer al mundo árabe el célebre cantante Abdel Halim Hafez, y que cuenta la historia de una persona que deambula por los caminos pensando en un amor lejano.

dir que sí, jo estava cansat. I llavors va vindre un empresari. I aquella dona m'havia donat on dormir i ella buscant faena. Jo els sentia. Que venien per donar-me faena. Jo no he fet pas ni cas. Estava cansat, no vull parlar, no vull fer res, vull dormir, s'ha acabat, res. Ja jo sabia que venien per donar-me faena, per parlar amb mi. Però què vols que et parli?, amb una soca. Que jo no sé de parlar, jo no sé res. Jo només sabia, aigua, pa i dormir, i prou. Bueno, llavors van venir. Van començar a xarrar. Jo sentia “bla, bla, bla”. No sé què deien, ni més ni menos. I l'endemà van venir i em van donar un paperot i van dir: “Bueno, si quieres trabajar, vine”. Digo: “A quina hora?” Va dir: “La hora la que quieras”. I em vaig adormir. Vaig dormir encara, vaig continuar fins a les onze o una cosa d'aquestes. Tant me fot. Quan me va donar aquell home cent pessetes, ja tinc per un mes, jo no em preocupo per res.

I he anat allí dalt. I li he demanat amb una altra gent i deien: “Sí, sí, ja vindrà”. Dimecres o dijous era del dia. Del mes era diguéssim aquell mes. Del dia era dimecres. Dimecres era, sempre me'n recordaré. Va dir: “No ets marroquí no?” Dic: “Sí, senyor”. “Senyor”, no sé ni dir-ho, això ho dic ara però en aquells moments no sabia ni dir senyor, senyor no dic. I va començar a aguaitar i diu: “Oh, les coses ara, Franco no deixa la gent estrangera treballar i —no sé què”. I jo sentia Franco i ja està i “bla, bla, bla”. I jo li deia només que sí, i estic rient, jo, no ell. I em va dir: “T'esperes dos o tres dies”. Jo he sentit dos o tres dies. Quan he sentit dos o tres dies dic: “No”. Diu: “Et quedes dos o tres”. “No, no, no. Si es feina ara sí, si no, gràcies, adió. Sí, sí. Gràcies i adió. Si hay feina ahora sí —parlava així com esta cosa, saltat com un índio—, ‘¡jalau, ja!’ —i ja està— ¿Hay trabajo? ¿Hay trabajo ahora? ¿No? o ¿sí? No, adió si no trabajar ahora. Si trabajar ahora me quedo —digo—, si no trabajo ahora, adió, adió, gràcies. ‘Ji, ji, ji , ji, ji’” [*imita la risa que hacía*]. Me iba ya. Ja marxava, ya no quería decir más. Y me dijo: “Pues sí. De aquí a una hora vuelves a trabajar”. Y eran las once. Yo ya tenía reloj, y me ha marcado así: “Esta hora, aquí” [*señala la manecillas de su reloj de pulsera*]. Era la una. Yo no sabía nada. *Uno, dos, tres pero* [*en árabe*] en español. Digo: “¿Qué es, qué es?” [*señala de nuevo las manecillas en su reloj*].

b) El trabajo: construyendo y aprendiendo

Después he venido a trabajar y aquí me quedo. Aquí me he quedado toda mi vida. De paleta. Treballava de mà d'obra. No sé nada. Y decía: "Trae la tochana". Yo lo digo así: "Tochana", pero no sé qué és aquesta tochana. Yo lo cojo para hablar. Digo: "Tochana". Dicen: "Agua". "¿Agua?". "Sí, agua". "¿Agua?". "Sí, agua". Pues estoy diciendo agua todo el rato yo. Después me enseñó: "Esto 'Tablón' [*señala un objeto imaginario sobre la mesa*]. Sí, tráete el tablón". "¿Tablón?". "Sí". En setmanes ya empiezo a contestar.

Hi havia un xaval que era de la misma edad i sempre se cachondeaba de mi. Sempre, sempre, sempre. Yo digo: "Sí señor, sí señor, sí señor, sí señor". "Burro!". "Sí señor, sí señor". Pero la palabra que cojo la pienso estudiar toda la noche, toda la santa noche para saber lo que es. Si me dices esto es un jarro. Estoy trabajando, digo, "jarro, jarro, jarro, jarro, jarro, jarro, jarro, jarro, jarro". Y estoy trabajando. Y después me dicen una cosa: "Tochana". A dentro de mi cabeza, eh!, "tochana, tochana, tochana, tochana, tochana". Y estoy trabajando. Si me dicen: "Tablón". "Tablón, tablón, tablón". El primer día. La palabra la repito yo solo, dentro de la cabeza, que no me siente nadie. Y de noche también. Cuando voy a dormir, de noche también. La palabra que me decían, estudiaba en la memoria.

Han pasado dos semanas. Perdona que te lo digui que es mala palabra. Cuando me dicen una cosa, yo decía: "Gracias, gracias". Cuando ya lo entendía y me decía por ejemplo una cosa mala, ya le contestaba. A más y más, él era joven y la gente, la otra, eran grandets, pues yo les hacía pena. Y le decían: "Ya te está bien". Estaba abusando y cachondeando. Encara somos amigos. No, de ronconadas no, no ronco a nadie. Encara som amics y voy a su casa. Y después dice: "Antes, sí, sí, sí, gràcies, gràcies, gràcies; ara, vés a tomar por culo, vés a tomar por culo". Pero ya te digo ha pasado un mes. Un mes ya sabía todo. Todo no, pero de la faena ya sabía todo. Y más y más. Encuentras unas personas que tienen ganas de enseñarte. Y unas que no. Te rechazan. Pero claro, también yo hago el pesado: "¿Cómo se llama esto?" Pasa un rato: "¿Cómo se llama esto?, ¿cómo se llama esto?". Yo quería saber. Si me rechazaba es igual.

Pues sí, la vida és aquesta. Y la vida cuando se está en un país de otro. Con los ojos, con las palabras sabrás quina classe de persona és aquell amb qui estàs parlant. Si és amable. Si no és amable. Si tiene mala leche o alguna cosa de estas. I una altra cosa

te voy a decir. Si tú mismo estás en aquel país y hablas bien, aquella persona que te miraba malamente, mañana serás amigo y te ayudará i tot. Al principio tienes de coger el choque. El primer choque para todo el mundo, eh! El choque lo coges con una persona que no la has visto nunca o alguna cosa d'estes. Cuando te choca y te dice una palabra malamente. No lo coges mal. Cógela bien y con caricia. Y con cariño. Y más y más si lo coges mal no irás a ese sitio. Y más y más otra cosa, cuando ves a esa persona, agresividad, eh! Personas agresivas, tú les ríes. A lo mejor piensan que estas riendo de él. Y después no t'hi acostes, búscate otra persona. Igual que hay por ejemplo, si vas a la calle, o preguntes una persona, encontrarás a uno que te dice bien y otro que te dice no. Ara, cuando una persona te indica bien, al tanto. Al tanto qué haces, no cachondees de él y no lo engañes. No. Ve tú con toda buena fe, no lo engañes. Porque si le engañas pues ya está.

Hay unas personas que les estás tú explicando bien, para él. Para que esto mejor. Y cuando lo miras a la cara que no está convencido. Tú le das toda tu buena fe, todo tu cariño. Y él ya piensa malamente de esto, tú no le hagas caso, déjalo. Después ya se dará cuenta si lo engañas o no lo engañas. Ya te digo. Me dicen una cosa y le digo "gracias". Pero una cosa te digo, eh!, no me ha acojonado nadie, porque no he buscado confrontación.

c) La casa y los papeles: luchando por la residencia

Aquest pis per exemple. Fixa't per veure com són les coses. La vida dona voltes depèn de si tens sort o no tens sort. Ep!, t'has de portar amb la gent bé. Tant si et fan mal si et fan bé. Si et fan mal, aparta't, aparta't. Si et volen fer mal, aparta't, deixa'l estar. Ella [*Carmen*] volia comprar el seu [*apartamento*]. I aquest [*el apartamento donde viven actualmente*] el deixaven perquè vingui la canalla. Jo li he dit a aquesta senyora que si volen vendre aquest pis que per favor que el puc comprar jo. I ella em va donar la paraula. Quan va anar a fer-se el pis seu, per pagar-li, va dir [*Carmen a la propietaria del bloque de pisos*]: "Bueno, si quieres, si vols vendre aquell pis de dalt, ja tinc el comprador". I bueno: "De moment no". I va passar un temps.

I llavors vaig dir que si volen vendre aquell me lo quedo jo. Fixa't perquè vegis la vida, eh! Va dir: "Vale". El seu home ho va dir [*el marido de la propietaria*]. Un dia em

va telefonar ella a mi. Jo no tinc gaires paraules d'aquelles, paraules sense fonament no m'agraden. Telefona un dia i diu: "Bueno, ¿quieres el piso?". I dic: "Sí". "Bueno, pagas al contacto". Dic: "Sí". "¿El precio cuánto vale?". Pues tanto. Pasa un día, otra vez me telefona, diu: "¿Me compras el piso?". Digo: "Sí. Ya te dao el precio". Diu: "No sé cuánto valen las piezas allá arriba". Digo: "Ay no sé, usted misma". Y vuelve otro día. Y digo: "Mira señora. Yo te he dicho una palabra. Yo voy a casarme —això ja està aparaulat—, yo voy a casarme y tengo que buscarme la vida". Y hablo con la señora, con la mestressa, la que tenía antes [*con Carmen*]. I la senyora: "¿De qué vas? No le das más, no". Gairebé quatre-centes mil pessetes. I em va dir: "¿Qué es esto?". Bueno, la dona va dir aquest preu, nou-centes mil. I jo volia aquell preu. I dic: "Bueno señora, yo te doy un precio y yo me voy a casar". Y a la Carmen no le dije esto, eh! No le dije que voy a casar.

I després ella va telefonar i deia: "Ai, aquell nano vol casar i —no sé qué". I la Carmen em va dir: "¿Qué? Que vols casar i no m'ho has dit!". Jo era reservat, no m'agrada fer teatre. I llavors em va aconsellar: "No donis més". Quan jo li he dit: "Guaita senyora, les paraules jo li he donat i vostè fes el que vulguis". I llavors li vaig dir a ella [*a Carmen*] i em va dir: "No donis més". Bueno. I després va telefonar i va dir: "Sí, pero pagas al contacto" [*al contado*]. Digo: "Señora, ya te lo he dicho lo primero que vas a cobrar a la mesa".

I a més a més una altra cosa. En aquell moment me echaban fuera de la feina. Tinc aparaulat el pis, tinc de casar. Tres coses. Y más y más estás solo. Estás solo. Em van dir que no hi ha feina i hi havia feina i tot això. I quan m'han vist així. M'han dit, el empresari em va dir: "Tens de fer autónomo o te echamos fuera". I fixa't tot sol. Pensa. Tot sol i enfrontat a aquest moment. Saps que he pensat jo? El meu pensament?, "mira, jo compro aquest pis". I encara no tenia tot el dret com està ara. La migració no tenia els drets com estan ara, eh! Ni els papers tampoc. No en tenia. Tenia residència, però llavors si no treballes ja no tens residència. I dic: "Jo saps què?, jo lo compro aquest pis i si el gobierno español lo lleva que lo lleve. El día en que he venido aquí no tenía ni un calzoncillo, así que adiós". Sí, sí, és així.

Bueno, el tema dels diners que dèiem que li deixava jo a aquesta senyora [*a Carmen*]. Después cuando ya, esto, buf, esto hace ya muchos años, del principio cuando vine aquí. Cuando claro que cobraba y el banco tampoco no me quería coger dinero. No,

no era como ahora. Tienes que ser español y no sé qué y no sé cuántos. No te cogen los dineros tuyos. Pues lo daba a esta señora. Se lo daba tot. A casa meva hi havia quantrecents mil i pico en aquel momento que lo ahorré. Ella misma decía yo lo tengo. Ella lo guardaba en su casa. Era un desmadre. El caso que me ha pasado a mí me parece que no le ha pasado a nadie. Pero mira lo he cogido bien y ya está.

Era ilegal. No era legal, era ilegal. Yo aquí “I-LE-GAL” [*enfatisa cada sílaba pronunciada*]. Mira, tenía seguro social. Trabajé un año sense seguro, entero. Y hace seguro social doce años, que te pedían seguro social. Yo estoy ilegal. Y pagaba el seguro social. Pagando el seguro social era ilegal. Per què? Yo te digo perquè. Perquè el jefe en el que estaba yo, fuimos a Gerona a hacer papeles. Hicieron los papeles y en aquel momento tenían derecho, los papeles míos de extranjero, los daban al empresario. El empresario cuando cojo yo la residencia mía no me lo ha dado, se lo ha quedado él. Y cuando lo ha quedado él y ha pasado el tiempo para renovarla no ha renovado. Y quedé pagando el seguro, quedé pagando el seguro, quedé pagando el seguro. Y cuando quería hacer papeles, presentaba papeles. Y me dicen: “¿Cuántos años estás aquí?”. No tenía residencia. Pues doce años. Pues demuéstrelo. Lo demuestro. A vere, lo demuestro con la Seguridad Social y dicen: “Eso no vale. Eso es ilegal, no vale. Que tienes la Seguridad Social doce años tenías que estar aquí doce años o diez años ilegal”. Tenías que tener la residencia por la policía. El Seguro Social ya no lo quieren. No, no té valor.

Quan ha vingut la Laila aquí Seguro Social no tenía. Y hago otra carta para la Seguridad para ella. Era un desmadre aquí a España en aquel momento. Era un desmadre padre. Y mira, luego hice yo una carta para ella y una carta para mí. La misma. I en la frontera. Per la frontera del Marroc. Quan li ensenyes el Seguro Social te dicen: “Pasa”. I vas a una altra duana i et diuen: “Esto no”. I l'altra diu: “Esto sí”. Era un desmadre. Horrorós, horrorós, horrorós. I una altra cosa, horrorós per què? La culpa també la part meva, perquè no sabia ni estudiar, ni llegir.

Pels papers un sofriment he passat. Pels papers un sofriment. Perquè tenia de tot i no tenia res. I una altra cosa per exemple. Mira, que iba a Andorra cada tres meses y me ponían un sello. Y un día fui aquí a la policía, también tenía amigos yo aquí. Y el policía, un señor que estaba aquí, yo conocía aquí a la policía, dice: “Mira, si no hago esto te vas a la presó. Te foten de presó a presó fins a la duana i te foten fora. Te foten fora, eh!”.

Però no. Jo estava, per això dic que tens de fer bondat, perquè jo estava apollat amb molta gent aquí al poble. Aquest poble, el poble aquest jo el respecto, perquè m'han apollat molt. A vegades la guàrdia civil que agafava diguéssim. A vegades aquí han vingut, a Torelló, a Manlleu, a Vic, han agafat gent i a dintre de un autobús cap al Marroc. A dintre de l'autobús, fora, a lo loco. Ells els treien del treball, eh!, del treball, de l'obra. Agafaven la gent, es clar la gent no tenien papers. I a Barcelona. A Barcelona, la gent estaven dormint en pensió d'aquestes, picaven i cap a la presó. Sí, sí, picaven i cap a la presó. I et portaven a la presó sense res, eh!

I a més a més una altra cosa, que te portaven cap a la presó i no agafaves res de lo teu. Hi havia aquelles diguéssim monges, Càritas no sé què i et venien a presó: “On tens les coses?”. On tenies per exemple la teva maleta. “Tal puesto, tal puesto”. I anaven a buscar i lo portaven. I autocar i cap a la frontera. Cap a Ceuta o Melilla.

d) La reflexión: aprender de la experiencia y crecer en las dificultades

I les coses les he passades molt canutes jo. Però no l'agafó ronco, perquè des del principi era tanto da. La consciència. Quan surts de casa teu i te vas a un puesto que no coneixes no ho agafis amb mala fe. I maldat no l'agafis. Si per exemple trobes un senyor i te diu: “Guaita, vols menjar? Te don d'això a canvi de fer-me això”. “Sí, senyor, ho faré”. Encara que no t'agradi has de fer-ho. O bé. Deixes això i fes això. Fes-ho. I llavors quan acabi això, adéu, i ja està.

Perquè quan he sortit jo del Marroc ja he fet la consciència no tinc de pensar amb això. Tinc de pensar amb el que vingui a davant. A més jo era molt petitó no recordo la mare. Però jo he anat amb aquesta consciència. Quan surtis de casa teu i vols buscar-te un futur, el que has deixat a darrere oblida-te'l fins que estiguis situat. Quan estiguis situat, llavors sí. Però el moment de sortir de casa, tens prou feina per tu, prou feina per tu. Ara, si comences a pensar a casa teu, el germà, el meu pare, alguna cosa, val més que tornis. No surtis, no surtis de casa. No, no surtis. Per exemple dius: “Hòstia, a mi em mataran allà”. Si surts de casa teu per a fer aquestes coses no en surtis. No en surtis. Que et surt malament. Mira, a tot el món li surten coses malament.

A vegades te ve aquí, aquí [*se toca la cabeza*]. Ara, si tens una cosa aquí [*se toca de nuevo la cabeza*]. Fins al final, per saber de què va. Ara bé, si comences a donar

voltes, ara aquí, ara aquí, ara aquí. Ja no ets nada. Eres un titella com diuen aquí. Surt malament. Aguanta! No has pogut dormir dos nits? Aguanta! Dormiràs un altre dia. Llavors això te fa aprendre moltes coses. I saps viure. En canvi si te donen tot mastegat, no. Guaita, hi havia persones que he trobat que tenien feina diguéssim d'aquella relajada i d'això i d'allò i ho van deixar. Diu: "Jo vull guanyar pel meu suor. No tinc de robar a la gent". Demà alguna cosa surt malament i no sabràs pas fer res. Per això li dic a aquesta canalla que són ara, que surten així, que sapiguent d'on ve una tomaca, d'on ve una gallina, d'on ve d'aixòs. Si l'endemà o alguna cosa et trobes a un puesto, pues tens de viure d'això. Si estàs a la muntanya perdut què? Pues tens de sapiguer la herba per menjar. Que hi ha molta herba que és verinosa, eh! És molta, eh!, verinosa, eh!. I mortal, eh! Aquí dalt a la muntanya hi ha una herba que és mortal. És verinosa, però és mortal! A quatre hores, adéu! Hi ha bolets també. Quants accidents hi ha? Tens de sapiguer una mica, sapiguer una mica de la natura, sinó mal asunto. Ara, si no surts mai de casa teu ja és una altra cosa. Només si te quedes sol o alguna cosa, llavors què faràs o com ho faràs?

Més, més una altra cosa, tens de ser sempre amb bona fe. Sempre amb bona fe. Amb mala fe no arribes a enlloc. Si trobaràs un estruç i un té bona fe i l'altre mala fe i acabeu mala fe, acabeu malament. Si està un així i el país és d'un altre. Del principi et dic això, del principi te parlo, no del que diguéssim, del que passa tres o quatre anys, quan el temps passa. Després una altra cosa que del país on menges, de on menges pa, allà és el teu país. Llei de vida.

També una altra cosa. Sempre has de pensar en una mica de sort. Jo tota la vida, d'aquell home [*se refiere al practicante que le llevó en coche a Ribes de Freser*], jo me'n recordaré tota la meva santa vida. I d'aquesta senyora d'aquí també [*se refiere a Carmen*]. M'han donat molt. Ara bé, si per exemple aquesta senyora no m'ha trobat feina, puff! A Puigcerdà és només el letrado que diu Puigcerdà. Si vaig allà i no trobo o així, pues mira passo la frontera o vés a saber. Quan tens un puesto on te trobes malament canvia. Canvia, canvia. Ho passaràs malament al principi. Tots els canvis, t'ho passes malament. Però el primer és qualsevol cosa, qualsevol cosa, qualsevol feina. Qualsevol cosa de fer, el primer xoc sempre serà dolent.

El xoc el primer sempre serà dolent, no el trobes mai fàcil. És igual que muntar una botiga o comprar un cotxe o jo què sé. El primer xoc el tens que aguantar, si no

aguantes el primer xoc, ja no eres ningú. A vegades te venen coses al cap, com una, com una niebla. Te tapa tot, però tenia un moment no gaire. Si aguantes aquest moment sortiràs. Si no aguantes aquest moment, adéu. T'enfones. I això li venia a tothom, eh! A tothom! Diguin el que vulguin. Que tinguin calés que no tinguin calés o que tinguin salut o que no tinguin salut. Aquestes coses arriben sempre.

Per anar bé. Et venia un bajón o bé un xoc tens de aguantar. No amb ràbia, i més més una altra cosa. L'experiència que tinc jo, quan tingui ràbia, quan estigui empipat amb alguna cosa, amb la feina o el que sigui començo a cantar, sí. El que sigui, encara que et baixin llàgrimes, a cantar. Llavors te baixes una mica els nervis. O bé una feina que l'has feta i no d'això, comences a cantar.

Hi ha una altra cosa, eh! Si estàs en un puesto t'has d'obrir, no tancar-te, tancar mai. Et quedes soles. Inclús la gent que no et vol parlar, tu atansat. Si te contesta, bé, si no, parles amb un altre. Ara, si fas bé, qualsevol persona, que sigui família, que sigui de fora, que sigui d'aquí. Sempre, sempre, sempre, trobaràs ajudes. Amb la sort a vegades.

e) Pasado y presente: hacia una sociedad de la desconfianza

Ens ha canviat la política. I a més a més hem fet cas nosaltres a aquests polítics. Molta gent ha fet cas als polítics que han espatllat la carícia de la gent i la humanitat. Entre aquestes guerres que van fer i aquestes malalties s'ha quedat la gent desconfiada. Això es va espatllar més quan estava allò de l'Iran i Iraq i més aquelles torres gemes, el món es va canviar. Es va desconfiar de un a altre. Confiança no hi ha, cariño també s'ha perdut tot. No pots fiar de ningú.

Perquè ara, actualment el que veig jo que he viscut aquí des del principi, aquest poble m'ha obert totes les portes. Jo tinc amics, amics que he fet al principi que encara són. I aquests amics encara són, eh! Són amics, i a més a més tinc confiança absoluta. Si jo per exemple ara, si quedo sense un duro, en aquestes cases vaig i m'ajudarien, qualsevol cosa. Per què? Per què? Perquè no l'han conservat ells, l'he conservat jo [*la confianza*]. Jo qui he conservat això. Perquè sempre quan me cridaven estava a punt. Quan per exemple volen una cosa o veien que no ho podien fer, me cridaven, deixo lo meu, i em vaig a fer-ho. Amb mala cara mai.

A vegades he trobat gent que m'han dit: "Hòstia Ismael sembla que el que pensàvem de tu és una altra cosa". I aquesta gent, aquests pagesos d'aquesta banda, d'aquestes muntanyes fan qualsevol cosa, si demano alguna cosa si ho tenen me'l donaran. Qualsevol casa de pagès per aquí dalt. Un poble d'aquí, un poble d'allà. Pobles on he treballat i on he anat, amb gent que he parlat. I ara això, per fer-ho ara, no ho faràs pas. La desconfiança. Ara no es fa. La política és la que és. És la política, la desconfiança. Ara mateix vas a aquests pobles amb una furgoneta i si no et coneixen ja telefonen als mossos. Ara per exemple dius que ets musulmà i ets terrorista.

Els mateixos polítics ho han emmerdat tot. A més a més ara una altra cosa. Ara mateix per exemple si vas a un puesto tens por. Per tot. Perquè hi ha desconfiança i a més a més si tens un puesto, un individu te pot agafar una palissa i treure-t'ho tot. I t'he queda la por agarrada i per treure-la d'aquí no la trauràs mai.

Jo ara et dic la meva experiència la que tinc. La gent que m'ha fet mal la odio fins ara. Perquè era un xiquet. Perquè en aquell moment no tenies defenses i a més a més estàs dèbil i en vez d'ajudar-te te xafarà, te xafa. Això és dolent, això és dolent. A les criatures no tenies que fer-li això. No s'ha de fer això, no s'ha de fer mai. Sempre li pots ajudar encara que sigui en unes paraules.

Per això et dic jo que quan jo he vingut aquí, no hi ha ningú que te fa mal. Hi ha gent, hi havia gent hippy. Pues anaven a tot arreu amb una motxilla i sense un duro. I anaven diguéssim d'una casa de pagès, ho demanaven. Igual es ficaven en una casa de pagès divuit. Si voleu que us ajudi amb això però me teniu que donar el dinar o el que sigui. Era en bona fe, tot amb bona fe. I vas a tot arreu. No tenies por. Ara no, no, no t'agafen mai més. A vegades vas en el camí, jo he trobat aquí a Espanya, i veus un senyor que està fent un hort o alguna cosa i ell mateix te crida: "Vols un meló?, vols una síndria?". Sense dir-ho tu. Ara per exemple si te veuen a la vora d'una finca, enseguida criden a la policia. Per què? Perquè a la gent li han fet mal. Hi ha moltes finques que han entrat. Jo he anat a l'aventura de Dios per tot el món, i ara és diferent. Ara per exemple si no et coneixen no te muntaran pas. I una altra cosa també, eh!, abans quan veus una persona que cau, tot el món va allà. Ara no pot tocar. Ara la gent veuen que ha tombat algú i la gent, això en la ciutat, i la gent passa i una persona està tirada allà, i no el poden tocar. Les coses s'han emmerdat, és fatal. Que la humanitat s'ha perdut molta

la humanitat i és una llàstima. Vols fer un favor, tens por, vigila que no ho pagues car, eh! Vas amb tota bona fe i llavors te gira tota la truita per un altre puesto. És trist.

7.2.2. LAILA. “Ellos se extrañaron más de mí que yo de ellos”

Laila es una mujer fuerte, y a la vez dulce y tierna, reivindicativa y generosa, inteligente y empática, una madre coraje que hará cualquier cosa por sus hijos y se esforzará porque sean felices en el lugar donde han nacido. Su relato es el relato de una luchadora decidida a construir una familia, a ser consecuente con sus decisiones y a sacar lo mejor de cada situación. La voz de Laila transmite un gran afecto, es suave y pausada en los momentos íntimos y familiares de su historia en los que estimula más nuestra complicidad, pero cambia sus matices en aquellas secuencias del relato en las que describe momentos de incertidumbre o de indignación, en los que llama nuestra atención con una leve subida de su tono y de la velocidad de la narración, sin olvidar el humor fino y constructivo con el que enfatiza la descripción de numerosas situaciones. Todo ello no hace más que aumentar nuestra empatía hacia Laila y su historia de vida.

La narración de Laila se inicia en el momento de su llegada al pueblo de Ribes de Freser, como en el relato de Ismael, la llegada al nuevo contexto constituye en el relato uno de los hitos principales. Es un momento clave en la vida de Laila, y en él se condensan gran cantidad de imágenes, recuerdos nítidos de los primeros días y de los primeros meses de adaptación a la nueva situación que han quedado fijados en su memoria: el primer encuentro con la casa propia, con las personas que fueron visitándola durante los días posteriores a su llegada, o el inicio de su relación con Carmen y con su hermana Enriqueta, que la ayudaron a introducirse en la vida del pueblo desde la bulliciosa carnicería que regentaban, y que Laila terminó por considerar su segunda casa: “Jo quan marxava ell [*Ismael*], que anava allà a agafar el tren, jo baixava a baix a la carnisseria de la Carmen. Dormia allà, dinava allà, sopava allà, feia de tot allà i ja era casa meva”.

En cuanto al aprendizaje de la lengua, las estrategias de Laila para aprender el catalán son ingeniosas y revelan un gran interés por hacerse entender y poder expresarse con facilidad, y evitar así, con la ayuda del dominio del idioma, plegarse ante los estereotipos y las preconcepciones que circulan en el pueblo y que aprisionan la mirada de algunos de sus habitantes. Pero Laila, incluso antes de poder responder con palabras, se expresa a través de sus actos, sus capacidades y su formación:

I com que no hi eren aquelles balances d'ara, i apuntaven. I em deien: "Té Laila, suma això". I jo ho sumava. I la gent venien a comprar i deien: "Ostres, la Laila sap llegir i sap escriure". "Ah!, sí, jo l'he vista". Sí, sí, t'ho juro davant meu, sortien al carrer: "Ostres! avui he anat a comprar i la Laila m'ha tornat canvi, i la Laila ha fet...". Saps?, va ser un boom aquell any.

Laila desmonta así un imaginario colectivo de marcado orientalismo, que se remontaba en la historia de España incluso a la Guerra del Rif, y que había quedado impregnado en la memoria histórica y también autobiográfica de algunas de las personas más ancianas del lugar: "Gent més gran que jo [...] només han vist a la tele que els soldats se n'han anat al Sàhara, i: 'El meu germà ha fet la mili al Sàhara i el meu pare', saps? Només tenien aquesta referència del Marroc". En contraste con el pueblo enclavado en la montaña de Ribes de Freser, Larache es una ciudad grande, portuaria, con una historia abierta al Atlántico y a los intercambios comerciales, y Laila, a diferencia de la mayoría de habitantes de Ribes, está acostumbrada al contacto con personas de otros orígenes. A este hecho atribuye en parte la razón por la que fueron "ellos" los que se extrañaron más de ella, y no al contrario.

Lo único que Laila recuerda con cierto temor de aquellas primeras vivencias en el nuevo contexto local es el silencio, el silencio que había en la casa cuando Ismael no estaba: oír tan solo el sonido del viento y pensar con angustia qué decir si alguien llamaba a la puerta, cuando apenas conocía algunas palabras en catalán:

Jo m'he trobat amb por, por, m'hi he trobat aquí a casa que tenia por. Perquè jo a casa meva hi érem molts, érem tretze persones. I sempre hi havia un aquí, un allà, l'altre a dalt, l'altre a baix. Però aquí m'he trobat que hasta si el vent feia “zzummm”; “ais ais ais!”, saps? La por m'he trobat aquí dins de casa, no fora de casa. Dins de casa amb aquest silenci, saps?; “ai ai! I si ve algú i m'he pica a la casa què tinc de dir-li jo?”.

La diferencia con su casa de Larache era enorme, allí vivía con toda su familia envuelta por una constante agitación. Curiosamente aquella presencia continua de personas en la casa de su infancia de la que Laila sentía nostalgia en los primeros días de su llegada, es la misma que ahora experimenta cuando vuelve a Larache, pues ya no viven en el hogar la mayoría de las personas que le daban vida, ni su madre ni su abuela, que fallecieron, ni sus hermanos que se casaron o emigraron, sumiendo la vivienda familiar en un silencio y un vacío difícil de sobrellevar: “Et venen aquests primers tres dies, però després cadascú ha de fer la seva vida i et trobes sola. Et trobes sola a casa, a casa, a casa teva”. Las casas aparecen en el relato de Laila como lugares llenos de significativo, al recordar la casa de su infancia, su casa en Ribes o la casa de Carmen, evoca las mudanzas y los cambios importantes que acontecieron en su vida y también en la existencia de las personas que vivieron junto a ella.

El relato de Laila es también un relato familiar, utiliza tanto la primera persona del singular como la del plural (un *nosotros* familiar). Esto es, no incide únicamente en su experiencia individual, sino en la experiencia de toda la familia, la de sus hijos en Cataluña, pero también la de su familia en Marruecos. Estos momentos en los que el relato se vuelve colectivo y la narradora rememora con ternura parte de su historia familiar, nos muestran el grado de conciencia que Laila tiene de pertenencia y de adhesión al grupo, así como su posición dentro de este. El cuidado de los demás es en la vida de Laila un hecho decisivo, forma un continuo que se prolonga desde su papel de hermana mayor de una familia numerosa en Marruecos, de madre, hermana y abuela en Cataluña, y como la persona que estará al lado de Carmen, como una hija, cuando esta padezca de Alzheimer, hasta su fallecimiento.

Desde el presente Laila revive con cierta añoranza las salidas en familia y las actividades de ocio compartidas. La preeminencia que Laila otorga a estos recuerdos es evidente, como también lo es el vínculo que la une con su familia que está en Marruecos. El relato conecta y sobrepone ambos contextos vividos, las experiencias en el origen y en el lugar de establecimiento, contextos que están en constante interacción. Si como expresa Ismael: “Del país on menges, de on menges pa, allà és el teu país”, metáfora de una identidad enraizada en la tierra en la que se siembra, se cultiva y se recoge el alimento que más tarde servirá de sustento; para Laila, la memoria de sus vivencias en Larache viaja siempre con ella, y sus identificaciones son sobre todo transnacionales, construidas a partir de todo aquello que se transporta: palabras, recuerdos, pensamientos, etc., unen indefectiblemente y de forma coherente espacios y tiempos biográficos que se sitúan en un imaginario doble capaz de atravesar fronteras y la línea azul del mar. Pero reconoce que sus hijos, su nieto y el bisnieto que un día tal vez tendrá, sentirán que forman parte del lugar donde han nacido, del mismo modo que ella no olvida sus orígenes: “Jo no negaré mai on vaig néixer, jo no ho negaré mai”, desde la tierra en la que vive y que siente también como propia: “Sents que formes part d’aquest país. L’estimes i el defenses”.

Un hito importante en la vida de Laila que se refleja en el relato es el nacimiento de su hija Nawal que supuso en el pueblo un auténtico revuelo. Es un cronotopo decisivo, cargado de emoción y reflexividad. Laila recuerda con orgullo la carita blanca y el hermoso cabello negro de su primera hija, aquel rostro que todo el pueblo pasaría por su casa a contemplar buscando en él la marca de sus orígenes:

Per xafardejar com és la nena. Aquí venien, picaven: “Hola, Laila, venim a veure la nena”. Volien veure com és la nena. I vaig tenir una sort que va sortir una nena preciosa. T’ho juro. Amb quatre kilos i mig, un llamp de nena, blanca. I la gent s’estranyava. I la gent anava i deia: “Saps ara d’on vinc?, de veure la nena de l’Ismael”. “Ah si?”, com és?”. A la tarda ja tenies una [...]. Aquí al poble va ser la primera nena que va néixer. I tothom no sabia, tenien una idea que una nena marroquina; “com és?, què li falta?, com surten?”.

Laila con un sutil sentido del humor nos dice que gracias a este “cotilleo” tuvieron colonia y gel de *Nenuco* durante cuatro años. El toque de humor de Laila está también presente de forma inteligente en la descripción de anécdotas escenificadas con gestos y cambios de voz, que no solamente confieren a la narración realismo, vivacidad y ritmo, sino que sirven además para articular las secuencias del relato y el orden cronológico de los acontecimientos narrados.

La descripción minuciosa que Laila nos ofrece de uno de los momentos que vivió en la aduana de la Jonquera a la que acudía regularmente para renovar la residencia es asombrosa. Recuerda incluso el número de peldaños que separaban la planta baja del despacho superior donde un día la recibió el comisario con la intención de mostrar su autoridad y control remarcando la *españolidad* de su hijo, que entonces tan solo tenía dos años, y su deber de hacer el servicio militar.

Es este sin duda un episodio clave en el relato lleno de simbolismo. La burocracia, “los papeles”, y la relación con las autoridades que se ocupan de los trámites de extranjería en los relatos de personas que han vivido la migración es un tema fundamental que se asocia a momentos biográficos llenos de incertidumbre y de malestar, pero también, en ocasiones, a la fuerza y a la resistencia personal:

En aquell moment jo ja parlava, ja no em feien callar, en aquell moment no [...] No m’ha volgut dir a quina edat es feia la mili. “Després quan tingui l’edat, després ja parlarem. Però de moment és meu!” [*reímos*]. Sí, sí, sí, sí, sí. I tenien una taula de fusta així. I em diu: “¡No alces la voz!” [*da un golpe sobre la mesa*]. “Et dic que és meu!, [*da un segundo golpe sobre la mesa*] i el qui me’l toqui veurem les cares!”.

La obtención de los papeles, de la residencia o de la nacionalidad, es un hecho decisivo en el itinerario vital de personas que han vivido la migración, que suele aparecer en sus relatos en forma de imágenes articuladoras que marcan un antes y un después, ya que no solamente les otorga derechos, sino que, además, los reconoce y los visibiliza como ciudadanos.

En todos los casos, como en la experiencia vivida por Laila e Ismael, la burocracia sigue un tiempo distinto al tiempo humano, es el tiempo de la espera, un tiempo “robado” que es capaz de hacernos sentir impotencia y desesperación. Pero no obstante las vivencias descorazonadoras con los trámites burocráticos, Laila subraya las diferencias de su historia con la historia de Ismael, pues cuando llegó a Ribes no tuvo que preocuparse por una de las dificultades más acuciantes de la vivencia migratoria, y a la que Ismael dedicó gran parte de sus energías y de su esfuerzo de trabajo, la búsqueda y obtención de una casa propia, que representa el tiempo de la consolidación de los vínculos íntimos, pero también colectivos:

Ell va venir aquí amb una situació diferent de la meua. Jo quan vaig venir vaig trobar un pis. Allà al Marroc mateix em va donar unes claus i em va dir: “Aquestes claus són de casa teua”. I vaig trobar tot, nevera, rentadora, tot, tot, tot. En canvi ell no. Per això et dic són dos situacions diferents, diferents. Jo no puc dir que ho he passat malament.

La historia de Laila:

a) La llegada: la casa preparada y una lengua por aprender

No em va explicar res [*se refiere a Ismael*]. Jo només sabia que anava a Espanya. Vaig tenir tot un any. Vaig preparar els papers i tot. Però quan m’he trobat aquí, quatre de setembre. Aquell dia no, perquè vam viatjar en autocar, després el tren, després el taxi i arribes cansada i d’allò. Però l’endemà... No, aquell dia arribem aquí i puja la Carmen, els seus fills. Al pis aquest. Inclús el va pintar i va deixar les claus a la Carmen que ella ens va fer les cortines, ens va netejar els vidres, ens va arreglar el llit. Ella ens va comprar tot. Ella ens va comprar els llençols, les mantes, ens va fer l’habitació i tot, sí, sí.

Por no en tenia perquè ell no em va explicar res. Però clar, vaig pujar les escales, entro al pis, va venir gent. Però l’endemà tampoc perquè ell estava en el paro, però al

cap de quatre o cinc dies, després va venir el dissabte, vam sortir al mercat i tot allò, i la casa estava plena, cada vegada venia un.

Però després aquest va trobar feina, va trobar feina a Núria. Tenien que arreglar la via de Núria o no sé què, però clar, pujaven el dilluns baixaven el dissabte al migdia, al tren de la una. Hi era només un tren, perquè estaven arreglant la via, a Núria no era pas com ara. I clar, jo què tenia que fer? Total que ell no baixava. A aquest li van donar feina i després li va dir a aquesta senyora, diu: “Passa això, això i això”. Diu: “Ah, havies de treballar”. Diu: “Aquí vindrà a dormir, aquí”. I va vindre i jo no parlava, era a finals de setembre, portava un parell de setmanes i diu: “Tu vindre aquí, tu vine —no sé què”. I ja tenia la seva filla petita, que té quatre anys més que jo, acabava d’acabar la carrera i feia classes, és professora. Era professora a Puigcerdà. Pujava el dilluns també i baixava el divendres i diu: “Mira, aquí a l’habitació de l’Enriqueta n’hi ha lliteres, tu dorm a dalt i ella a baix i a més tota la setmana hi és fora”. Pues jo quan marxava ell, que anava allà a agafar el tren, jo baixava a baix a la carnisseria de la Carmen. Dormia allà, dinava allà, sopava allà, feia de tot allà i ja era casa meva.

Jo m’he trobat amb por, por, m’hi he trobat aquí a casa que tenia por. Perquè jo a casa meva hi érem molts, érem tretze persones. I sempre hi havia un aquí, un allà, l’altre a dalt, l’altre a baix. Però aquí m’he trobat que hasta si el vent feia “zzummm”; “ais ais ais!”, saps? La por m’he trobat aquí dins de casa, no fora de casa. Dins de casa amb aquest silenci, saps?; “ai ai! I si ve algú i m’he pica a la casa què tinc de dir-li jo?”.

La Carmen deia: “Aquí parlem català i has de parlar català”. I van ser ells els que em van ensenyar: “Co-nill”. I jo agafava el paper i jo: “Conill, conill, conill”. “Ham-bur-gue-ses”. Després aquest [*se refière a Ismael que està a su lado*], com baixava els dissabtes, jo els dissabtes ja venia a casa. Després vam trobar un seu amic, que ara s’ha mort, que es va oferir per fer-me classes de català. I vaig començar al mes d’octubre i anava a casa seva jo. Anava dos cops a la setmana, els dimarts i els dijous. I ell me feia classes de català. M’ensenyava a llegir i a escriure i com que era igual que el francès no em va costar, però clar, escriure m’interessava escriure català perquè pensava, “arribaran les cartes, rebut de llum, rebut d’aigua”. Jo què sé una formació o el que sigui. I aquest senyor es va oferir, a canvi de res em va fer classes de català a casa seva. I al desembre jo ja escrivia i parlava català. Al desembre, sí.

Després aquest [*Ismael*] quan venia el dissabte per exemple a la tarda. Clar, ja va començar a fer fred, ja hi era fosc. Agafàvem el radiocasset, vam comprar una cinta i gravàvem i em deia per exemple coses que aquell home no em podia ensenyar. Jo dic: “Mira, aquest senyor m’ha ensenyat això i això i això, tu què em pots ensenyar?”. I em deia, per exemple ho dèiem en àrab, jo li deia per exemple: “Genoll, *el genoll*”. I ell em deia: “Genoll”. I després la mà, per exemple: “La munyeca”. Poder aquell home només em va dir la mà. I jo aquesta part i aquesta part, saps? I després quan anava a aquell senyor jo li deia: “Com s’escriu colze?, com s’escriu ombro?”. Jo també he sigut una mica. I mira i va anar així. Ho gravava amb radiocasset i jo ho escoltava. Però després com que entre setmana ell estava fora jo me n’anava a ca la Carmen, però de vegades estava avorrida o ells tenien feina o algo, pujava a casa, pujava aquí al pis. “Vaig a baixar les persianes”, per exemple [*le decía a Carmen*]. Em quedava aquí una hora, engegava el radiocasset i anava escoltant, “colze, panxa, nas”. I tornava a apretar i tornava.

I després, clar, he pensat, “Laila, però no saps com s’escriu”. I el professor em va ensenyar d’això però vaig anar a fer classes fins a l’estiu. Fins que vaig anar al Marroc, tenia d’anar al Marroc i ho vaig deixar. Hasta ell mateix em va dir: “Laila ja no t’he d’ensenyar res més perquè ja...”. “Què no?”. Diu: “Sí, sí, sí”. Clar, després al final ja em donava llibres per llegir. Però el que queda [*da unos golpecitos sobre la mesa*], com que em van dir que tinc que parlar català doncs aquí que parlo.

b) La mirada de la gente: los primeros niños del pueblo

Després la gent, m’he trobat amb la gent que hi ha gent de tot. Hi ha gent que et diuen “hola”, només per veure com estàs per dintre. I n’hi ha gent que deien “hola” per veure com..., saps? N’hi ha gent aquí a Ribes de doble cara. De vegades estem a l’altra acera i quan et veuen ja baixen, però quan es volen interessar diuen: “Oh!, maca bon dia”. Saps?, per saber com... Perquè jo m’he trobat aquí amb preguntes: “Què teniu escola?”. I jo: “Sí”. “I com és l’escola?”. Perquè clar nosaltres, nosaltres hem vist a la tele. Però això ja t’he dit, jo m’he trobat amb gent més gran que jo, més jove que jo no. Més gran que jo perquè només han vist a la tele que els soldats se n’han anat al Sàhara i, “el meu germà ha fet la mili al Sàhara i el meu pare”, saps? Només tenien aquesta referència del Marroc. Gent més gran que jo, només aquesta idea.

A més, jo quan baixava a la carnisseria els ajudava. N'hi havia gent d'aquestes fondes que feien llista i deien: "Mira, a tal hora vindrem". I clar a mi em donaven aquesta llista i jo sabia llegir. Per exemple "pollastre", jo ja ho sabia llegir, "po-llas-tre". Perquè sabia francès. Després jo deia: "Carmen, un pollastre". I em diu: "Aquest, i talla'l així, així". I jo ho feia. I com que no hi eren aquelles balances d'ara, i apuntaven. I em deien: "Té Laila, suma això". I jo ho sumava. I la gent venien a comprar i deien: "Ostres, la Laila sap llegir i sap escriure". "Ah!, sí, jo l'he vista". Sí, sí, t'ho juro davant meu, sortien al carrer: "Ostres! avui he anat a comprar i la Laila m'ha tornat canvi, i la Laila ha fet...". Saps?, va ser un boom aquell any. Sí, sí, no exagero, eh!, la pura veritat, eh! I la Laila avui, i la Laila allò.

Els es van estranyar més de mi que jo d'ells. Perquè jo allà a Larache teníem espanyols. Hi havia una església, jo ho sé com és una església, no he entrat mai. He entrat aquí però allà no he entrat mai, com tampoc no he entrat mai a una mesquita, no em tirava, no tenia curiositat per saber ni una ni l'altra com és. Però s'han estranyat més ells de mi que jo d'ells. "I com és l'escola?". Inclús aquí a la carnisseria un dia em van demanar si teníem metges. I va saltar, la Carmen no, la seva germana, i els hi va dir: "Mira, ja estic fins al gorro, a veure si ara només li heu de dir si té cor o no té cor!" [*reímos, también Jawhara e Ylias que en ese momento están escuchando el relato de su madre*]. Per això t'he dit que m'he trobat amb molta gent que bueno. "Què més voleu saber?". Saps?

Després quan m'he quedat embarassada de la Nawal, la gent: "Ai!, tenim ganes de, de quant estàs?". "D'això". "De quant?". "D'allò". "Ai!, quan et toca?". I després, abans no feien les ecos per seguretat social i el metge que em portava em diu: "Jo ho faig a casa meu". I dic: "Vale". A mi em va fer curiositat d'anar i diu: "Cobro tant". I dic: "Ah, vale". Aquest treballava i no podia venir i em va acompanyar la Carmen a fer la eco i em va baixar en el seu cotxe i tot. I li deien a la seua germana: "On tens a la Carmeta?" I deia: "Ha anat amb la Laila a fer una eco". S'estranyaven. I jo quan vaig pujar cap aquí a casa, ella va anar a la carnisseria i va dir: "Sabeu què?, que la Laila porta una nena, acabem de venir —i no sé què i no sé cuántos". Era el punt de trobada de tothom [*la carnicería*].

Doncs quan va néixer la Nawal, va venir tot el poble. Saps lo que és tot el poble. La Nawal i l'Ylias es porten quatre anys, i jo vaig tenir ampolles de litre del *Nenuco*, tal

com colònia com gel fins que va néixer l'Ylias. Quatre anys em va durar! Per què? Per xafardejar com és la nena. Aquí venien, picaven: “Hola, Laila, venim a veure la nena”. Volien veure com és la nena. I vaig tenir una sort que va sortir una nena preciosa. T’ho juro. Amb quatre kilos i mig, un llamp de nena, blanca. I la gent s’estranyava. I la gent anava i deia: “Saps ara d’on vinc?, de veure la nena de l’Ismael”. “Ah sí?”, com és?”. A la tarda ja tenies una. Tot el poble, t’ho juro que no es cap mentida. I vam estar així bueno, només et dic que de *Nenuco* fins a aquest senyor [*señala a su hijo Ylias*].

Aquí al poble va ser la primera nena que va néixer. I tothom no sabia, tenien una idea que una nena marroquina; “com és?, què li falta?, com surten?”. I tenia uns cabells fins aquí, Marta, cap mentida. I era blanca i venia la gent: “Oi quins cabells més negres!”. Ella va caminar als onze mesos, ara a l’edat del seu nen. Estàvem aquí a la Plaça i caminava la nena així amb un vestidet i va una senyora, tenia els rissos igual que ara els del seu nen i li va fer [*me tira suavemente del cabello*]. La senyora volia saber si porta perruca. I vaig dir: “Només em falta això que la nena té un any i jo tinc que gastar cèntims per posar-li perruca!”. Sí, sí, no et dic cap mentida. Jo sí que m’he estranyat de la mentalitat de la gent. Jo arribava a casa i me reia sola: “Ai Déu meu!, que si jo vinc del Marroc que diuen que és el tercer món, i jo estic més adelantada que aquesta gent”. Ho he pensat, eh!, però no he arribat a dir-ho a ningú a la cara, però aquí a casa ho pensava.

I després amb aquest deien: “Ai, sí que t’assembles a la teva germana!”. Però aquest va néixer sense cabell i tenia els ulls blaus. Sí, aquest va néixer amb els ulls blaus sense cabell. Aquella foto, és aquella. Mira la comparació de la Nawal. També amb vint dies, tots tres són amb vint dies. Amb vint dies tots tres. Guaita l’Ylias i guaita la Jawhara també [*me muestra las fotografías de sus tres hijos*]. Però clar, els nens van anar canviant. I la gent s’estranyava comparant la Nawal amb l’Ylias. I deien: “Ui!, i què li passa a aquest?”. Veus, mira la Jawhara amb aquesta cabellera, mira aquí l’Ylias. I deien: “Ui, aquest nen! —i no sé què no sé cuántos”. “Oh, no s’assemblen pas! D’on ha tret aquests ulls?”. Bueno, bueno, bueno. Una feinada tenia la gent. La gent tenia una feinada.

Saps què passa?, que no han tingut nens estrangers. Pues vam estar una bona temporada. La primera fase penses, ja l’he passada quan he arribat. Ara que busquin una

altra de distracció, però tu ets sempre la mateixa, la mateixa, la mateixa. I encara, eh! I encara, eh! Encara dura.

c) La desventura de los papeles: de la aduana al consulado

Aquí a Ribes són molt catalanistes, eren molt tancats. Al menos amb mi. Ara aquí directament castellà. En canvi en mi, jo no, no m'he trobat que m'ho van dir. I també m'he trobat amb la Carmen a baix, que anava jo a la carnisseria i em diu: “Aquí parlen català”. I català, català. inclús jo no he parlat mai castellà. El meu castellà és horrorós. Jo llegir i escriure, i no faré cap falta, entendre tot, però parlar, horrorós.

I ja et dic, anava a Puigcerdà pels papers i ens deien: “Ponte a la fila, ¿qué quieres?”. I jo: “Vengo a renovar, la, la, la recedencia” [*lo dice lentamente como con dificultad*]. Jo baixava del tren i caminava un kilòmetre fins a la duana i tot aquell camí, “vengo a renovar la residencia” [*en voz baja*]. Pensant, perquè clar arribaves allà i tots són guàrdia civils amb la seva dèria i amb aquella xuleria. I et miraven amb aquella enfurió, com si fossis tu... Amb aquella mirada assassina que dic jo. Perquè et diuen: “¿Qué quieres? ¡Ponte a la fila!”. Et diuen dues paraules al mateix temps i a tu no t'ha donat temps ni de contestar que quiero o de ponme a la fila. “Com ho faig?, contesto?”.

En canvi una vegada em vaig trobar amb uns guàrdies civils que em volien portar fins a l'estació amb cotxe. Plovia, feia tard i et dic era un kilòmetre. I encara hi és. De l'estació a la duana un kilòmetre. I aquell dia jo m'he enrabiada amb el coronel o no sé què era. Era el jefe d'allà. Jo vaig anar a renovar la meua residència. En aquell temps vaig deixar els nanos al col·le i arribo allà per renovar la residència i m'he crida. I em diu: “Tienes que subir aquí con nosotros”. I jo: “Vale”. I jo, una escaleta així de fusta.

Era com una cabanya de fusta. Ara han canviat de local, però tota la vida, així de fusta i “pum, pum, pum, pum, pum”. I eren dos. Dos homes. Un al meu davant, jo al mig i l'altre al meu darrere. I eren guàrdia civils. Jo vaig pujar i entrem allí a un despatx on hi havia el jefe aquest. I em sec i em diu: “¿Tú tienes un hijo?”. I dic: “Sí, tinc un fill. ¿Qué?”. “Jo tinc un fill”. Perquè jo per tenir una conversació en castellà jo no puc. Ho sento molt, no puc. I em diu: “Este hijo —ell en castellà— aquest fill és espanyol”. I dic: “Ai, jo què sé! Ai, jo què sé sí és espanyol! I em diu: “No, aquest fill ha de passar la

mili”. Dic: “A veure, però jo he vingut aquí per una cosa i tu em surts amb aquesta”. I dic: “Miri, jo només sé que aquest fill és meu! I només té dos anys! Quan arribi a l’edat de passar la mili ja parlarem!”. Diu: “No hable, no levantes la voz”. I dic: “Mira! Jo només et torno a dir que el fill és meu i el qui me’l toqui ens veurem les cares!”. I eren dos guardaespalles, un aquí i un aquí [*señala a cada uno de sus costados*], i aquell home sentat.

En aquell moment jo no ho esperava, jo vaig anar per renovar la meva residència. I em van sortir amb allò i em diu: “No, i per què l’has inscrit al consolat marroquí?”. I dic: “De ser jo mare marroquina, d’origen marroquina”. En aquell moment jo ja parlava, ja no em feien callar, en aquell moment no. I jo vaig dir: “Com que jo sóc mare d’origen marroquina, per lo tant el meu fill i després quan toqui l’edat. A quina edat va?”. I em diu: “No sé”. No m’ha volgut dir a quina edat es feia la mili. “Després quan tingui l’edat, després ja parlarem. Però de moment és meu!” [*reímos*].

Sí, sí, sí, sí, sí. I tenien una taula de fusta així. I em diu: “¡No alces la voz!” [*da un golpe sobre la mesa*]. “Et dic que és meu! [*da otro golpe sobre la mesa*], i el qui me’l toqui veurem les cares!”. I s’ha posat i em diu: “Bueno, ya hablaremos”. Ja parlarem. I els diu: “Acompáñenla abajo”. Baixem a baix i em diu: “Ponte a la fila y vete a hacer tus papeles”. I he pensat: “Ai, mare meva!”. Jo quan els va dir que l’acompanyeu a baix jo vaig pensar, “ja està, aniré a la garjola”. Jo ja anava i pensava, “ai, Déu meu!”. T’ho juro, baixava les escales i deia, “tinc la nena de mesos, l’he deixat amb aquesta, la Carmen. I aquest està treballant, els altres dos, un a la guarderia i la Nawal i el Mourad al col·le. I jo pensava, “espero a la una i truco a la Carmen”. Perquè la Carmen tenia telèfon i tenia a la nena, per dir-li a aquest que estic aquí. O, com ho tinc de fer? Jo baixant aquella, em sembla que eren dotze escales de fusta així petites i pensant. I després em diu: “Ponte a la fila”. La mare que els va parir!

Et feien sentir mal. I com que eren: “Jo mano, doncs jo mano”. A més eren guàrdies civils. I la que ha continuat a darrere meu, la que ha passat a darrere meu. A més no te la deien amb un to o així, et deien: “Tatatatatata!”. I et senties “ai ai!” [*hace un gesto de dolor*]. I et trobes allà amb gent. I no només ho feien amb nosaltres. Només amb els immigrants. Anava tota la comarca, no només nosaltres. Quan anaves allà et trobaves amb molts.

Tu no has anat mai a la Consolat marroquí? Jo tinc d'anar a canviar el carnet que em caduca i saps allò... I sort que ens la fan de deu anys. Si la renovo d'aquí deu anys no tornaré si estic viva. Però penses, ostres només aquell moment d'anar allà. Aquell... No, perquè no estàs bé. Et tracten com un ramat d'ovelles. Cosa que has de pagar com tots tot. Però no, és el tracte, el vocabulari. Jo estic aquí sentat però si no em dona la gana no t'ho faré. Està aquí amb el got de te.

I no vull anar-hi. L'altre dia li vaig dir a la Nawal. Ens caduca perquè ho vam fer el mateix dia, i diu: "Ai, mama! No em facis pensar". Hem d'anar-hi qualsevol dia d'aquests. Diu: "Bueno, ja ho pensaré". És un Consolat que venen tots els marroquins. Venen de Mallorca, Menorca, fins aquí Barcelona. Només hi ha a Barcelona i a Madrid. Els de València venen aquí. Però sí no hi ha lavabos! I tu has d'aguantar allà quatre o cinc hores. Ells tenen els seus lavabos, tu no pots entrar. Després quan neixen les criatures els hi has de portar abans d'un mes perquè les inscriguin allà. I has de portar el bebé, la mare o el bebé. Tu pensa, una senyora acaba de sortir de l'hospital amb un bebé de setmanes, allà esperant quatre o cinc hores sense lavabos, sense ventilació. Com ho farà? Però pensa, quina humanitat hi ha? I estàs obligada, estàs obligada. I si no fas això, i si no ho fas, et multen. Si no vas per exemple passat un cert temps et diuen: "On estaves? Demostrea'ns això". I vés a saber, no sé si les multen o no. O a trenques i barranques i tens problemes.

Els papers és una cosa. És que et marca per força. Nosaltres més d'un dia baixàvem amb el tren i portàvem els tres nanos. A la Jawhara la vam portar amb cotxet amb dies. I allà tot el dia. I aquest: "Passa a aquest". I aquest: "Passa a aquest altre". Però és una sala sense ventilació, sense finestres! En aquelles cadires no cal que et sentis, perquè hi caus. A més et diuen: "Has de portar la criatura". Com pots dir: "No — a una criatura de tres anys— no pots anar al lavabo".

I al Marroc no és com aquí, no és com aquí. Un cop fas el DNI ja vas. No, allà per exemple, jo ara pel canvi del DNI tinc que portar una sèrie de papers aixins [*hace un gesto con la mano que muestra la abundancia de papeles*]. Fotos, el DNI, el certificat d'empadronament. I penses, "demanen un piló de paper per res". Vas amb un i et diu una cosa. Vas amb l'altre i et diu una altra. Els dos no et demanen el mateix paper.

Mira, jo per fer el DNI aquest, que et dic que se'm renova [*caduca*]. Vaig anar a Barcelona, vaig passar la nit allà. I al matí vam anar la Nawal i jo. Vam dormir al pis del

Mourad, el meu germà, que vivia amb els companys. Te parlo de fa deu anys, la Nawal feia batxillerat. I vam anar-hi i vam dormir allí a Barcelona per ser els primers. Pues arribem allà, obren a les vuit, però no comencen fins a les nou. I et donen un tiquet. “Tu, per què?; tu què vols?”. Dic: “Jo vaig pel DNI, per dos. Sóc jo i la meva filla”. Em donen el número cinc! Jo sóc la primera. Dic: “Ah!, i el número un, dos i tres i quatre?” Pels amics o les que t’han [*hace un gesto con los dedos de dinero*]. Ara, han arribat les nou menys cinc. I s’han presentat allà una senyora i un senyor. I jo he pensat, “d’on han sortit aquests?”. I sort que m’han donat el cinc. A vegades diuen que hi ha fins al deu. O de vegades et diuen: “Només donem fins a vint. I ja els hem donades”. I tu estàs allà, des de les tantes barranques, i has de tornar.

Això del consolat, és que te fa por anar-hi. I et trobes allà a dones, pobres, així amb la criatura, i amb una calor i els nens plorant. Si li dones un got d’aigua a aquest nen, t’ho agrairà tota la vida. Jo normalment sempre porto aigua i galetes. I és com si li hagi donat no sé què.

d) La vida familiar: el desconcierto de algunos ante la búsqueda del bienestar

Nosaltres només amb la mirada ja saben que som estrangers. Ens ho hem trobat als súper. Ara perquè n’hi ha súper a tot arreu. Però quan teníem els nens petits anàvem allà al Continente, allà a baix. Ens agradava portar-los allà dos cops o tres a l’any. Els portaven allà a passar el dia. Jo venia de treballar a les sis del matí i els portàvem al cotxe i anàvem a passar el dia i tots contents, anàvem a menjar al MacDonalds. I la dependenta mateixa del súper, la caixera mateixa, s’estranyava. I a vegades ens hem trobat que tu amb el teu carro, inclús agafàvem dos carros nosaltres, clar, anàvem cap a baix, per exemple era Nadal i els agradava el torró, pues compràvem força torró. Cinquanta, seixanta. No, no exagero, et dic la veritat, et dic la veritat. Ui!, a vegades a l’estiu encara menjàvem torró. Hi havia els nens petits i per donar-los sempre el mateix. De tant en tant els donàvem un trosset de torró i ells contents i tu també, com un premi. Total, i tu compraves i veies com al teu al darrere vigilant, eh! Això ens hem trobat, eh!

Cosa que tu passaves perquè quan anaves a la caixa i et diu la caixera: “¿iQué quieres!?”. Després quan veia que ho pagaves ja canviava. Això ens hem trobat així de vegades [*gesto de cantidad con la dedos*]. Però penses, bueno, a Ribes no ens hem trobat així. Perquè poder s’ho ha trobat ell [*se refiere a Ismael*]. Nosaltres ens hem trobat amb aquest tema. I tu vas i van al teu darrere, i penses, “bueno, què?”. Però com ell veia que tu passaves d’ell i vas fent la teva. Això ens hem trobat al súper. Perquè aquí hi ha el metge, la tenim aquí, i ens coneixem i tot. Però l’única cosa era quan anàvem a comprar. Quan anàvem a comprar fèiem compra grossa perquè érem sis persones. Un cop al mes. No era pas el primer dia. I ens coneixem!

Això m’ho ha dit gent a la cara: “No sé com t’ho fas per mantenir aquests nens. La pots enviar al col·le i van bé”. Si van esparracats, ja els està bé que vagin esparracats. Quan es veu que van [*bien vestidos*]. Això, “aísss” [*hace un gesto con la cabeza hacia atrás*]. Per això et dic m’he trobat amb gent i gent. Gent bona, bona. I gent dolenta, i penses “què faig?, passo o no passo?”. Un dia, perquè jo et dic, ara parlo de fa trenta anys, però un dia tens un mal dia i penses, “contesto, perquè no puc aguantar sempre”. I si contestes: “Mira aquesta com s’ha espavilat!”.

Sí, perquè s’hi fixen en tot. La Jawhara té dos cortines, ara ho veuràs, una de cada color. La gent comença: “Ui!, sí nena, té uns nens tan moderns! T’has fixat què tenen?”. I jo va ser pura casualitat. Vam anar a l’Aki i hi havia cortines així en estàndard. Vam comprar dues de beix i una de marrona, volia ficar la marrona a l’habitació de l’Ylias de Barcelona i em diu la Nawal: “No mama, que la finestra és petita i no li entrarà gaire claror. L’habitació dona a la galeria i no li donarà gaire claror”. Dic: “Doncs fiquem la blanca”. M’he trobat jo amb una de blanca i una de marrona. Vaig estar casi un mes amb aquelles cortines i dic, “ai sí!, a l’habitació de la Jawhara. Què tinc de fer jo amb dues cortines?”. Les he penjat un dia. He agafat l’escala, penjo les cortines. Puja ella de Barcelona i em diu: “Ah mama! Han quedat bé”. Doncs el que els agradi. La idea era dos de blanques, però tu saps la gent. Però a mi m’agraden les cortines així. Hasta les cortines!

Tampoc nosaltres no som d’aquells que anem a sopar aquí, anem allà, no. Si anàvem, anàvem tots. Sí que els hem portat a dinar. Els agradava anar a Banyoles, anàvem molt allà al lago de Banyoles. A Port Aventura, saps?, a la Isla Fantástica? Però

els hem portat a tot arreu, però tots plegats. Però de deixar-los aquí i anem nosaltres dos a sopar, no, això no ho hem fet mai. Allà on anàvem, anàvem tots. O a vegades allò que anàvem a la platja. Fem bocates, doncs fem bocates. A vegades em deien: “Mama, volem anar al mercat de Granollers”. El diumenge a Granollers fan un mercat molt gran. Com que jo treballava, el dissabte ja m’espavilava i feia tot i cap a Granollers. “Ah!, volem comprar xurros, ah!, volem dinar pollastre a l’ast”. El compràvem. Coses que hem fet, tot en comú.

I una vegada allà a Granollers vam comprar un pollastre a l’ast i un meló i feia molta calor, molta calor, i no vam poder menjar-lo allà i vam sortir fins al mig de la carretera. Allà hi havia un arbre molt gran. Perquè quan passem dic: “Te’n recordes?”. Nosaltres sí però els nens no. Ens vam sentar allà, vam obrir el meló, el pollastre, el pa. I els nens corrent per allà. Jo els hi he fet bocates i vam dinar allà. I ja està. Però ja et dic. Però ells poder ara grans, se’n van a sopar amb els seus amics, però nosaltres d’anar-hi sols no, mai. Sempre hem sortit junts mira. I hem anat fent així fins ara. Ara ja som avis, tenim un petitó. Bueno un petitó, un petitó gran.

e) Volver a Marruecos: encontrar el vacío de los que ya no están

La idea de tornar al Marroc. Ells [*sus hijos*] seran més grans vale, però ja et lligarà una altra cosa. Perquè tindràs els petits. Ara perquè és de la Nawal, poder d’aquí quan vindrà de l’Ylias o de la Jawhara, i sempre tindràs aquella cosa.

Jo ara per exemple, si vaig tinc el meu pare. El meu pare sí, vaig a casa. Però tinc les germanes, són tots casats. Les veus, però després al cap d’una setmana, cinc dies, sis dies. Et venen aquests primers tres dies, però després cadascú ha de fer la seva vida i et trobes sola. Et trobes sola a casa, a casa, a casa teva. La que és casa dels teus pares, casa teva, et trobes sola perquè clar jo m’he trobat, jo m’he trobat. Quan es va casar la meva germana, l’última que es va casar. D’això ja fa deu anys.

Som quatre ara aquí. Estic jo, el pare del Nadir gran, el Mourad i la mare del Mourad, la meva germana. No la coneixes. Jo sóc la segona. Tinc un germà més gran que jo. Després l’Abdu, el pare del Nadir és el quart. Nosaltres som deu. Doncs ja et dic. El Mourad va venir quan tenia tres anys. I després va venir el meu germà, aquest, el pare del Nadir. Dos dies abans que la Nawal fa tres anys. Va celebrar aquí amb nosaltres

el cumple de la Nawal. I l'última que va venir, fa nou o deu anys ara, és la meva germana l'altra. Ja te dic som aquí dos nois i dues noies. I els altres estan allà al Marroc, a Larache.

I mira, i si vaig allà, ja et dic. Em vaig trobar allà en el casament de la meva germana aquesta, l'última que es va casar. Clar, els primers dies i després al cap de cinc, sis dies s'ha acabat el casament. Un ha anat aquí, l'altre cap allà i jo m'he quedat sola. M'he quedat amb la meva tieta i amb la meva iaia. Ara ja fa quatre anys que es va morir la meva iaia. Es va morir primer la meva mare, al cap de divuit anys es va morir la meva iaia.

I ja et dic. Jo m'he quedat amb la tieta, la germana del meu pare i la meva àvia. I tots van sortir. I pensava, "bueno, fa gràcia quedar-me amb ells i allò". Però res, ja eren grans, tenien temes limitats. Jo estava allà només si volen beure aigua. També si et posaves a parlar una se't queixava per aquí l'altra que et portava la contrària i l'endemà, tres dies. Tres dies i penses, no sé, no t'acabes de... Perquè penses, "mira, l'altre ja ha pujat a casa seva. El meu germà s'ha anat a casa seu, i l'altre també. I penses, "ja em fa gràcia quedar-me aquí amb les iaies, són les meves, les meves tietes, la meva tieta i la meva iaia, i m'agrada". Ja m'agradava, però no tenien tema per parlar. Se les veia molt... sentades així, una mirant l'altra, agafades de la mà. I pensaves: "Per què els altres no estan aquí?". I si baixo ara, baixo. No et dic pas que no baixaré. Baixaré sempre que pugui i si puc. I si no puc, també intentaré de baixar, però trobaré sempre un buit. I això fa molt.

7.2.3. MOURAD. "Yo no reniego ni de una ni de la otra. Me siento afortunado de ser de las dos. Soy más catalán, pero soy de raíces marroquíes"

Mourad es un joven simpático, de amplia sonrisa y trato afable. Con una voz dulce y un ritmo pausado va desgranando sus recuerdos impregnados de afecto y de buen humor. Su historia se inicia con una primera y precoz migración que marcará para siempre el rumbo de su vida.

El relato de Mourad comienza con su llegada a Ribes de Freser cuando tenía tres años. De aquel momento no conserva recuerdos, su esfuerzo memorístico lo transportará hasta la escuela primaria, es allí donde su memoria empieza a enraizar. Y aunque no recuerda con exactitud cómo pasó los primeros años de su vida en el pueblo, subraya el hecho de haber vivido una infancia normal, como el resto de los niños de su edad que jugaban con él como uno más del lugar.

Sin embargo, algunos acontecimientos le recuerdan sus orígenes, por ejemplo cuando escucha con asombro las preguntas que le dirigen algunas personas sobre el país donde nació, que él atribuye a la curiosidad y al desconocimiento de quien no ha podido viajar y conocer otras realidades y, del mismo modo que su hermana Laila, observa la existencia de estereotipos que contrastan con su presencia en el pueblo:

El que passa és que també era un poble, i era un poble de pagès, i és un poble de pagès. I jo crec que el contrast va ser més per ells que per nosaltres. Perquè clar tu agafa a algú que no ha sortit mai de Ribes de Freser i li dius que vens del Marroc. I ells, “Marroc, Sàhara”. Clar, a mi em deien això: “I com vestiu? I teniu carreteres o és tot sorra? I teniu cotxes? I viviu en cases?”. Suposo que deuriem fer algun reportatge de TV2 del Sàhara i tot de jaimes i camells. I, clar, a mi em sorprenia: “Però que m’estàs [*diciendo*]? Pues vestim com tu”. “I teniu cotxes?”. “Sí, a casa meva no n’hi ha cap [*ríe*], però sí que n’hi ha cotxes per la carretera”. I llavors era una mica aquest contrast.

La vida en el pueblo es inicialmente evocada a través de los espacios de juego que comparte con sus amigos de infancia. Estos lugares adquieren significados distintos según las personas que los *practican*: los del centro del pueblo o los hijos de los trabajadores de la SAIDA; nos muestran indicios de una parte importante del universo socio-histórico de Ribes de Freser, que nos sitúan en un nivel de significado que trasciende la dimensión familiar o individual. Los compañeros de juego, hijos de inmigrantes andaluces, extremeños o castellanos que fueron a trabajar a la fábrica textil a orillas del río Freser, y las relaciones

intersubjetivas que establece con ellos, actúan como intermediarios en la narración entre una memoria histórica de las colonias industriales textiles y una memoria individual, los recuerdos de infancia de Mourad.

El relato de Mourad sigue inicialmente un orden cronológico, resalta las etapas de desarrollo personal más o menos predecibles: su paso por el colegio en Ribes, por el instituto en Ripoll, los estudios superiores en Barcelona y el piso de estudiantes en el que vive, los trabajos esporádicos durante el verano y los fines de semana, el primer empleo y el momento en que conoció a la que actualmente es su compañera sentimental, Eva, con quien planea casarse en un futuro próximo.

No obstante, al observar con atención el esbozo dibujado en el relato, el trazado de las principales fases biográficas nos muestra un itinerario de vida marcado por continuos cambios geográficos. Esto hace que les resulte difícil, tanto a Mourad como a Eva, elaborar un proyecto de futuro que no se vea condicionado por el contexto de fuerte movilidad e imprevisibilidad en el que viven, que les ha obligado en numerosas ocasiones a reorganizar las modalidades de su existencia. Todo esto en una sociedad en la que se espera que sean ellos los que escojan “libremente” y asuman las consecuencias de sus decisiones bajo condiciones de “incertidumbre endémica” (Bauman, 2007). Ulrich Beck ve en este hecho la marca profunda de una brecha entre conocimiento y decisión. En una sociedad marcada por el riesgo del que nadie conoce verdaderamente el resultado global, nos vemos obligados a tomar decisiones, en una situación que el sociólogo alemán describe como un tipo de “inversión irónica de la predestinación” donde las personas se ven forzadas a “buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” (Beck, 2002, p. 123):

No ens projectem [...] perquè des de que ens coneixem amb l'Eva hem estat a tants llocs, i a tants pisos, i hem fet tantes mudances i tants rotllos, que no ho sé, no tinc ni idea, no ho sé. També la feina depèn molt. O sigui, no ens projectem.

La fuerte movilidad influye también sobre la descripción de las distintas etapas vitales, que difícilmente aparecen en la narración como elementos de un

modelo estable que posibilite a Mourad representarse en el futuro a largo plazo. Estas etapas se presentan en forma de tramos biográficos no necesariamente conectados que se desarrollan en distintos y, a veces, distantes contextos.

Uno de los hitos biográficos que identificamos y que se erige en el relato como una bifurcación, en la que Mourad tuvo que optar entre varias opciones vitales, corresponde al momento en el que decide seguir a Eva a Tenerife, a pesar de los *riesgos* que esta decisión pudiese acarrear, sobre todo en lo referente a su vida profesional. De forma análoga, decide emprender el viaje de vuelta a la Península junto a ella, concretamente a Elx, ciudad donde reside la familia de Eva. Después de un tiempo sin encontrar empleo y ante la posibilidad de trabajar en la Junquera, se le presenta a Mourad de nuevo un momento de inflexión, que se nos muestra en la narración envuelto por un halo de reflexión. El narrador describe en esta secuencia del relato la razón por la cual tomó la determinación de aceptar aquel empleo en la frontera franco-española que conllevó un nuevo cambio de residencia que se prolongó durante dos años. La explicación consciente y reflexiva de Mourad en lo que concierne a este hito de su historia es evidente y nos muestra cómo desde el presente valora las circunstancias que envolvieron su decisión. En este sentido, podemos identificar una preponderancia de los motivos “porque”, a partir de la evaluación del pasado, por encima de los motivos “para” que se circunscribirían a la mera intención de trabajar:

I va ser difícil, sí, però bueno. Jo crec que, saps què passa?, que si m’hagués quedat sense feina aquets dos anys, hagués sigut pitjor, perquè un mateix es consumeix des de dins [...]. I ella m’ho deia, l’Eva em deia: “És que jo venia a casa i et veia una cara d’amargat”. Vam estar parlant, i: “Hòstia és que te n’has d’anar fora”.

En cuanto a la descripción del desarrollo de las etapas vitales que recoge el relato, el narrador no se ciñe a enumerar los acontecimientos que en ellas se sucedieron, introduce reflexiones, juicios y valoraciones sobre los hechos del pasado desde la distancia y el saber que le proporciona el presente, y que le permiten adoptar, en ocasiones, una mirada crítica sobre sí mismo: “Podria haver

sigut més bon estudiant [*rié*]. Perquè sí que després, després et marca, et marca bastant”.

A lo largo de la narración, Mourad no solo hace referencia a sus experiencias individuales sino también a las que comparte con sus amigos y compañeros de piso, con su pareja en los distintos lugares donde han vivido, y con su familia en Ribes de Freser y en Larache. Su relato se mueve entre la primera persona del singular y la primera persona del plural, con ello otorga a la narración una dimensión colectiva que va cambiando según el momento vital que nos describe o al que hace referencia. Nos muestra así los vínculos simbólicos que existen entre él y sus compañeros y amigos, entre él y su futura cónyuge, entre él y el resto de miembros de su familia. A todos ellos se refiere por sus nombres de pila y terminan por ser coprotagonistas de su relato. De este modo, el narrador no solo recalca la influencia que estas personas cercanas a él tienen y han tenido en el curso de su vida, también facilita a la persona que está a la escucha una vía de acercamiento y familiarización con su historia. Finalmente, la historia de su vida va tomando forma y profundidad en las relaciones intersubjetivas que lo definen, a la vez que le sirven de apoyo para expresar su visión del mundo.

En cuanto a la familia, esta se encuentra simultáneamente en dos espacios. Por un lado, los miembros de la familia que viven o han vivido en Ribes de Freser, el lugar donde ha pasado la mayor parte de su vida y al que se siente profundamente ligado. El afecto que siente por Ribes está unido al tiempo allí vivido y a los lazos afectivos que ha construido en el pueblo que considera como propio. Es en Ribes donde se concentran la mayoría de espacios que forman parte de su *topografía familiar*:

O sigui, jo mai ho negaré. I ella m’ho diu: “Quan parles de Ribes se t’il·lumina la cara”. Clar, és que és el meu poble, o sigui, jo he viscut allà, llavors, per molt que hagi canviat [...] és el meu poble [...]. I el meu salva-pantalles és una foto de la Vall de Ribes.

Por otro lado, en Larache vive su padre y algunos de sus hermanos, también su madre y su abuela allí vivieron hasta su fallecimiento. Pero a pesar de ser un lugar importante de su topografía vital, se nos presenta en el relato como un espacio lejano, incluso desdibujado por el paso del tiempo que Mourad descubre y, en ocasiones, redescubre en las visitas que allí realiza, de niño, durante los meses de verano junto a su sobrina Nawal y, más tarde, en la adultez, en los momentos en los que el trabajo se lo permite. Una imagen elocuente del redescubrimiento del espacio vivido aparece en el relato en forma de epifanía de la reviviscencia:

Larache, vaig viure lo que vaig viure de petit, que ja et dic, no sé si van ser fins als tres, als quatre. Sí que és veritat que alguna vegada que hi he anat, he passat per algun lloc i allò que et ve un flash, i de dir, “hòstia, aquí hi havia no sé què”, i tal. I un dia em va passar, anava amb el meu germà gran, i li vaig dir: “Ostres, aquí”. I em va dir: “Hòstia, però això fa trenta anys que està tancat”. I dic: “No ho sé, a mi m’ha vingut aquest flash”.

En contraste con Ribes de Freser, Larache es para Mourad un lugar a medias practicado o, mejor dicho, practicado en momentos específicos de su tiempo biográfico, aquellos que se circunscriben al tiempo vacacional. Las diferencias respecto a la manera en la que vive Ribes y Larache, las significaciones diversas que les otorga Mourad en el relato a ambos espacios, se nos muestran ejemplificadas en un momento articulador de la vida del narrador, que es también un hito importante en la historia y un punto de inflexión en su vida, en concreto, cuando decide comunicar su intención de casarse con Eva a los miembros de su familia:

A vegades se m’oblida que tinc família al Marroc. Quan vam decidir que ens casàvem [...]. I vam quedar per dinar amb els seus pares i els hi vam dir. “Pues després de dir-ho als teus pares mirem de fer un *skype* amb els de casa meva”. I bé, va coincidir un diumenge que hi havia l’Ylias, la Jawhara, la Nawal, el Nadir, tots. I dic: “Perfecte, fem un *skype*”. I els hi vam dir i l’Eva em va dir: “I ara has de trucar als del Marroc”. I dic: “Hòstia, és veritat!”.

La relación que ha ido estableciéndose a lo largo de su vida entre él y los miembros de su familia está mediada por el contexto transnacional en el que vive, que viene determinado por un importante corte espacio-temporal con su tierra natal y una ausencia más o menos prolongada (no está ni plenamente ausente ni plenamente presente) en la casa familiar en Larache. El tiempo no vivido junto a su padre y los espacios no cohabitados, hace que lo perciba como una persona a la que no conoce en profundidad, a diferencia de su cuñado Ismael. De nuevo, en el momento de dar la noticia de su casamiento experimenta sentimientos dispares según se trata de uno u otro contexto:

[E]stava més nerviós quan vam pujar a Ribes. Perquè jo al Marroc vaig de vacances. I vaig de vacances i sí, em fa molta il·lusió que ho coneguim. Però a Ribes era com... Hòstia sé com són, jo és que no sé com és el meu pare. No sé si... Amb mi és súper alegre, però a mi em veu una setmana a l'any, jo no sé quina és la seva personalitat. Jo sé com és el meu cunyat.

Un lugar importante en la narración lo ocupan las anécdotas que nos describe Mourad, que se desencadenan cuando algunas personas se fijan en su nombre, en su barba o en la palabra pronunciada, en el hecho de hablar un perfecto catalán. Estos rasgos incorporados pueden ser vistos con recelo, con curiosidad, con sorpresa o con desconocimiento.

El nombre es una cuestión importante en el relato de Mourad, como él mismo dice “crea anécdotas”. Aunque Mourad no reniega de su nombre y así lo afirma, el “nombre propio” puede aparecer en ocasiones “como una alteridad que es necesario reducir [...] como un estigma (sonoro), real o potencial que es necesario abolir” (Sayad, 1999/2010, p. 365). “Joan Torres” es el nombre escogido por el narrador para intentar disipar la estigmatización, pero sobre todo las dificultades prácticas que encuentra en su vida cotidiana. No obstante, Mourad se indigna también ante la falta de voluntad que observa en algunas personas para hacer un esfuerzo por pronunciar su nombre que queda reducido a una generalización burda mediante la cual se llega incluso a denominar el conjunto de los magrebíes:

Si tu veus “m, o, u, r, a, d”. No diguis “Mohammed” [ríe]. O sigui, perdona? I a vegades se’m mosquegen perquè estan allà i diuen: “Mohammed!”. Pues jo no em dic Mohammed, i jo em quedo aixins. “Mohammed tal i tal”. I em diuen: “Tu no eres?”. Dic: “Yo soy Mourad”. “Pues eso, te toca a tí”. Dic: “Perdona, jo em dic Mourad”. [...] Si tu dius “Mo...rud...”, diré: “Sí, sóc jo”. Però m’estàs dient un nom que no sóc jo. Però ells ho barregen, per ells tots els marroquins es diuen Mohammed [...] és que dius, “hòstia, és com si jo vaig a Catalunya i crido a tothom ‘Jordi’”. N’hi ha molts, però no tots són Jordi.

La historia de Mourad:

a) Infancia y adolescencia: uno más en la familia y en el pueblo

Jo realment des de que vaig arribar no me’n recordo, no me’n recordo l’edat que tenia, o sigui, no sé si tenia tres, quatre o cinc, jo crec que tenia tres. Però poder tenia quatre, no sé, igual t’han dit una altra cosa, no ho sé, no ho sé. I me’n recordo ja de més gran, però de més gran poder, tercer d’EGB o quart. I a partir d’allà sí, però jo crec que des de primer o segon que ja anava al col·le, però no tinc records. Sí que tinc records d’alguna foto que he vist, però sí que me’n recordo de més gran, de tercer, de quart d’EGB.

I res, jo ho recordo, és que no ho sé, ho recordo, ho recordo normal. I saps què passa?, que també vam viure a Ribes, érem els únics estrangers del poble. Sí que hi havia gent que era de fora de Catalunya, però no hi havia ningú que era de fora d’Espanya, nosaltres només érem nosaltres. I en el meu cas realment, no sé si la meua germana i el meu cunyat al ser més grans haurien tingut algun problema, no ho sé, però jo, els més petits, com que ni era una cosa rara, no, ni... Sí que recordo que molta gent em deia: “I com vestiu allà al Marroc? I teniu cotxes? I com són les cases?”. Perquè s’ho imaginaven tot desert, però jugaven amb mi, a classe bé, ho sigui és que no tinc cap mal record. És més, mantinc encara relació amb alguns que van estudiar amb mi i súper bé, o sigui, què més?

Pues res, la vida al poble.

Casa nostra estava, hi havia com dos parques d'aquests de nens. Hi havia un que estava al passeig i l'altre estava a la SAIDA, i a nosaltres el de la SAIDA ens quedava més a prop. I llavors la SAIDA era com un barri de gent que era andalusa o d'Extremadura i gent de Castella la Mancha que havien emigrat a Ribes, bueno, a Catalunya en general. I allà en aquella zona hi havia una empresa de tèxtil que es deia SAIDA, i llavors a la gent que treballava en aquella fàbrica els hi havien donat unes vivendes i llavors tots vivien allà i clar tenien la fàbrica al costat. I a la meua classe hi havia uns set o vuit que eren d'aquest barri, de la SAIDA. Clar, anaves al cole a peu, és que en sis anys, set anys anaves sol. Sí que t'acompanyaven algun dia, però clar és que el col·le estava a prop. I els del barri aquest per anar al col·le i llavors a vegades ens trobàvem, tornàvem junts i vulguis o no crees una amistat. Però això no va implicar ni que ells i nosaltres fóssim diferents, ni els que fossin catalans, catalans. Sí que és veritat que quan vam ser més grans, sí que van fer com una mica més de pinya, i la resta vam fer la nostra pinya. Però després jugàvem tots junts i no hi havia cap pique. Hi havia el típic pique sa, de teníem un equip de futbol i era els de la SAIDA contra els de Centre Vila. I cada dissabte jugàvem i ja està. I sempre hi havia el típic de cada barri que era el garrulo i es fotia amb l'altre garrulo de l'altre barri, però bueno, sempre passa a tot arreu, i això no volia dir que un tingués odi als altres ni res, si no que eren coses de nens, i ja està.

I si que és veritat que amb la Nawal, clar, quan va néixer la Nawal jo tenia sis anys, anava a complir set. Clar, tu imagina't, o sigui, més que tiet era el germà gran. I clar, fins que no va néixer l'Ylias, la Nawal i jo anàvem junts a tot arreu, o sigui, anàvem junts al col·le. Va haver un any que ens teníem que quedar a menjar al col·le, i llavors clar, ens quedàvem junts. Tornàvem junts, o sigui, era tot junts. I llavors ja quan ets més gran pues vas fent, i després va venir l'Ylias, la Jawhara i ja pues vam ser una mica tots quatre. Però sí que abans de que vingués l'Ylias i la Jawhara érem la Nawal i jo, sempre tot junts, fotos junts, anàvem a esquiar junts, tot, tot, tot junts.

I llavors també per edat clar jo amb la Nawal vaig coincidir a l'escola, a l'institut no o sí, no me'n recordo, jo crec que no. Però a l'escola sí, i amb l'Ylias i la Jawhara no. O ells quan van començar l'escola jo ja marxava a l'institut, no me'n recordo gaire, però amb la Nawal sí, amb la Nawal vam coincidir, però amb l'Ylias i la Jawhara no.

Després clar, quan van néixer ells tres, després amb qui més em vaig fer va ser amb l'Ylias, vam començar a compartir habitació, i vulguis o no érem els dos nois, eren les dues noies. Però bueno, sempre hem estat tots quatre molt bé, eh, vull dir, que no hem tingut cap problema, súper bé. Ara tenim un grup de *WhatsApp* tots quatre i ens fotem allà de tot. “Cosas de casa” es diu el grup, és que, vaya nom [*reímos*].

Perquè jo era fins a vuitè i després ja havies d'anar a Ripoll. Llavors, clar, què passa?, que a Ripoll l'institut crec que el fas amb 12, 12 no 13 anys. Vas a Ripoll i, clar, Ripoll està a quinze kilòmetres de Ribes però és fora del teu poble, una altra gent, més gran, no et coneix ningú. Ripoll és la capital de comarca i llavors molts pobles, Sant Joan, Ribes, Campdevàrol, no tenen institut i llavors anàvem tots allà, i llavors clar, et venia gent d'aquí, gent d'allà, i gent de tot arreu. I bueno, allà sí que poder algú, bueno que consti que mai vaig tenir cap problema, eh, però sí que algú poder et mirava malament o algú t'insultava, però molt esporàdic, molt esporàdic, vaig estar molt bé també, sí. Sempre he sigut molt bon estudiant, menos quan vaig arribar a Ripoll, pel canvi, perquè estàs lluny de casa, però pensa que són quinze kilòmetres, eh, però tot era diferent, era l'institut, ja no és l'escola. L'escola pensa que tens el mateix professor, o sigui, a primària jo vaig tenir la mateixa professora que tant em feia mates com em feia dibuix, com català, com tot. I llavors a secundària, sisè, setè i vuitè tenia un professor per cada assignatura, però bueno tenies el tutors, però bueno, eren quatre professors que tampoc eren gaires. I després a l'institut, clar, canvia tot. Tens un professor que tal, un que passa de tot, allà canvies una mica. I a vegades dic, perquè allà em vaig, no desmadrar, però sí que dic, “pues podria haver sigut més bon estudiant” [*rié*]. Perquè sí que després, després et marca, et marca bastant. Perquè, clar, de Ribes a Ripoll és això, però Ripoll Barcelona és gran escala, és gran escala.

Després vaig fer un cicle formatiu de fabricació i procés de planta química i llavors fabricació de processos farmacèutics. I això sí que ho vaig fer perquè estava a Ribes, portava un any, tenia feina amb un restaurant; bueno, jo sempre he treballat a restaurants, els caps de setmana, sempre, des de que era molt petit, caps de setmana i vacances, sempre. Jo treballava i, bueno, els diners havia d'ajudar a casa; hi havia gastos d'estudis, hi havia desplaçaments, a Barcelona s'havia de pagar un lloguer. Jo a

Barcelona els primers anys, jo estudiava de dilluns a divendres, i divendres pujava a Ribes i treballava divendres a la nit, dissabte i diumenge, i llavors tornava a Barcelona.

He estat canviant, a Ribes he estat a dos o tres restaurants diferents, a un hotel, a Vall de Núria també vaig estar treballant. Vaig estar treballant a un hotel i vaig estar treballant a l'escola d'esquí de monitor. A Ribes és on més he treballat, llavors a Barcelona també estudiava i vaig estar treballant a una pizzeria també.

I llavors l'any aquell sí que vaig estar a Ribes i, bueno, treballava els caps de setmana, entre setmana no feia res i havia de fer algo, havia de fer algo i em vaig matricular a un curs a Barcelona i vaig tornar un altre cop a Barcelona a viure. O sigui, jo havia anat un any, vaig tornar a Ribes i després vaig tornar un altre any a Barcelona. I des de que vaig tornar aquell any ja m'he quedat, ja no he tornat més a Ribes.

Sí que jo he estat crec que nou anys vivint a Barcelona, al mateix pis, allà a l'auditori de Barcelona, just a davant, carrer Lepanto. Allà vaig estar nou anys amb uns companys de pis, tots de Ripoll. Els coneixia de l'institut. És una família. Pensa que jo vaig viure amb ells nou anys, nou anys, o sigui, és que són molts anys. Clar, no és allò que vas canviant, no, no, no. Vam agafar el pis tres, a més teníem un grup de música junts. Jo vaig començar amb la guitarra i després amb la percussió.

I llavors vam començar el pis com a estudiants. Un feia dret, l'altre tècnic de so, l'altre enginyeria d'obra civil, i jo que estava treballant a un laboratori farmacèutic. Llavors jo era l'únic que treballava, i llavors els caps de setmana pujàvem al poble i allà assajàvem i tal, o si teníem algun concert, alguna coseta. I llavors diumenge al vespre tornàvem a baixar, i llavors, clar, arriba un moment que tots acaben els estudis i llavors era un pis d'estudiants però tothom treballava, un treballava amb un bufet, l'altre amb una empresa d'insonorització i això, l'altre treballava a l'ajuntament fent les obres del metros, a l'ajuntament de Barcelona i tal, i jo seguia al laboratori.

b) Una vida en tránsito: el trabajo en la era de la incertidumbre

Després ja vaig entrar al món de la òptica. Sí, sí, perquè em vaig quedar sense feina al laboratori, sense feina al febrer. I vaig començar a tirar currículums, i hi havia un currículum que necessitaven gent per vendre, i dic, "bueno, pues jo me'n vaig a

vendre”. I bueno em truquen i em van dir: “Vale, pues et fem una entrevista”. I dic: “A on?”. No sabia on era, arribo i era una òptica. I dic, “hòstia, vale”. Si hagués sigut una sabateria doncs ara estaria venent sabates.

A l'Eva la vaig conèixer a l'òptica aquesta. Total, em van agafar i em van dir: “Bueno, vendràs ulleres de sol”. I em van explicar quatre coses de les ulleres i ja està. I quan es va acabar el contracte que era per l'estiu em van dir si em volia quedar i que em formarien ja per més coses, per ulleres graduades, i ja més al laboratori, més al laboratori, lents de contacte i tal i qual, i vaig dir: “Vale, tampoc tinc res més”. I em van formar, em va anar agradant i d'això fa deu anys, deu anys. Allà vaig conèixer a l'Eva i ella vivia a davant del Parc de la Ciutadella, i jo vivia molt a prop, i jo vivia amb els meus companys allà. Ella duia tres anys i és un cul inquiet i llavors se li va fer petit Barcelona, imagina't! Li encanta Barcelona, eh, però se li va fer petit. I va dir: “Pues me'n vaig a tirar currículums i on m'agafin”. I la van agafar a Tenerife; ella ja hi volia anar, i llavors em va dir: “M'han agafat a Tenerife”. I se'n va anar i jo vaig dir, “bueno, què faig?, me'n vaig no me'n vaig? O sigui, és una tonteria que ella estigui a tal”. I al final dic, “pues me'n vaig, i aixins provo, si m'agrada, bé, i si no, pues torno. Me'n vaig anar allà, vaig trobar feina a una òptica. I vam dir, “bueno, pues provem un any, a veure que tal, si ens agrada”. I al final vam quedar-nos tres anys i mig.

Jo els dos anys que he estat a la Jonquera. O sigui, si seguim la cronologia. L'Eva es va quedar sense feina, perquè bueno li van oferir quedar-se mitja jornada, tal i qual. Bueno, total, rotllos i la van trucar de la òptica on està ara aquí, i li van dir si volia cobrir una baixa de maternitat a mitja jornada, i va dir: “Bueno”. Li van enviar l'oferta li va semblar súper bé i va tornar cap aquí, a Sant Vicent del Raspeig. I bueno va venir ella, clar, jo em vaig quedar a Tenerife. I dic, “bueno, pues tornem a estar igual. Vale, ara què faig? Ella allà, jo aquí”. I al final vaig venir cap aquí, al pis que hem comprat a Elx.

Clar, vaig venir cap aquí, aquí és més difícil trobar feina, de lo que sigui, vaig estar un any o un any i mig que se'm va acabar l'atur, res, buscant, no trobava res. I allò que comences a dir, “hòstia, m'estic deprimint perquè és que no tinc res, no tinc res”. No coneixia a ningú. Ella, els amics que té aquí, pensa que clar, ella va acabar la carrera, va treballar un parell d'anys i se'n va anar a Barcelona, llavors moltes amigues de la carrera viuen fora, i les de l'institut que són amigues seves, elles tenen un grup de

WhatsApp que es diu “Ilicitanas en el mundo”. Per què? És que no viuen a Espanya. Una viu a Escòcia, a Alemanya, a Anglaterra, i l'altra on viu? Bueno, a un altre país. Bueno n'hi ha una que viu aquí, perdó, que no me'n recordava, però bueno allò que no té, clar, llavors ella no tenia amigues aquí ni un grup d'amics, jo tampoc, ella treballava tot el dia. Jo estava a casa, que ja m'agrada i tal, però clar, un any, any i mig, va passar el temps i tal.

I l'empresa aquesta on estem ara, treballem a la mateixa empresa. Van obrir lo de la Jonquera i jo vaig dir, “pues mira, m'hi presento”. Em van agafar, vaig anar cap allà, i em van dir que quan obrissin a Alacant que em portarien. I allò, clar també va passant el temps, sis mesos, un any, un any i mig, i al final dos anys van passar. Dos anys a Figueres, ella dos anys aquí. I fins que van obrir una botiga aquí i vaig poder venir. I ara ja estic aquí. Ara porto aquí un any, al març va fer un any, que passa volant, passa volant.

I res, i ara aquí. Jo treballo a Sant Vicent, i ella treballa aquí a Alacant, al centre. Llavors clar, teníem la casa d'Elx i què passa? Cotxe d'Elx a Alacant i jo cotxe d'Elx a Sant Vicent, i llavors horari comercial. Al migdia vés a casa dina i després torna-te'n a treballar. Aquí a Alacant has de buscar una plaça d'aparcament per aparcar, jo a Sant Vicent aparco a la Universitat. Just allà, llavors jo no tinc cap problema, però ella era més difícil, però bueno molt gasto de tot i vam decidir buscar un pis aquí a Alacant i el nostre intentar llogar-lo perquè és molt gasto. Nosaltres la veiem [*la ciudad de Alicante*] com una petita Barcelona. Té el mar, el mar fa molt, té el port.

c) Larache y Ribes de Freser: ausencia y presencia reunidas

A vegades se m'oblida que tinc família al Marroc. Quan vam decidir que ens casàvem, “ah, que guay!”, tal. Bueno, quan ho diem? Bueno, pues va ho diem aquí, i ho volíem dir. I vam quedar per dinar amb els seus pares i els hi vam dir. “Pues després de dir-ho als teus pares mirem de fer un *skype* amb els de casa meva”. I bé, va coincidir un diumenge que hi havia l'Ylias, la Jawhara, la Nawal, el Nadir, tots. I dic: “Perfecte, fem un *skype*”. I els hi vam dir i l'Eva em va dir: “I ara has de trucar als del Marroc”. I dic: “Hòstia, és veritat!”.

I allò que dius: “Sí, sí, sí. Ara els trucaré”. Però després pensant. Lo primer que vaig pensar va ser casa a Ribes. També és lo natural. És que és lo normal, és lo normal. I clar, lògicament tinc germans i nebots i realment és la família. Però que no, no hi penso tant.

Larache, vaig viure lo que vaig viure de petit, que ja et dic, no sé si van ser fins als tres, als quatre. Sí que és veritat que alguna vegada que hi he anat he passat per algun lloc i allò que et ve un flash, i de dir, “hòstia, aquí hi havia no sé què”, i tal. I un dia em va passar, anava amb el meu germà gran, i li vaig dir: “Ostres, aquí”. I em va dir: “Hòstia, però això fa trenta anys que està tancat”. I dic: “No ho sé, a mi m’ha vingut aquest flash”. I diu: “Sí, sí, aquí va haver-hi això, però això ja està abandonat i poder fa trenta anys”. Pots poder, jo tinc trenta-sis, pues poder ho vaig recordar en aquell moment, no ho sé, no ho sé. Però no tinc records.

Ens muntaven al Marroc i era súper xulo. O sigui, el col·le aquí s’acaba per Sant Joan, el 22 o el 23 de juny, això quan érem petits [*Mourad y su sobrina Nawal*]. Ens muntaven a l’avió i ens duïen cap allà. I fins al setembre, principis de setembre o això no tornàvem. Hi havia algun any que baixaven ells i després tornàvem tots junts o tornàvem amb avió i ens esperaven a l’aeroport de Barcelona. I llavors allà clar, àrab havies de parlar per nassos. Perquè sí que de vegades et deïen alguna tonteria amb espanyol, però llavors a nosaltres ens anava bé perquè practicaves, i llavors venia un noi a donar-nos classe, però era una mica com tenir classes i tal, i a vegades al noi li fèiem una mica de pena, i: “Va, aneu a la platja —no sé què”.

I llavors ja sí que vam començar a baixar més per vacances, per vacances, i ja no només l’estiu. O sigui, jo després ja per feina pues igual només podia baixar al febrer, pues anava al febrer. Però sí que estàncies més llargues només les havia fet de petit, és veritat, no me’n recordava, no me’n recordava [*rié*]. La veritat és que sí que he fet coses, lo que deïes tu de viatjar al Marroc no me’n recordava. Després algun any sí que vaig anar amb cotxe. Tots amb el cotxe, tot el mes d’agost baixàvem tots amb la furgoneta.

Nosaltres quan baixem, clar, venen tots. I clar, casa meva, pensa que abans érem entre els deu germans, però clar ara pensa que als deus germans s’han sumat les respectives i respectius, i cadascun té una mitja de tres nens o quatre [*rié*]. Llavors clar, allò sembla una guarderia. I mon pare més d’un dia els ha de fotre fora de casa. Però sí

que és veritat que després se'n va tothom i es queda la casa buida, es queda la casa buida, tres persones, quatre. I llavors sí que hi ha una mica de solitud.

I a part, jo crec que a la meua germana, a la Laila li passa lo mateix a Ribes. Per què? Perquè abans érem sis amb aquella casa, i de cop s'han quedat dos. Pues clar, un aquí, l'altre allà. I llavors ella sempre que pot si se'n pot endur el Nadir i el pot cuidar: "Va, que és Setmana Santa, au!". Ella i ell, l'Ismael també. L'Ismael està amb el nen, està encantat. I pel nen és súper, jo crec que és súper didàctic. Perquè ja no és només Barcelona. És que és molt trist que et diguin, "dibuixa'm una gallina", i la dibuixes a l'ast, o sigui, "mai has vist una gallina viva?!".

El casament, per exemple, vam estar molt si fer-lo a Ribes o fer-lo aquí a Alacant. O sigui, jo mai ho negaré. I ella m'ho diu: "Quan parles de Ribes se t'il·lumina la cara". Clar, és que és el meu poble, o sigui, jo he viscut allà, llavors, per molt que hagi canviat, perquè ha canviat. Pensa que també els meus amics de la infància pues molts tenen la seva vida, pues molts viuen fora. I llavors, sí que ha canviat molt, però bueno és el meu poble. Llavors, vulguis o no, inclús jo sempre em foto amb ella. L'altre dia va sortir una notícia de l'aigua embassada, de Eden, nosaltres comprem aigua amb aquella empresa a la meua òptica. Ens van enviar un comunicat de que bueno, deixéssim de beure aigua fins que no sapiguessin la que estava contaminada. I bueno, per sort nosaltres no, però botigues nostres de Barcelona sí que han tingut, han tingut casos de gastroenteritis i coses així i, clar, jo li deia: "Veus, això a Ribes no passa, vas al riu, obres l'aixeta i et surt aigua. I aquí et gastes tres o quatre euros cada dos dies o tres amb aigua".

A mi m'agrada, m'agrada. I la qualitat de vida. Pensa que tot, tot, tot molt més natural, és que vas a la carnisseria de baix i la carn, o sigui, te l'acaben de dur ara mateix. Aquí, és que... Què t'he de dir! Clar, jo em foto molt amb ella de dir: "Tinc aquest bistec que sembla una sabata, les patates no tenen sabor". Costa molt. I sí, sí que... No hi viuria perquè no tens una sortida professional; o sí que pots tenir una sortida professional, però algo que a tu t'ompli no. Amb lo que ens dediquen tots dos, allà no podríem viure, hauríem de canviar d'ofici, o buscar una altra cosa. Llavors tots dos ens agrada pues que hi hagi això [*se fija en el ambiente de la terraza del bar donde estamos sentados*]. Llavors, allà a Ribes, un mes d'octubre o un mes de novembre no

hi ha ningú. A l'estiu sí que tens aquesta vida, però llavors no tindriem això. Però sí que per qualitat i sa i això, sí que ens agradaria. Però bueno, mai se sap, mai se sap.

Saps què passa?, que nosaltres vacances les fem fora. Sí que jo li he dit: “Jo vull una setmana per anar a Ribes i una setmana per anar al Marroc”. Però què passa? Que només tenim quatre setmanes, ens agrada viatjar fora. Llavors sí que ens agrada fer un viatge. Llavors sí que és complicat, i puges, però clar depèn de quan puges, has de pujar, o sigui, perquè hi hagi algo d'ambient. Clar, jo puc pujar al mes de novembre, però arribes allà, però és que no hi ha res. Els meus amics no hi són, està tot tancat perquè allà el mes de novembre tothom tanca per vacances; però clar, si vull pujar al Nadal que hi ha una mica més de vida, a mi poder no em donen vacances, perquè he de treballar. Clar, primer que ens les hem de demanar junts, i llavors costa, costa, costa. Clar que ho enyoro. I el meu salva-pantalles és una foto de la Vall de Ribes.

d) Lengüas y nombres: entre lo propio y la auto-ficción

Sí que a vegades allò que dius: “Si tinguéssim un fill, quin nom li posaria?”, i tal i qual. I jo intentaria, intentaria, eh! Per què? Perquè amb la neboda de l'Eva, la Paula; la meva cunyada sempre: “Ostras, si pots quan parlis amb la Paula, parla-li en català”. Diu: “Parla-li en català perquè la volem posar en una escola bilingüe que parli valencià, perquè a casa li parlem en castellà”. Què passa?, que jo arribo i li dic: “Hola Paula, què tal? Com estàs? Bon dia”. I ja se me'n va i li parlo en castellà. I ella ho entén, perquè li dic: “Paula fes-me un petó”. I sap què és un petó i sap que és bon dia. Però em consta molt parlar-li en català, però suposo que per la costum. Llavors si jo tingués un fill, jo sí que li parlaria amb àrab, i si el tinguéssim aquí en català, en català, perquè castellà ja li parlaran. És que a més jo crec que seria una pena i un fracàs que no tingués aquests coneixements, que jo i els seus pares o qui sigui no li hagués pogut donar. Jo sé àrab, entre cometes, i jo li parlaria i que després ell vol aprofundir, i vol parlar-lo i vol aprendre com ha fet la Nawal, pues perfecte. Que no, pues que sàpiga entendre. I és que per ell, per la seva cultura general i poder professional, jo crec que és una avantatge. Jo li ensenyaria, no costa res. Tot lo que pugui.

I si tens oïda per escoltar àrab, imagina't ja després. I jo molts cops quan viatgem, jo tinc molta oïda, no sé què volen dir, llavors jo escolto això i li dic [*a Eva*]: “Han dit

això”. Diu: “Han dit això?”. Dic: “Sí”. Diu: “Doncs això vol dir això, això, això, això”. Ella no ho sent però ho entén perquè sap paraules i això. Però jo no en tinc ni idea. Jo ho retinc.

Ho sigui que jo crec que tindria facilitat [*para aprender idiomas*], però jo crec que pel tema de l'àrab i del francès. Perquè si no hagués tingut accés a sentir-lo des de petit. Perquè sí que és veritat que el meu cunyat des de petit era molt, a casa era àrab, i àrab i àrab. I bueno, pues la Nawal i jo entre nosaltres parlàvem en català, i ell: “Voleu parlar en àrab!”. I era la bronca de cada dia. Després passava, perquè clar, és que era la costum, clar, la Nawal i jo anàvem junts al col·le, ho fèiem tots junts i vulguis o no parlaves en català. I ell volia que parléssim amb àrab, però per això, perquè se't quedés. Ell era molt jove, i l'ha mantingut, i se'n recorda de coses, de cançons, de tot.

Va aprendre molt ràpid [*su hermana Laila*]. I llavors teníem unes veïnes, que eren unes carnisseres, que tenien una carnisseria, o sigui, la Carmen. I sempre ens han ajudat. Per mi diguéssim són com les meves iaies, i llavors no vam tenir cap problema, al contrari, vam tenir molta ajuda. Des del meu punt de vista, eh. Jo no sé si ells, perquè van trobar un pis, el van comprar, va ser tot molt lligat. La feina, o sigui, mai ens ha faltat de res. Però ho dic des del meu punt de vista. Igual ells ho passaven malament i et feien veure que anava tot bé, no ho sé, perquè tu ets petit.

El que passa és que també era un poble, i era un poble de pagès, i és un poble de pagès. I jo crec que el contrast va ser més per ells que per nosaltres. Perquè clar tu agafa a algú que no ha sortit mai de Ribes de Freser i li dius que vens del Marroc. I ells, “Marroc, Sàhara”. Clar, a mi em deien això: “I com vestiu? I teniu carreteres o és tot sorra? I teniu cotxes? I viviu en cases?”. I era tot com una mica. Suposo que deuriem fer algun reportatge de TV2 del Sàhara i tot de jaimes i camells. I, clar, a mi em sorprenia: “Però que m'estàs? Pues vestim com tu”. “I teniu cotxes?”. “Sí, a casa meva no n'hi ha cap [*rié*], però sí que n'hi ha cotxes per la carretera”. I llavors era una mica aquest contrast.

Jo lo que sí que sempre explico és lo del nom. I jo a vegades, jo dic el meu nom, eh!, no tinc cap problema. La gent no m'entén a la primera, però dic el meu nom. Hi ha família de l'Eva que encara no pronúncia, em diuen: “Morud o Maurud”. Però sí que a

vegades quan truco, jo què sé, per demanar algo que m'és igual dir-li Mourad com dir-li tal, els hi dic Joan. I si em diuen el cognom, dic el de l'Eva, "Joan Torres". Sí, sí, i em quedo tan ample [ríe].

Per fer-ho fàcil. O a vegades és per telèfon, o... Joan Torres! [ríe]. I em quedo tan ample. O si hem de reservar a algun lloc o algo, si ho estic fent jo i em demanen un nom, dic: "Eva Torres". Dic el de l'Eva. Però mai he renegat del meu nom ni res, o sigui, que no tinc cap problema. Sí que, després al contrari, a les sales del metge sobretot, quan surten amb la llista i criden i tal. Si tu veus "m, o, u, r, a, d". No diguis "Mohammed" [ríe]. O sigui, perdona? I a vegades se'm mosquegen perquè estan allà i diuen: "Mohammed!". Pues jo no em dic Mohammed, i jo em quedo aixins. "Mohammed tal i tal". I em diuen: "Tu no eres?". Dic: "Yo soy Mourad". "Pues eso, te toca a ti". Dic: "Perdona, jo em dic Mourad". Si a tu et venen i et diuen Maria. I tu, "Maria?". "Pero aquí pone, en lugar de la 't' pensaba que era una 'i'?. "Ja, però és que em dic Marta, si tu estàs cridant a Maria jo no et contestaré". Si tu dius "Mo...rud...", diré: "Sí sóc jo. Però m'estàs dient un nom que no sóc jo". Però ells ho barregen, per ells tots els marroquins es diuen Mohammed.

Però jo prefereixo que ho diguis malament, a mi si em dius "Mo-raud", vale, sóc jo, i et corregiré, però no per res, perquè ho sàpigues. Però d'allà a dir "Mohammed" o dir una altra cosa, és que dius, "hòstia!, és com si jo vaig a Catalunya i crido a tothom 'Jordi'". N'hi ha molts, però no tots són Jordi. L'altre dia dic, "he de trucar als meus amics" i, clar, agafo la llista de contactes i Jordi, i Jordi, i Jordi... i dic, "hòstia, tots són Jordis". Em vaig donar compte.

Sí, lo del nom crea anècdotes. Com tot, com tot. El idioma també, quan et senten parlar català i... l'Eva diu que he perdut l'accent. Ella diu que l'he perdut, de viure molts anys fora, no ho sé, l'he perdut. Llavors clar, el meu català és un català de poble. Llavors clar, parlaves i tal i qual, i: "Com te dius?". "Mourad". "I d'on ets?". I es quedaven aixins: "Com és que parles?". Mira, m'he criat.

Depèn de qui, hi havia dos reaccions. La reacció dolenta no era sempre, això sí que és veritat. Jo em torno a repetir, mai he tingut cap problema. I la reacció dolenta era: "Ai!, i aquest nom?". "Marroquí". I pum!, es quedaven aixins. Sobretot a la feina, a la feina estic fent algun pressupost d'ulleres o algo aixins: "Ai, pues escíbeme tu nombre i així demanem per tu!". I quan l'escrivien: "Ai, ¿de dónde eres?". "Marroquí". "Ah!,

vale, vale!” I no tornaven. Bueno fa mitja hora hem estat aquí rient i tractant-te i dient-te preus i dient-me que ho fem súper bé, i ara de cop “em dic Mourad”, i ja no torneu més, bueno, és el teu problema.

Saps què passa?, que no m’afecta tant. Perquè això m’ho podia fer pel nom, o això m’ho podia fer algú perquè em digués: “Es que habéis tardado tanto”. O sigui, m’afectava lo mateix. O sigui, no em sentia trist ni res. És el teu problema, i ja està. I si algú deia: “És que heu tardat una hora i és que porto aquí tal”. Pues, perdona, hem fet lo que hem fet i és el teu problema. O sigui, la meva resposta és la mateixa.

I l’altra reacció era: “Ai!, com és que parles tan bé català?”. L’altre dia em va passar amb un senyor que era de, crec que era d’Alcoi, i parlàvem valencià, i vam fer tot el pressupost en valencià. I llavors va apuntar el meu nom. I ell em va dir: “Ah, doncs fa un mes vaig fer unes jornades d’àrab aquí a la Universitat d’Alacant, i hòstia que difícil que és!”. I el tíó, mira, es va fotre a parlar i tal. Un altre senyor, un senyor molt gran: “Ai, que vaig fer la mili quan era protectorat i he estat a Tetuán i a Larache i a Tànger”. I ja el tens allà i t’explica la seva vida, i després et diu: “Saps què?, que em faig la ullera”. Que a vegades per tancar una venda m’ha beneficiat, vull dir, que m’he trobat de tot, m’he trobat de tot. Realment la gent ho s’ho pren molt bé, ho s’ho pren normal: “Ah, pues mira, curiós, és exòtic. Pues és diferent perquè he sentit Ahmed i he sentit Mohammed, però Mourad no ho he sentit mai”. I t’ho diuen, eh! I és veritat Mourad no n’hi ha molts. Jo a vegades m’he posat a *Facebook* o a *Google* i dic, “a veure quants surten?”. La curiositat, no?

I després he tingut una altra situació, que aquesta m’ha passat molt a la Jonquera, amb clients francesos. Aquí no m’ha passat mai, però a la Jonquera em va passar, de dos anys em va passar quatre o cinc vegades. Estàs fent una venda, explicant coses i tal, i allò que els hi caus en gràcia. I un em va dir: “Ai, és que aquesta moda de deixar-te barba, i jo no sé per què porteu tots barba, sembleu tots aquests moros, afaita’t la barba que segur que estaràs més guapo”. Amb la xapa “Mourad Bousirat”, saps? I jo pensant, “vostè ha vist el meu nom senyor? Sí que necessita ulleres” [*rié*]. I tu: “Bueno, m’agrada portar. I jo no ho faig pas per moda —dic— jo porto barba des de fa no ho sé vuit anys o...”. I diu: “No, però afaita-la que ara tots els moros van en barba —i tal i qual—, i segur que són tots uns radicals”. I tu: “Sí, sí, sí. I bueno, quant em vol pagar de les ulleres?”. I au, i ja està! Vull dir, que t’ho expliquen a tu, gent gran, eh! I dius: “No

es preocupi gent dolenta hi ha tot arreu”. I ja està, no m’ho prenc malament, ni res. És gent que bueno, mira.

Un dia estàvem esmorzant amb l’Eva aquí a Alacant, i a la taula del costat dos senyors, cinquanta anys, eh, parlant entre ells: “Es que estos moros, los de tal, es que cual, nos quitan esto, nos quitan lo otro”. Lo típic que diuen sempre. Res, van canviar de conversació, de que no havien sortit mai d’Alacant. Perquè van veure una notícia de no sé què de València. I l’altre li va dir: “Hòstia, un dia d’aquest agafaré l’Euromed i aniré a València —diu— perquè no hi he anat mai —li deia— no hi he anat mai a València —li anava dient— perquè vull veure la plaça de toros que diuen que no sé què”. I dius: “Bueno, ja està, és que no ha sortit mai d’aquí aquest senyor”.

e) Espacios biográficos familiares: un mapa por completar

Tenim un mapa i per on he estat visquent ho he anat apuntant. I llavors amb l’Eva volem comprar un mapa, però no en trobem cap, però que sigui gran, dels llocs que hem visitat al món, sí, sí, sí. Sempre ho diem, hi havia la frase aquella de... ara no em surt. La de “ciudadano de un lugar llamado mundo”. I això, i jo què sé. Tot el món per mi és igual i ja està, i ja està. I on hi hagi feina i on estiguis bé i on t’agradi. Nosaltres ara estem aquí i ens agrada molt, vull dir, estem a gust.

I a mi m’agrada molt Ribes, no hi viuria, però m’agrada molt Ribes. No ho sé on anirem, no ho sé, no ho sé on acabarem. No ens projectem, no ho sé, no ho sé perquè des de que ens coneixem amb l’Eva, crec que vuit o nou anys, nou crec. Hòstia, no ho sé!, és que ja arriba un punt que passa volant. I hem estat a tants llocs, i a tants pisos, i hem fet tantes mudances i tants rotllos, que no ho sé, no tinc ni idea, no ho sé. També la feina depèn molt. O sigui, no ens projectem.

I bueno, jo quan he estat a la Jonquera, pues bueno ho portes com pots. I ella té la família aquí a prop, és una sort. Jo tenia la família al costat també, o sigui, que vulguis o no també estàs a prop. Baixava un cop cada mes, llavors vulguis o no també t’hi veus. I vas aguantant. Però clar, hi ha parelles que no hi aguanten. A mi m’ho deien. I va ser difícil, sí, però bueno. Jo crec que, saps què passa?, que si m’hagués quedat sense feina aquets dos anys, hagués sigut pitjor, perquè un mateix es consumeix des de dins. Ella venia de treballar i: “Avui tal, i he vingut i tal, i això, i ha vingut un senyor, i un que se

li ha caigut i tal”. I tu: “Guay, i jo, pues he rentat els plats, he anat a la verdularia. Ah, sí!, les patates avui a cinquanta cèntims, ahir estaven a cinquanta-un. I bueno, i t’he fet unes patates fregides amb pollastre”. Vale això, però durant dos anys, tres anys, acabes petant. I ella m’ho deia, l’Eva em deia: “És que jo venia a casa i et veia una cara d’amargat”. Vam estar parlant, i: “Hòstia és que te n’has d’anar fora”. Però clar, és que...

Porto un any que he tornat, que he tornat, però sembla que hagi tornat la setmana passada. I passa volant, passa volant. I per això et dic d’aquí un futur, no ho sé. Marroc no ho crec que vivim, Marroc sí que volem baixar. És més baixem d’aquí un mes, el 23 de maig baixem, i baixo amb els meus sogres que per fi coneixeran. A Ribes van pujar al desembre i també era la primera vegada. I l’altre dia m’ho deia l’Eva: “Estàs nerviós?”. Dic: “Estava més nerviós quan vam pujar a Ribes”. Perquè jo al Marroc vaig de vacances. I vaig de vacances i sí, em fa molta il·lusió que ho coneguim. Però a Ribes era com... Hòstia sé com són, jo és que no sé com és el meu pare. No sé si... Amb mi és súper alegre, però a mi em veu una setmana a l’any, jo no sé quina és la seva personalitat. Jo sé com és el meu cunyat. O sigui, els meus sogres tenien un gos, i el meu cunyat odia els gossos. I llavors jo deia: “Hòstia, però portaran el gos a casa”. I la meva germana deia: “Sí, no et preocupis”. “Ja, però l’Ismael?”. I diu: “No, no et preocupis”. I el meu cunyat estava encantat amb el gos, saps? I dic, “com canvia”. O sigui, era com, tenia molts nervis jo, i al final súper bé.

Ara baixem al Marroc i bé, guay, no són nervis, tinc ganes i ja està. Tinc ganes de que baixin, de que els coneguim, de que el meu pare vegi com són, tot lo que li he explicat. I ells vegin com és casa meu. I ja està, i ja està. I passem una setmana i tornem, i ja està. A més, va ser idea d’ells, va ser idea d’ells. Perquè el meu sogre em va dir: “Hòstia!, —mon pare és molt gran, saps?— es morirà el teu pare i no el coneixeré — diu— o sigui que l’any que ve hem de baixar”. I ja està. Hem coincidit en dates i el 23 de maig.

Saps què passa?, no ho sé. Jo és que els veig [*a Laila y a Ismael*] bé a Ribes. Jo crec que ha canviat tant el Marroc, no és el Marroc de quan ells hi vivien. I jo crec que no sabrien viure. I és lo que et deia la meva germana del silenci, i de tot això. O sigui, ella té un record de Marroc de quan vivia ella i ara no és lo mateix, no és lo mateix. Ni

casa meva, ni els meus germans són el mateix. Perquè lògicament han passat trenta i quaranta anys i cadascú té la seva vida. Pensa que ella era la gran. Ella era la gran, i ella havia criat als petits. I ella va ser com una segona mare per tots els petits. I ella ara no ho és, ella ara és una més, perquè ara les nenes tenen les seves filles. I llavors ella baixar un temps sí, però baixar a viure jo crec que no, no aguantarien. El meu cunyat no pot estar sense anar a l'hort. I..., no ho sé, s'ha acostumat tant a Ribes que jo crec que no, no.

Llavors ells poder baixarien, estarien un mes i s'acabarien cansant i tornarien a pujar. Perquè Larache ha canviat, ha canviat molt, s'ha fet una ciutat molt gran i amb molta gent. Molta immigració que ha anat a fora a viure quan baixa a Larache és molt europeïtzada, saps?, van a la moda. Inclús ja la gent que viu allà, i el meu nebot Samir, que tenim *Facebook* i també tinc un altre grup amb ell de *WhatsApp* i també estem iguals, estem allà... I ell sempre està allà amb els seus tupés, amb els seus *selfies* i tal. Ha canviat. I jo sé que el meu cunyat això no, perquè li ha passat l'època. Ell s'ha fet el seu ritme de vida a Ribes i té el seu grup de gent, i se'n va a fer excursions, se'n va a l'hort. I ja està, i ja està.

Els sempre han tingut la idea de que quan tots els nens acabin d'estudiar, de baixar-se a viure allà. Però jo crec que és com l'excusa d'anar allargant: "Bueno, ara queda la Jawhara estudiant, quan acabi la Jawhara sí". I quan acabi la Jawhara acabarà el Nadir, saps, i diran: "Bueno, ara hi ha el Nadir". I si nosaltres tenim un nen, diran: "Bueno, ara hi ha tal". I..., no, no crec que baixin.

M'agradaria que baixessin de vacances, perquè fa molts anys que no baixen. I pensa que el meu pare és molt gran, i el meu pare ell ho veu com que ja no el volen. I m'agradaria que baixessin, i estiguessin allà un mes i no fer res. A veure, no fan res, entre cometes, però que desconnectin. Com els alemanys que venen aquí i tal, o se'n van a la Isla de la Palma, pues ells que vagin allà, i que recorrin Marroc i que passegin, saps? I que vegin al meu pare, i que tornin. Però quedar-se no, no hi aniran pas, no.

I no sé si l'única, la Jawhara... poder sí, l'Ylias no, l'Ylias ja et dic jo que no. I la Nawal... poder sí, no ho sé, no ho sé, poder sí, poder no, no ho sé, no ho sé. Però si algú hagués de baixar a viure, una de les dues o les dues. Sí que igual s'ho han plantejat, inclús ho han dit. I ho tenen allà, igual no hi van mai, però la resta no. Aquí estan bé, i està a prop quan vulguin veure a la família.

7.2.4. NAWAL. “Yo nunca me he sentido diferente. Son los otros los que te hacen diferente”

Nawal es una joven inteligente, reflexiva, trabajadora y crítica; se indigna ante las injusticias y tiene un gran sentido del deber. Según ella es tozuda, aunque matiza, como su padre. Tiene una capacidad asombrosa para decir en pocas palabras lo que piensa, es asertiva y generosa, y posee una gran determinación.

A simple vista se podría decir que el relato de Nawal sigue los ejes característicos de su itinerario formativo. Narra su paso por la escuela primaria, por la secundaria, por el instituto y por la universidad. No obstante, pese a la importancia que en la organización narrativa adquieren estas etapas biográficas que tradicionalmente han servido de balizas para otorgar un orden cronológico y lineal al itinerario de vida, la historia de Nawal sale de estos marcos referenciales y se desplaza en un vaivén constante en el espacio y en el tiempo, en un movimiento reflexivo y sensible en el que la narradora no se ciñe a la mera descripción de acontecimientos o hechos, sino que nos transmite sus ideas, opiniones y sentimientos, otorgando al relato su tono expresivo.

En este viaje espacio-temporal que realizamos junto a Nawal a través de su narración nos encontramos ante situaciones que identifica como hechos que la marcaron, y que recuerda en forma de anécdotas cargadas de significado y emoción:

Jo havia d'anar a menjar amb els grans, amb el meu tiet, amb els de setè i vuitè, perquè a mi m'havien de fer el menjar diferent perquè jo no menjava porc [...]. Havia de menjar jo en una altra taula, a la taula dels grans. I això a mi, això ja em va marcar. Jo a l'hora del pati del menjador només jugava amb els grans.

Además de los momentos en que comía en el comedor escolar en la mesa de los mayores, Nawal recuerda otras experiencias y hechos decisivos que influyeron en su pasado, por ejemplo, cuando jugaba junto a su tío en el lugar donde se reunían los hijos de los trabajadores de la SAIDA o, cuando en una

ocasió sentí un tracte desigual per part d'un professor que se sorprendí del fet de que ella hagués pogut assistir a una dinar de classe, davant la sorpresa de les seves companyes i de ella mateixa que no comprenia el motiu de aquella actitud diferenciadora, que ara, des del present en què avalua el passat, recorda com un moment de inflexió:

I salta [*el professor*] i diu: “Però tu Nawal hi vas anar?”. Jo per mi va ser com...: “Jo? Sí, per què?”. “Ai, no sé —però aquest hi va deixar—, però ja t’hi va deixar el teu pare? Però a quina hora vas marxar?” [...]. Jo em vaig quedar en xoc, com dient... Jo no entenia perquè jo no hi podia anar. I allà va ser, jo crec que va ser el moment en què vaig pensar, en què vaig començar a d’allò.

Asimismo, observamos cómo se detiene en algunos pasajes del relato, como si buscara o acabase de encontrar el sentido de algunas vivencias sobre las que tal vez antes no había reflexionado de forma consciente, y que en la situación de la entrevista y en el transcurso del relato se le revelan susceptibles de ser analizadas:

És veritat, allà al poble encara hi havia els de la SAIDA, que eren els de la tèxtil, els de la fàbrica tèxtil, i els catalans que eren els del mig del poble, i fins fa poc no es parlaven [...]. Jo ho he viscut això, i he viscut pintades al carrer de los castellanos, de los catalanes. Poder per això no ens varen fer massa cas a nosaltres perquè estaven amb la idea de los castellanos y los catalanes.

En el relato nos muestra a través de su mirada y de las experiencias que han cristalizado en su memoria la imagen de aquello que la rodea. Y en el proceso de selección que parece filtrar sus recuerdos nos describe especialmente aquellas experiencias biográficas que tienen relación con el hecho de ser hija de migrantes, en lo que interpretamos como una voluntad de enfatizar y focalizar su atención sobre algunos aspectos de su vida que considera pueden resultar interesantes para nuestra investigación, pero también sobre aquellos acontecimientos y experiencias sociales que han tenido un efecto sobre la manera en que siente que es percibida por los demás, y que le han conducido a llevar a cabo una reflexión sobre sí misma y sobre la sociedad en la que vive.

La reflexión que realiza Nawal refuerza la idea, que compartimos, de que no existe una esencia que defina la condición de *hijos de migrantes*, sino que generalmente son otras las personas que asignan esa posición social concreta: “Jo mai m’he sentit diferent, mai. Són els altres els que et fan diferent”. Descubrimos una anécdota ilustrativa a este respecto en la descripción que realiza la narradora sobre el momento de composición de la mesa electoral durante las elecciones municipales de Barcelona de mayo de 2015, a la que ha sido requerida como substituta, y donde observa, además, diferencias entre el imaginario, de raíz histórica, sobre los musulmanes y marroquíes en particular, y el imaginario que existe en el Estado español y en Cataluña sobre las personas provenientes de América Latina:

L’altre dia a la mesa electoral li va tocar a una nana que anava amb el mocador [...]. I ella súper contenta. I tothom que anava se la mirava. I a mi em va venir un home, bueno de la mesa meva que d’allò. I jo anava parlant, jo parlava català, o sigui que no fotem! [...]. Diu: “És que el president no té substitut”. I jo dic: “Sí que té substitut, jo sóc substituta del president”. “Tu?”. I jo dic: “Sí”. Diu: “Però tu d’on ets?” I jo dic: “Jo d’aquí i sóc substituta de la presidenta” [...]. I a sobre a la mesa del costat hi havia un uruguayo que se li notava amb l’accent i tenia la nacionalitat i ell sí, ell sí podia. Però ell era vocal, ell era dels normalets. I a la noia aquella també se la miraven malament. Però si hi ha un uruguayo allà que parlava castellà i amb el seu accent. Per què l’uruguayo no se’l miren malament i a la noia aquella sí?

A lo largo de la narración Nawal nos describe diversas situaciones del pasado en las que sintió cómo las miradas de algunas personas se posaban sobre su origen sin que ella llegase a comprender el porqué de aquel ejercicio escrutador y en ocasiones prejuicioso, y a las que atribuirá un significado con el transcurso del tiempo y a medida que vaya descubriendo otras realidades y contextos, desde una visión de adulta y madre: “Ara quan ets adult sí que te n’adones”.

Nawal incide a lo largo del relato en un hecho central que constituye un eje sobre el cual se desarrolla y gira la mayor parte de su discurso. Este hecho es

explicitado con contundencia en un momento dado de la narración: “Punto número uno, la base de la base, a nosaltres ens han criat igual que als altres, a nosaltres no ens han fet veure que som diferents”. Además de destacar en diversas ocasiones el esfuerzo de sus padres porque ella y sus hermanos no se sintiesen distintos del resto de niños del pueblo, Nawal alude a la clara voluntad de su padre porque no tuviesen miedo ante ninguna de las dificultades que pudiesen encontrar a lo largo de sus vidas: “El meu pare mai ens ha volgut educar des de la por, sempre ens ha volgut educar que no hem de tenir por de res, però de res”.

Su relato adquiere también, como en el caso de Laila, un cariz familiar, pues además de su propio punto de vista conocemos las opiniones de otros miembros de la familia que aparecen en la narración, con los que comparte espacios y tiempos biográficos y con los que mantiene una estrecha relación, y que se convierten también en protagonistas del relato: conocemos anécdotas que su madre le ha contado e incluso detalles de la historia de su abuelo: “El meu avi va estar en l'època de Franco. El meu avi t'explica que tenien un armari amb doble fons, perquè els entraven els d'allò en els pisos, i es fotien allà en l'armari al doble fons perquè no se'ls emportessin”. Asimismo, es recurrente el uso de la primera persona del plural, tanto para referirse a la unidad familiar, como al conjunto de los hermanos o a la experiencia compartida con su tío Mourad: “I nosaltres, anàvem a jugar a dalt, a la SAIDA, però perquè ens quedava més a prop, no per res més, i això també ens va marcar”.

Los viajes a Marruecos que realizaba cada verano junto a su tío otorgan al relato una dimensión transnacional y “glocal”. El “allá” simbolizado por el tiempo y el espacio familiar en Larache, que en ser recordado demuestra en Nawal un sentimiento de reconocimiento y de pertenencia a aquel lugar, queda ineludiblemente entrelazado con otros tantos tiempos y espacios significativos del “aquí”. La separación imposible entre ambos contextos se le muestra evidente cuando ya de niña se le pide que se posicione en relación a uno u otro lugar, en lo que identificamos como un ejemplo de la interpelación social para la

autodefinición dirigida sobre todo a las personas de origen magrebí: “Què t’agrada més Catalunya o el Marroc?”. Allò que et pregunten sempre, sempre”. La copresencia de distintos lugares y tiempos en su memoria hacía innecesario e incluso absurdo este cuestionamiento, ya que Nawal vivía el “aquí” y el “allá” como una mezcla que, a pesar de las particularidades que identificaba en cada uno de los contextos, era imposible desligar en la imagen que de sí misma tenía:

“T’agrada més aquí o allà?, t’agrada més aquí o allà?”. Jo no veia una diferència. “Tu vas a estiuejar a Sant Pere Pescador i jo me’n vaig a estiuejar a casa el meu avi. Què ets més de Sant Pere Pescador o de Ribes? D’on ets? Què ets més pescador o ets més pastor? Què ets?”.

La memoria genealógica se refleja en el relato cuando Nawal describe acontecimientos de la historia familiar que no recuerda pero que le han contado, que *recuerda* a través de los recuerdos de *otros*: “Jo recordo que jo quan vaig néixer. Quan vaig néixer vam venir els meus avis. Bueno, jo no ho recordo, és el que m’han dit”; y más adelante: “Sí, jo recordo que el meu pare. Bueno, jo recordo no, jo ho sé perquè també m’ho han explicat [...]”. La evocación de la historia familiar, además de otorgar una dimensión afectiva al relato y situarlo en una perspectiva *familista*, nos muestra en Nawal su conciencia de afiliación y sus vínculos genealógicos y simbólicos. Se sitúa asimismo en relación a los miembros de su familia en el diálogo que establece con ellos en la narración; y la definición de su posición en el grupo de cohabitación nos resulta imprescindible para comprender la influencia de la familia en algunas de las decisiones que ha tomado a lo largo de su vida. Un ejemplo de ello fue su decisión de trabajar siendo todavía muy joven, pues consideraba que al ser la mayor de los tres hermanos y habiéndose jubilado su padre debía responsabilizarse de sus gastos personales y ayudar de este modo a su familia. En alusión a este hecho, Nawal combina en el relato los motivos “para” y los motivos “porque” a los que hacía referencia Schütz (1974):

Sí, perquè jo crec que sí que he sigut més independent, no més independent, sí, més independent i més responsable que els meus germans, jo crec. Més

responsable en les meves coses, eh!, crec que sí [...]. Sí, perquè jo sabia que darrere meu hi havia dos. El meu pare va agafar la jubilació anticipada. Perquè li van donar la jubilació anticipada, o sigui que va tenir dos anys de paro després. Però jo vaig començar a treballar perquè allà. O sigui, jo quan anava a l'institut a Ripoll, jo ja el que és el transport i el dinar allà jo ja m'ho pagava jo. Perquè jo ja treballava el cap de setmana. Però no perquè m'ho diguessin.

El tiempo generacional, aquel que orienta la historia de vida hacia el futuro está encarnado y protagonizado por su hijo Nadir, con él proyecta el relato hacia un futuro deseado pero todavía lejano. Este tiempo que en el relato se prolonga hacia los descendientes nos devuelve paradójicamente al pasado en una especie de fusión generacional, pues el valor que Nawal otorga a la historia familiar es resaltado en relación a la historia futura que queda por vivir, la que imagina y desea para su hijo: “Jo crec que valors i aquestes coses li transmetrà [*su padre*] més al Nadir que no pas a mi. I això és el que vull jo. Per això vull que el Nadir pugui. Sí, crec que ells [*sus padres*] li poden ensenyar més que jo”.

Al mismo tiempo que Nawal subraya el valor que para el futuro de su hijo pueden tener la experiencia y los conocimientos de sus padres, exterioriza su indignación ante una sociedad que después de mucho esfuerzo solo ha sabido brindarle un futuro incierto. Y ante la imprevisibilidad y el riesgo del presente, ante las dificultades para encontrar la estabilidad laboral y la imposibilidad de tomar decisiones que no se vean condicionadas por un contexto de incertidumbre e inseguridad, Nawal se torna hacia aquellas formas del pasado en las que era posible vivir del propio trabajo, sin necesidad de tener una larga y a veces ardua formación académica, y que se le presentan como un refugio seguro, estable y dotado de sentido, en un mundo de cambios constantes e impredecibles. En él busca un proyecto de futuro para su hijo que sea capaz de superar los desafíos de lo que Sennett (2006) llamó “la cultura del nuevo capitalismo”:

És que jo estic molt cabrejada ara amb el món! No li podria transmetre res bo. Jo li diria: “Mira, al Marroc tens un terreny i vés a plantar-hi patates. I compra't dos vaques i ja —li diria això—, vés cap allà, fes-te un bon segur mèdic. I plantes les

teves patates i els teus tomàquets i ja està. I ven llet als veïns, no et mengis el coco”.

Y precisamente, algunas de las habilidades necesarias que necesita Nadir para llevar a cabo el proyecto imaginado por Nawal son las que Ismael, su abuelo, puede enseñarle en el huerto en el que trabaja con placer, al que su nieto le acompaña siempre que puede, y en las granjas de animales que visitan juntos en los alrededores de Ribes de Freser.

La historia de Nawal:

a) El tiempo de la formación: una reflexión desde el presente

Només hi ha un col·le públic, i no l'omplen. Jo havia d'anar a menjar amb els grans, amb el meu tiet, amb els de setè i vuitè, perquè a mi m'havien de fer el menjar diferent perquè jo no menjava porc, i per no haver de fer..., perquè els altres nens no es queixessin, no? Havia de menjar jo en una altra taula, a la taula dels grans. I això a mi, això ja em va marcar. Jo a l'hora del pati del menjador només jugava amb els grans.

Jo només jugava amb els nens aquests, amb els del meu tiet, amb els amics del meu tiet. I tots nens, jugàvem al “pilla-pilla”, jugàvem al d'allò. I jo, lo de jugar a nines i això no. Després ja quan ell va marxar. Quan ell va marxar del col·le, jo ja em vaig quedar com més..., més sola. M'havia de reubicar totalment. Després ja em van treure del menjador. Anava a dinar a casa. Com que ja era gran anava a dinar a casa i... la comilona del ministro.

Però jo em sembla que amb els meus companys de classe, que jo recordi, no m'hi vaig fer ben bé fins a més gran. Jo anava amb el meu tiet... També perquè clar. Hi havia dues nenes que eren de pagès, que venien i vivien a un altre poble, o sigui no pots d'allò. I després hi havia uns altres que eren de la SAIDA, que eran los castellanos, i con los castellanos no te podías... És veritat, allà al poble encara hi havia els de la SAIDA, que eren els de la tèxtil, els de la fàbrica tèxtil, i els catalans que eren els del mig del poble, i fins fa poc no es parlaven. Al meu tiet hi havia los amigos catalanes i

los amigos castellanos i es barallaven entre ells. Hi havia uns columpios, a dalt a la SAIDA i uns columpios a baix del poble, i no podies anar als de dalt i no podies anar als de baix.

Jo ho he viscut això, i he viscut pintades al carrer de los castellanos, de los catalanes. Poder per això no ens varen fer massa cas a nosaltres perquè estaven amb la idea de los castellanos y los catalanes. I nosaltres, anàvem a jugar a dalt, a la SAIDA, però perquè ens quedava més a prop, no per res més, i això també ens va marcar. Clar, si anaves a la SAIDA només jugaves amb els castellans. I això va, bueno, em va marcar. Els nens de la meva classe o alguns eren d'un altre poble o la majoria eren los catalanes. O sigui, que jo a la meva classe, fins que no em vaig fer més gran, no recordo pas...

Després a l'institut, a l'institut no, a la ESO. A la ESO va venir un substitut de Francès. Va venir de..., no sé si era de..., de la Bisbal. Era de la Bisbal, i ell venia d'un altre... Clar, jo havia viscut sempre a Ribes, o sigui, qui érem? Jo i els meus cosins, que a sobre no ens hi portem bé, no xerrem, o sigui que jo el tema racisme i això com a tema no el tenia vist, que poder sí que a mi se m'aplicava per dir-ho d'alguna manera, però jo no me n'adonava. Jo no n'era conscient, perquè no sabia que existia. Fins que no va aparèixer aquest burro. Jo feia segon d'ESO, sí segon d'ESO i vam anar a fer un sopar de classe. Fem un sopar de classe. Vam fer un sopar de classe i d'allò. Va passar el cap de setmana i allò que el dilluns ho comentes i això, i la primera classe era la d'aquest. I anàvem xerrant, "taca tac, taca tac", allò que expliques. I salta i diu: "Però tu Nawal hi vas anar?". Jo per mi va ser com...: "Jo? Sí, per què?". "Ai no sé —però aquest hi va deixar—, però ja t'hi va deixar el teu pare? Però a quina hora vas marxar?". Jo em vaig quedar tan en xoc, que allà ja sí ja tens més amics, ja saps més coses i tot això. Fins que no va saltar una, una amiga meva i li va dir: "A tu què collons t'importa el que faci la Nawal?!". I se'n va anar a buscar la directora, la Maria. "Maria!, mira aquest tio què diu!". Bueno, la va liar, clar és que vulguis que no era com si m'ataquessin, atacaven a la seva amiga, i a sobre aquell home que venia de la Bisbal.

Jo em vaig quedar en xoc, com dient... Jo no entenia perquè jo no hi podia anar. I allà va ser, jo crec que va ser el moment en què vaig pensar, en què vaig començar a d'allò. I a més, a casa els meus pares sempre han volgut que féssim el mateix que feien els altres. Si els nens tenien Reis, nosaltres també teníem Reis. I si anàvem a veure el

karate, pues nosaltres també. I si anàvem a veure el carnaval, nosaltres també, o sigui, jo no veia la diferència amb els altres nens. Fins que aquest home... Després allà si que va començar. Clar ja ets més gran, no?, ja busques diferents tipus de lectura, ja llegeixes sobre els immigrants.

Després quan vaig acabar la ESO, la directora, que ella és molt així que vol ajudar molt els nens i això. Em va agafar a mi: “Tu —no sé què— és que ara aniràs a un altre lloc”. Com volguent dir: “Veuràs coses d’allò o poder t’adonaràs del que ets i que aquí a Ribes vulguis que no ha sigut diferent”. Jo en aquell moment no entenia res, jo havia sigut molt innocent durant molts anys, i em va donar un escrit, a veure si te’l trobo. Estarà a Ribes, ja miraré de buscar-lo.

Després ja vaig venir cap a aquí [*Barcelona*]. I aquí també és allò. Bueno, clar aquí veus més coses, no?, als bars, als restaurants. Bueno, clar, també per la carrera que feia i això. Però tot i així, jo no em sentia diferent. Jo sóc de Ribes. Com que no ho he sentit jo [*el prejuicio sobre sus orígenes*], poder ho llegeixes però veure-ho i d’allò no. Després ho comences a veure, després has d’aprendre a reconèixer-lo. Has d’aprendre que allò va per tu, és que jo no em sentia identificada.

b) El peso de los prejuicios: tomar conciencia con el tiempo

Hi havia una, una que vigilava el pati [*de la escuela*]. I jo veia, bueno, jo quan era petita em tenia negra, però és que em tenia negra, però és que em tenia negra la Fina dels collons! És que només era veure-la i pensava, “ufff”, saps?. Però no me’n recordo que em fes algo dolent o algo, no..., però sí que era la sensació aquesta. Però després et comences a fer gran i veus, “ai mira, pues en aquests els parla més o d’allò i a mi pues no em dius res”. I ja ha anat passant el temps i jo m’he quedat amb la idea de la gilipollas de la Fina.

I ara, quan em va néixer el nen va venir aquí: “Ai, Nawal, que volia veure el nen, ai, —que no sé què”. I és que em va venir com tot el record de tot lo malament que m’ha tractat. Jo no tinc un record que em fes algo, no, però tinc record que aquesta persona amb mi no s’ha portat bé. Em va venir tot el record i li vaig dir: “Tu quan havies de fer la teva feina a mi no em tractaves bé i ara vols conèixer al meu fill?”. I es

va quedar com, saps?, tot súper bocabadada, i diu: “Però per què ho dius?”. “Per què ho dic?”. Dic: “Marxa, marxa d’aquí que no et vull ni veure. Ni veure, eh! Per què al cap de 20 anys em vens a saludar si mai en la vida m’has parlat? Per què vols veure el meu fill si no m’has parlat mai en la vida?”.

Jo, ara. Bueno en aquest moment. Ara quan ets adult sí que te n’adones de moltes persones. De moltes persones que dius, però aquesta gent de què ara em venen a mi a parlar si mai ho han fet. Bueno, i això també perquè com que vivíem en un poble, pues també es nota més, molt més. Al col·le també hi havia les que et tractaven com fins i tot amb pena. Aquests, pobrets aquests [*ríe*].

D’això que penses en el temps i dius aquests, saps? I després, ara sobretot m’he adonat que pares de nens que anaven amb mi al col·le, que no... que senties que no et tractaven igual. Però que després veus que el meu pare i aquell home, pues xerren junts perquè eren amics d’infància, no? I aquest estiu li vaig preguntar a la meva mare, li dic: “Aquest home, però aquest què fa amb el papa”. I diu: “Però si són amics de tota la vida”. “Però per què coll quan em veuen pel carrer ningú em saluda ni em diuen res?”.

Però amb els fills tampoc ens hi portàvem gaire, a sobre que ells eren els del club d’esquí. Aquells eren una élite a parte, els que portaven al Club d’Esquí. I no era per res, era com la ràbia de que nosaltres visquéssim bé, que poder deien que jo. Jo amb la tonteria m’he tret una carrera, he estudiat, estic fora. O sigui que mai m’ha faltat de res i eh!, d’allò. I ell amb els seus fills...

Jo vaig arribar amb això. Jo, ma mare em va dir: “Això és enveja podrida”. Perquè la meva mare ho ha viscut molt. Això t’ho explicarà ella millor. Enveja podrida de què? La meva mare a sobre era súper neta. Abans no hi havia les tovallolletes d’aquestes humides. Anava amb tovalloles normals al bolso, i les mullava a la font i ens netejava les mans, la cara, quan sortíem del parc, per anar nets. Que a mi m’ho comentava la gent, la gent ho deia. Anaven tots els nens guarros per allà i nosaltres anàvem nets, impecables. I nosaltres hem estudiat, i nosaltres d’allò. I fa ràbia. No ens ha faltat de res, tenim tres cotxes. La casa comprada, el pis aquí a Barcelona, això fa molt de mal. No és que fa mal, fa ràbia: “Aquest, que ha vingut de fora, com nassos? —saps?—, d’allò més que jo que porto tota la vida treballant?”. “Pues mira, tu te’ls gastes anant de bar en bar

cada dia, i el meu pare els guardava i ens comprava roba maca”. I ja està, són diferents maneres de concebre la vida.

El meu tiet, el Mourad, va anar a una privada, a una escola de volta privada, estava aquí a Sabadell, no sé si hi és encara. Iiii, era una això, una escola de volta, tot just va obrir i no els hi entrava al cap que aquest nen que va vindre del “unga unga”, del Congo, de donde las calles son..., on no hi ha calles i viuen en un... xaboles. No els entrava al cap que ell pogués anar a una escola de pago. A la meva mare un dia li van preguntar [*rié*]: “Tu això com ho pagues? Com pot ser que li pagues el pis a Sabadell?, que li pagues el d’allò?, com ho fas? Tens tres nens petits, tens el d’allò”. La meva mare li va dir que venia droga. No li van dir mai res més. Quan va néixer el meu germà, un dia a la pastisseria li van preguntar que com podia mantenir tants cotxes, que ja em diràs tu, perquè tenien la furgo. Quan va néixer el meu germà van comprar la furgo. És que en un poble són com tots els, tots els clixés de persones en un mateix lloc i s’intensifiquen, és que és impressionant.

c) Actuar antes de sentir la diferencia: una estrategia familiar

És que els meus pares, si algo han fet, és no fer-nos sentir que érem diferents. O sigui, que això, aquest tipus de coses nosaltres no les hem vist. Mai, mai, eh!. O sigui, en aquest sentit ni aquí ni allà. No puc parlar per ells, segur que ells que han viscut les mil i una, però nosaltres no hem vist aquest tipus de cosa. Íbamos niquelados, a més i els hi fotia una ràbia a la gent. Ara el meu nen va també niquelado allà. Mon pare el pentina, li fica colònia, li fica no sé què més. O sigui que, no, no, no. Perquè a més la gent és allò que et va a buscar el fallo, saps?: “Ah, mira aquell que porta el pantaló trencat!”. I poder ella no porta ni calces però no ho saps. Però vull dir, saps?, com que són... Però els meus pares no han volgut donar peu a això.

Els actuaven abans que d’allò. I la meva mare ella sempre explica que quan sortíem al parc i d’allò, ella sempre portava una motxilla amb una ampolla d’aigua, tot un paquet de galetes gran, crema, de tot, saps?, no se sabe. I sempre deia: “Jo acabava sent el botiquín de tot el parque”. Perquè em veien amb una galeta i ja venia l’altre: “Ah!, galeta, ah!, galeta”. Saps? La filla de la metgessa, me cago en l’hòstia que li donava una merda d’entrepà mig de pa “bimbo” i ja està, no mengis més fins l’hora de

sopar. Collons amb la metgessa. “Què no tens calés o què?”. Saps? La meva mare sempre diu [*duda si terminar o no la frase*]. Diu: “No compren menjar per no cagar i no haver de comprar paper de vàter”. I si hi pares a pensar [*reímos*]. “No compren menjar per no cagar i no haver de comprar paper de vàter”, o sigui que imagina’t la, imagina’t la reflexió que ha portat. Clar. Hòstia, un tub de galetes, que van quatre i et costa un euro, eh! Dóna-li menjar a la nena o al teu fill, hòstia. Una ampolla d’aigua, que a sobre tenim una font que l’aigua és súper potable. Porta-la buida i carrega-la a la font.

La meva mare ha vist la misèria aquí realment. Bueno, jo crec que la misèria l’han vist realment aquí. Però poder van niquelados, poder van a la perruqueria. I jo també ho penso. Ara amb el jovent, bueno amb el jovent, no sé, amb la gent que jo... poder no tant. Però sí que hi ha jovent que sí, que es gasten setanta euros en fer-se unes metxes i després no tenen per sopar, saps? És com contradictori. Collons, amb setanta euros menjjo una setmana jo a casa meva! Però ella s’ha de fer las mechas.

Sí, jo me’n recordo. Vam anar a sopar a casa d’una amiga meva. I va arribar l’hora de sopar i ens diu: “Aneu a buscar bocates allà”. A un bar que tenia al costat. O sigui, m’invites a quedar-me a sopar per anar a buscar bocates al bar del davant per sopar un entrepà. Vull dir, que ells eren lo más de lo más. Que s’acabaven de comprar una casa dúplex i d’allò, saps? És això del paper de vàter. El querer y no poder. I el voler aparentar. Quan nosaltres ho teníem tot.

Després hi ha gent que et diu que a casa teva no hi ha d’entrar ningú. O sigui, però a fora sí que et veuen. O sigui que millor que treguis el nen bé, net, que no pas que t’estigues quatre hores a casa netejant els vidres perquè ningú els veu. Saps?, hi ha gent de tot. Això m’ho va dir una dona, em va dir: “Tu ets com la teva mare, eh”. Perquè em va veure que estava a la font. Veníem de jugar al parc i el nen es va emmerdar de dalt a baix. I ens vam parar a la font i li vaig rentar les mans, i de la font a casa meu poder hi ha tres-cents metres, m’és igual, hem de passar, hem d’anar nets. Per què ha d’anar brut el nen tres-cents metres si hi ha una font? Li vaig netejar la cara, no sé què. “Tu com la teva mare, eh! Jo sempre dic que a casa meu no entra ningú. Però fora ens veu tothom. O sigui que si tens la casa bruta”. Perquè li vaig dir: “Mira, des de que he sortit i tinc el d’allò, no he rentat ni un plat”. “Ningú ho sap que has rentat plats, molt bé, molt bé”.

Punto número uno, la base de la base, a nosaltres ens han criat igual que als altres, a nosaltres no ens han fet veure que som diferents. I amb el temps ja vas coneixent a la gent. La meua mare coneixia els pares dels nens, o sigui que amb els meus companys i això no. Jo he començat a veure coses aquí a Barcelona i passat el temps. Ja quan et trobes amb depèn quin. És que primer ho has de veure i després has d'aprendre.

L'altre dia a la mesa electoral li va tocar a una nana que anava amb el mocador. Molt mona, eh, que devia tenir vint anys o així, i li va tocar de vocal. I ella súper contenta. I tothom que anava se la mirava. I a mi em va venir un home, bueno de la mesa meua que d'allò. I jo anava parlant, jo parlava català, o sigui que no fotem! I parlaven dels substituïts, que els substituïts no sé què. I diu: "Qui és?". Jo què sé de què parlaven, que al final diu: "És que el president no té substituït". I jo dic: "Sí que té substituït, jo sóc substituïda del president". "Tu?". I jo dic: "Sí". Diu: "Però tu d'on ets?" I jo dic: "Jo d'aquí i sóc substituïda de la presidenta". Un vocal. Devia tenir cinquanta anys. Però a sobre és molt bo lo de la mesa electora, perquè es miren qui és el vocal, perquè clar com que depèn del nivell d'estudis: "Tu qui ets? Vocal o ets president?". Una cosa! "Pues no, jo sóc el substituït, home, què passa?". "Tu presidenta?, però tu d'on ets?". I a sobre a la mesa del costat hi havia un uruguayo que se li notava amb l'accent i tenia la nacionalitat i ell sí, ell sí podia. Però ell era vocal, ell era dels normalets. I a la noia aquella també se la miraven malament. Però si hi ha un uruguayo allà que parlava castellà i amb el seu accent. Per què l'uruguayo no se'l miren malament i a la noia aquella sí? Però és que a sobre portava un mocador súper modern, allò que els fan ara moderns que tenen el coll al descobert. I si és una noia que té càncer i s'ha de cobrir el cap? Què? Te l'has de mirar malament?

Però ja et dic, jo aquestes coses jo abans no em sentia ni identificada. Perquè era, "jo això, no va amb mi". Però tampoc és que... No m'ha dolgut mai ni res, penso, "pobrets", i ja està. Allò [*la mesa electoral*] va ser un referent del que hi ha al país. Ja et dic, faltava un nano o una noia que fos així negrita i ja hi érem tots. I un xino i ja hi érem tots. I és que és això. I és que és això. I és que és això. Clar, i la noia hi va anar, i el noi uruguayo hi va anar, perquè de la mateixa manera que té drets com tu, té obligacions com tu. I van anar i ja està.

El meu pare sempre m'ho ha dit que hauria d'haver sigut jo o advocada o política, perquè tinc moltes lleis. El Pujolet em va venir a dir si volia fer, saps allò que es va

inventar dels nous catalans? Quan va pujar a Ribes i això: “Ah, tu! —li va dir al meu pare— La teva filla”. I jo vaig pensar: “Jo amb els convergents, els collons!”. Però sí, el Pujolet em volia i li vaig dir que no. Però ara amb aquestes noves d’allò [*nuevos partidos y coaliciones de izquierda*], poder sí.

Jo estic molt enfadada sí, però no sé si tindria temps per això. Però sí, em sembla que sí que m’acabaré ficant, perquè total no tinc pas res a fer. I crec que encara podria aportar alguna cosa. Però no des de l’enfado, perquè això també ho he après, que no serveix de res enfadar-se, amb ningú. Perquè és això, acabes pensant, “pobrets”. Els hi podries dir moltes coses, però... Me’n recordo el Sami una vegada que li vaig explicar la procedència de la paraula “moro”, perquè un dia li van dir “moro”. I no li havien dit mai. I em va dir: “¡Me han dicho moro!”. Súper empenyat. “Vine, seu, que jo t’explico l’etimologia de la paraula i així veuràs què és això”. Pues no se li ha oblidat. I persona que li diu “moro”, va cap allà i la senta i diu: “Tu saps què m’has dit? —diu— Moltes gràcies”. I comença a explicar que això ve del llatí, que això ve de no sé què. Veus. Per això penses, “pobrets, a vegades diuen les coses i no saben què diuen”.

Però és que jo ja t’ho he dit, jo mai m’he sentit diferent, mai. Són els altres els que et fan diferent. I a vegades entre els mateixos marroquins, no? L’altre dia mateix vaig anar aquí a comprar a la carnisseria i l’home, el carnisser, em diu, ja no hi tornaré mai més, mira per bord. I em va dir, diu: “Ai, tú no hablas árabe, ¿tú de dónde eres?, ¿tú dónde has nacido? Ja és allò de com que ets del mateix país ja és una afinitat que ja ho has de saber tot. I jo li deia: “Sí que parlo jo. Si jo parlo, l’escriu, el llegeixo”. “Pero no lo hablas mucho, ¿no?”. “I a tu que t’importa!?”. “I per què no et fiques la tele?, i per què no et fiques la tele del Marroc i aixins n’aprens?”. I jo pensava: “I aquest home ha de dir-me què he de fer!?”. “Perquè clar, hi ha el teu fill, li has d’ensenyar”. Vaig pensar: “El meu fill, oi que està a casa meu? Doncs tu cuida’t dels teus i ja està”. Em diu: “Vols algo més”. I dic: “No vull res més, i vaig marxar”. Saps?, a vegades són els mateixos marroquins que volen que siguis d’una manera.

d) La historia familiar: visión genealógica y generacional

Amb els meus germans és diferent, perquè jo amb els meus germans. Amb un em porto quatre anys i amb l'altre em porto sis. Ells dos han viscut tot junts, molt. Ells estan molt units. Però ells han viscut junts. Ells no sé si ho han viscut tant lo de... El meu germà no fa cas a aquestes coses. El meu germà jugava a futbol i adéu. Però la meva germana sí ho ha vist més, això de... perquè també va venir amb el boom aquest de mestizaje dels socialistes, i va donar en la seva adolescència, o sigui que ella sí que ho ha viscut més. Però jo, jo vivia en un altre món, jo estava a Ribes i com que jo era l'única; me'n recordo quan van venir els meus cosins, perquè el meu pare va ajudar a pujar a tota la seva família, tot lo que va poder.

Jo recordo que jo quan vaig néixer. Quan vaig néixer vam venir els meus avis. Bueno, jo no ho recordo, és el que m'han dit. Però jo els records que tinc de la meva àvia, perquè la meva àvia va morir quan va néixer ma germana. La meva àvia va morir per cap d'any, i la meva germana va néixer al febrer. I jo recordo, jo recordo la meva àvia aquí. I el meu avi ha vingut més. I després ja quan s'han començat a complicar les coses. Ara ja no el deixen venir perquè diuen que és massa gran, no vagi a ser que es mori aquí! Però sí que quan la cosa estava més fàcil sí que venien. Sí que els hi recordo aquí. I fixa-t'hi venien i marxaven, i un tiet meu també va venir i marxar molts cops, però no es volien quedar. Ells vivien bé allà. En canvi, va haver un altre tiet, el Mourad no, el pare d'el Nadir, que ell va venir i sí que es va voler quedar. O sigui que tampoc era tan atractiu Espanya. No era l'Espanya de postguerra, però un paso más, saps? Postguerra una mica més. Tampoc era "yupi ya". Això depèn de cadascú. Després ja sí que. Sí, jo recordo que el meu pare. Bueno, jo recordo no, jo ho sé perquè també m'ho han explicat. Mon pare va dir-li al meu avi que si volia que alguna de les noies, perquè són moltes noies, de portar-la amb ells, en l'època en què es podia allò, només amb el passaport, allò ràpid i d'allò. I el meu avi no va voler.

El meu avi va estar en l'època de Franco. El meu avi t'explica que tenien un armari amb doble fons, perquè els entraven els d'allò en els pisos, i es fotien allà en l'armari al doble fons perquè no se'ls emportessin. Allò era la locura padre, clar. Vivia on hi ha l'oficina de correus, aquella gran d'allà baix, pues per allà. O sigui que el que va viure el meu avi no té res a veure amb el que, res a veure. Ja et dic que els meus pares volien portar, que vingués una altra de les germanes, i en aquell moment no

volien. Estem parlant poder de principis dels noranta, com a molt. I després els hi va entrar la vena, i després les coses ja van ser més difícils. I van portar la meva tieta que està a Vilanova. Estem parlant de quan jo vaig fer, jo feia el batxillerat. Poder tenia disset anys. Imagina't com va canviar el asunto. En cosa de vint anys com a molt. Després hi havia molta més gent immigrant per l'impacte dels que venien. Al Marroc no es viu malament. O sigui, al Marroc comparat amb... Bueno, a veure, no parlem d'infraestructures de lo que és el metro i això. Però mira estan fent tramvies, què més vols? Però tampoc és que es visqui malament. Lo que passa és que és l'impacte dels que tornen de vacances. I va haver una època en què van venir molts, molts, molts. Fins que no van fer la llei aquella del 2000 o del 1997, no me'n recordo. Era l'impacte. Després sí que les meves tietes volien venir, i va venir amb un visat. I ja un cop aquí li van fer els papers com van poder. Però para que veas cómo cambia el asunto. I ara ja el asunto està més parat. Ara no volen venir, els del Marroc no, venen més de l'Àfrica subsahariana.

La pregunta era si la meva família si m'havia explicat històries familiars. Sí, vale. Sí, o sigui, la història del meu pare és molt d'allò, però si me l'expliques quan tinc set o vuit anys se me la bufa. A vegades ens explicava coses quan érem més, una mica més grans. Però el meu pare el que no hauria fet és explicar-nos una cosa d'una vivència dolenta seva. Això no ho ha fet. Ara sí que comença. També perquè el meu pare ha canviat, un cop s'ha jubilat. No és que hagi canviat, ha... Com t'ho diria? Nosaltres hem crescut i s'ha donat compte. Ell s'ha jubilat. Ha estat més a casa. Ens ha conegut més. Perquè jo, o sigui, la visió que tinc jo del meu pare, de la que té la meva germana no tenen res a veure. Perquè jo no he tingut relació amb ell, amb el meu pare, molt poca, molt poca. Jo recordo que treballava molt, però amb ma germana sí que han viscut més. Per què? Perquè ella el va enxampar que es va jubilar quan ella encara feia la ESO o algo així. I va viure més amb ella. I jo quan el meu pare es va jubilar, jo estava aquí a Barcelona ja. I la meva relació amb mon pare sempre va ser de tensions, de molta tensió.

Però perquè jo ara tinc el fill i l'entenc. Perquè si et passes el dia treballant, l'última cosa que vols, arribes cansat a casa. Jo amb el Nadir perquèestic a casa. Però jo veig el Sami que arriba a casa, juga amb el nen, però pot jugar mitja hora, una hora. No

es pot estar, no es pot estar fins a, no. Em sembla que no ens enteníem. No ens enteníem perquè en el fons som iguals. Igual de cazurros. Però ara mira, l'altre dia va venir i va perdre l'avió. I quan fem les conclusions pensàvem el mateix. Vam anar a dinar i ja està. La meua mare histèrica: "Oh, és que d'allò!". "Más se perdió en la guerra", li dèiem. I anava amb el nen amunt i avall.

Jo crec que valors i aquestes coses li transmetrà més al Nadir que no pas a mi. I això és el que vull jo. Per això vull que el Nadir pugi. Sí, crec que ells li poden ensenyar més que jo. Perquè jo el que tinc de vivències i d'allò aquí. És que joestic molt cabrejada ara amb el món! No li podria transmetre res bo. Jo li diria: "Hijo, vés a fer-te pintor o algo i vés-te'n por ahí. O comprat una caravana i vés-te'n a trotar mundos perquè no, no serveix de res fer res més". O si no, li diria: "Mira, al Marroc tens un terreny i vés a plantar-hi patates. I comprat dos vaques i ja —li diria això—vés cap allà, fes-te un bon segur mèdic. I plantes les teves patates i els teus tomàquets i ja està. I ven llet als veïns, no et mengis el coco". Però clar, ell tindria una edat en la que voldria... Bueno, ja ho veurem.

O sigui que ja et dic, historia familiar a mi molta no me n'han contat. Tampoc oculten res, a veure. Bueno, jo què sé si oculten. Però de mica en mica va sortint tot. Ja et dic, què volies que m'expliqués el meu pare?, "vaig venir aquí que no tenia ni un euro". Més endavant sí que em van explicar coses.

Clar. El meu pare, per exemple, el meu pare no sé ni si se'n recorda de la seva mare. Jo crec que sí. Jo sé que la seva mare va morir jove, i que el seu pare es va tornar a casar. I que va tenir problemes amb la dona, i el meu pare va haver de marxar de casa. Jo això ho sé. Jo la meua àvia de veritat no sé qui és. No en tenim ni una foto. Tenim una foto del meu avi. Jo no el recordo. Ell em va conèixer, diuen que em va conèixer. I jo no el recordo, devia de ser molt bebè.

e) Vivir Marruecos: como niña, adolescente y madre

A veure, jo al Marroc anava tres mesos a l'any, però jo no sé, poder jo diferenciava allò d'una manera. Jo ho veia com una mescla, ho veia com coses diferents, però com una mescla. Allò que et pregunten sempre, sempre: "T'agrada més aquí o allà?, t'agrada més aquí o allà?". Jo no veia una diferència. "Tu vas a estiuajar a

Sant Pere Pescador i jo me'n vaig a estiuejar a casa el meu avi. Què ets més de Sant Pere Pescador o de Ribes? D'on ets? Què ets més pescador o ets més pastor? Què ets?". Quan m'ho preguntaven quan era petita jo deia, pues mira.

Clar, jo anava al Marroc de vacances, però jo hi anava de vacances, no perquè m'eduqués ningú. Els meus pares a sobre els hi tenien dit: "Que la nena ve, però ve a passar-s'ho bé, no ve a que li doneu lliçons".

Nosaltres anàvem al Marroc cada estiu. Els tres mesos. O sigui que jo he viscut amb el meu avi, he viscut amb els meus tiets. O sigui, que si jo conec el Marroc és perquè m'hi enviaven. No és per mi una cosa. Jo de fet conec el Marroc com a país, no com a turista, precisament per això perquè l'he viscut. Anava quatre mesos l'any. Quatre mesos l'any! Jo començava el col·le tard i l'acabava tard [*pronto*]. Quan feien allò de la jornada reduïda de juny, jo ja no la feia. Jo ja marxava. I com que al setembre fèiem jornada reduïda també pues començava a l'octubre. O sigui, que l'he viscut. Jo he estudiat. Jo al matí teníem una profe que ens venia a casa i ens feia classes i després a la tarda m'he trobat al carrer. O sigui que jo he viscut el país. Però com a infant. I després l'he viscut com a nen que jugues i això. Com a adolescent, però com adolescent en una altra realitat. Perquè no era una adolescent d'allà. Era un adolescent de fora que s'ajuntava amb els altres de fora. Perquè els d'allà mateix tampoc ens... No és que no ens acceptéssim, érem estranys per ells, érem els de fora. És així de clar. I si se t'acostava algun noi és perquè volia els papers, sí, sí. Perquè et volia engatusar.

Ara, no puc dir que era enveja, perquè jo era petita i no me'n recordo d'allò. Però no, a més jo al meu carrer, ja et dic. Estàvem nosaltres. Al costat hi havia uns que venien de Londres. A davant hi havia un que venia de Bèlgica. A darrere hi havia uns d'Holanda. O sigui que allà al barri ens hi vam acabar ajuntant aquests perquè, clar, a més arribàvem i quan arribàvem els altres poder tenien col·le encara. I vivia al Marroc, però amb una altra realitat, d'adolescent, però de petits no. De petits no, de petits la mescla era més, és igual.

Ara és diferent, jo he anat a portar el Nadir. Perquè el coneguessin, no per d'allò. Jo abans anava i per mi era com qui se'n va de colònies d'estiu. Te'n vas a l'estiu, i te'n vas i d'allò. I quan ets adolescents pues també. Després ja va començar a canviar

perquè, clar, ets gran i ja tens més amics aquí, i van de festes majors i no sé què. I ja vaig començar amb la tonteria de que em buscava una feineta a l'estiu i ja em quedava, saps?, jo em buscava una feineta i ja m'hi quedava. I ja està.

I després amb el temps ja era diferent, anàvem creixent i poder ja no baixàvem tant. El meu tiet el Mourad ja s'havia fet gran i estava aquí a Barcelona i ja feia la seva vida, i els meus germans més petits ja no van viure tant el Marroc com jo. No van anar tant com jo, com nosaltres. Perquè no, perquè em sembla que no els hi acabava de, no sé, no t'ho podria dir [*baja el tono de voz mientras reflexiona*]. O poder perquè clar, pensant en allò de ma mare. Ella enviava el seu germà, que era el fill del meu avi, i m'enviava a mi també. Poder després haver d'enviar quatre era massa car pel meu avi. I poder va acabar d'enviar-nos per això.

Però sembla que ara amb el *WhatsApp* sembla que no [*reímos*]. Sí, impressionant. Sí, perquè abans. És veritat jo ara tinc un grup de *WhatsApp* amb les dues cosines meves i la meva germana i me n'entero de tot per elles. Abans tu trucaves: “Hola, què tal?”. I si tens ganes de xerrar bé i si no també. I és més, o sigui, jo no la trucaria. Jo si hagués de trucar, jo trucaria al meu avi: “Com esteu?”. No podria trucar a aquesta cosina, ara a l'altra cosina. Saps que vull dir? Em costaria un pastón. Ara amb el *WhatsApp* és l'hòstia. La meva mare diu que no troba a faltar la meva germana quasi. I jo no trobo a faltar el Nadir quasi [*su hijo está pasando unos días con los abuelos*], que quasi cada segon m'envien una foto: “Ara hem berenat brioix, ara hem anat a veure no sé què”. Veus, amb això de la tecnologia, no hay mal que por bien no venga.

7.2.5. YLIAS. “Todos tienen un pensamiento puesto en Marruecos, yo no lo tengo”

Ylias se autopercebe como una persona tímida y solitaria, pero con capacidad para adaptarse a situaciones diversas y heterogéneos ambientes. Maduro para su edad, y con un carácter marcadamente reflexivo. Aparentemente tranquilo, pero lleno de inquietud y de energía en su interior. Desvela una

atracción por los retos, por no escoger el camino marcado, sino el que aún está por trazar, aquel que cada uno hace con sus propios medios e ilusiones.

En el relato de Ylias aparecen en profusión y con todo detalle descripciones de experiencias que vivió junto a sus amigos y compañeros de curso en la escuela, en las calles y en los alrededores del pueblo donde pasó su infancia y adolescencia. Gran parte de la narración se presenta como un relato colectivo en el que el *nosotros* incluye a sus contemporáneos, a la generación con los que Ylias comparte tiempo, espacio y lenguaje, los marcos sociales que sirven de puntos de referencia del grupo, y en los que se asienta su memoria (Halbwachs, 2004b). Esto evidencia la preeminencia que el narrador atribuye a su memoria horizontal, que aporta a la narración una dimensión manifiestamente intersubjetiva e intrageneracional. Esta característica se nos desvela pronto en el relato, cuando Ylias destaca al comienzo de la narración la recurrencia en su vida del número 22: nació el 22 de enero en la habitación 222 y de su promoción fueron 22 los niños que fueron juntos a la escuela:

I bueno, això sí, de la meva promoció, els del 90, al poble érem la promoció en què hi havia més. A la classe érem 22. Onze nois i onze noies al final de curs. A la ESO ja vam pujar una miqueta més. Però vam seguir sent la classe. Sempre hem anat junts fins al batxillerat.

El *nosotros* presente en el relato que se refiere al grupo de amigos y compañeros, nos habla a un mismo tiempo de una historia colectiva y de una historia personal, de una memoria colectiva y pasada que se quiere transmitir, y de un *yo* que se identifica como parte de un grupo, que destaca a la vez su afiliación y su singularidad. Como apunta Muxel (2007, p. 203): “À dire le “nous” c’est bien le “je” qui s’affirme”.

La memoria de Ylias se apoya en las situaciones compartidas con personas con las que está unido por un vínculo generacional, “els dels 90”, con las que ha vivido simultáneamente el paso del tiempo y la práctica del espacio. “Sempre érem un grup molt unit, molt unit. Entre tots, quan ens uníem tots, ho fèiem tot, ho aconseguíem tot”. Una metáfora ilustrativa de los vínculos espacio-temporales

que establecieron el grupo de amigos se nos presenta en la descripción que Ylias nos ofrece de un momento fantástico en el que deciden unánimemente romper sus relojes: “Els pares ens havien regalat un rellotge, i tots vam arribar i el vam trencar, perquè vàrem dir: ‘No volem saber quina hora és’”. Per estar jugant, saps?, sense control d’hora, res. El recuerdo de este vínculo intrageneracional facilita la rememoración y la evocación minuciosa de los acontecimientos narrados, que participan del conjunto de recuerdos comunes al grupo que formarían la trama de lo que podríamos denominar “la memoria colectiva de la promoción del 90 de Ribes de Freser”. Muchas de las secuencias que leemos no sitúan al narrador en el centro de la historia, sí nos muestran, en cambio, el punto de vista del grupo del que forma parte, cuyas experiencias adquieren sentido a partir de lo que Denzin (1989, p. 44) llama “the commons understandings that exist in a group”. Algunos de sus miembros los conocemos por sus nombres propios, convirtiéndose así en coprotagonistas del relato: “El món de l’*skyte* el vam portar nosaltres cap a Ribes, amb l’Ernest, el Martí, el Carles, jo. I qui més hi havia? Sí, érem nosaltres cinc. I després va venir el Raül, el Jordi”.

Los recuerdos aparecen enraizados en los espacios que Ylias atraviesa en la narración. Estos lugares destacan los vínculos sociales que en ellos establece con sus contemporáneos; les atribuye un significado en función de la experiencia colectiva vivida y de los lazos sociales que en ellos se han creado y desarrollado. Observamos, además, como algunos de estos espacios adquieren un especial simbolismo, y terminan por llevar las marcas de la experiencia del grupo, cuando, por ejemplo, de forma colectiva se les identifica por un nombre que evoca los acontecimientos allí vividos.

Ylias hace referencia a “los ovnis”, este es el nombre dado al lugar donde junto a tres amigos vivió una experiencia sorprendente, el avistamiento de unas luces extrañas que se trasladaban inexplicablemente de un lugar a otro en el cielo nocturno. El recuerdo de Ylias vinculado a ese lugar es tan nítido y emotivo que parece trasladarse mediante la narración al momento preciso en que junto a sus amigos observó aquel extraordinario fenómeno; su memoria ha enraizado en él y

tambien en el recuerdo compartido con el resto de compañeros que conformaban aquel grupo:

Aquella zona ja es diu “els ovnis”. Anem allà i ho parlem. I és que ens assentem allà i mirem instintivament tots cap al Taga [*montaña del Ripollès y punto de referencia de la comarca*]. Tots cap a allà, i fins que es fa fosc i anem xerrant. Estem parlant tots però estem atents. Sempre, sempre, sempre. L'experiència aquesta mai se'ns oblidarà, és una anècdota que sempre en parlarem.

La evocación por parte del narrador de aquel espacio nos ofrece una secuencia en el relato que ilustra el poder de reviviscencia de sensaciones y emociones que posee la memoria, además de su función de reconocimiento y pertenencia, que en el caso de Ylias actuaría sobre el reconocimiento de una experiencia colectiva y de la pertenencia al grupo de amigos.

Otros lugares de su topografía biográfica, en cambio, nos hablan específicamente de su experiencia personal, a la vez que desvelan puntos de inflexión en su itinerario de vida. Estos otros espacios se muestran en el relato principalmente a partir del momento en que Ylias sale del contexto local para vivir primero en el Valle de Núria, después en Barcelona y, más tarde, en Figueres. Los cambios de residencia se nos muestran en la narración como momentos cruciales de cambio biográfico que conducen a la reflexión y que terminan por conformar las distintas etapas de su biografía:

Quan vaig sortir de Núria vaig sortir totalment diferent del que era [...]. Allò em va xocar, i va ser un moment en que em vaig estancar allà. Em vaig estancar allà i després un cop sortit, vaig veure com tot diferent. Va ser com allò que et tanques en un ou i després tornes a sortir, va ser com un nou sorgir. Va ser un punt molt clau.

A partir de este momento destaca en el relato el *yo* del narrador que adopta una mirada retrospectiva y evaluadora sobre su pasado, en la que la función reflexiva de la memoria ocupa un rol predominante: “Els meus pares encantats. Si mirem cinc, sis anys enrere les coses no s'assemblen en res, no s'assemblen en res. I ara mateix jo crec que estan molt contents de mi”.

En el relato de Ylias hemos observado, por un lado, una organización narrativa en la que se suceden una serie de secuencias formadas por anécdotas e historias sobre las experiencias que compartió junto al grupo de amigos. Estas vivencias aparecen en forma de mini-relatos hilvanados unos con los otros en la narración, y su descripción podría no tener fin, tal y como el propio Ylias nos desvela: “Els records, o sigui històries, te’n puc explicar un milió, o sigui no pararia, no pararia. Amb ells, les històries que he tingut amb ells és que no pararia. Són de grup i moltes també de la classe”. Y por otra parte, mediante el relato de vida Ylias nos muestra también el punto de vista que construye sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea. Se nos presenta, pues, tomando la definición de Ernest Burgess como un narrador de carácter auto-analista (citado por Denzin, 1989, p. 53).

A medida que va desplegando su relato Ylias se vuelve cada vez más reflexivo. Nos revela pensamientos profundos, sentimientos y valoraciones que otorgan a la narración un carácter íntimo e introspectivo. Nos transmite la percepción que de sí mismo tiene de la mano de la percepción que de él tienen los demás, pues en la mirada de los otros observa también su reflejo: “Hi ha gent que diu que tinc un punt de vista totalment diferent del què em correspondria a mi, molta gent m’ho diu i jo mateix m’ho veig. Ho accepto, sóc així, no tinc perquè amagar-ho, és lo que hi ha”. Otro ejemplo en el que la visión que de él tienen los demás encaja e incluso refuerza su auto-percepción, lo encontramos en las observaciones de su padre que Ylias reproduce en la narración y que nos trasladan a su niñez. A partir de estas imágenes de infancia el narrador se posiciona y justifica, incluso de forma metafórica, el camino escogido y el que todavía está por emprender.

Sortia amb el meu pare, el meu pare sempre m’ho ha dit: “Tu quan eres un nen, si allà hi havia una roca i era difícil de pujar, els altres no hi pujaven però jo havia de patir perquè sabia que tu arribaries a dalt. O sigui, podries caure mil vegades, però arribaries rascat i pujaries a dalt. Després no sabries com baixar, però tu hi aniries”. Jo vull arribar allà [...] i no busco una via directa. Hi ha molta gent que diu: “Vull arribar allà i arribaré així”. Però jo busco vies molt alternatives. Que la

gent no s'esperí. Fer-ho a la meua manera. Jo no vull que m'expliquen el camí el vull descobrir jo mateix.

En cuanto a su posición en la familia, Ylias manifiesta, del mismo modo que lo hacía su hermana Nawal, un sentido de la responsabilidad desde el lugar que ocupa en la constelación familiar. Esta asunción fundamenta parte de las decisiones que ha tomado, entre las que se incluye la de seguir o no estudiando, y a las que atribuye un sentido en el relato:

I me'n vaig anar a fer enginyeria agrònoma, vaig fer un any [...]. Vaig pensar-m'ho, i vaig dir, "seguir fent això que no t'agrada, faràs perdre calés als teus pares. Tens el teu pare al paro, la teua mare que està a l'atur. La teua germana estudia, pues que ajuden a la teua germana i tu intentes buscar una feina. Després si pots estudiar alguna cosa, l'estudies". I és el que estic fent ara, treballar, si necessiten ajuda jo els ajudo, i el dia que em piqui per estudiar pues ho tornaré a fer, però ho tinc claríssim, o història o filosofia.

Veremos cómo al referirse a la familia no focaliza su narración sobre datos objetivos o sobre la descripción de anécdotas o hechos vividos. Ylias se centra en aquellos aspectos que están en sintonía con la naturaleza de *autorretrato* que va adquiriendo el relato a medida que avanza la narración y con la postura de autoanálisis que adopta, con la que expresa tanto su pertenencia al grupo familiar, su vínculo de afiliación, como su diferenciación: "Jo de tota la família he sigut l'únic que m'he sentit més català que marroquí, vamos, que el sentit identitari marroquí no l'he tingut mai [...]. A mi em diuen: 'Tu ets marroquí?'. I jo dic: 'D'origen. Sí, d'origen, res més'". Se pregunta a quién se parece de la familia y qué posee de diferente y de único, en un viaje interior en el que identifica las semejanzas y las diferencias que existen entre él y los demás, a la vez que se construye como un ser autónomo a partir de un trabajo de auto-comprensión:

Moltes vegades li he demanat a la meua mare: "Jo he agafat una miqueta d'aquí, una miqueta d'allà". I em diu: "Tu ets clavat al teu pare". I jo dic: "No. No, perquè veig coses al meu pare que jo no tinc. Veig coses que tindrè i tinc de tu i hi

ha coses que no sé de qui venen”. I em diu: “No, però a nivell de fisonomia tu ets igual que el teu pare, però de aquí [*se señala la cabeza*] no sabem d’on vens. Totalment diferent”.

Ylias no solo se ciñe a la percepción que tiene de sí mismo, también describe las semejanzas y las diferencias de carácter y de percepción que observa en el resto de miembros de su familia. Y aunque reconoce que todos están indefectiblemente unidos por una misma historia familiar, distingue para sí mismo y para los demás un destino propio y personal. Destacamos la contribución literaria de las palabras de Ylias al final del relato con una imagen ilustrativa y evocadora de lo que para él simboliza la unidad familiar:

Tot el que és el nucli familiar, veus totes les diferències que hi ha. Però tot rau en un mateix lloc, tot surt en un mateix punt i acaba. I el fet és com, si ho fem en planta tot és un arbre, veus un arbre. Veus les arrels que et venen de diferents punts, que agafen nutrients de diferents punts, però tot s’acaba ajuntant en un mateix tronc. I d’aquest tronc surten les branques i de les branques doncs surten les floretes i els fruits. I aquí veus que el tronc és el punt d’unió, on s’acaba unint tot.

La historia de Ylias:

a) Un sinfín de historias: memorias de una generación

Em dic Ylias. Vaig néixer el 22 de gener de 1990 a Campdevànol. Si no ho recordo malament a les sis del matí més o menys. L’habitació en la que estava era la 222, coincidència. I des d’aquell moment amb els meus pares a Ribes. I més o menys fins als 16 que vaig fer la ESO allà que no vaig canviar a Ripoll.

I bueno, això sí, de la meva promoció, els del 90, al poble érem la promoció en què hi havia més. A la classe érem 22. Onze nois i onze noies al final de curs. A la ESO ja vam pujar una miqueta més. Però vam seguir sent la classe. sempre hem anat junts

fins al batxillerat. Al batxillerat ens vam perdre uns quants. Uns se'n van anar a Vic, uns se'n van anar a Barcelona. Uns altres es van quedar a Ripoll. Ens vam anar perdent.

Sempre érem un grup molt unit, molt unit. Entre tots, quan ens uníem tots, ho fèiem tot, ho aconseguíem tot. Si volíem que ens canviessin hores de classe perquè no ens anava bé o canviar exàmens perquè no ens anava bé, ens uníem tots i era impossible fer-nos sortir d'allà. I quan ens encallàvem en un lloc i volíem que allò no es fes, no es feia. No sortia ningú d'allà, del grup.

Veies a les altres classes que veies aquests per aquí, ara s'emprenya aquest ara l'altre. Però nosaltres no, si s'emprenyava algú érem tots, ens reuníem tots. Per això la unió aquesta encara segueix, encara segueix. Amb alguns més que altres perquè hi ha alguns que han anat per la seva vida i bueno: "Passo de vosaltres". I te'ls pots trobar pel carrer i no et saluden. Hi ha gent que te'ls trobes pel carrer i depèn de amb qui vas et saluda i depèn de amb qui no et saluda. I dius: "Hòstia". Et xoca molt. I res, és això. Érem un grup súper unit, érem un desastre, perquè la liàvem molt.

Un cop no volíem fer un examen de mates, era l'època dels *pestuncios*, eren uns ninots així petits que els obries de la caixa i feien una pudor increïble. Llavors va venir el profe que va dir: "Per què vosaltres ho digueu? Aquell examen es farà aquell dia!". I nosaltres: "Que no, que no, que no!". I va venir, es va presentar amb els exàmens i tots, o sigui, això era la ESO, tots, ho sigui unes vint-i-cinc, vint-i-set persones amb *pestuncio*. Els vam obrir quan repartia els exàmens. I no sabia de què era. I tots anàvem amb la jaqueta ficada aquí, i ho apretàvem o amb la motxilla o amb la jaqueta perquè no se'ns quedés l'olor a la mà. Estava tot, tot, tot pensadíssim. Perquè sabíem que era molt sensible a les olors. I després quan va dir: "Hòstia!, algú pot anar a veure si encara fa la mateixa olor?". Aquella persona, teníem decidit qui seria, aniria allà i agafaria tots els *pestuncios* de totes les motxilles i els guardaria en un lloc. Però clar, quan ho va recollir tot i els va amagar el va pillar la directora. I diu: "Què estàs fent?". "Ah, no res, és que el profe m'ha dit d'anar —li va explicar una mentida—, i s'ha deixat una cosa i ho he vingut a recollir aquí". Però clar, ella va sentir la olor i va dir: "Aquí algo no em quadra". I després ella a la que va tornar va veure que els havia amagat, se'n va anar a parlar amb el profe, el Quim de mates, i ens van enganxar. No ens van poder dir res perquè érem tots [ríe].

Però no és la primera vegada que fem una cosa d'aquestes així. Els *furby*s? Era com una rateta que xerrava tot el rato, que fa res va tornar a sortir. Doncs a primària. Això del regal de Nadal, tothom ho porta. A classe de castellà amb la directora, ningú tenia ganes de fer res. I ja vam dir. Aquest dia, el primer dia de classe, després de les festes de Nadal. Qui té *furby*? Tots. Els vam tancar tots dintre un armari i vam dir al profe: "Qui parla? Què és això? Què està passant aquí?". Tots callats i senties de tant en tant un *furby* d'aquests: "Oscuro..., ¡ohhh!, ¡ohhh!, ¡tengo miedo!, ¡uhhh!, ¡uhhh!". I la profe súper cagada. A part, la directora era la tieta d'una de la classe i sabíem que era molt poruga.

Ho sigui, les coses ja anaven intencionades. "Però què passa aquí? Que no sé què passa!". Ella buscant i l'armari aquell tancat amb clau, perquè amb un clip el podies tancar aquell armari. I, clar, es posa a buscar fins que va haver un moment en què va sortir de la classe i ens vam ficar tots a riure. I, clar, el merder que fèiem vint-i-dos persones rient. Ella va dir: "Me l'han jugada, me l'han jugada". I, clar, sabia que si passava alguna cosa érem tots i era impossible buscar a algú, impossible.

També depenent de la zona on visquéssim allà a Ribes, hi havia la colla dels pisos, la colla del poble i la colla de la SAIDA. I sempre que anàvem a fer partits de futbol o jugàvem al escondite per tot el poble doncs érem els tres grups diferents. I acabàvem aquests contra aquests i aquests contra els altres.

I a la que ja ens vam anar fent més grans, ja després vam començar a fer cabanes per allà, cuidant gallines, venent ous. Veníem ous pel poble i d'això trèiem els diners pel pinso i tot. No ficàvem res. I també va haver un temps en què veníem les gallines als carnisser, o a particulars i anàvem a algun carnisser i ens el mataven i li portàvem. A la nostra [*cabaña*] vam arribar a tenir gallines, conills, un ànec que es deia Elvis [*ría*], i pavos. I després com que uns ens robaven doncs vam tenir una gossa. Ens vam trobar una gossa abandonada, la vam agafar i la vam tenir allà per fer de guardián.

I tot això per jugar al escondite per tot el poble, per tot el poble. I vam crear les cabanyetes. Perquè tots ens reuníem a un punt, i com que hi havia una persona buscant a quinze per tot Ribes que és petita, però hi ha molt bosc. Doncs mentre esperàvem ens anàvem trobant i anàvem fent. I després quan sentíem que algú pujava ens amagàvem.

Igual de petits, cada diumenge a les cinc de la tarda. Això és molt bo, cada diumenge a les cinc de la tarda quedàvem al pavelló perquè ens obrien el pavelló i anàvem a jugar a futbol. Començàvem a les cinc i acabàvem a les deu. Ens venien a buscar. Em van venir milers de cops a buscar els meus pares al pavelló. Perquè estàvem allà jugant. Recordo que va haver-hi un dia que vam arribar tots amb rellotges nous. Els pares ens havien regalat un rellotge, i tots vam arribar i el vam trencar, perquè vàrem dir: “No volem saber quina hora és”. Per estar jugant, saps?, sense control d’hora, res. El vam trencar tots [ríe]. I ho vam aconseguir. Els pares van dir: “Què ha passat? Què ningú portava rellotge o què?”. “Oh, és que jugant vaig caure i se’m va trencar!”. Vam arribar tots amb el rellotge nou: “Mira que m’han regalat?!”. Ffff, és que m’han dit que a les set tinc que estar a casa per fer els deures”. I el vam trencar tots, i el vam trencar tots, sí, sí, sí.

b) El grupo de amigos: compartir la experiencia y la imaginación

Quedàvem amb els de la classe, anàvem a casa de l’Ernest, un amic meu. Els pares tenien una caseta i tal, i amb ell sempre hem estat junts de petits. I allà de petits sempre anava allà a casa seva al bosc, jugant a pistoles de boles, a la Play, jugant a videojocs, i ens passàvem el dia fent pel·lis, de *Star wars*. Ara estava parlant amb ells sobre això, és una record que sempre tenim, és una pel·li, la vam perdre. La vam fer de *Star wars*, la vam fer de *Pokémon*. És molt divertida, si parlessis amb ells sobre això, t’explicarien: “L’Ylias sempre feia de dolent” [ríe]. De Capitán Panaka i de Darth Vader. Perquè era el més alt. En la classe érem dos alts, però l’altre no sortia de casa perquè sempre estava fent deures. Li robàvem la motxilla, li copiàvem els deures i li tornàvem a donar. I jo que anava amb ells, com que era el més alt, era el malo [ríe].

I després quan ja vam començar a sortir sortia amb els del grup aquest amb els que anàvem a casa l’Ernest i era el grup que sempre sortíem, i quan sortíem, que va ser a partir dels setze, sortíem cada cap de setmana a Ripoll, els mateixos. Cada cap de setmana no ens en perdíem cap. Ens portaven els pares, i més d’un cop anàvem en taxi, i hi anàvem tots. Però bueno, lo bo que hem tingut és que hem sigut un grup molt tancat i sempre hem estat junts. Clar, els records, o sigui històries, te’n puc explicar un milió, o sigui no pararia, no pararia. Amb ells, les històries que he tingut amb ells és que no

pararia. Són de grup i moltes també de la classe. Perquè teníem un lloc que li dèiem “els ovnis”, perquè vam tenir un avistamiento.

Ho vam gravar i vam enviar la cinta a TV3, la vam perdre, no la vam poder recuperar. Sí, o sigui la imatge, la imatge que tenim d'estar allà tres. Érem tres, ai!, quatre, el Raül, l'Ernest, el Carles i jo. Vaig pujar allà a una roqueta aixins i de cop a sobre el Taga [*montaña del Ripollès y punto de referencia de la comarca*] vam veure unes llums verdes, i de cop estaven allà i després es van ficar just darrere nostre. I després es van moure. I ens vam quedar aixins, clar es van moure com, que el teníem just de cara i després s'ens van ficar just a l'esquena amb zero coma. I ens vam quedar súper sobtats, i al cap d'una setmana vam anar tota la classe. Els hi vam explicar que sí, que sí. I teníem, ho sigui, va ser una època en què tots miràvem pel·lis de por i paranormals, i anàvem mirant, i estàvem obsessionats en el mundo ocult. Si arriba a haver-hi el Cuarto Milenio, estaríem a la nit mirant l'Iker Giménez. I va ser un dia, vam anar tota la classe a casa seva, allà. Era un dia d'aquests que es feia fosc súper d'hora, i amb càmeres. Vint-i-dos persones allà anar mirant. Anàvem tots a les fosques quan sentíem alguna cosa enlluernàvem. Quan passava una guilla o una pedra que hagués caigut, i súper espantats, vam arribar a casa cagadíssims, però no vam veure res.

Després, al dia següent d'anar tots, ens vam reunir els mateixos. No vàrem dir res, i va coincidir que portàvem la càmera. I vam dir: “Quina merda!, tenim la càmera aquí carregada i no vam gravar res”. Ens vam estirar vam obrir la càmera. I res, va ser com estirar-nos deu minuts, nosaltres allà xerrant i veiem com va sortir, “plaf!”, pel mateix lloc. I aquell dia va ser molt bo, perquè eren les llums verdeses i anaven a taronges. I va fer el mateix moviment i va haver un moment que es va veure súper gros, saps?, es va veure com una cosa súper definida. I es va acostar i després ja va desaparèixer. I aquella gravació, al dia següent vam anar a la classe, ho vam ensenyar a tots, a tota la classe. Fèiem música i al profe també li agradava el mundo aquest. I ho vam enxufar a la sala d'audiovisuals, vam ficar la càmera a la tele i ho vam veure. I el profe diu: “Envieu-ho a TV3”. I vam enviar la cinta a TV3 i no l'hem tornar a recuperar més. Ens van enviar una carta: “Hòstia, merci —no sé què—, ho mirarem i tal i qual, i us enviarem una còpia, farem una còpia”. I no ens va arribar l'original. La cinta aquesta està perduda. Som quatre que tenim la imatge aquella.

Ens veiem, i anem a casa l'amic, a l'Ernest i diem: "Tu, andando, anem als ovnis". Aquella zona ja es diu "els ovnis". Anem allà i ho parlem. I és que ens assentem allà i mirem instintivament tots cap al Taga. Tots cap a allà, i fins que es fa fosc i anem xerrant. Estem parlant tots però estem atents. Sempre, sempre, sempre. L'experiència aquesta mai se'ns oblidarà, és una anècdota que sempre en parlarem.

El dia que ens reunim, és que nosaltres ho tenim clar. Sí, aquell lloc és el dels ovnis i a part aquell lloc va ser el lloc, el primer lloc on primer vam provar l'alcohol tots. Era una castanyada, i estàvem allà. Ens van convidar els seus pares. "I què fem? Anem als ovnis!". I hi havia els seus pares allà que van fer una festeta i tal, i vam arribar nosaltres i diem: "Bueno, a veure què fem?, què fem?". I els hi vam agafar una ampolla, i ens vam anar allà dalt i quan ens van trobar ens va caure una senyora bronca el dia després. Bueno, no van dir res als pares però ells ens van renyar. I diu: "Encara sort que us havíeu de quedar a dormir aquí". No sé, va ser bastant divertit l'experiència d'estar per allà i veure la gent gran i nosaltres per allà corrent, anàvem per aquí i anàvem per allà. Va ser divertit al final. A part que inauguraven una caseta que havien fet aixins per festetes, i després aquella va ser la nostra.

Només estàvem nosaltres. En aquella època començàvem a patinar. Perquè vam portar l'*skyte*, el món de l'*skyte* el vam portar nosaltres cap a Ribes, amb l'Ernest, el Martí, el Carles, jo. I qui més hi havia? Sí, érem nosaltres cinc. I després va venir el Raül, el Jordi, sí, sí, sí. I vam fer un fotiment de propostes perquè ens fiquessin un *skyte-park* a Ribes. I vam tenir molts problemes amb els veïns. Perquè era nou, pel soroll que fèiem, perquè estàvem totes les tardes allà. És que el vam portar nosaltres. No hi havia, no hi havia. I clar, després anàvem a Ripoll també. Va haver-hi gent que es va sumar, i també baixàvem més aquí a Barcelona. I després es va fer l'*skyte-park* de Ripoll, després del de Ripoll va sortir el de Campdevànol. Es va intentar alguna coseta a Ribes però al final no es va poder fer, i res.

És que m'està vinguent una de coses!

També a part d'això de portar l'*skyte* vam tornar a fer un equip de bàsquet. Feia molts anys que no hi havia un equip de bàsquet a Ribes, i nosaltres el vam tornar a fer. I tot va venir per una sèrie, *Slum Dunk*, una sèrie que feien al Tres XL, *Slum Dunk: La gran esmaixada*. I vam trobar entrenador, però tot va ser molt raro, perquè vam començar a veure la sèrie aquella i, clar, vídeos de la NBA, partits de la NBA. Anàvem

a la sala d'ordinadors i imprimíem tot de fotos de jugadors de la NBA, ens sabíem totes les històries, les enganxàvem per tot arreu.

Vàrem aconseguir fer un equip i per setmana blanca, que hi ha activitats varies, vam proposar. Bueno, nosaltres no ho vam proposar, ho va fer l'escola, es va encarregar de buscar un entrenador que era de Ribes, que va ser l'últim entrenador que va portar un equip. L'últim, una de les últimes persones en jugar a aquell equip va ser el meu tiet, el Mourad. I el Pep portava l'equip, i ens va reunir i els primers dies ens ensenyava a fer entrades. Nosaltres no en teníem ni idea, súper flipats amb el món de la NBA, i diu: "Sou una colla de dròpols, no n'aprendreu mai". I d'aquí, ve la setmana santa, ens va reunir, es va acabar aquella setmaneta. I ens va dir: "Us agradaria muntar un equip? Jo us he vist bastant animats i tinc ganes de tornar-ho a fer". Vam parlar amb l'Unió Esportiva de Ripoll i vam fer un. I ens vam dir "Unió Esportiva Ripoll-Ribes". I jugàvem al pavelló de Ribes. I venia gent a veure'ns.

c) De la vida en el valle a la vida en la ciudad: hacia la emancipación

Jo tenia claríssim que aniria a fer el tecnològic. Però clar, va ser una època també en què em vaig deixar molt. Em vaig deixar molt. Amb els estudis, no sabia què fer amb la vida. Vaig fer batxillerat en quatre anys. El primer de batxillerat el vaig passar. Segon de batxillerat, "ufff", no tenia ganes, i vaig trobar una feina a la Vall de Núria al març amb una hípica. Vaig anar a una hípica i vaig deixar els estudis. Anava al mas cada cap de setmana. Hi havia dies que anava setmanes senceres i m'estava allà.

Em van ensenyar a muntar, i quan ja sabia muntar, em van dir: "Ara faràs de guia per aquí a Núria". Cuidar els cavalls, netejar les quadres. Jo m'ho passava molt bé. Aquell estiu me'l vaig passar tot a Núria, me'l vaig passar tot a Núria. Tot i que no va ser una de les millors [*experiencias*].

Dormia allà. I va ser un estiu en què la meva mare i la meva germana se'n van anar al Marroc i hi havia el meu pare sol a Ribes, i vaig baixar dos cops comptats a Ribes. Un per festa major, que vaig baixar amb l'últim tren de Núria, vaig anar a dormir a les sis a casa i a les set agafava el tren per marxar. I després un altre dia que tenia tres dies de festa i vaig baixar i vaig estar amb mon pare aquests tres dies i ja està. Va ser un

estiu que només vaig veure el meu pare tres dies. I aquell estiu no vaig aparèixer per casa. Que també vaig, “ufff”, em vaig perdre, allà em vaig perdre totalment.

Estava jo sol allà a la hípica amb la gent de Núria i ja està. És que Núria t'absorbeix [*silencio*]. La gent d'allà és la gent d'allà. T'absorbeix. Tu coneixes a la gent i et quedes amb aquella gent, acaba sent com sectari. Hi ha els treballadors de l'hotel d'allà dalt, i els que treballen per allà, i ja està. I tot és la gent de l'hotel i en aquella època era la gent de l'hotel i els de la hípica.

I després a la que vaig baixar. Quan vaig baixar de Núria em vaig apuntar per segon cop a batxillerat perquè el primer any no me'l van comptar perquè no em vaig presentar a exàmens ni res, va ser com un any perdut. I encara sort perquè el batxillerat és màxim tres anys i jo el vaig fer en quatre. Perquè el primer any no me'l van comptar. I després el segon any quan vaig marxar d'allà dalt ja me'n vaig donar compte i després vaig tenir uns petits problemes amb el profe de mates i física i l'últim any només vaig estar fent mates i física. Els caps de setmana a Núria. Però època d'estiu només. Després va haver-hi uns pocs dies que vaig estar també a Núria a la temporada d'hivern, però van ser quatre caps de setmana comptats i ja està. Aquesta és una petita època fosca.

A mi sempre m'ha agradat, o sigui, els meus pares des de petit sempre m'han dit: “A tu sempre t'ha agradat buscar lo perillós”. Sortia amb el meu pare, el meu pare sempre m'ho ha dit: “Tu quan eres un nen, si allà hi havia una roca i era difícil de pujar, els altres no hi pujaven però jo havia de patir perquè sabia que tu arribaries a dalt. O sigui, podries caure mil vegades, però arribaries rascat i pujaries a dalt. Després no sabries com baixar, però tu hi aniries”. Jo vull arribar allà, després aquí hi ha un marge, pues, en un sentit de molt aventurer, en el sentit de buscar riscos. Ara vaig a munt, sóc molt cuidadós però el busco. Però molt cuidadós, i no busco una via directa. Hi ha molta gent que diu: “Vull arribar allà i arribaré així”. Però jo busco vies molt alternatives. Que la gent no s'esperí. Fer-ho a la meua manera. Jo no vull que m'expliquen el camí el vull descobrir jo mateix.

I, clar, i aquesta visió ja des de que vaig sortir de Núria, quan vaig sortir de Núria vaig sortir totalment diferent del que era. Perquè si arribo a seguir com era abans d'anar a Núria, o sigui allò va ser una, em va canviar totalment. Perquè jo, o sigui seguia sent

igual, però buscava més risc. Podria haver acabat ara com un penjat d'aquest de, bueno penjat no, però. M'han agradat molt els esports de risc, d'aventura, però ara miro una altra vessant i m'ho miro des d'un altre punt de vista. Allò em va xocar, i va ser un moment en que em vaig estancar allà. Em vaig estancar allà i després un cop sortit, vaig veure com tot diferent. Va ser com allò que et tanques en un ou i després tornes a sortir, va ser com un nou sorgir. Va ser un punt molt clau. Abans era molt animal, molt, molt, molt. I si no arriba a ser per això, encara ho seguiria sent. Encara ho seguiria sent. No sé si hagués aguantat el ritme o si estaria aquí, però és que buscava sempre, lo més perillós allà anava. Em temptava, em cridava l'atenció.

I, clar, estant aquí a Barcelona ho vaig anar veient, clar, vaig anar a estudiar a Terrassa audiovisuals i el segon any em vaig obligar a fer-lo, jo mateix em vaig obligar a fer-lo. Vaig dir, "tío, t'ho has de treure. Perquè a partir d'ara si no tens un títol no vals una merda". Que és el que es deia en aquella època, i ara estan tirant FPs tothom, i de FPs pots viure i pots viure sense fer res. Si és que realment si tu vols estar bé i vols aconseguir el que vols no cal tenir, depenent del que vulguis ser sí que necessites un títol, però depèn de quines coses no et fa falta. Jo com que no he tingut mai cap, en un principi sí, el món de la tecnologia sempre m'ha agradat, sobretot el del so. El món de la ràdio, de la música, és un món que sempre m'ha cridat l'atenció, sempre, sempre, sempre, i vaig anar a fer sistemes audiovisuals per això, perquè vaig veure que era una cosa diferent, i vaig dir, el segon any em vaig obligar a fer-lo i vaig dir fora. A la que vaig fer el canvi vaig dir, "hòstia, he de fer alguna cosa, seguir estudiant". I dic, "què estic fent?". Vaig estar mirant d'anar a l'escola de pastors. Perquè vaig dir, "tu ets un ermitaño i acabaràs sol a la muntanya".

A la Seu d'Urgell hi ha una escola de pastors. I vaig dir, "no". I me'n vaig anar a fer enginyeria agrònoma, vaig fer un any, i vaig dir, "no". Vaig pensar-m'ho, i vaig dir, "seguir fent això que no t'agrada, seguiràs perdent calés, o sigui, faràs perdre calés als teus pares. Tens el teu pare al paro, la teva mare que està a l'atur. La teva germana estudia, pues que ajuden a la teva germana i tu intentes buscar una feina. Després si pots estudiar alguna cosa, l'estudies". I és el que estic fent ara, treballar, si necessiten ajuda jo els ajudo, i el dia que em piqui per estudiar pues ho tornaré a fer, però ho tinc claríssim, o història o filosofia. Totalment diferent a la tecnologia. I si he de fer AD faré AD, però alguna cosa.

Jo ara estic molt bé. El lloc és diferent però bueno. Pensava que venia a treballar aquí a Barcelona. Pensava que venia a treballar aquí a Barcelona, i vaig acabar treballant-hi a la Jonquera. I ara estic allà instal·lat, jo solet amb el meu pis, totalment independitzat. I a nivell de ciutat no és el que m'agrada, perquè és una ciutat, però realment és un poble. Ja ho diuen de la gent de l'Empordà, bueno del nord de Catalunya, de la zona de Girona, és molt tancada, però molt tancada, i allà es nota. I també diuen que la tramuntana gira, realment gira a la gent i, clar, estic allà fent la meua vida i també socialment tampoc és algo que necessito molt, després de Nadal farà un anyet que estic sol. Però aquest estiu va fer un any.

És la primera vegada que estic totalment sol, o sigui m'ho estic fent tot jo. Els meus pares em diuen: "Ostres Ylias, porta't *tupper*. Necessites ajuda?". I jo dic: "No". M'ho estic fent tot jo. O sigui, tot el que he guanyat i tot el que guanyo, m'ho vaig fent tot jo. No els hi demano ajuda de res, de res, de res. I tampoc vull que m'ajudin. Perquè és el fet aquest de pensar, "ostres, hi ha la d'això que està estudiant i tal i com estem a casa". I, clar, també tenint la Nawal el nen, o sigui, si necessiten alguna ajuda, doncs ser jo ja d'una vegada d'ajudar-los a ells. I també dius, penses en aquest pensament, i dius: "Hòstia, ets molt jove per tenir... A nivell social actual encara no hauria d'haver arribat". I jo ho veig.

Els meus pares encantats. Si mirem cinc, sis anys enrere les coses no s'assemblen en res, no s'assemblen en res. I ara mateix jo crec que estan molt contents de mi. Perquè jo estic fent la meua, em veuen bé, em veuen content, em veuen feliç. I la relació amb ells està però més que perfecta. Quan em truquen xerrem, quan ens veiem està tot molt bé. Podem parlar del que vull, o sigui, una cosa que he tingut jo sempre amb els meus pares, jo mai m'he tallat si he hagut de dir alguna cosa l'he dita. Jo sempre els hi he dit: "Si m'has de dir una cosa m'ho dius. I ja està. I jo te la diré. No ens hem d'amagar res".

d) Semejanzas y diferencias: una imagen de sí mismo

Jo també sóc totalment diferent de les meves germanes, totalment diferent. Encara que he sigut el nen, he estat al mig de tots. Totalment diferent. Moltes vegades li he demanat a la meua mare: "Jo he agafat una miqueta d'aquí, una miqueta d'allà". I em diu: "Tu ets clavat al teu pare". I jo dic: "No. No, perquè veig coses al meu pare que jo

no tinc. Veig coses que tindrè i tinc de tu i hi ha coses que no sé de qui venen”. I em diu: “No, però a nivell de fisonomia tu ets igual que el teu pare, però de aquí [*se toca la cabeza*] no sabem d’on vens”. Totalment diferent. És això. I ara estant a Figueresestic sol. Hi ha moltes vegades que tinc aquesta sensació de solitud, la pitjor sensació que pots tenir en el món. Que necessites el apoyo de algú i el necessites a prop, saps?, que un telèfon no et fa. Parlar per telèfon no és el mateix i necessites aquest apoyo i clar, he passat moltes males èpoques estant sol i així i, clar, vulguis o no en la feina també repercuteix. I en aquelles èpoques ha sigut quan he tingut piques amb els companys de feina i hem tingut bastantes enganxades. I, clar, has vist molt canvi amb mi. D’arribar, que realment sóc una persona molt tímida, molt. I és això, diuen: “Amb el temps acabes obrint-te”. Però bueno, jo m’obro, et deixo anar quatre cosetes i clac, fins que no veig una reacció jo no torno a sortir, saps? Jo necessito una interacció constant. No ha de ser sempre jo qui ho doni, perquè he vist que si ets sempre tu no reps mai. I és això, jo dono si rebo.

Perquè després d’aquí veus que diuen: “És que jo he estat amb aquesta persona i al final me l’ha arribat a clavar, perquè jo m’hi he obert molt”. I dic: “Bueno, a mi no m’has d’explicar històries d’aquestes, perquè a mi, jo des de petit a mi me l’han clavat moltes vegades. I ho vaig arribar a passar molt malament i no he dit res”. O sigui, jo ho he passat molt malament. A mi se m’ha, de petit sempre això de... També era una forma de ser diferent. No ho sé, però hi ha hagut vegades en què moltes situacions no he sapigut com agafar-les. També el fet aquest d’anar pel carrer, de depèn de quines persones et vegin a tu diferent, el tracte d’entrar a algun lloc a comprar o a menjar, que et parlin diferent, que et tractin diferent. Llavors arriba un moment que et fa mal. I també amb la gent del carrer. Jo de per si ja sempre he sigut molt tancat, i al anar veient això, doncs dius, “pues segueixo igual”. I en el moment en què m’he arribat a intentar a obrir amb algú; rebre una punyalada súper forta, i dic, “de què em serveix obrir-me però si després me l’han de fotre?”, saps?, així parlant. No ho sé.

I al final acabes buscant lo bàsic que és lo senzill, que és lo natural. Perquè dius, si una persona amaga molt, o sigui, que marca molt, vol amagar. En canvi si és natural, si és senzilla, és un canvi. Clar, totes les experiències, aquestes així de nen i tal, sempre, sempre, dintre de la innocència que jo podia tenir, sempre tenia un punt de... T’he dit que he tingut molta calma, molt calmat sí, i sempre a la meva. El meu pare moltes vegades m’ha dit: “Mira, que aquest nen sempre ha fet amb tu el que ha volgut”. Però

realment no, el meu pare ho veia així, però realment no era així. Ell [*su amigo Ernest*] deia: “Tu!, anem a tal lloc, anem a tal lloc”. O això, sortint del col·le, anant caminant, anant xerrant amb ell i arribar a casa seu i després jo tornar sol a casa. Per què ho feia? Perquè sabia que a la tarda després me la passaria a casa fent deures i no sortiria, aprofitava aquell moment. Xerrava, passava l’estona, arribava a casa a les sis, perquè sabia que després no sortiria. I el meu pare pensava: “L’acompanyes a casa i— no sé què”. I em diu: “Tu ets tonto en aquest sentit”. No, per sota hi havia una altra cosa, ho feia pel meu bé. Per passar l’estona, per distreure’m. I això m’ha costat. Sempre he sigut una miqueta com l’ovella negra. Ovel·la negra en el sentit de no seguir el ramat, de anar fent la meva. De no ser ovella, de ser cabra [*reímos*].

Veure-ho tot des d’un punt de vista diferent. Els meus amics sempre han tingut ells un punt de vista i jo sempre he tingut un punt de vista diferent. A nivell d’humor també. Només tinc un col·lega que podria dir que som pràcticament iguals, pràcticament iguals. He passat la nit amb ell ahir perquè feia molt que no el veia i som pràcticament iguals. I ahir ho vam dir abans de marxar: “Necessitava! Necessitava alliberar aquesta part d’amagada, perquè ets l’única persona amb qui puc fer això”. Perquè ho faig amb els altres: “Però què estàs fent? Però què estàs fent?”. Però realment sóc així. Però et veuen aquesta part i diuen: “D’on surt? D’on surt?”. Perquè és una part totalment oposada de la part aquesta que et veuen seria, tranquil·la. És la part més amagada que no em coneix molta gent, que és la que tinc des de que sóc molt de buscar perill, d’arriscar-me en les coses, la vena aquesta aventurera. La vena aquesta aventurera, tot i que per segons quines coses me les he de pensar molt. He de trobar un perquè que em justifiqui el perquè ho haig de fer. Si no trobo una justificació lògica, no la faria. Però al contrari, hi ha moltes coses que em trobo fent-les directament, i m’és igual què passi. Sí, perquè jo sóc una persona que jo sol puc estar fent, en casa tranquil, pensant en els meus pensaments i passar hores jo sol. O passar nits senceres sense dormir, estirat pensant, en què? En mil i una coses, en mil i una coses. I dintre d’aquest punt de tranquil·litat que se’m pot veure, jo realment sóc una persona molt nerviosa. No sé si t’ho han dit els meus pares, però jo sóc molt nerviós. I és una part que no, que no es coneix de mi. La porto molt per dins i em menja molt per dins. Els nervis em mengen molt i necessito alliberar-los.

I els moments en que els allibero més, ara quan estic sol a Figueres els allibero quan corro. Anar a córrer, anar amb bici. Però també perquè vaig arribar a deixar-me

molt, vaig arribar a deixar-me molt. A no fer res, a arribar a casa, tombar-me, menjar, ordinador, series i engreixar-me i dir, “tío!, això no és vida, això no és vida”. Quan estava aquí a Barcelona, va haver un dia que em va venir al cap i li vaig dir al meu pare: “Quan temps fa que no es mor una persona de gota?”. I em diu: “Però què dius?”. “Pues jo vull ser una d’aquestes”. I veure una persona, un avi d’aquests fornits, grossos, i jo dir: “Jo de gran vull ser com aquest, jo de gran vull ser així”. No obès, però tenir la seva panxeta, aquesta de bon menjar, de bona vida. Aquests que se senten al matí i dinen amb el seu nét. Estan bé, mengen bé i viuen. Però veus molta gent que està molt reprimida, veus molta gent gran escanyolida, que no s’aguanta, molt reprimida, i trobes aquests i dius: “Els veig bé”.

Abans deia: “Hòstia, i si fas això per aconseguir? I si...?”. I ara els “i si” els he tret, és un “viu”. No vull pensar en el futur si és una cosa que ja has fet. És la teva vida, forma part de tu, la tindràs sempre amb tu, no ho podràs canviar. Ets tu, és el que tu has fet. Molta gent diu: “És el que està escrit i el futur també està tot marcat”. No vull pensar en que està escrit o no, vull veure el que arriba. Són cosetes que tu vas pensant, que vas dient i dius: “Parla amb algú del teu cercle a veure si realment”. I molt poca gent. Molt poca gent trobes, i si trobes gent són més grans, et treuen com sis, set anys.

Jo relacionar-me ara amb la gent més petita, tres anys com a molt. Però és perquè els hi veig una cosa que jo tinc molt amagada, és perquè són persones senzilles i innocents. El punt aquest d’innocència és una cosa que no s’ha de perdre. Veus els valors amb els que puja la gent ara et tira enrere. Ara a Figueres, dius, “hòstia, sortiries, aniries a prendre alguna cosa, poder no hi ha gaire gent —i dius—, jo per què tinc que parlar amb aquesta persona que és un cafre?, que no farà res a la seva vida i surt per a emborratxar-se”. No li veig cap valor, no li veig cap sentit al que està fent. Però amb aquestes persones que les veus senzilles, que trenquen una miqueta la regla, que s’assemblen més amb el que sóc jo sí que pots mantenir una conversa, però sempre amb molta distància, que és una cosa que tinc molt, sóc molt distant.

La meva germana m’ho va dir, la Jawhara, em diu: “Tens el cor de gel. O sigui, tu ets un home de gel, i perquè et trenquin, perquè arriben a veure com ets tu costa —em diu—, costa”. I ara últimament m’està vinguent una cosa que tinc al cap, bueno que també em va dir el meu pare fa res un dia xerrant. Em va dir, diu: “A tu no et veig amb alguna persona, a tu veig sol tota la vida. A mi m’estranyaria molt veure’t, vull dir, si

algun dia em presentes a una persona, a una noia, em sorprendria perquè sempre t'he vist fent la teva".

Em va sobtar però a la vegada em va fer molta gràcia el comentari, perquè pocs dies després em va dir la meva germana que li havia preguntat el meu pare a la meva mare si havia conegut a alguna noia a Figueres? Que per què no anava tant a Ribes? I li va dir la meva mare: "No". Perquè el meu pare sap que a la meva mare sempre li hem explicat tot, i a ell, clar, perquè treballava no hem arribat a compartir tantes coses. I també em va sobtar molt de que tragués aquest tema que no l'havia obert mai amb ell, sempre l'havia parlat amb la meva mare, però amb ell no.

Sempre ho he tingut al cap que mon pare sempre ha estat allà, però des de l'anonimat. Sempre ha estat al corrent de tot, encara que ho parléssim amb la meva mare o li volgués amagar les coses, d'alguna manera o altra se n'adonava. Perquè si ell ja des de petit s'ha hagut de buscar la vida per ell sol. Si ell s'ha hagut de buscar la vida per ell sol, hi ha moltes coses que les veu a anys vista. Veu que alguna cosa no funciona, amb un petit gest, amb un petit detall. Té molta vista en aquest sentit, i és perquè des de petit s'ho ha buscat tot ell. I, clar, és algú admirable, que dius, "hòstia!, que des de petit s'ho hagi buscat ell, que hagi vingut de baix". És que s'ho ha carregat tot ell a les seves espatlles, sense demanar ajuda a ningú. I, clar, és una cosa que mires enrere i dius que realment no se li ha donat el valor ni la importància que realment és. I poder les enganxades que hem tingut, bueno, que la relació que tenim ara és perquè ell també veu que jo estic creant una cosa, però perquè jo vull fer-ho, no vull que m'ajuden en res. Veient que jo tinc l'oportunitat i que tinc un recolzament molt a prop que em pot donar suport a qualsevol cosa, però jo aquella ajuda no la vull. Ho vull fer jo tot sol. I, clar, hi ha cosetes que diuen, per exemple el meu pare té l'hort de patetes i dius, "te les agafo. I perquè sé que ho fas per nosaltres i perquè és, o sigui, és la punta de l'iceberg, és el que tu mostres, però tot lo altre està amagat, no ho vols ensenyar". Però ho veus. Jo des de sempre que ho he vist però no ho he volgut dir. I a ell se'l veu content, se'l veu orgullós de la seva feina, i de tot el que ha fet, i de tot el que ha construït.

I, clar, als meus pares no els hi he dit mai directament, perquè trobo que no, que no fa falta. Si arribés el moment en què els hi hagués de dir, perquè ells no ho veiessin, realment els hi diria. Però amb les accions i les reaccions que tenim trobo que no fa falta. És això que molta gent diu que ho has de dir perquè fa falta que ho sàpiguen. Les

accions ho mostren tot, parlen per si soles, i les paraules, vale, poden fer molt mal, però l'acció i, és això, la mirada que li dones, de la manera en què mires a algú, això ja t'ho diu tot, això ja t'ho diu tot.

Hi ha gent que diu que tinc un punt de vista totalment diferent del què em correspondria a mi, molta gent m'ho diu i jo mateix m'ho veig. Ho accepto, sóc així, no tinc perquè amagar-ho, és lo que hi ha. Ens hem d'acceptar tal com som, si no... Jo he sapigut sempre como he sigut. He mantingut els meus valors, o sigui, una cosa que no he volgut fer mai trencar, o sigui, es canviar una forma de ser perquè t'ho diguin que s'ha de fer així. Jo si crec que és així, així. Si em dones una raó convincent de que jo vaig errat, ho canviaré, però si no em dones una raó, si em dius perquè sí, perquè em diguis perquè sí no em serveix, no em serveix. I és per això que a mi moltes coses per imposició no m'han agradat.

e) Marruecos en la lejanía: el pueblo y la familia en el día a día

Jo vaig passar molt de temps sense anar. Mira, l'últim cop va ser l'any passat. Tenia vuit anys i vaig baixar tenint vint-i-quatre. Clar, em van veure amb un canvi. Ho vaig veure totalment diferent. Clar, però ells respecte a mi hi havia una distància molt gran. Jo anava a la meva, i a part també anava amb el meu tiet. Tampoc va ser lo mateix. Quan baixi sol sí que veuré l'impacte real.

Des dels vuit anys que no vaig veure a tota la família que tenia al Marroc. Les meves germanes han anat més cops, els meus pares també, però jo no. Petit contacte pel telèfon tampoc. Quan em deien: "Ei!, que és tal que vol parlar amb tu". No, vaig ser com jo que em vaig desplaçar.

A part de perquè no m'agradava, o sigui, jo de tota la família he sigut l'únic que m'he sentit més català que marroquí, vamos, que el sentit identitari marroquí no l'he tingut mai, jo m'he sentit des de sempre, m'he sentit català. I ja està. A mi em diuen: "Tu ets marroquí?". I jo dic: "D'origen. Sí, d'origen, res més". Però, clar, després veus que són les teves arrels i, clar, és una cosa que vols mantenir perquè són coses que dius, formen part de tu, formen part de tota la història, però això un cop te'n dones compte, però jo també vaig trigar molt en obrir els ulls. Des de batxillerat i els quatre anys que vaig passar aquí a Barcelona també vaig ser una persona molt solitària. I tot va venir

perquè jo sempre he sigut una persona molt solitària, m'ha agradat sempre estar sol. I em va costar obrir els ulls. Però els vaig obrir, però vaig començar a obrir els ulls aquí a Barcelona.

Simplement pel sentit aquest de la família, dels orígens, perquè també he anat. He anat sempre amb els gegants, també amb tot lo que s'ha fet de folklore pel poble sempre m'hi he estat ficat, involucrat. I per coses del poble sempre hi he estat ficat. No fa res es va desfer la comissió de festes de Ribes i ens van demanar a la meva colla si volíem que l'agaféssim. Però clar jo ara no puc, som uns quants i estem molt repartits. I, clar, ens ha canviat tota la vida en tot i no podíem fer-ho.

No hi he anat perquè tampoc hi he volgut. Simplement perquè veient la gent del teu voltant, tenen la família al costat i tenen un vincle. Vale, el vincle també el tinc però la relació no hi és, però si hi ha un vincle i no hi ha una relació de què em serveix anar a veure a unes persones que pertanyen dintre del teu nucli familiar?, però realment aniràs i diràs. De què parlaràs? Què els hi explicaràs? Te sentaràs i els hi explicaràs tota la teva vida, i després diran: "Sí, i ara què?". No tens res que compartir amb ells.

Amb l'àrab? Jo a casa he sigut l'únic que he parlat sempre el català, sempre. Al tema de la llengua, a parlar àrab no li he donat molta importància. Algun cop sí que he pensat, "hòstia, seria interessant que ho aprenguessis", però no pel tema de la família, sinó per tenir un idioma i tenir un recurs dintre de un currículum, per tenir un idioma, com el francès, l'anglès, i, a part, tenir l'àrab i saber-lo escriure i llegir, i dius, "hòstia!, seria un puntazo". Però simplement per això.

Les meves dues germanes, doncs mira, sempre han tingut el pensament aquest de que: "Poder acabaré visquent al Marroc". I ja veus com han anat acabat les seves vides, amb les persones amb les que acaben estant. Jo no, a mi relacionar-me amb gent del Marroc, jo no m'hi he relacionat. I jo, és el que diuen, el meu avi sempre m'ho ha dit, diu: "Tu ets un catalanet!". I ho ha dit així, sempre, i quan el vaig a veure em diu: "Mira el catalanet!". Perquè ell sap que no tinc el sentiment aquest. És la diferència de tots, tots tenen un pensament amb el Marroc, jo no el tinc.

El canvi és molt gran, sobretot l'ambient, la civilització i la cultura. Anar allà i veure, jo sempre havia anat, he anat i les coses brutes, clar, vens aquí i veus el contrast. Però perquè ho he viscut sempre així, si ho hagués viscut de l'altra manera ho hagués vist normal, però perquè ho he vist així. També acostumat a estar envoltat de la muntanya, sentir-te lliure, no estar sempre a algun lloc i anar amb pressions, això també m'ha influenciat molt. Perquè si hagués, poder, amb la meva forma de ser que sóc ara o amb la que he sigut tota la vida, i hagués viscut aquí a Barcelona, poder no hagués sortit mai de casa, o si hagués sortit hagués sigut diferent totalment, no sortiria tant.

Tot el que és el nucli familiar, veus totes les diferències que hi ha. Però tot rau en un mateix lloc, tot surt en un mateix punt i acaba. I el fet és com, si ho fem en planta tot és un arbre, veus un arbre. Veus les arrels que et venen de diferents punts, que agafen nutrients de diferents punts, però tot s'acaba ajuntant en un mateix tronc. I d'aquest tronc surten les branques i de les branques doncs surten les floretes i els fruits. I aquí veus que el tronc és el punt d'unió, on s'acaba unint tot. I allò realment és el que aguanta tot el nucli. Si ho agafes en plan així com una planta, com un arbre, és la definició. Després surt el fruit que es converteix en matèria i tot dona, és un cicle, però qui ho aguanta tot és el tronc. I és aquesta la unió. I aquesta unió és la que mai es veu, és la que costa veure. És el que aguanta tot, però és l'oblidat, és l'oblidat. A vegades lo més evident és lo que menys es veu. Ens quedem amb els petits detalls però no amb el més evident.

7.2.6. JAWHARA. “Empiezas a ver que tienes cosas que son muy de aquí y cosas que son de allá”

Jawhara es una joven alegre, positiva, llena de vitalidad y con sentido del humor. Es inteligente, sociable y audaz. Posee una gran capacidad analítica, y demuestra una curiosidad insaciable por todo lo que está a su alcance, además de una gran voluntad y fortaleza para conseguir sus objetivos y aspiraciones.

De todos los textos, el relato de Jawhara es tal vez aquel que se aleja de forma más evidente de la estructura narrativa tradicional de un relato autobiográfico. Cuando nos habla de su vida no lo hace desde la distancia

temporal a partir de la cual recompone con mirada retrospectiva los hechos de su pasado, su relato se construye en la observación que realiza sobre sí misma en el presente, en un intento constante por autodefinirse que lleva a cabo a lo largo de toda la entrevista. Jawhara reflexiona en profundidad sobre la historia que está viviendo, sobre cada una de sus múltiples facetas: las analiza, las interpreta y se las apropia mediante la narración, en un intento por comprender las contradicciones que observa en su realidad cotidiana y social. La presencia del investigador parece una ocasión perfecta para la narradora de liberar en forma de enunciados pensamientos y reflexiones que maduraban en su interior y que nos muestran un nivel profundo de su vida.

La historia se nos presenta como un ir y venir constante entre el “aquí” y el “allá”. Tal vez sea el relato de Jawhara, la pequeña de la familia, aquel que describe de manera más clara el malestar que puede generar la “condición” de migrante, esa “doble ausencia” a la que hacía referencia Abdelmalek Sayad (1999/2010, p. 94): “sacudida entre dos «tiempos», entre dos países, entre dos condiciones”, y en ambas sociedades nunca plenamente presente. A lo largo de la entrevista la narradora parece buscar incesantemente los contornos que definan su compleja auto-percepción, teniendo en cuenta las ambivalencias y la mezcla de sentimientos que la atraviesan:

Clar, són tonteries que et fan veure que ets d'allà, però no ets d'allà i aquí pues et passa exactament lo mateix. I a vegades dius, “bueno, pues em quedo amb lo bo d'aquí i amb lo bo d'allà”. Però aviam, també et sents com una mica perdut.

La imagen de sí misma que Jawhara nos revela se va perfilando en el relato a partir de la relación dialéctica que existe entre ella y los demás. Es un juego de espejos que nos muestra un proceso de auto-comprensión basado en una relación complementaria e interdependiente con el otro, que nos aleja, por tanto, de la concepción del *yo* como una entidad unitaria y homogénea.

Pero no obstante el interés de Jawhara por comprender e integrar en el relato las múltiples identificaciones que participan de su auto-representación, en algunos momentos de la narración este objetivo se le presenta como una tarea

ardua e incluso inalcanzable: “Marta, jo no encaixo enloc de cap de les maneres. Jo em veig diferent tant aquí com allà”. Aunque también encuentra para esta desazón existencial una salida, cuando se muestra capaz de presentarse de forma aproblemática y de adoptar una visión positiva sobre la complejidad de sus sentimientos: “Però a vegades penso, ‘mira, no t’hi trenquis el cap i, mira, cadascú és d’on vol i millor’ [...]. La veritat és que lo bo, és que puc triar d’aquí i d’allà, que puc agafar”.

La narración se articula alrededor de las significaciones y valores que otorga Jawhara al “aquí” y al “allá”. Basándose en su propia experiencia destaca las diferencias que observa entre las partes de esta dicotomía. Pero ello no impide que los mundos a los que nos remiten ambos pronombres formen parte de manera conjunta de la topografía íntima y biográfica de Jawhara, y participen simultáneamente de su construcción personal.

La narradora se sitúa espacialmente en Barcelona y es desde este lugar donde el “aquí” y el “allá” se combinan junto a los múltiples significados que inscribe en ellos. Al inicio del relato el “aquí” se refiere a Barcelona, la ciudad en la que vive actualmente y desde donde nos habla de sus experiencias vitales. El “allá” se alza en ese momento en contraposición a dicha ciudad y representa a Ribes de Freser, el pueblo donde pasó su infancia y adolescencia. Su llegada a Barcelona es, como en el caso de Nawal y de Ylias, un momento de inflexión importante al que atribuye el comienzo de una nueva etapa en su vida. Es además uno de los ejes sobre los que gira su relato y el hecho significativo con el que inicia su narración: “Jo començaré per la meva etapa a Barcelona. Jo quan vaig venir a Barcelona va ser algo molt important, algo que desitjava molt”. A medida que avanza el relato, el “aquí” abarca un significado más amplio, hace referencia tanto a Ribes de Freser como a Cataluña, y entra en relación con el “allá” mediante el cual Jawhara designa Marruecos y más específicamente Larache: “Allà no hi ha poma que no es parteixi, allà tothom ha de menjar-ne. I aquí el fet de compartir es perd molt més, ‘això és teu, això és meu’. Clar, són coses que trobes a faltar”. Jawhara evoca aquello que valora de forma positiva y observa

como parte constitutiva de los miembros de su familia en Marruecos, y que en el “aquí” en el que vive no puede reconocer. Parece intentar mitigar, haciendo presente lo ausente en su discurso autobiográfico, la carencia de una experiencia cultural que conecta, en realidad, con una preocupación identitaria.

Ribes de Freser es el lugar donde todo el mundo la conoce, donde ha vivido dentro de lo que ella dice ser una burbuja. Y en esta burbuja, en contraste con Barcelona, sus orígenes parecen haberse desvanecido, no perviven en la imagen que se hacen de ella sus amigos del pueblo, como si hubiesen sido, en palabras de Jawhara, olvidados: “Tots els meus amics són d’allà i mai m’avia vist com algú de fora, és com si tothom ho hagi oblidat i, a sobre, jo sóc la petita, vull dir, hi ha molts a davant meu”.

En cambio, al llegar a Barcelona descubre el anonimato, y este anonimato es paradójicamente el que le lleva a tener presente, en la cotidianidad de su vida en la ciudad, sus orígenes norteafricanos y la experiencia de migración que vivieron sus padres. El anonimato en Barcelona nos remite casi literalmente a la etimología griega del adjetivo “anónimo” como alguien carente de nombre, pues en la universidad algunos profesores no se esfuerzan ni siquiera en pronunciar su nombre por considerarlo demasiado extraño:

Allà tothom et diu “Jawhara” i aquí em trobava amb professors que em deien: “És que no sé pronunciar el teu nom”. I penses, “ostras, no és que no ho sàpigues és que no t’has dignat ni a llegir-lo, has vist una cosa estranya i et fa mandra ja llegir-lo.

El nombre propio aparece también a ojos de los demás como la marca de sus orígenes, y modifica incluso la lengua con la que algunos se dirigen a ella, que en Barcelona es mayoritariamente el castellano: “Comences a veure com la gent et parla castellà de bones a primeres; i són coses que mai t’esperes [...]. I llavors comences a veure que és que et veuen de fora”.

Todo esto proporciona a Jawhara elementos para la reflexión que le conminan a valorar por sí misma sus identificaciones. Se compara con los amigos

y con las compañeras de clase marroquíes con los que ha establecido amistad en Barcelona, y percibe las diferencias que la distancian simbólicamente de ellos, al mismo tiempo que siente que comparte valores y aspectos íntimos de su ser que le gustaría que reconociesen. Este sentimiento de ambivalencia le genera cierto desasosiego y le provoca dudas e inquietudes difíciles de disipar, que reproduce en las reflexiones y diálogos interiores que nos transmite mediante el relato, con los que busca otorgar sentido a la situación de entre-dos en la que vive: “Suposo que a tothom li agrada ubicar a les persones a un lloc, i a mi on m’ubicarien?, és que no ho sé”.

Constantemente parece sentir el peso de una doble mirada diferenciadora que se posa sobre ella atribuyéndole ciertas identificaciones y, frente a esta, Jawhara reacciona con la búsqueda y concreción de una definición autónoma de sí misma. Por un lado, siente la mirada de aquellos marroquíes que la valoran de forma distinta por ver en ella los rasgos incorporados de un carácter que no encaja con la imagen que tienen del *ser marroquí*. Por otro lado, desde su llegada a Barcelona, vive lo que en términos de Sayad (1999/2010, p. 287) sería “otra experiencia de su cuerpo”; de su cuerpo como objeto de representación, ya que la imagen que le devuelven de él dista de la definición que hasta ese momento se hacía Jawhara de sí misma en el pueblo donde pasó su infancia y adolescencia. La imagen que transmite de alguien sociable a quien le gusta salir y moverse en distintos ambientes, con una manera de vestir y de expresarse que dista del estereotipo de la joven marroquí, hace que la “confundan” con una joven de origen latinoamericano, provocándole sentimientos encontrados movidos por su deseo de que vean en ella sus verdaderos orígenes:

El fet de ser una mica així més oberta i el fet de sortir, clar, això fa que em confonguin per sud-americana molts cops, i a mi això em fa una ràbia. A vegades coneixes algú i et pregunten: “Ai, d’on ets?”. I jo dic: “Endevina-ho”. I em diuen: “Tu d’aquí, és a dir, catalana, no ets”. I jo: “Bueno, vale, pues endevina-ho”. I Marroc és un dels últims: “Brasil, Colòmbia, ‘mmm’”. Bueno, i jo cada cop em desmorono més. Però a vegades penso que m’ho prendré com un piropo perquè no

val la pena [...] no sé si em faria més feliç o menos, eh. Però m'agradaria que em veiessin.

En Barcelona incluso se sorprenden cuando observan que su lengua habitual de comunicación es el catalán. Todo esto genera un choque en su auto-percepción que le lleva a una reflexión de tono existencial y a la búsqueda de nuevos ángulos y puntos de vista sobre sí misma, desde donde termina por contemplar su singularidad: “I clar a mi em veuen: ‘A aquesta la veuen tant amb aquests com, no para, està tant aquí com allà’. I, clar, segons com això és algo que em fa diferent, crec jo, no?”.

En cambio, en el pueblo de Ribes de Freser donde todo el mundo la conoce y conoce también a su familia, se la considera y define como un miembro más del etnogrupo, y le gustaría que reconociesen su especificidad. Le gustaría escoger libre de la mirada de los demás sus sentimientos de pertenencia o de identificación con cualquier otro lugar:

Jo trobo que m'agradaria més desenvolupar aquesta vena mora, no?, per dir-ho d'alguna manera, però ara, per ara veig que jo sóc algú que sempre ho dic i que no sé si em noto més d'allà. Però aquí la gent de Ribes em diu: “Oh, és que tu, tu ets d'aquí! I penso, “no, per què?”.

Otro tema importante para Jawhara que aparece en la narración de forma reiterada son sus ansias de viajar, de conocer otros mundos, de ir más allá de la ciudad de Barcelona que empieza a quedársele pequeña, mucho más lejos de Ribes de Freser, donde siempre ha sabido que no era su lugar, pues allí sentía que tenía “las alas cortadas”. Le gustaría pasar un tiempo en Marruecos, pero también le atraen otros países árabes. En su padre ve el ejemplo de alguien que ha sabido vivir solo y solo enfrentarse a los retos que todo cambio conlleva, encarna la imagen de una persona valerosa y positiva que le da fuerza y ánimos para orientarse en cualquiera de los destinos que finalmente escoja.

Uno de los puntos más significativos en el que Jawhara focaliza el relato que recopilamos en el segundo encuentro que mantuvimos con ella, gira en torno

a su decisión de ponerse el pañuelo, que, por otro lado, descubrimos en el momento en que nos dispusimos a realizar la segunda entrevista biográfica.⁴⁶ Para Jawhara ha sido una decisión difícil no ausente de dudas y de temores, acrecentados por los hechos sucedidos en el tiempo histórico (los atentados contra el semanario satírico Charlie Hebdo). Ha sido una decisión madurada tras una larga y honda reflexión. Sabe que ha suscitado sorpresa en su familia y espera su aceptación y comprensión. La pequeña de los hermanos argumenta en su relato que llevar velo le sirve positivamente en múltiples aspectos. Por un lado, con un objeto visible y palpable representa ante los ojos de los demás unos valores que considera forman parte de su legado familiar, a la vez que se reafirma en lo que cree y en lo que siente que es. Por el otro, en la etapa de adquisición de autonomía e independencia que está viviendo actualmente le sirve para ponerse límites y, de este modo, poder “gestionar su libertad”:

És a dir, reafirmes els teus valors, “què ets, què no ets, què està bé per tu, què no està bé per tu”. I donat que estic aquí sola, sóc jo la que m’he de ficar els límits. Aleshores per mi és una manera de fer-ho. I a part, per mi és una manera de dir el que sóc i de representar el que sóc, que no té perquè ser dolent.

Finalmente, después de reflexionar a lo largo de toda la entrevista sobre quién es, cómo es, y sobre por qué no es como los demás, en definitiva, después de realizar un trabajo discursivo de auto-representación; después de experimentar la duda existencial ante los sentimientos que le asaltan por las ambivalencias que vive; después de sentir la falta de ciertos elementos que forman parte de ella pero que no conoce porque tal vez nunca se los transmitieron o porque sencillamente todavía no los ha experimentado, llega a la conclusión de que lo más importante y lo que cuenta para ella de verdad es la familia. Una familia de la que siente el

⁴⁶ Se emplea indistintamente los términos “velo” y “pañuelo”, pese a que existen diferencias entre ambos conceptos, el primero se refiere en origen a un modo más integral de taparse el cuerpo, y el segundo se aproxima al uso actual del término “hiyab” en contextos arabo-parlantes para designar el pañuelo que cubre la cabeza, pero que deja al descubierto el rostro, y puede que parte del cabello y del cuello (Mijares y Ramírez, 2008). Es en este último sentido al que nos referimos con la utilización de ambos términos, ya que el uso del término “velo” por parte de Jawhara en ningún caso se refiere al velo que cubre enteramente el rostro, el burka, o que deja tan solo al descubierto los ojos, el nicab.

apoyo, que le ha enseñado el valor del esfuerzo y la virtud de hacer las cosas bien; una familia que no ha hecho diferencias entre géneros y, que a la vez que la ha protegido, la ha animado a buscar y a escoger su propio camino, y de la que Jawhara se siente agradecida: “A vegades penso, ‘ostres, sent d’aquí o sent d’allà m’és igual, però jo toco fusta perquè tinc una família que amb el tema d’estudiar i amb el tema d’oportunitats mai me les han negat””.

La historia de Jawhara:

a) De “aquí” y de “allà”: Cataluña y Marruecos en diálogo

Jo començaré per la meva etapa a Barcelona. Jo quan vaig venir a Barcelona va ser algo molt important, algo que desitjava molt perquè jo venia d’allà a Ribes i, clar, el meu pare, la meva família, saben qui som, estem com molt fixats, no? I sentia molts cops que tenia com les ales tallades perquè és un poble petit, tothom parla i, clar, sempre t’has de comportar per l’honor dels teus pares, no?, i, clar, per mi Barcelona era com venir i canviar d’aires.

Què passa? Que quan vaig venir a Barcelona va ser, és a dir, jo he nascut allà [*en Ribes de Freser*] i tots els meus amics són d’allà i mai m’havia vist com algú de fora, és com si tothom ho hagi oblidat i, a sobre, jo sóc la petita, vull dir, hi ha molts a davant meu. I, clar, vaig arribar aquí i comences a veure com la gent et parla castellà de bones a primeres; són coses que mai t’esperes, a part de que a Barcelona es parla molt més castellà que català, trobes molta més gent que parla castellà, són coses que no t’esperes que passin. I llavors comences a veure que és que et veuen de fora, allà tothom et diu “Jawhara” i aquí em trobava amb professors que em deien: “És que no sé pronunciar el teu nom”. I penses, “ostras, no és que no ho sàpigues és que no t’has dignat ni a llegir-lo, has vist una cosa estranya i et fa mandra ja llegir-lo”. I llavors, clar, et comences a adonar que quan passen llista i diuen el teu [*nombre*] i estàs amb gent que no coneixes, i llavors dius, “ostras, pues jo com que sóc diferent”. És com un dir “Marta Ruiz”, pues és molt ràpid, però dir “Jawhara Nouriya”, pues clar, amb altres professors, amb altra gent ja em coneixien i ja m’ho deien ràpid.

Aquí va ser quan em vaig començar a adonar que aquí la gent no et veu com tu realment et veus, però perquè mai t'ho havies imaginat i, llavors doncs, clar, per mi va ser venir i va ser molta independència, vull dir, feia molt el que volia i vaig tenir la meva primera parella, bueno, un any vàrem durar. Lo bo d'ell, és que ell era un noi, no era com jo, era marroquí puro i duro i això és algo que poder necessitava perquè amb ell he après a parlar, amb ell he après moltes coses, els insults en àrab me'ls ha ensenyat ell i el meu cunyat, saps? Bueno, a part que em va ensenyar moltes coses, molts valors, que al cap i a la fi encara que hagi sempre tingut amics catalans, i tal, hi havia molts valors en mi que ell i jo compartíem, encara que tinguéssim vides molt diferents. Poder, sobretot els de la família, és a dir, jo veia amics que quan parlen amb els seus pares, i els truquen és com: "Ai!, on estàs fill?". "Ai, mama, no em toques els collons!". A mi això mai se m'acudiria dir-li a la meva mare; o amb el tema de: "Ai, me'n vaig, no vull saber res de la meva mare!". No sé, jo vaig començar a veure que el tema de la família era un contrast molt gran, que nosaltres poder el valorem més, o que, no sé, depèn de la persona també. O amb tonteries com anar a prendre algo i: "Avui convido jo, avui convides tu", saps? En canvi jo estava acostumada a: "Jo pago el meu euro vuitanta, tu pagues el teu euro setanta cinc". I, clar, llavors comences a veure que tens coses que són molt d'aquí i coses que tens molt d'allà.

I aquí per exemple, aviam, què m'he trobat? Amb el tema de valors de família, això per començar. Respecte als pares. A mi mon pare és una persona que sempre m'ha dit: "Estudia, estudia, estudia, estudia". I, clar, és algo que tinc jo molt, molt. Clar, jo a vegades mon pare ve i em diu: "Gràcies Jawhara". Pocs pares et diuen gràcies per estudiar, saps? O no sé, la meva mare per exemple és algú molt.... Clar, la meva mare és una persona que s'ha tornat molt independent. Clar, allà a Ribes fas la teva, fas la teva vida. I quan vaig al Marroc i veig les meves tietes, pues són més, fan molta pinya entre elles, i el meu problema te l'explico, però no és ja te l'explico, te l'explico i m'hi fico i et soluciono la vida i, clar, la meva mare no és així, a la meva mare li molesta molt això. I jo en aquest sentit també sóc així i, clar, pues això poder sí que ho tenim una mica més d'aquí. Jo tinc els meus problemes, tu tens els teus, i no t'ajudaré a no ser que em demanes ajuda. I, clar, això també va lligat una mica amb la família, de que allà es fa poder més pinya.

Però per altra banda quan vaig allà al Marroc, també em sento de fora, també em sento de fora, també em sento diferent, ja només per la manera de vestir, per la manera

de parlar, de pronunciar. Però clar, jo veig que la meva família hem estat com aïllats, i hem hagut de conviure en catalans sí o sí, i jo no he començat a tenir amics marroquins fins als setze, disset, però igualment són persones molt diferents a mi, perquè..., no sé, jo quan anava a escola érem una escola de onze nens i tres nenes, jo m'he hagut de fer amb nens per nassos. I, clar, aquí he vist que els meus amics marroquins o, bueno, coneguts, perquè com que som tan diferents a vegades costa crear un vincle d'amistat, que el tema de nois i noies ho tenen com molt més separat, no?

I no sé, a vegades passa que per inèrcia jo ja em faig més amb nois, i l'altre dia em vaig trobar amb un amic al metro, marroquí, i em parlava de la seva xicoteta, i em diu: "Jawhara, t'ho juro, però és que confies més amb mi que la meva novia". I dic: "Home, pues fes-t'ho mirar, eh!". I em diu: "Ja, ja, però tu ja no contes com a marroquina". I jo: "Com que no conto?!". En part em va fer ràbia perquè jo què tinc, que poder ells troben que a mi em poden explicar coses que, no sé, tonteries, tema sexe el poden parlar amb mi i cap problema. En canvi, amb una noia per respecte no, però a vegades penso, "i per què a mi no se'm té aquest respecte?". Però per què l'haig de tenir? Per una banda dic, "Per què a mi no me'l donen?". Però per altra banda per mi és molt natural.

Però per exemple quan vaig anar al Marroc, recordo que vàrem tenir un petit malentès, perquè jo feia servir tampons i la meva cosina no. I, clar, allò era nou per ella i, clar, allà el tampó és com desvirgar, saps?, com aquell qui diu. A la meva mare li va saber molt de greu. Perquè era en plan: "Ah, la teva filla usa tampons!". Però clar és que jo no ho veig com a res dolent, i la meva mare tampoc. Clar, són tonteries que et fan veure que ets d'allà, però no ets d'allà i aquí pues et passa exactament lo mateix. I a vegades dius, "bueno, pues em quedo amb lo bo d'aquí i amb lo bo d'allà". Però aviam, també et sents com una mica perdut.

I no sé, jo he vist que em trobo molt diferent tant aquí com allà. És a dir, aquí hi ha coses que, tema de l'hospitalitat, tema de... poder vaig a Andalusia i em trobo més a gust, però aquí a Catalunya la gent és com molt més de casa seva, però no sé, la veritat és que a vegades penso, "ostres, m'agradaria tenir més...". Crec que em falta anar allà i viure més temps, perquè al cap i a la fi conec el Marroc dels estius i ara fa molt que no hi vaig. Però igualment, ja et dic, els amics que tinc, més que res per l'idioma. A mi m'interessa molt conservar l'idioma, parlar l'idioma, m'agrada molt mirar la tele. I, clar, conservar l'idioma per mi és molt important, i a vegades penso que no m'imagino

tenint fills que no parlin àrab, i a vegades penso, hosti, que no m'imagino amb una parella que no sigui àrab, però dius, aviam, dius, mai se sap, i si és xino què passa, no?

b) Ser o no ser: la mirada puesta en las amigas marroquíes

I no sé, tinc una amiga, jo comparo molt la seva forma de vida i la meva. Jo ara, per exemple, m'he canviat de carrera, abans feia infermeria, ara faig farmàcia, i a infermeria tinc amics normals, però a farmàcia les noies que he conegut totes són, la majoria són marroquines. I dues d'elles s'han posat el vel fa dos, fa un any així. Una d'elles va venir del Marroc amb divuit, i va fer la selectivitat aquí i, clar, va venir aquí a Espanya i es va sentir com molt perduda, i poder la manera d'identificar-se va ser posar-se el vel, perquè al cap i a la fi jo trobo que és més identitat que una altra cosa. I l'altra noia, pues com jo, però a Figueres. Va viure a Figueres, aquesta noia va anar a un col·le de monges perquè allà la privada pues no sé, però més que res perquè era un bon col·le. I aquesta noia doncs el que m'explicava, bueno, parlaven de quan es va posar vel i tal. I diu: "No, és que els meus pares quan van arribar aquí eren molt a la espanyola, vull dir, volien ser molt moderns". Suposo que això, el sentiment d'adaptar-se, pues voler-se fer veure i viure com aquí. I, clar, pues ella es va sentir que no es sentia d'aquí. I a l'hora de venir a viure aquí a Barcelona es va veure com perduda, i va veure com la seva manera d'arreglar, pues es va ficar el vel i es va com tancar.

Però jo, per altra banda dic, ostres, que jo no tinc res en contra, però que ella s'ho prenia com molt radical, és que és com una barrera que et poses. Però per altra banda veus moltes noies que porten vel i fan esport, i veus que no són tan tancades com les marroquines. Hi ha noies als jocs olímpics amb vel, hi ha noies que fan esports amb maquillatge i, clar, "no, que no sé què que el maquillatge". Però aviam, al cap i a la fi no és res, és un mocador al cap. Perquè et poses el vel has d'anar com un ogro? Tens dret a sentir-te guapa, no? I no sé, veig que com que ja tenen, les meves amigues marroquines d'aquí, com que es marquen molt la diferència de: "No, no, yo no salgo con españolas". I, clar, dius, tampoc és això, vale que vulguis portar les teves arrels amb tu, però que tampoc cal que t'apartis.

La diferència és que elles en general veuen molt el tema del matrimoni, acabar la carrera o el que sigui, casar-se i tenir fills. No sé, veig que el tema aquest el tenen molt,

és molt important. I jo no. El tema aquest de casar-te, de tenir fills, ara per mi no és prioritat. En canvi jo veig que elles li donen més importància a això que, no sé, en el tema de tancar-se a l'hora de tenir amics, és a dir, anem a fer un sopar de classe o qualsevol i “no vaig perquè”, tonteries d'aquestes que veig, que són coses que et perds. Què té de dolent que tu vagis a...? No sé, per exemple un dia discutíem, bueno, parlàvem del tema del vel i tal i qual. I jo els hi deia: “És que jo si me'l fico, imagina't que me'l fico. A mi treure'm la piscina, em treus anar a nadar i per mi és lo pitjor”. Però per una part penso, “què té de dolent anar a nadar, a qui fas mal?”. És que a vegades em dona la sensació com si vivíssim en una pel·li de zombis i ens hem d'anar tapant perquè no t'ataquin, però dius, aviam, també al cap i a la fi és l'actitud. Si jo vaig a nadar me'l trec per anar a nadar perquè és el protocol de vestimenta d'allà. Com quan vas a un quiròfan i t'has de ficar el que t'has de ficar i és igual que portis burca i és igual que portis rastes, però has d'anar així. I al cap i a la fi dius, “bueno, jo vaig a nadar, si aquell em vol veure les cuixes...”. És que hi ha deu mil, és que és anatomia pura i dura, saps? No sé, jo veig com que es tanquen moltes portes que poder no cal que et tanquis.

Entenc que vulguis marcar la diferència quan ets aquí, però fins un punt, saps? És a dir, si la vols marcar a la manera que ja fa que tu amb aquella persona no puguis comportar o no, saps?, tonteries com el sopar de final de curs. Però què té de dolent que vagis al sopar de final de curs!? És lo més normal, no?, i, clar, són coses que amb la gent que he conegut veig que es perden en la seva vida i, no sé, vull dir, jo no, és que jo sóc d'una altra pasta, tant aquí com allà sóc d'una altra pasta.

A vegades estem a la cafeteria i a mi segons com no em veuen com, és a dir, em tenen associada a les festes de farmàcia, em veuen a mi, parlo amb tothom, tal i qual. I llavors em veuen a la cafeteria amb quatre noies amb vel i jo sense, que parlem amb àrab, que ningú s'entera de res, i que riem moltíssim, perquè som escandaloses i, segons com, no els encaixo perquè elles en general són noies, ja t'he dit, molt tancades de que: “No, és que no em faig molt”. I, clar, a mi em veuen: “A aquesta la veuen tant amb aquests com, no para, està tant aquí com allà”. I clar, segons com això és algo que em fa diferent crec jo, no?

El fet de ser una mica així més oberta i el fet de sortir, clar, això fa que em confonguin per sud-americana molts cops, i a mi això em fa una ràbia. A vegades

coneixes algú i et pregunten: “Ai, d'on ets?”. I jo dic: “Endevina-ho”. I em diuen: “Tu d'aquí, és a dir, catalana, no ets”. I jo: “Bueno, vale, pues endevina-ho”. I Marroc és un dels últims: “Brasil, Colòmbia, ‘mmm’”. Bueno, i jo cada cop em desmorono més. Però a vegades penso que m'ho prendré com un piropo perquè no val la pena. Però ja et dic, segons com, tinc com una sensació de buit, en el sentit de que em fa falta un respecte. És a dir, en general una noia àrab et dona com una sensació de distància, com que la respectes més. Amb vel o no, és igual. I jo a vegades trobo a faltar aquest respecte de, cuidado, no?, en segons quina situació. Però poder per la manera de vestir, la manera d'expressar-me poder no transmeto aquesta imatge i de vegades penso que si realment tinguessin aquesta visió de mi, de, “la respecto més”, en aquest sentit, no sé si em faria més feliç o menys, eh. Però m'agradaria que em veiessin.

Perquè, clar, me'n vaig allà al Marroc i sóc de fora igualment. Me'n recordo que l'última vegada que vaig baixar duia el cabell així curtet i el duia tenyit pèl-roig. I estava amb la meva tieta donant un volt, bueno, al Marroc sempre es parla, ja et dic es critica molt i sempre dius del veí, i a sobre Larache és molt petit, jo suposo que si vas a Casablanca i a Rabat aquestes tonteries no passen, no? I vam passar la meva tieta i jo i salta un noi, i diu: “Sempre que ve una estrangera boja ha de venir a Larache”. La meva tieta es va rebotar, jo sort que no ho vaig entendre, i la meva tieta que el va entendre: “Què dius? No sé què!”.

I no sé, a part també quan estàs allà i et veuen, dius, “ostras, jo també vull que”. Però és inevitable. Ara la meva mare també baixarà i també la veuran de fora, mon pare també. No sé, per actituds, per gestos, per..., però això cada cop més, cada cop més. I aquí pues, ja et dic, les meves amigues marroquines em veuen com a part: “Ah, la Jawhara surt de festa! Ah, la Jawhara, tots els seus amics són d'aquí!”. Ja, bueno, i què? Per mi no és motiu de que sigui menys, sinó de que sigui diferent, no? A part, suposo que hi ha com, no sé, a vegades he tingut la sensació com que amb menys respecte. És a dir, aquella distància em falta per aquest fet, per tenir més coses d'aquí, per ser més d'aquí, per..., no sé.

A mi em sap greu que després de tant de temps, és a dir, no som... em sap greu que la gent encara es sorprengui, perquè: “Ah, parles molt bé el català!”. “No, no, t'hauria d'estranyar que no el parli bé perquè ja fa molts anys que hi ha molta gent de

fora”. Vint anys seguríssim. I penso, tu te’n vas a Vic, a Manlleu, està ple de gent de Nador, i et parlen un català tan autèntic que donen quatre mil voltes a tots els d’aquí a Barcelona. No és que em sorprengui, però penso, “per què no s’avança?”. Jo ho comparo amb països com França. I allà, no sé, és més normal. Que al cap i a la fi també allà suposo que estaran una mica, sempre hi haurà discriminació i tot això, però trobes algun professor àrab a la universitat. Aquí sí que n’he conegut un, dos, tres, però no deixa de ser [una minoria]. No sé, igualment està ple de metges de Síria, de Palestina, està a tot arreu ple. I encara penses, “ostres, aquí encara anem enrere en aquest tema”. Perquè no sé, ja fa molts anys que la gent està aquí a Catalunya. Si realment és un problema que..., vull dir, si t’estranya que parli bé català, això vol dir que al sistema educatiu hi ha un problema, eh! I no sé, suposo que la gent es queda aquí a Barcelona amb el que hi ha a Santa Coloma, amb el que hi ha al Raval. Ara suposo que, bueno, els marroquins com que ja hem passat de nivell, ara pobrets als que els hi toca pringar són als pakistanesos, ara poder els hi toca passar el que ens passava a nosaltres fa deu anys enrere.

c) Viajar y conocer mundo: para poder abrir las alas

Per una part sóc de Ribes, tinc moltes coses de Ribes, a mi m’encanta Ribes, però per mi és un lloc que m’ha tallat molt les ales. En el sentit de, no sé, jo ara surto i no conec a ningú, vull dir, aquí a Barcelona, sí, amb el temps sí. Però surto i, clar, fas la teva, i això és algo que necessitava, no? I allà, vale, “adéu, adéu, adéu”. Que és maco, però que poder no pots ser tu mateixa. I a vegades penso, “si visquessis al Marroc nena encara menos, no les tindries tallades és que ni en tindries d’ales”. Poder la nostra vida hagués sigut molt diferent vivint allà o sent, tenint més costums d’allà a casa meva. Sí que en tenim, però és diferent, és més *light*.

Jo és que sempre he tingut moltes ganes de marxar, de viatjar, de viure fora, no sé, me’n vaig a viure a un, no sé, aquesta setmana començaré amb els papers de l’Erasmus. Com que tinc el nivell de francès, el B2, he triat França, les opcions que hi havia a França. He posat París, Lió i crec que hi havia Montpeller també. Montpeller i Nancy, per allà a Estrasburg. No sé, m’és igual, on em toqui jo vull marxar. La meva mare ja m’ho diu, diu: “Tu vols marxar. Sempre has sigut algú que ha volgut marxar de Ribes”. Perquè jo sempre he vist que el meu lloc no és allà. No per res, perquè a part que no hi

veig futur. Si més no amb la meva carrera ja està, ja hi ha el farmacèutic. Monopoli! No hi ha més, la seva filla també és farmacèutica, ja està, no hi ha més.

I no sé, a part d'això sempre he tingut, m'agradaria molt viure una temporada al Marroc, però els meus pares sempre m'ho diuen: "Jo és que a tu no t'hi veig". Però jo sé que ells tenen un record del Marroc de fa molts anys, és a dir, fa molts anys que ells no viuen allà, igualment si anessin viurien desconfiant, sempre, no estarien a gust, a no ser que se'n vagin a la platja a viure amb els alemanys que van de vacances, i que al cap i a la fi no estàs al Marroc en essència. Però no sé, a part de que aquí amb la tonteria se m'està fent com petit.

Però no sé per mi és... Jo veig que per exemple els meus amics de Ribes, o l'Ylias mateix, és algú molt de Ribes, a l'Ylias no el treguis d'allà. I l'Ylias, no sé, ell s'imagina tota la seva vida allà. Jo no, i la Nawal, la Nawal poder ara ha començat una mica, abans no. I qui sap, poder jo d'aquí cinc anys, però la Nawal: "Ah, és que el Nadir creixeria millor allà, no sé què". I jo no, ara per ara. No sé, ara per ara, m'agradaria marxar, m'agradaria viure una època al Marroc, sé que em costaria, bueno, o si més no, m'agradaria com la meva vida que tinc aquí poder-la fer allà, però per experimentar. Però poder penso, una de dos, o hi vas perquè t'enamores i tens parella i llavors ja no seria la teva vida, o et quedes i aniràs i la teva família estarà molt a sobre teu patint per tu i estareu en las mismas. Per tant, per no fer patir ningú te'n vas a un altre país. No sé, jo sóc algú que té molta esperança de poder viatjar, però mai se sap, primer he d'acabar, em queden molts anys encara.

Ja està, jo crec que ja he trencat el gel de marxar i que ja saben, espero no equivocar-me, eh! que ja confien amb mi, saps? [...]. És a dir, si jo ara li dic a mon pare és que me'n vull anar i no sé què, pues estic segura que m'entendrà. I a ma mare vulguis o no li farà por. Però perquè ella mai, mai ho ha viscut. I en canvi aquesta idea de voler marxar tu sol a algun puesto me l'ha donat mon pare, saps? Llavors aquesta voluntat de fer-ho, saps? Que poder evidentment la meva mare sí que em pot motivar i el que tu vulguis, però no em servirà d'exemple perquè ella no ho ha viscut.

d) Ponerse el pañuelo: para reafirmar valores y marcarse límites

La meva mare sempre ha volgut que no ens sentíssim diferents, però ho prenc també com una protecció. Llavors, clar, et fas gran i et dones compte, i dius: “És que sóc diferent”. Bueno, tampoc ho trobo negatiu, però et sents diferent i llavors, clar, allò que sempre havia estat com maquillat, pues necessites treure-ho perquè forma part de tu. No t'estic dient que la meva mare ho hagi volgut amagar, vale. Però que no passés desapercbut però que tampoc destaqués. I llavors, poder els meus germans no, però jo per part meva he necessitat destacar-ho. És a dir, ha sigut com, no com una rebeldia, però com algo que em fa sentir com més jo. Saps? M'entens el que vull dir?

I clar, llavors va passar, va passar l'any passat. L'any passat em vaig ficar el vel. I clar, jo ja li havia comentat a la meva mare algunes vegades i la meva mare deia: “Bueno, fes el que vulguis”. Pero “fes el que vulguis”, és sinònim o a mi em semblava que no li agradava, vale. Primera perquè a ella poder no se li havia passat mai pel cap. Ma mare m'ho havia dit: “A mi mai se m'ha passat pel cap”. I segona, perquè és algo que tampoc s'esperava que li digués.

Però llavors em vaig ficar pesada i pesada, i pesada. Perquè volia parlar-ho, i sempre em deia: “Fes el que tu vulguis”. Però com veia que evitava el tema, pues era com un, “vale, no li agrada”. No m'està dient que no però m'està dient: “Prou ja”. Saps? I llavors un dia pues vaig decidir fer-ho l'any passat, crec que era per octubre o així i, bueno, el meu pare, el meu pare pobret no va dir ni “mu”. Només va mirar. Bueno, a mi directament mai m'ha dit res. Però mon pare el que es va pensar primer va ser que ja m'havien menjat el coco, algú o alguna, jo què sé, alguna associació d'aquestes o per Internet o qualsevol cosa, i com que ja estava tot això del terrorisme a flor de..., saps? Pues que ja m'havia ficat amb alguna història d'aquestes.

I, clar, deia: “Mare meva, pues d'aquí quatre dies marxarà la Jawhara”. I jo recordo que l'única pregunta que em va fer va ser: “Jawhara, qui t'ha ensenyat a resar?”. I li vaig dir: “Mira pues m'he comprat aquest llibre”. I és un llibre que t'explica. I ja està, com que va veure que ho vaig fer jo sola, pues es va quedar més tranquil.

I, clar, com que és algo que ell mai m'havia explicat, ni ell ni la meva mare, mai m'havien parlat d'això directament. Ni que ho hagués de fer ni que no ho hagués de fer.

Bueno, sí que alguna vegada, bueno, mon pare diem que per l'edat que té, com que ha començat a resar tard. És a dir, mon pare poder que jo recordi fa uns deu o onze anys que resa, quan lo normal, entre cometes, és que comencis de petit. I llavors, clar, la meva mare no resa per exemple. Però llavors el fet de que no era algo que hi havia a casa. I que encara tampoc hi és, i que de sobte jo ho treguí, doncs és: "D'on li ha vingut aquesta idea? I per què li ha vingut?". Perquè ells mai m'ho havien dit.

I llavors una altra vegada m'ho anava deixant com així, com... Em diu: "I tu Jawhara, coneixes alguna mesquita aquí a Barcelona o algun centre?". I li dic: "No, no en conec cap i no he anat mai a cap". I com això, com que ja s'anava sentint, saps?, allò que jo notava que ell em feia la pregunta i jo responia com si res, però jo sabia com anaven els tiros, perquè mai m'ho ha dit directament. I la meva [*madre*] pues em deia: "Ai!, l'altre dia va sortir, l'altre dia això, i el teu pare es va emocionar i es va pensar que". Clar, a la meva mare li sortia pues la part negativa.

Era a l'octubre quan me'l vaig ficar. Llavors va ser gener, a principis de gener que va passar lo del Charlie Hebdo. Va passar lo del Charlie Hebdo i la Nawal em va trucar aquell dia i em va dir: "Què t'hi jugues que el papa no t'hi deixa anar a París?". I jo pensava, "però una cosa no té res a veure amb l'altra". I, clar, vaig anar i me'n recordo que vaig anar al febrer, i vaig dir, "bueno, ja per començar el vel no". Perquè no em veia amb prou valor, a sobre feia poc que m'ho havia [*que se lo havia puesto*]. Lo que et costa ficar-te'l i llavors trobar-te això. És com un, "hosti, tot l'esforç que he fet no ha servit per res". I és com un, "bueno, no tinc el valor per continuar". És que no sabia què em trobaria. Clar, no era el moment i no em sentia segura. I, clar, vaig arribar a París i vaig conèixer una noia que feia molt poc que havia arribat a París que és de Túnez, i treballa en una agència de premsa i la van traslladar a París, i aquella noia portava vel. I em va dir que per ella també se li va fer molt complicat. Portava com quatre mesos allà, en febrer portava quatre mesos, i que se li havia fet molt complicat. I jo li dic: "És que jo m'ho vaig treure". I em diu: "Ja, és que jo no podia, és algo que forma part [*de mí*]". Ella va tenir voluntat i jo no, bàsicament. No hi ha més explicacions.

I llavors, pues quan vaig tornar, vaig dir, "però jo estava bé abans". Però jo estava molt bé abans, saps? Em sentia com més jo, saps? Perquè vulguis o no m'he trobat en que, com que et fa una mica de balança. És a dir, reafirmes els teus valors, què ets què no ets, què està bé per tu, què no està bé per tu. I donat que estic aquí sola, sóc jo la que

m'he de ficar els límits. Aleshores per mi és una manera de fer-ho. I a part, per mi és una manera de dir el que sóc i de representar el que sóc, que no té perquè ser dolent. És a dir, a vegades et pinten tot, jo què sé, quan vaig anar a la feina, perquè a la feina treballarem sense, però no em sorprèn tampoc. Però vaig dir, “hosti, mostrar tanta neutralitat és necessari?”. És a dir, jo no jutjo el jefe perquè aquest home al cap i a la fi el que vol és cobrar i tenir rendibilitat del seu negoci, però com que penso que és un a realitat, m'entens? Però no m'estranya i, clar, si hagués de treballar a França, a França evidentment no el podria portar. Llavors, clar, per mi és una manera com d'amagar una realitat. I per mi és una manera de que al cap i a la fi no estem a la vida pública, no estem. Com que vivim a Europa, estem a Europa, però estem com amagades. És a dir, no em vull barallar, no és un tema amb el que m'hi vulgui trencar el cap, ni que vulgui, “ah, voy a combatir!”. Però és com algo que tu tries, que existeix, i que ho estan maquillant perquè no mostra diguem-ne modernitat, saps? Però és una realitat. No només sóc jo, hi ha moltes noies. Però bueno, tampoc no m'hi vull trencar el cap, perquè tampoc no m'estranya. Al contrari, li vaig dir: “M'hagués estranyat que m'haguessis dit que puc, tranquil que això ja m'ho esperava”. I res, pues a partir d'aquí pues no sé, no sé.

A casa meva s'han acostumat ja. Al principi se'n riuen de mi, em diuen: “Ah, si el portes així pues no el portis. Perquè se't veu una mica el cabell”. Bueno, clar, aquí ja entrem en el dilema de la moda. No sé, cadascú ho viu a la seva manera, i jo puc dir que ho viscut a la meva manera i que ho porto a la meva manera perquè tinc aquesta llibertat. Poder estaria a un altre puesto i no podria dur-lo així o no podria dur-lo a penes, per tant, jo mentre pugui, mentre vulgui. I tampoc és com, jo què sé, a vegades parles amb la gent i és com si fos, és un, és una responsabilitat, vulguis o no. Però tampoc ho has de veure com algo etern, saps? És a dir, un dia m'ho va dir, em va dir la meva mare: “Bueno, i si no sé què, te'l trauràs?”. I li vaig dir: “Mama, tu quan et vas casar amb el papa et vas pensar que era per tota la vida, imagina't si demà et divorcies, què?”. Se'm va quedar mirant amb mala cara, saps? Li vaig dir: “És possible, sempre hi ha un u per cent —dic—, vale, espero que no, evidentment”. Evidentment que espero que no, però és algo que pot passar. Dic: “Pues en el meu cas igual. El portaràs tota la vida? Pues no ho sé, mai se sap. Però el que sé és que ara estic bé, i que sé més en el que crec i en el que sóc”. I ja et dic, és el que et deia, jo a França estava sola i tenia como que, com que m'haig de gestionar una mica la meva llibertat.

e) La familia: impulso hacia las aspiraciones y los sueños de cada uno

A vegades penso, “ostres, sent d’aquí o sent d’allà m’és igual, però jo toco fusta perquè tinc una família que amb el tema d’estudiar i amb el tema d’oportunitats mai me les han negat”. Vull dir, també sóc realista, hi ha coses que evidentment que no, però he pogut fer el que he volgut o la majoria de coses que he volgut i sempre he tingut oportunitats fins ara, ara ja és cosa meva, no? Cada dia és més, m’haig d’anar espavilant jo. Ara, per exemple, jo treballo els estius i la meva mare m’ho deia: “Si no et ve de gust no ho facis”. Però jo dic: “Mama, és que a mi no se m’acut estar a l’agost sense fer res”. Perquè ja ho porto dins que un ha de treballar i s’ha de guanyar la vida i no sé, que faig de camarera, que tampoc és res, però són els meus diners, són les meves coses. I em diu: “Bueno, pues buscat algo durant l’any i a l’estiu no fas res”. I jo dic: “Mama, a l’agost ja em va bé perquè cobro i llavors al setembre m’haig de pagar la uni i ja està, ja no tinc diners i ja me n’oblido”. No sé, llavors al meu pare no li va agradar gaire que em canviés al principi, “per perdre anys, per no sé què, per no sé cuántos”. Però ara està content i ara veu que...

Saps què passa?, que el meu pare sempre ha volgut que... Ell quan va arribar era jove i tots els seus amics estudiaven i ell, bueno, treballava. Són els seus amics, se’ls estima molt perquè realment els amics els té aquí, allà no en té d’amics. Era adolescent, divuit, no sé exactament quants. I ell es va trobar que, bueno, el que ell ha volgut és que nosaltres arribem al nivell dels seus amics, i aquest esperit de superació és molt algo que ens ha imposat molt el meu pare, més que la meva mare i, clar, jo veia que... Mira, és que una de les coses que em va fer dir, “canvia’t de carrera”, va ser, hi havia una noia, a part de que infermeria ho fa molta gent, aquí a Catalunya poder hi ha disset, divuit llocs que fan infermeria, va haver-hi una noia que els anys que vaig estar jo a l’institut, jo me’n recordo que no estudiava. I, clar, jo m’esforçava i llavors ella ja va acabar i jo feia primer i em va dir: “Sí, he fet infermeria —no sé què”. Jo estava a Bellvitge i ella estava crec que a Gimbernat, és privada, no?, però al cap i a la fi un cop acabes tothom està igual. I llavors vaig dir, “jo he d’estar al mateix nivell que aquesta noia i mai no havia fet res?”. Em sap greu pensar així, però penso així. I dic, “jo cobraré el mateix que aquesta que no ha fotut ni brot i jo em quedava a les tardes?”. Saps?, i vaig dir, “no, fora”. A part d’això envejo ara els meus amics infermers perquè ja acaben, però no sé, crec que és algo molt bo que he fet, n’estic molt contenta. Hi veig més sortides, ho veig més interessant, ho veig més que toques de tot.

Jo també penso, poder algun dia ho acabo. No ho sé, però jo sé que a casa meva amb el tema dels estudis em recolzen molt i, a vegades inclús, el meu cunyat m'ho diu, diu: "Tu imagina't que el teu fill té cinquanta anys i si dius el meu fill és estudiant, pues ho diràs orgullós, encara que tingui vuitanta anys". I sí, la veritat és que és un estatus que sempre estaràs protegit. I, clar, jo a diferència de noies marroquines o noies d'aquí, pues veig que el tema aquest no el tenen tan posat. Però no sé, jo suposo que hi ha famílies de tot, això evidentment, però encara em sorprèn que hi hagi gent [*sin estudios*]. Saps què passa?, que a mi sempre m'han criat amb moltes aspiracions, en tenir aspiracions i en voler fer, tot el que pugui fer, doncs ho intenti.

Que sí que està clar que poder ho tindrem... És que el meu pare sempre ho ha dit: "Ho tindreu vosaltres més complicat que jo". En quant a tema feina, diu: "La vostra generació d'ara ho té molt més complicat que la meva". Però en general, tu inclosa, la Nawal inclosa. Però no m'ho diuen en el sentit de que: "Tu sí, però aquell no tant".

O el fet de diferències de noia i noi a casa meva mai han sigut, Marta, mai de la vida, i això es nota molt. És a dir, jo ho veig, poder amb mi no, però amb les meves cosines ho veig, veure-ho en cosines germanes, "fes això perquè no sé què". O que surten i que diguin: "Cuida a la teva germana". Però a mi m'ho diuen per una qüestió d'edat no de que sigui noia, m'entens? Per tant, com que en aquest sentit tampoc m'he sentit mai. I veig casos que sí, i dic, "hosti, merci!". Si ho puc, si ho he d'agrair, pues.

Home, si et dic la veritat agraeixo també en part, encara que no m'agradi el meu poble i tot. Agraeixo també en part haver com crescut en una bombolla que sigui Ribes, vale. Perquè em fa veure, com t'ho diria, perquè imagina que haguéssim viscut a Santa Coloma. Imagina que vivim a un lloc com a Santa Coloma, jo sé que seria completament diferent. Completament diferent. Perquè hi ha molts xismes, trobes a molta gent de la mateixa comunitat, no sé què. Pues clar, i aquest parla de tu perquè ets així, no sé. I és algo que m'agrada, que em dona seguretat.

Ja et dic que ha sigut una bombolla, tant aquí com allà. Allà també, allà també. I parteix de la base que Larache és com un Ribes, perquè ens assemblem de cara tots. Clar, perquè el meu tiet, el meu tiet és mecànic, clar, tots els taxistes van amb ell. A mi m'ha passat que pujo a vegades a un taxi i em diuen: "Tu ets la neboda de l'Abdel?" I

jo: “Sí, sí” [ríe]. Perquè ens reconeixen, pels ulls, perquè tots els tenim tots molt semblants. Jo que sé, l’altre dia vaig fer una foto al Nadir i li vaig passar a un amic i em diu: “No cal que ho juris que sou de la mateixa casa”. I, clar, per part de la meva mare ens assemblem molt tots, saps? I llavors, jo a Larache no vaig sola mai, però perquè no m’agrada anar sola, vull dir, he vingut a estar en família, no per res, no estic sola aquí. Però com que la gent et coneix molt, et relaciona. I, clar, allà sempre ha sigut com, també en bombolla, m’he relacionat molt amb gent de la meva família, i no tinc allà els meus amics. I si he tingut amics i he anat amb amics ha sigut a Rabat, que és un lloc on no et coneix ningú, i que parteixes de zero.

En aquest sentit de la família, com que mon pare està sol en aquest aspecte, de germans, de... Es porta bé amb els seus cosins però no deixa de ser més llunyà que els germans. En canvi, la família de la meva mare, pues sempre ha sigut com la família més unida. I ell és algo que no té, per tant jo crec que això vulguis o no a nosaltres també ens ha marcat, no?, saps?

I jo crec que també en part ell és com un, deu veure les coses en plan de: “El que m’ha passat a mi no vull que passi, el que m’ha passat amb els meus germans, no vull que passi entre nosaltres”. Saps? I, clar, a vegades m’agrada perquè dic, “hòstia, a la que podem pues agafem i ens trobem tots a Ribes”. Saps? Jo mira, avui perquè he quedat amb tu i demà tinc unes coses que fer, però a la tarda pujaré, però perquè hi ha la Nawal i l’Ylias, i dius, “hosti, em sap greu que hi siguin tots i no ser-hi jo”.

Crec que si els meus pares volien que féssim pinya, pues que en part ho han aconseguit. Malgrat que ara la Nawal estigui a una punta i jo a una altra, i la Nawal té unes prioritats i jo unes altres i tal, però no sé, estem en contacte. Bueno, crec jo, bueno, espero, espero que ells comparteixin la mateixa visió.

CAPÍTULO OCTAVO: Una comprensión multivocal de los relatos de vida. El desvelamiento de la postura constructiva de la familia Nouriya Bousirat en la migración

8.1. Tiempos y espacios de una historia familiar a múltiples voces

Si tal y como venimos defendiendo en esta tesis, el relato de vida es una forma específica de discurso mediante el cual las personas otorgan sentido y coherencia a sus experiencias individuales y colectivas, un ejercicio “interpretativo y constructivo” que deja su impronta en la estructura de la narración, la labor del investigador es, de forma análoga a la del narrador, “hermenéutica y reconstructiva” (Torradabella y Tejero, 2005, p. 24).

Este capítulo se basa en aquellos indicios que hemos observado en los relatos autobiográficos que nos impelen a seguir profundizando en determinadas vías interpretativas. Estos indicios, como observaba Bertaux, no son más que la punta del iceberg, nos sirven de balizas para orientarnos en la elaboración, primero mental y, después, en forma de discurso, de una representación de los procesos y de las relaciones que están en el origen de los fenómenos que nos describen los narradores (Bertaux, 2005/1997, p. 91). Los indicios sobre los que hemos centrado nuestra atención se caracterizan por estar presentes de distintos modos en cada uno de los relatos recopilados. A ellos accedemos a través de la adopción de una “perspectiva multicéntrica” (Pujadas, 1992, p. 56) con la que conseguimos obtener los primeros resultados de esta investigación biográfica cuya unidad de análisis es la familia.

Siguiendo los indicios como hilos entrelazados en los distintos entramados narrativos, vislumbramos una estrategia parental que ha influido desde el inicio de la migración en las condiciones en las que han vivido su infancia Mourad, Nawal, Ylias y Jawhara, condiciones que nos ayudan a comprender la actitud que adoptan en su entorno social y en las relaciones que establecen en él. Esta estrategia que llevan a cabo Laila e Ismael nace de un proyecto parental de vida

para sus hijos y para Mourad, emergió del deseo de que no se sintiesen diferentes del resto de niños del pueblo, de que no fuesen vistos por los demás de un modo distinto en razón de su origen, de que no se percibiesen negativamente determinados por su *condición* de hijos de migrantes. Esta postura parental marca la orientación biográfica de los narradores que destaca por una ausencia de victimismo y de cualquier sentimiento de culpabilidad, y por estar teñida, en cambio, de perseverancia y entereza. Esta estrategia guía, por tanto, a los narradores por los caminos de la resistencia; y está especialmente encarnada en la figura de Laila, cuyas palabras nos desvelan su génesis y el sentido que ella le atribuye:

Jo sempre ho he dit, tant com jo com el seu pare, eh!, també. No tenen cap culpa que hagin nascut aquí. Per lo tant, per exemple, el dia de Reis, torno al mateix. Tots tenen els Reis i el teu anirà al col·le i dirà: “En a mi no m’han portat res”. Tu imagina’t un nen de set o vuit anys, dirà: “Per què aquest sí i jo no?”. Ja te farà més preguntes. No sé, els fas pensar més del que té de pensar. Li crees una altra, fas una barrera, després quan siguin grans, ja ells pensaran el que voldran. Perquè els pensaments diuen que són lliures [...]. Jo ho vaig veure clar, perquè els nens no han de ser diferents; perquè si fas la diferència, la crees tu.

Esta acción estratégica es uno de los ejes principales de reflexión presente en las narrativas recopiladas, a la que Nawal hizo alusión en su relato en lo que podemos interpretar como una advertencia para que no pasásemos por alto la importancia de las prácticas parentales en la articulación de las actitudes y de las posturas estratégicas diversas del conjunto de miembros de la familia en los diferentes contextos en los que se insieren: “Punto número uno, la base de la base, a nosaltres ens han criat igual que als altres, a nosaltres no ens han fet veure que som diferents”.

No obstante esta actitud primera o fundacional de la historia familiar haya sido valorada por todos los miembros de la familia y dirigida a todos por igual, observamos diferencias respecto al modo en que viven e interpretan el legado familiar y de migración, diferencias en sus relaciones con la familia extensa que

está en Marruecos, en su actitud hacia la lengua materna y respecto al modo en el que se autoperciben o se proyectan en el futuro. Estas son solo algunas cuestiones que de forma recurrente aparecen en el conjunto de las narraciones que recopilamos, y que hemos estimado relevantes porque los narradores así lo han considerado al abordarlas en el relato y otorgarles una determinada forma y significado. Estas cuestiones pueden circunscribirse en tres ámbitos temáticos amplios en los que hemos decidido centrar nuestro análisis: la migración, la familia y la autorepresentación. Esta tríada no puede, sin embargo, ser entendida sino en una constante interrelación de sus elementos.

8.1.1. El tiempo de los padres: una estrategia fundacional

Percibir los riesgos, anticiparse a ellos y actuar en consecuencia para prevenir su aparición es una preocupación común a muchas familias que identificamos como un tipo de acción estratégica. Tal como defiende Catherine Delcroix (2013, p. 255), “s’il y a réflexion, adéquation des moyens a l’action de prévention, et poursuite de celle-ci dans le long terme, il y a une action stratégique”. Volvamos sobre la postura estratégica de Laila e Ismael para que Mourad, Nawal, Ylias y Jawhara no se sintiesen diferentes en razón de su origen familiar del resto de niños del pueblo y que, a la vez, no fuesen vistos por los demás como distintos. No podemos entender esta estrategia parental independiente del contexto espacio-temporal en el que se enmarca. Ribes de Freser es un pueblo pequeño y los tres hermanos fueron los primeros niños de origen marroquí que nacieron en él. Mourad, al inicio de su relato, considera que el hecho de ser los únicos inmigrantes que provenían de fuera de España en el pueblo pudo haber influido en su vivencia de una infancia “normal”. Pero el pueblo pequeño es también un lugar donde el anonimato es difícil, donde, en palabras de Nawal, todos los clichés se intensifican. Esto es algo que Laila experimenta durante los primeros días después de su llegada a Ribes y, más tarde, cuando al nacer su primera hija observa la curiosidad que genera entre la gente del pueblo: “Saps què passa?, que no han tingut nens estrangers. Pues vam

estar una bona temporada. La primera fase penses, ja l'he passada quan he arribat. Ara que busquin una altra de distracció”.

Tanto Laila como su marido Ismael se preocupan porque sus hijos y Mourad hagan con naturalidad lo que haría cualquier otro niño del pueblo. Contribuyen a su inmersión en el mundo sociocultural de Ribes de Freser, y les animan para que participen en las tradiciones populares y se involucren activamente en las actividades que realizan junto al grupo de amigos o compañeros, tal como recuerda Nawal en su relato:

[A] casa els meus pares sempre han volgut que féssim el mateix que feien els altres. Si els nens tenien Reis, nosaltres també teníem Reis. I si anàvem a veure el karate, pues nosaltres també. I si anàvem a veure el carnaval, nosaltres també, o sigui, jo no veia la diferència amb els altres nens.

El relato que recopilamos de Ylias, cuyo eje temático principal gira alrededor de las relaciones que ha establecido con su grupo de amigos y compañeros de clase en el marco espacial de Ribes de Freser, nos ofrece un ejemplo claro de su inmersión en la “colla” de amigos y en la vida sociocultural del pueblo: “He anat sempre amb els gegants, també amb tot lo que s’ha fet de folklore pel poble sempre m’hi he estat ficat, involucrat”. Lo importante es que sientan que forman parte del lugar donde han nacido, que no padezcan en ellos la ruptura que conlleva la migración, las ambivalencias que genera y el sentimiento de no ser plenamente ni de un lugar ni del otro. Tanto Laila como Ismael intentan minimizar la “doble ausencia” del migrante a la que hacía referencia Sayad (1999), enfatizando una presencia comprometida y activa en el lugar en el que viven:

Per què el meu nen no pot tenir un cumple? El dia del seu cumple s’ha de celebrar, doncs ho celebrem, no fem res de dolent, al fi i al cap, ho celebrem comprant un pastís i acabem de menjar-lo nosaltres, saps que et vull dir? El dia de Reis és una joguina, doncs jo li compro una joguina al meu nen. Perquè si no li compres la joguina de Reis aquí, no t’enteres dels Reis d’allà perquè no estàs allà. Quin dia tindrà aquest nen la joguina? Quin dia la tindrà? Cap, mai, mai no la

tindrà. Perquè quan és allà, estàs aquí, i quan és aquí perquè no et toca. I com ho explicaries tu al nen?

De esta estrategia se desprende, asimismo, un interés por evitar que las miradas curiosas, pero también prejuiciosas y estereotipadas puedan posarse sobre sus hijos y sobre Mourad. Pero también podemos entrever en ella una manera de entender el proceso de adaptación a un nuevo contexto y espacio público:

Perquè jo sempre ho he dit, jo al carrer respectaré a tothom, mentre me respecti. I a casa meva sóc lliure de fer el que vull. I el que ve a casa meva m'accepta tal com sóc. Ara, al carrer, jo respecto a tothom, "hola, hola, adéu, adéu". Saps que et vull dir? Mmm, no busco res. Saps?, m'haig de comportar tal i com. Ara, t'has d'adaptar tu, no ells, ets tu que has vingut. Per exemple, jo m'he trobat amb gent que diu: "Ah, s'han d'ajudar". Per què t'han d'ajudar? Quina obligació tenen?

La adaptación es también un proceso en el cual se busca desmentir la sospecha, demostrar una intención sincera de integración, de expiar la culpa involuntaria inscrita en el acto de la migración, en el estadio de incompletitud al que conduce, ni completamente *aquí* ni completamente *allá*. Es lo que Sayad denomina una "presencia desplazada" en el sentido físico y también moral: "el hecho mismo de la migración está mancillado con la idea de *falta*, con la idea de anomalía o de anomia. La presencia inmigrada es siempre una presencia marcada por la incompletud, una presencia falible y culpable en sí misma" (Sayad, 1999/2010, p. 391). El relato de Laila recoge esta idea o sentimiento de culpa y su deseo de evitar que este pese sobre la vida de sus hijos, para que puedan escoger con autonomía su propio camino, que puedan tener la oportunidad de construir por sí mismos y con libertad sus propias identificaciones: "Perquè no tenen cap culpa ells que hagin nascut aquí. Ho vaig tenir jo clar des del primer dia [...]. No tenen cap culpa que hagin nascut aquí".

Hay que actuar antes de que los demás se fijen en ellos, y fijen la vivencia del prejuicio y de los estereotipos en los cuerpos de sus hijos. Su cuerpo es el espacio desde el cual observan el mundo y se comunican con él. Es en el cuerpo

donde se forjan las experiencias, a partir de la relación sensible que existe entre el cuerpo-espacio y el espacio que está fuera del cuerpo (Delory-Momberger, 2010, p. 50), y es también en el cuerpo donde la memoria se apoya para recordar. Laila, Ylias y Nawal hacen alusión en sus relatos a una experiencia del cuerpo marcada por la pulcritud y por la reacción que este hecho genera en los demás.

Para Ismael y Laila que sus hijos y Mourad fuesen limpios y bien vestidos es una prioridad. Ir limpios es un trabajo sobre el cuerpo, sobre la apariencia física, una presentación de sí con la que evitar además “los signos susceptibles de hacer recordar el estigma” con el que algunas personas definen al inmigrante que es observado por todos con atención (Sayad, 1999/2010, p. 396). Ylias recuerda y valora de forma positiva el interés de sus padres porque tuviesen, tanto él como sus hermanas y su tío Mourad, una buena apariencia: “O sigui els meus pares han tingut una cosa, que mai els ha agradat veure’ns bruts, que anéssim bruts, que anéssim esparracats, sempre han volgut que anéssim bé, o sigui, que tinguéssim una imatge”. También Nawal recalca el deseo de sus padres de que fuesen limpios, llegando incluso a destacar por este hecho del resto de los niños del pueblo. Es esta, además, una actitud que ella reproduce ahora como madre, así como sus padres reproducen también en su nieto:

La meva mare a sobre era súper neta. Abans no hi havia les tovallolletes d’aquestes humides. Anava amb tovalloles normals al bolso, i les mullava a la font i ens netejava les mans, la cara, quan sortíem del parc, per anar nets. Que a mi m’ho comentava la gent, la gent ho deia. Anaven tots els nens guarros per allà i nosaltres anàvem nets, impecables.

Ara el meu nen va també niquelado allà. Mon pare el pentina, li fica colònia, li fica no sé què més. Perquè a més la gent és allò que et va a buscar el fallo, saps?: “Ah, mira aquell que porta el pantaló trencat!” [...]. Però els meus pares no han volgut donar peu a això. Ells actuaven abans que d’allò. I la meva mare ella sempre explica que quan sortíem al parc i d’allò, ella sempre portava una motxilla amb una ampolla d’aigua, tot un paquet de galetes gran, crema, de tot, saps?, no se sabe. I sempre deia: “Jo acabava sent el botiquín de tot el parque”.

Pero no basta con sobresalir, esta “rebelión contra el estigma” no consigue siempre “tranquilizar” a aquellos que consideran con inquietud la presencia del inmigrante, que es vista e interpretada por algunos “en términos de rivalidad, y de rivalidad indebida, de rivalidad ilegítima y de competencia desleal” (Sayad, 1999/2010, p. 400). En los inicios de su llegada a Ribes de Freser, Laila experimenta situaciones en las que debe aprender a reaccionar ante aquellas personas que muestran su irritación o sorpresa ante su bienestar socioeconómico.

Això m’ho ha dit gent a la cara: “No sé com t’ho fas per mantenir aquests nens. La pots enviar al col·le i van bé”. Si van esparracats, ja els està bé que vagin esparracats. Quan es veu que van [*bien vestidos*]. Això, “aïss” [*hace un gesto con la cabeza hacia atrás*]. [...] ara parlo de fa trenta anys, però un dia tens un mal dia i penses: “Contesto, perquè no puc aguantar sempre”. I si contestes: “Mira aquesta com s’ha espavilat!”. Sí, perquè s’hi fixen en tot.

También Nawal ofrece en su relato una reflexión a partir de las anécdotas que su madre le ha contado, que reflejan la incomprensión que genera en los demás el hecho de observar en ellos una posición social que no se ajusta a los atributos que normalmente se asocian a la condición de inmigrante de origen norteafricano. El estereotipo pierde entonces su capacidad descriptiva y se produce sorpresa e incredulidad. Sin embargo, puede existir cierta obstinación a no prescindir de él debido a su “carácter autopropulsor” y a su “función ideológica”. El miembro del grupo que no lo cumple pasa entonces a ser visto como una excepción de un estereotipo grupal que sigue intacto (Espelt, 2009, p. 40). La sinceridad de aquellos que descubren la dificultad para hacer encajar el estereotipo en la imagen de alguien que han conocido personalmente, demuestra cómo a veces el estereotipo, junto a los prejuicios, son desmontados en el contacto directo con personas con nombre, voz y cuerpo: “A vegades he trobat gent que m’han dit: “Hòstia Ismael sembla que el que pensàvem de tu és una altra cosa”.

Este ser diferente de lo esperado genera extrañeza, pero también puede ir acompañado de un sentimiento de irritación cuando los miembros del grupo

estereotipado pasan de ser observados con paternalismo y benevolencia, “si van esparracats, ja els està bé que vagin esparracats”, a ser vistos en los términos de un conflicto de intereses y de un sistema competitivo, pero sin reconocerlos, en cambio, como legítimos *competidores*.

I nosaltres hem estudiat, i nosaltres d'allò. I fa ràbia. No ens ha faltat de res, tenim tres cotxes. La casa comprada, el pis aquí a Barcelona, això fa molt de mal. No és que fa mal, fa ràbia: “Aquest, que ha vingut de fora, com nassos? —saps?—, d'allò més que jo que porto tota la vida treballant?”. “Pues mira, tu te'ls gastes anant de bar en bar cada dia, i el meu pare els guardava i ens comprava roba maca”. I ja està, són diferents maneres de concebre la vida.

El meu tiet, el Mourad, va anar a una privada [...] i no els hi entrava al cap que aquest nen que va vindre del “unga unga”, del Congo, de donde las calles son..., on no hi ha calles i viuen en un... xaboles. No els entrava al cap que ell pogués anar a una escola de pago. A la meva mare un dia li van preguntar [*ríe*]: “Tu això com ho pagues? Com pot ser que li pagues el pis a Sabadell?, que li pagues el d'allò?, com ho fas? Tens tres nens petits, tens el d'allò”. La meva mare li va dir que venia droga. No li van dir mai res més.

La imagen de Laila que Nawal nos transmite en el segundo pasaje es la de una mujer en la que no ha cristalizado ni el temor ni la pasividad, y es capaz de enfrentarse y resisitir al estereotipo. Pero no obstante la importancia que Nawal atribuye a esta anécdota, los relatos nos muestran situaciones que destacan por la contención y la capacidad de control de sus emociones ante vivencias marcadas por la discriminación o frente a comentarios transmisores de prejuiciosos Recordemos, por ejemplo, estas palabras de Ismael que recogen el aprendizaje de estrategias durante los primeros momentos de su llegada a Cataluña:

Si tú mismo estás en aquel país y hablas bien, aquella persona que te miraba malamente, mañana serás amigo y te ayudará i tot. Al principio tienes de coger el choque. El primer choque para todo el mundo, eh! El choque lo coges con una persona que no la has visto nunca o alguna cosa d'estes. Cuando te choca y te dice una palabra malamente. No lo coges mal. Cógela bien y con caricia. Y con cariño. Y más y más si lo coges mal no irás a ese sitio. Y más y más otra cosa, cuando ves

a esa persona, agresividad, eh! Personas agresivas, tú les ríes. A lo mejor piensan que estas riendo de él. Y después no t'hi acostes, búscate otra persona.

La empatía y la comprensión son valores que Ismael y Laila se han esforzado por inculcar a sus hijos y a Mourad, son valores que juegan un papel esencial en la conformación de una actitud que evita la reproducción de estereotipos, y que les insta, además, a adoptar un posicionamiento reflexivo y estratégico ante aquellas situaciones en las que pueden sentirse injustamente juzgados por los demás.

[J]o sempre els deia: “La gent t’ha de conèixer per sapiguer qui ets. No et pot jutjar, i vosaltres tampoc podeu jutjar ningú sense saber”. “Ah, mira aquest!”. “No, qui és aquest? Perquè té un nom, té una casa, té els seus pares”. “No, com que m’ha dit...”. “Doncs no, si no t’agrada t’apartes i ja està”. N’hi ha mil maneres de no..., de no buscar... Ara, jo crec que ells també han sigut uns nanos tranquils.

En la familia se organiza la resistencia, se construyen y se transmiten a través de los actos, de las palabras y, también, de los silencios, ejemplos y representaciones de una variedad de estrategias que permiten resistir, neutralizar o rebelarse ante situaciones hostiles que se presentan como desfavorables e injustas. Estas situaciones, lejos de abatirles, les permiten extraer lecciones sobre las que reflexionar solos o junto al resto de la familia. Debemos distinguir entre el concepto de “resistencia” y el concepto de “reacción”; la resistencia, a diferencia de la reacción, nos remite a una disposición o capacidad de reflexividad, en este sentido la resistencia se inclina hacia una dimensión emancipadora y política (Hajjat, 2005, p. 52). La familia es un espacio común de aprendizaje del mundo social donde se discuten e intercambian experiencias. Observamos cómo muchas anécdotas han sido transmitidas por los padres, especialmente por Laila, e interiorizadas por sus hijos y por Mourad que conocen los pormenores de algunas situaciones por ellos vividas.

Algunas de las vivencias que relatan los padres de la familia nos desvelan comportamientos racistas descubiertos que suceden en el ámbito de las

interacciones cotidianas que se llevan a cabo fuera del pueblo donde residen. Es recurrente, por ejemplo, que en sus idas a los supermercados sean objeto de identificaciones estigmatizadoras debido a su apariencia física considerada por muchos como foránea. Así nos lo cuenta Laila:

Nosaltres només amb la mirada ja saben que som estrangers. Ens ho hem trobat als súpers. Ara perquè n'hi ha súpers a tot arreu. Però quan teniem els nens petits anàvem allà al Continente, allà a baix. [...] i tu compraves i veies com al teu al darrere vigilant, eh! Això ens hem trobat, eh! Cosa que tu passaves perquè quan anaves a la caixa i et diu la caixera: “¿iQué quieres!?”. Després quan veia que ho pagaves ja canviava. Això ens hem trobat així de vegades [*gesto de cantidad con la mano*]. Però penses, bueno, a Ribes no ens hem trobat així.

Tanto Laila como Ismael evitan mostrar señales de vulnerabilidad frente a sus hijos y Mourad. Ninguno los concibe en sus relatos victimizados por la discriminación, sino todo lo contrario, aparecen como personas que han sabido sobreponerse con determinación a situaciones estigmatizadoras. Nawal no recuerda que su padre les contara siendo ella pequeña experiencias que pudiesen mostrarlo como alguien frágil o vulnerable: “Però el meu pare el que no hauria fet és explicar-nos una cosa d'una vivència dolenta seva. Això no ho ha fet”. Tampoco Mourad sabría decir si su hermana y su cuñado pasaron por experiencias dolorosas en los primeros tiempos de la migración: “No vam tenir cap problema, al contrari, vam tenir molta ajuda. [...] Però ho dic des del meu punt de vista. Igual ells ho passaven malament i et feien veure que anava tot bé, no ho sé, perquè tu ets petit”. Este trabajo de selección sobre la transmisión de vivencias podemos atribuirlo a la preocupación de Laila e Ismael por ayudar a sus hijos y a Mourad a construir una imagen positiva de sí mismos y del resto de la familia.

Otra lógica impresa en el comportamiento de los miembros de la familia viene determinada por la relevancia que atribuyen a las competencias y méritos personales. Esta postura reforzada por el valor que los padres conciben al estudio y a la formación, y por la confianza que depositan en sus hijos y en Mourad, y en

su capacidad, sin diferencias de género, para conseguir con esfuerzo y determinación lo que se propongan, les impele, por un lado, a buscar la excelencia personal y la superación individual, y, por el otro, les permite tener la autoestima necesaria para poder afrontar con una actitud proactiva y reivindicativa situaciones en las que podrían sentirse desvalorizados. Del siguiente modo expresa Jawhara los recursos subjetivos que ha construido a partir de los valores y de las prácticas que sus padres le han transmitido, y que han contribuido a la consolidación de una imagen positiva de sí misma.

[A] casa meva m'han ensenyat que si tu ets bo, ets bo a tot arreu. És a dir, si realment ets bo, pues. [...] mai m'he sentit menys, saps?, no tinc un sentiment d'inferioritat pel fet de ser així. No el tinc, no. Hi ha gent que el té, i he conegut molta gent que el té. A casa meva no, perquè els meus pares m'han donat eines.

El apoyo que reciben del grupo de amigos es también decisivo para superar situaciones difíciles, les sirve de ejemplo para la construcción de estrategias de resistencia a actitudes hostiles o malintencionadas, fortalece los vínculos de amistad entre los miembros de la familia y las personas que les son cercanas, y participa de la creación de una red de relaciones entre vecinos y amigos fundada en la ayuda mutua. Ismael nos habla de la buena acogida que recibió por parte de las personas del pueblo con las que mantiene todavía una profunda amistad, a la vez que destaca la propia responsabilidad en el establecimiento y consolidación a lo largo de los años de este vínculo de confianza:

Perquè ara, actualment el que veig jo que he viscut aquí des del principi, aquest poble m'ha obert totes les portes. Jo tinc amics, amics que he fet al principi que encara són. I aquests amics encara són, eh! Són amics, i a més a més tinc confiança absoluta. Si jo per exemple ara, si quedo sense un duro, en aquestes cases vaig i m'ajudarien, qualsevol cosa. Per què? Per què? Perquè no l'han conservat ells, l'he conservat jo [*la confiança*]. Jo qui he conservat això. Perquè sempre quan me cridaven estava a punt. Quan per exemple volen una cosa o veien que no ho podien fer, me cridaven, deixo lo meu, i em vaig a fer-ho. Amb mala cara mai.

Pero entre todas las personas de las que han recibido apoyo destaca una figura que ha jugado un papel decisivo en la historia familiar, “la Carmen”. Carmen aparece de forma recurrente en todos los relatos, es la persona que desde el principio ha ayudado a la familia y les ha brindado un inestimable apoyo. Un apoyo sin el cual probablemente la vida de Ismael hubiese sido muy distinta, una primera acogida que permitió a Laila no sentir en toda su crudeza la soledad en las primeras semanas de su llegada a Ribes de Freser, y una presencia fuerte y un referente para Mourad y los hijos de la familia. Mourad describe su relación con Carmen y con su hermana Enriqueta como una relación entre una abuela y su nieto: “Teníem unes veïnes, que eren unes carnisseres, que tenien una carnisseria, o sigui la Carmen. I sempre ens han ajudat. Per mi diguéssim són com les meves iaies, i llavors no vam tenir cap problema, al contrari, vam tenir molta ajuda”.

Mourad y Laila coinciden en el recuerdo de una anécdota que quedó impresa en la memoria de ambos. La anécdota sucede durante el mes de febrero de 1987 cuando Ismael y Laila deben viajar precipitadamente a Marruecos por el estado de salud del padre de Ismael. En aquel entonces Mourad tenía siete años y pasa un mes en casa de Carmen: “Jo vaig estar-me allà una temporada amb ella. I, clar, recordo que la gent deia: “L’han abandonat, s’ha quedat aquí”. I, clar, la Carmen bueno, a capa y espada em defensava, a més té un geni la Carmen [ríe]”. Es una historia que Laila conoce a través de Carmen, pero que describe con todo detalle como si ella misma hubiese estado presente en aquel momento y lugar:

Nosaltres li vam deixar el nen i era una responsabilitat, i va ser decisió seva, diu: “Deixeu-me’l, el nen es pot quedar tranquil·lament” [...]. I al nen se’l va quedar, i inclús diu que venien a comprar i el nen entrava i sortia, i diu: “Sí, el tinc jo”. I li deia: “Mourad, què vols per dinar?”. I ell deia: “Hamburgueses amb patates fregides i Coca-Cola”. Diu: “Agafa cent pessetes i vés al davant —que n’hi havia una botiga— i compra’t la Coca-Cola”. Saps?, i comprava la Coca-Cola. I diu que un dia va dir una dona: “Però...”. Diu: “Sí, està amb nosaltres —diu—, el tinc jo”. I diu: “Ai, i si no tornen?”. Diu: “Si no tornen me’l quedo —diu—, què passa?”. Diu: “Oiii!”. Diu: “No passa res, eh, que jo tinc aquest nano i l’estimo i faré tot el que sigui”.

En otra ocasión, la hermana de Carmen, Enriqueta, contestó con contundencia a aquellos que interrogaban con insistencia a Laila, poco después de su llegada al pueblo, con una mirada presa en concepciones estereotipadas sobre Marruecos:

Però s'han estranyat més ells de mi que jo d'ells. "I com és l'escola?". Inclús aquí a la carnisseria un dia em van demanar si teníem metges. I va saltar, la Carmen no, la seva germana, i els hi va dir: "Mira, ja estic fins al gorro, a veure si ara només li heu de dir si té cor o no té cor!".

Las reflexiones que los narradores llevan a cabo sobre las vivencias en las que observamos la existencia de una visión estereotipada y distorsionada sobre los migrantes de origen magrebí y sus descendientes, nos hablan de la adquisición de competencias biográficas, discursivas y prácticas de nuestros interlocutores, que terminan por describir con cierta indulgencia e incluso lástima a aquellas personas que por "ignorancia" adoptan una actitud diferenciadora y prejuiciosa hacia ellos. Nawal observa un cambio en su orientación biográfica respecto a la manera en que reacciona ante este tipo de situaciones. La resistencia de Nawal se nutre de sus conocimientos y de los instrumentos que ha ido adquiriendo a lo largo de su formación, y destaca por su compromiso en subvertir con el saber la reproducción social cotidiana de categorías estigmatizadoras:

[A]ixò també ho he après, que no serveix de res enfadar-se, amb ningú. Perquè és això, acabes pensant, "pobrets". Els hi podries dir moltes coses, però... Me'n recordo el Sami una vegada que li vaig explicar la procedència de la paraula "moro", perquè un dia li van dir "moro". I no li havien dit mai. I em va dir: "¡Me han dicho moro!". Súper empenyat. "Vine, seu, que jo t'explico l'etimologia de la paraula i així veuràs què és això". Pues no se li ha oblidat. I persona que li diu "moro", va cap allà i la senta i diu: "Tu saps què m'has dit? —diu— Moltes gràcies". I comença a explicar que això ve del llatí, que això ve de no sé què. Veus. Per això penses, "pobrets, a vegades diuen les coses i no saben què diuen".⁴⁷

⁴⁷ Según Joan Coromines (1996, p. 401-402), la palabra "moro" procede del latín "maurus" (habitante de Mauritania). Después de la destrucción de Cartago el año 146 a.C. el vocablo latino "mauri" designa un grupo de tribus relativamente sedentarias en las provincias romanas

También Mourad atribuye al desconocimiento y a la ignorancia, subrayada por una falta de experiencias biográficas enriquecedoras en contextos diversos, la imagen pre-construida que algunos reproducen de las personas de origen magrebí:

Un dia estàvem esmorzant amb l'Eva aquí a Alacant, i a la taula del costat dos senyors, cinquanta anys, eh, parlant entre ells: “Es que estos moros, los de tal, es que cual, es que no sé qué, nos quitan esto, nos quitan lo otro”. Lo típic que diuen sempre. Res, van canviar de conversació, de que no havien sortit mai d'Alacant. Perquè van veure una notícia de no sé què de València. I l'altre li va dir: “Hòstia, un dia d'aquest agafaré l'Euromed i aniré a València —diu— perquè no hi he anat mai —li deia— no hi he anat mai a València —li anava dient— perquè vull veure la plaça de toros que diuen que no sé què”. I dius, “bueno, ja està, és que no ha sortit mai d'aquí aquest senyor”.

Esta actitud en parte conciliadora les permite a ambos esquivar o, mejor, contrarrestar, incluso con el recurso del humor, situaciones potencialmente estigmatizadoras. El humor es una característica común de todos los miembros de la familia que destaca en el tono que adoptan en determinados pasajes de sus relatos. El buen humor es además compartido cuando se reúnen y ponen en común sus experiencias, o cuando se comunican a través del *WhatsApp* y del grupo creado en la aplicación informática con el nombre “Cosas de casa”. En él participan Mourad, Nawal, Ylias y Jawhara, y les sirve como plataforma para comunicarse en la distancia y para describir situaciones diversas que les suceden en su vida cotidiana sobre las que reflexionan de forma colectiva y divertida:

Hem rigut molts cops, i no ens ho hem pres mai malament. I a més, com que tant la Nawal i l'Ylias, la Jawhara i jo, clar, ens hem criat aquí però tenim lo nostre del Marroc, llavors a vegades et crees el teu propi idioma barrejant paraules d'aquí i d'allà i llavors quan passa algo aixins tots sabem com va i amb una mirada ens entenem. I després si passa algo pel grup diem: “Ha passat això”. La Jawhara ara

de Mauretania Caesarienses y Mauretania Tingitana. Posteriormente, el término “maurus” fue empleado para designar de manera general a los *imazighen* o bereberes.

que fa pràctiques a la farmàcia i li ha passat alguna cosa d'aquestes. A vegades explica alguna anècdota que diu “mare meva”.

Pero las imágenes estereotipadas que reflejan algunos comentarios no aparecen siempre en términos negativos, Mourad describe tanto situaciones marcadas por una actitud racista como situaciones en las que su origen y su nombre son vistos desde el exotismo y el interés por lo diferente, junto con un sentimiento de sorpresa por su dominio del catalán, en lo que podríamos identificar como una “lógica de compensación entre experiencias opuestas” (Tejero y Torrabadella, 2005, p. 101) que le permite compensar las experiencias negativas con aquellas vividas de forma positiva:

Depèn de qui, hi havia dos reaccions [...]. Sobretot a la feina, a la feina estic fent algun pressupost d'ulleres o algo aixins: “Ai, pues escíbeme tu nombre i així demanem per tu!”. I quan l'escrivien: “Ai, ¿de dónde eres?”. “Marroquí”. “Ah!, vale, vale!”. I no tornaven. Bueno, fa mitja hora hem estat aquí rient i tractant-te i dient-te preus i dient-me que ho fem súper bé, i ara de cop “em dic Mourad”, i ja no torneu més, bueno, és el teu problema.

I l'altra reacció era: “Ai!, com és que parles tan bé català?”. L'altre dia em va passar amb un senyor que era de, crec que era d'Alcoi, i parlàvem valencià, i vam fer tot el pressupost en valencià. I llavors va apuntar el meu nom. I ell em va dir: “Ah, doncs fa un mes vaig fer unes jornades d'àrab aquí a la Universitat d'Alacant, i hòstia que difícil que és!”. I el tíó, mira, es va fotre a parlar i tal. Un altre senyor, un senyor molt gran: “Ai, que vaig fer la mili quan era protectorat i he estat a Tetuán i a Larache i a Tànger”. I ja el tens allà i t'explica la seva vida, i després et diu: “Saps què?, que em faig la ullera”. Que a vegades per tancar una venda m'ha beneficiat, vull dir, que m'he trobat de tot, m'he trobat de tot. Realment la gent o s'ho pren molt bé, o s'ho pren normal: “Ah, pues mira, curios, és exòtic. Pues és diferent perquè he sentit Ahmed i he sentit Mohammed, però Mourad no ho he sentit mai”.

A Jawhara le desconcierta que las personas se sorprendan todavía cuando habla en catalán, consciente de que forma parte de una generación nacida en Cataluña y de que ya han pasado varias décadas desde la llegada de los primeros

migrantes de fuera de España. Indirectamente se pregunta sobre las generaciones que tendrán que pasar para que los descendientes de migrantes dejen de ser vistos como una anomalía, para que su presencia y las relaciones sociales que establezcan sean incorporadas en el imaginario colectivo como un hecho normalizado.

A mi em sap greu que després de tant de temps, és a dir, no som... em sap greu que la gent encara es sorprengui, perquè: “Ah, parles molt bé el català!”. “No, no, t’hauria d’estranyar que no el parli bé perquè ja fa molts anys que hi ha molta gent de fora”. Vint anys seguríssim. I penso, tu te’n vas a Vic, a Manlleu, està ple de gent de Nador i et parlen un català tan autèntic que donen quatre mil voltes a tots els d’aquí a Barcelona. No és que em sorprengui, però penso, “per què no s’avança?”

Estas son reflexiones que Jawhara lleva a cabo a su llegada a Barcelona que, a diferencia de Ribes de Freser, es un lugar donde debe poner en práctica estrategias de resistencia a estereotipos y prejuicios en su camino hacia la emancipación y hacia la definición y evaluación autónoma de sus identificaciones. Barcelona es también el lugar donde Nawal dice perder la “inocencia”, lejos de la burbuja protectora que representa para todos los hermanos el pueblo en el que han pasado su infancia. Nawal recuerda el momento en que la directora del colegio la previno sobre lo que tal vez encontraría cuando fuese a estudiar lejos de Ribes, se refería a aquellas experiencias negativas de cuya posibilidad Nawal solo tomó conciencia en el momento en que se vio impelida a hacerles frente:

Quan vaig acabar la ESO, la directora, que ella és molt així que vol ajudar molt els nens i això. Em va agafar a mi: “Tu —no sé què— és que ara aniràs a un altre lloc”. Com volguent dir: “Veuràs coses d’allò o poder t’adonaràs del que ets i que aquí a Ribes vulguis que no ha sigut diferent”. Jo en aquell moment no entenia res, jo havia sigut molt innocent durant molts anys [...]. Després ho comences a veure, després has d’aprendre a reconèixer-lo. Has d’aprendre que allò va per tu, és que jo no em sentia identificada.

Jawhara describe en su narración las diferencias que observa entre su vida en Ribes de Freser y Barcelona. En comparación con la capital catalana, Jawhara destaca los aspectos positivos de haber nacido en un pueblo donde tanto ella como el resto de su familia no han sido vistos desde la diferencia: “Agreixo també en part haver com crescut en una bombolla que sigui Ribes”. Y valora positivamente la implicación de sus padres por conseguir que esto fuese así, en lo que considera una actitud protectora hacia ella, sus hermanos y su tío Mourad. Pero a pesar de este reconocimiento, la narradora muestra también un sentimiento de añoranza por algunas experiencias no vividas:

[L]a meva mare el que mai ha volgut, bueno, els meus pares, és veure'ns diferents dins de tots els nois de la classe, és a dir, que mai siguem diferents de amb qui hem crescut. I ho ha aconseguit, la veritat és que no em sento com a tal ni crec que em vegin com a tal, però per altra banda ara que sóc més gran, a vegades penso, “hosti, pues potser ho hagués necessitat una mica, perquè a vegades són coses que trobes a faltar”. En el sentit de conèixer gent marroquina, en el sentit de tenir més amics, a vegades són coses que trobes a faltar.

Es en Barcelona donde por primera vez establece un contacto intenso de amistad con otras personas cuyos padres también migraron desde Marruecos, donde toma conciencia de las diferencias que existen entre ella y sus amigos de origen marroquí y donde siente la necesidad de destacar algunos aspectos de su autoidentificación que hasta entonces pasaban desapercibidos a ojos de los demás:

La meva mare sempre ha volgut que no ens sentíssim diferents, però ho prenc també com una protecció. Llavors, clar, et fas gran i et dones compte, i dius, “és que sóc diferent”. Bueno, tampoc ho trobo negatiu, però et sents diferent i llavors, clar, allò que sempre havia estat com maquillat, pues necessites treure-ho perquè forma part de tu. No t'estic dient que la meva mare ho hagi volgut amagar, vale. Però que no passés desapercbut però que tampoc destaqués. I llavors, poder els meus germans no, però jo per part meva he necessitat destacar-ho.

Jawhara siente que no es tratada con el mismo respeto y distancia que se les muestra a sus amigas de origen marroquí. Este hecho le provoca sentimientos contradictorios, pero también una sensación de “vacío”:

[A] vegades penso, “i per què a mi no se’m té aquest respecte?”. Però per què l’haig de tenir? Per una banda dic, “per què a mi no me’l donen?”. Però per altra banda per mi és molt natural [...]. Però ja et dic, segons com, tinc com una sensació de buit, en el sentit de que em fa falta un respecte.

La ausencia visible de determinados rasgos culturales asociados a su origen familiar influye según ella en el trato desigual que recibe por parte de sus amigos marroquíes, que atribuye al hecho de “tenir més coses d’aquí, per ser més d’aquí”. Jawhara reconoce las costumbres que sus padres le han transmitido, pero también imagina lo distinta que hubiese sido su vida si hubiese vivido en Marruecos: “Poder la nostra vida hagués sigut molt diferent vivint allà o sent, tenint més costums d’allà a casa meva. Sí que en tenim, però és diferent, és més *light*”. Estas reflexiones que irá desarrollando sobre su legado familiar entrarán en juego en su autodefinición que encuentra un terreno fértil de reflexión en el momento de su llegada a Barcelona. No perderá de vista, sin embargo, el papel de la familia en la construcción autónoma de su futuro: “He pogut fer el que he volgut o la majoria de coses que he volgut i sempre he tingut oportunitats fins ara, ara ja és cosa meva, no? Cada dia és més, m’haig d’anar espavilant jo”.

A su salida del pueblo de Ribes de Freser, entramos en un nuevo tiempo y espacio en el que Jawhara, Nawal, Ylias y también Mourad buscarán por sí mismos, acompañados de los recursos estratégicos que han ido adquiriendo (actitudes abiertas, reflexivas y resistentes) a lo largo de su vida junto a la familia y amigos, y en las relaciones sociales que han establecido, su propio camino orientándose siempre hacia al futuro, pero sin perder de vista el reconocimiento de su pasado y el hecho de ser portadores de un legado familiar marcado por la migración. La valoración positiva de la familia como lugar de transmisión de valores y ejemplo de una lucha constante por un futuro mejor está presente en

cada uno de los relatos. El reconocimiento de Ylias hacia el itinerario vital de su padre es elocuente en este punto:

És algú admirable, que dius, “hòstia!, que des de petit s’ho hagi buscat ell, que hagi vingut de baix”. És que s’ho ha carregat tot ell a les seves espatlles, sense demanar ajuda a ningú [...]. Jo des de sempre que ho he vist però no ho he volgut dir. I a ell se’l veu content, se’l veu orgullós de la seva feina, i de tot el que ha fet, i de tot el que ha construït.

8.1.2. El tiempo de los hijos: intérpretes del legado familiar

El estudio que realizaron las sociólogas Laura Torrabadella y Elisabet Tejero, cuya publicación lleva como título *Pioneres i pioners. Trajectòries biogràfiques de filles i fills de famílies immigrades a Catalunya* (2005) nos ha sido de gran ayuda al ver reflejados en sus hipótesis de trabajo elementos relevantes que hemos observado también en las narraciones de nuestros interlocutores. El análisis minucioso de los relatos de vida de diez jóvenes hijos de familias inmigradas a Cataluña de diferentes orígenes condujo a las autoras hacia la formulación de cuatro hipótesis que hacen referencia a las actitudes y orientaciones estratégicas de los entrevistados o “biógrafos” que calificaron con los adjetivos de “resistentes”, “intérpretes”, “malabaristas” y “mestizos”. Resistentes, por la ética de la resistencia que ponen en práctica; intérpretes, por su capacidad para interpretar el legado familiar y construir un proyecto de futuro propio; malabaristas, por su esfuerzo por conciliar proyectos y roles diferentes marcados por las relaciones de género; y mestizos, por su identificación con una concepción “híbrida” de la identidad que evita problematizar la diversidad (Torrabadella y Tejero, 2005, p. 32-33).

Las reflexiones de los narradores y el análisis biográfico posterior de las investigadoras nos conminan a comprender el legado migratorio y el pasado familiar atravesado por la experiencia de la migración, como un recurso biográfico y estratégico, como una *potencialidad* o un capital de la experiencia

útil para construir la propia trayectoria biográfica y hacer frente a las situaciones diversas de la cotidianidad. En definitiva, los elementos compartidos por los “biógrafos” a los que entrevistaron Torrabadella y Tejero (2005) indican que la “condición de hijos e hijas de familias inmigradas” es vivida como un recurso positivo y enriquecedor y no como una carga o imposición:

Els trencaments i recomposicions que genera la migració, sigui heretada o pròpia, forcen l'individu a fer un treball biogràfic que l'empeny a espabilar-se des d'edats primerenques, a posicionar-se davant dels altres i a experimentar noves versions de civilitat i identitat (mestissatge, híbridesa, elasticitat). Podem dir que aquest llegat —en la mesura que es percep com una herència valuosa— esdevé un recurs molt útil pels nostres biògrafs a l'hora de fer front als reptes de la seva vida quotidiana. (p. 151)

Por su parte, la socióloga Catherine Delcroix define el concepto de “capital de experiencia biográfica” que se transmite en el seno de la familia a través de la palabra y de la práctica, al compartir las experiencias del pasado y poner en práctica una reflexión conjunta que sirve de transmisora de la memoria familiar, y de recurso de una racionalidad estratégica. El concepto de “capital (específico) de experiencia biográfico” en tanto que experiencia vivida, reflexionada y asumida es descrito en su libro *Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent face à la précarité* (2013), a partir de un estudio longitudinal que llevó a cabo a lo largo de seis años consecutivos junto a una familia de origen marroquí residente en un barrio popular del extrarradio de una ciudad francesa:

Quand des personnes réussissent à réaliser un projet alors même qu'elles ne disposent d'aucune des formes de capital (ou ressources objectives), c'est qu'elles ont trouvé en elles-mêmes les forces et les talents nécessaires. Or, que sont ces forces et ces talents, sinon de ressources subjectives ? (Delcroix, 2013, p. 77)

La historia de la familia Nour (luz en árabe) ilumina el análisis de Delcroix que observa la importancia de la transmisión intergeneracional e intrageneracional de “recursos subjetivos”. La hipótesis de Delcroix es que el

conocimiento de la historia de los padres constituye un recurso para los hijos, mientras que su desconocimiento, debido a una falta de transmisión, es un factor de desequilibrio (Delcroix, 2013, p. 76). Entre los “recursos subjetivos” sitúa la “conciencia práctica” y la “conciencia discursiva” que define Giddens (1995), las energías físicas, mentales y morales, así como sus saberes y el “saber hacer” que una persona moviliza en un momento oportuno para la consecución de proyectos individuales y familiares (Delcroix, 2013, p. 254).

En lo que respecta a nuestros narradores comprobamos cómo el legado del pasado familiar es vivido con un sentimiento de admiración y de agradecimiento por la actitud de los padres en la migración, y con un reconocimiento de los esfuerzos que han realizado para proporcionarles los medios y recursos necesarios para afrontar los retos que encuentren a lo largo de sus vidas, para que se sientan autónomos y capaces de orientar sus vidas hacia el futuro. En este apartado nos centramos sobre el modo en que los miembros de la familia Nouriya Bousirat significan e interpretan el legado familiar y cómo su transmisión ha podido influir en sus actitudes y en la construcción de sus identificaciones. Sumergiéndonos de nuevo en las palabras de nuestros interlocutores descubrimos en la base de sus acciones y de su orientación biográfica la existencia de una dialéctica entre pasado y presente con una mirada puesta en el futuro.

En este sentido, identificamos la función de reflexividad de la memoria familiar a la que aludía Anne Muxel (2007, p. 30), con la que evaluamos conscientemente la vida y evocamos el pasado de forma reflexiva, con la que extraemos aprendizajes de la experiencia familiar, nos proyectamos en el futuro y definimos nuestra afiliación situándonos en una historia familiar. En definitiva, el trabajo de la memoria con una función de reflexividad se lleva a cabo en una lectura retrospectiva y a la vez prospectiva del itinerario de vida. Asimismo, Isabelle Bertaux-Wiame (1988, p. 34) describió la familia como un campo de memorias, fuente y almacén de experiencias que generan un saber práctico sobre el mundo social. El conocimiento de la historia familiar y de los itinerarios de vida realizados en el pasado contribuye a la percepción de una diversidad de

situaciones sociales y de comportamientos, y a la representación de un campo de posibles futuros.

Observamos una clara diferenciación en la forma y significación que adquiere en el relato la memoria de la historia familiar paterna y materna. La historia de la familia de Ismael ha quedado probablemente desdibujada tras la migración, por una falta de transmisión y por la ausencia de un contacto directo con el resto de miembros de su familia, por una carencia de vivencias y de recuerdos. No existe, pues, sobre la familia paterna una memoria fundada en experiencias personales. La migración contribuye además, en el caso de la historia familiar de Ismael, y a diferencia de la de Laila, a crear un abismo difícil de superar; pero la causa principal de la falta de circulación de los recuerdos debemos buscarla tiempo atrás, en el momento del fallecimiento de la abuela paterna de Nawal, Ylias y Jawhara, que supuso ciertamente uno de los puntos de inflexión más importante en la vida de Ismael, puesto que cambió el rumbo de su relación con el resto de miembros de su familia y de la transmisión de su historia familiar.

Nawal relata a modo de sinopsis los detalles que conoce de la historia de la familia de su padre. En su narración podemos entrever un sentimiento de pesar ante la figura difusa de su abuela paterna de la que ni siquiera posee una imagen. No aparece tampoco definida en sus recuerdos la imagen del abuelo, pero “dicen” que la conoció y de él sí se conserva alguna fotografía:

El meu pare, per exemple, el meu pare no sé ni si se'n recorda de la seva mare. Jo crec que sí. Jo sé que la seva mare va morir jove, i que el seu pare es va tornar a casar. I que va tenir problemes amb la dona, i el meu pare va haver de marxar de casa. Jo això ho sé. Jo la meva àvia de veritat no sé qui és. No en tenim ni una foto. Tenim una foto del meu avi. Jo no el recordo. Ell em va conèixer, diuen que em va conèixer. I jo no el recordo, devia de ser molt bebè.

También Jawhara hace alusión a la familia paterna y destaca el distanciamiento que observa entre su padre y sus parientes más cercanos. Esta falta de contacto contrasta con la relación que mantienen entre sí los miembros

de la familia materna, lugar donde se insieren la mayor parte de los recuerdos que constituyen para Jawhara el referente principal de su vínculo con Marruecos.

En aquest sentit de la família, com que mon pare està sol en aquest aspecte, de germans, de... Es porta bé amb els seus cosins però no deixa de ser més llunyà que els germans. En canvi, la família de la meva mare, pues sempre ha sigut com la família més unida. I ell és algo que no té, per tant jo crec que això vulguis o no a nosaltres també ens ha marcat, no?, saps?

La historia de la familia materna no solo está presente en la memoria a través de la transmisión y circulación de los recuerdos, forma parte de una memoria viva forjada en experiencias personales. Nawal y Mourad conocen la vida en Larache, y los largos veranos pasados allí siendo niños son revividos en sus relatos con emotividad. Nawal nos dice a cerca de sus visitas estivales a Marruecos que enmarca más allá del tiempo vacacional y que significaron para ella una vivencia profunda del país:

Nosaltres anàvem al Marroc cada estiu. Els tres mesos. O sigui que jo he viscut amb el meu avi, he viscut amb els meus tiets. O sigui, que si jo conec el Marroc és perquè m'hi enviaven. No és per mi una cosa. Jo de fet conec el Marroc com a país, no com a turista, precisament per això perquè l'he viscut.

También Jawhara dice haber crecido con su familia en Marruecos, no tanto por un contacto directo o cotidiano con ellos, sino por una relación que ha ido formándose y consolidándose en la comunicación que ha mantenido con sus parientes, incluso en la distancia: “Jo crec que la història familiar sempre ens l’han tingut present. I perquè he crescut amb la meva família del Marroc, és a dir, és fàcil mantenir el contacte amb ells. Encara que siguin molts”. A diferencia de Nawal y de Jawhara, Ylias destaca en su relato la escasez de intercambios que ha mantenido con su familia en Marruecos, que es evocada, precisamente, para remarcar la existencia de un vínculo ausente de relación:

Vale, el vincle també el tinc però la relació no hi és, però si hi ha un vincle i no hi ha una relació, de què em serveix anar a veure a unes persones que pertanyen dintre del teu nucli familiar? [...]. De què parlaràs? Què els hi explicaràs? Te

sentaràs i els hi explicaràs tota la teva vida, i després diran: “Sí, i ara què?”. No tens res que compartir amb ells.

Pero independientemente del mayor o menor contacto que hayan establecido con la familia materna, de los recuerdos transmitidos por las generaciones precedentes que han sido incorporados a la memoria colectiva de la familia, en todos los relatos destaca una figura central que encarna la historia familiar, el abuelo paterno y padre de Laila y Mourad. Laila recuerda cuando siendo ella pequeña su padre iba a trabajar a Barcelona: “El meu pare va venir per treballar. Mon pare va venir al seixanta-vuit. Però ell estava a Barcelona. I tornava cada tres mesos. Treballava, feia una mica de cèntims i d’allò i se n’anava cap allà”. Existen anécdotas conocidas por todos que nos hablan de una primera experiencia migratoria de tipo “golondrina” protagonizada por el abuelo, cuyo sentido estaba íntimamente ligada al trabajo con un objetivo comunitario. No buscaba el establecimiento individual en el país de destino, sino que se caracterizaba por sus idas y venidas entre Cataluña y Marruecos que proporcionaban a la familia una estabilidad económica. Tal como asevera Mohamed Berriane (2004): “Las primeras generaciones de migrantes concebían su proyecto migratorio como un exilio provisional y limitado en el tiempo, a fin de economizar el máximo de dinero para retornar definitivamente a sus regiones de origen” (p. 25).

A modo de mito o referencia fundacional de la historia de migración familiar se suceden las historias de una época que el abuelo de la familia ha querido transmitir a su hijo Mourad y a sus tres nietos. Mourad recuerda en su narración anécdotas que su padre le ha contado que nos hablan de un contexto en el que la migración no era pensada con miras al establecimiento familiar a largo plazo:

[E]m va explicar doncs on vivia a Barcelona, al carrer Escudellers, que treballava de paleta [...]. I que recorda que vivia a una casa, això m’ho explica sempre el meu pare, que ell vivia al pis de dalt i al pis de baix vivia el propietari, i era el constructor, i que el constructor el volia casar amb una filla seva. I, clar, el meu

pare deia: “Pues si jo tinc família, que tinc la meva dona. I tinc tres o quatre fills al Marroc”.

Jawhara y Nawal evocan, asimismo, a partir de los recuerdos que su abuelo les ha transmitido la experiencia de incertidumbre que vivió sobre el presente y el futuro ante el temor constante de ser expulsado cuando residía y trabajaba en Barcelona. Ambas coinciden en la descripción de una anécdota que probablemente haya sido relatada por su abuelo en diversas ocasiones, que ilustra con un aire aventurero (o de desventuras) situaciones vividas en la migración: “M’explicava que s’amagaven a dins dels armaris, però quan hi havia Franco, i venien a picar la Guàrdia Civil. I feien redades d’aquestes. El meu avi em deia que es cosien els diners als calçotets”. Su otra nieta Nawal nos lo cuenta así:

El meu avi va estar en l’època de Franco. El meu avi t’explica que tenien un armari amb doble fons, perquè els entraven els d’allò en els pisos, i es fotien allà en l’armari al doble fons perquè no se’ls emportessin. Allò era la “locura padre”, clar. Vivia on hi ha l’oficina de correus, aquella gran d’allà baix, pues per allà.

A la figura del abuelo en el pasado debemos añadir la imagen que se nos muestra de él en el presente. Aparece en los relatos como una persona atenta y comprensiva, que hemos decidido calificar de “clarividente” por saber ver, incluso en la distancia, la singularidad de cada uno de sus nietos. Esta imagen queda reflejada en las palabras de Ylias:

I jo, és el que diuen, el meu avi sempre m’ho ha dit, diu: “Tu ets un catalanet!”. I ho ha dit així, sempre, i quan el vaig a veure em diu: “Mira el catalanet!”. Perquè ell sap que no tinc el sentiment aquest. És la diferència de tots, tots tenen un pensament amb el Marroc, jo no el tinc.

Jawhara nos describe asimismo una anécdota que denota la buena relación que mantiene con su abuelo, a la vez que ejemplifica el talante comprensivo de este y el interés que tiene porque su nieta disfrute en compañía de la familia de Larache los placeres que le ofrece la tierra de sus padres, como, por ejemplo, el sabor de unos buenos melocotones.

[E]ncara no he anat al Marroc dient que sóc [*vegetariana*]. Però a casa meva ja saben que jo sóc una mica així, perquè jo en el menjar sóc una persona molt especial i, clar, allà al Marroc la gent diu: “Menja, menja i menja”. I si no menges, quedes malament, i me’n recordo que el dia de l’Aid, de la festa.⁴⁸ Parlàvem amb la família, i jo vaig parlar amb el meu avi un moment, i em va dir: “Bueno Jawhara, que sàpigues que tinc —perquè a mi m’encanten els préssecs, i sempre que vaig allà em compren préssecs, i era el dia de l’Aid perquè hi ha carn per donar i vendre, i em va dir— bueno, t’he guardat uns préssecs”. I jo em vaig quedar, bueno si vaig allà i li dic que no menjo carn no queda tan malament, perquè si el dia exclusiu de la carn em parla de préssecs vol dir que no li serà molt estrany, no?

Pero el abuelo aparece también en los relatos como una persona que se encuentra a la espera, a la expectativa de las visitas que demoran demasiado en llegar. Esta tardanza la atribuye, sin poder evitar expresar cierto pesar, a una falta de interés por parte de sus hijos o de sus nietos que viven lejos de Larache. La ausencia del emigrado en su país de origen, aunque no sea una “falta” cometida intencionalmente (Sayad, 1999/2010, p. 391), puede ser vista como tal y producir en la familia que sigue viviendo y cumpliendo años allí la percepción de un distanciamiento voluntario del emigrado del lugar donde creció. Mourad se manifiesta en este sentido cuando al hacer referencia al posible retorno de su hermana Laila y de su cuñado Ismael a Marruecos, subraya el pesar que siente su padre por la ausencia de ambos: “M’agradaria que baixessin de vacances, perquè fa molts anys que no baixen. I pensa que el meu pare és molt gran, i el meu pare ell ho veu com que ja no el volen”. Tambien Jawhara reafirma con la recreación de una conversación mantenida con su abuelo esta argumentación:

L’altre dia parlàvem per telèfon i em diu: “No, no, ets tu la que m’ha de trucar no la teva mare, perquè la teva mare no em ve a veure”. Bueno, el meu avi també està en una edat que ja tot li sembla malament. Bueno, el vaig pillar de bo, però està en

⁴⁸ La fiesta del *‘Id al-aḏḥā* o *‘Id al-kabīr*, la fiesta del sacrificio (del cordero) o fiesta grande de los musulmanes, se celebra el día 10 del mes islámico de *ḏū l-ḥiyyā*, que corresponde al mes del peregrinaje a la Meca o *Ḥaḏḡ*.

una edat complicada. I si són els nens, per què no el criden?, i si no hi són, per què no venen?

El tiempo pasa y las oportunidades para que la familia se encuentre enteramente reunida son cada vez más remotas. La celebración de una boda es una ocasión propicia para el reencuentro, pero a la boda de Mourad que se celebrará en la provincia de Alicante difícilmente podrá acudir su padre debido a las exigencias en la concesión de visados a personas de su edad. Nawal se indigna ante las dificultades que encuentra su abuelo para poder viajar a España: “Ara ja no el deixen venir perquè diuen que és massa gran, no vagi a ser que es mori aquí!”. También Mourad atribuye a la edad de su padre (79 años) la denegación del visado:

No li donen per això, perquè està jubilat. Nosaltres ho hem intentat. Fas la carta de visita, d'invitació, o sigui, que pot venir. Li demanen un mínim de, crec que són 3000 euros doncs ja els té, viatge d'anada i tornada, pues ja està, el bitllet, és que per cent euros tens un bitllet, és que no passa res. I “denegado”. Per què? pues per l'edat. Llavors ell allà ha d'anar a un consolat, després ha d'anar a Tetuán, ha de baixar a Rabat. I l'última vegada que li vaig dir em va dir: “Estic cansat —diu— no vull haver de fer kilòmetres per aquí i per allà perquè després em diguin que no”.

Las gestiones de la administración se inscriben en un tiempo que invade la temporalidad de la vida cotidiana, es un tiempo impuesto de espera e incertidumbre difícil de sortear, que afecta especialmente a los migrantes y a sus familiares, tanto en el país de emigración como en el de inmigración, al abuelo de la familia como a sus hijos, que incluso siendo ya ciudadanos de pleno derecho, dedican esfuerzos y tiempo, la mayoría de las veces infructíferos, con el fin de que su padre pueda reunirse con ellos. Laila ve improbable que finalmente le concedan el visado de turista. Aunque no cesa en su empeño por conseguirlo, la interminable burocracia exaspera y cansa, y decepciona cuando no se dan explicaciones sobre el porqué de las decisiones administrativas que se toman y que afectan tan profundamente a la vida de las personas.

Abans ell entregava el seu paper de vacances, però ara al jubilar-se li van denegar dos cops segur, amb el gasto que va fer. Clar, tens d'agafar l'avió anar i tornar, amb l'assegurança, la paperassa, bueno, un d'això. I la segona vegada li vam fer una carta d'invitació que ve aquí a casa i tot això, i el van denegar. I l'únic que li van dir va ser: "Ah, fes un advocat". Però fes un advocat, paga això. I ara el pobre li parles, inclús ara que el Mourad ens va dir que es casava. Vaic parlar amb el meu home i vam dir, "li podem fer una sorpresa, ho intentem". Però tampoc ens han dit res. Penses, a veure si ve aquest home per unes setmanes; el seu fill es casa dissabte, o ve per exemple el dimecres i marxa a l'altre dimecres, quin mal fa? Al contrari, serà un turista. Encara que compri una ampolla d'aigua és un gasto. Doncs no. Jo al principi que em va dir el Mourad, li he dit al meu home: "Ai, ojalá. Fem una sorpresa i serà per tots". I no. Què has de fer? És que de vegades el govern només miren el, saps? Perquè no et donen cap explicació. Perquè si no ell ja vindria.

La evocación por parte de Nawal y Mourad de la historia familiar de migración en varias secuencias de sus relatos no solo nos transmite su inscripción en la continuidad de la historia de la familia, también nos muestran desde el presente una reflexión sobre las condiciones en las que transcurrió la vida de las personas que forman parte de ella, sobre su camino recorrido en el ámbito social y familiar. A pesar de la alusión en la narración de Mourad a un contexto favorable en origen, hay veces en las que su padre se arrepiente de no haber tomado la decisión de establecerse definitivamente en Cataluña con su familia:

I a vegades diu: "Jo si hagués volgut en aquell moment, haguéssim viscut tots aquí". I alguna vegada se'n penedeix, de no haver vingut tots aquí, sí. Però realment, jo molts cops ho parlo amb l'Eva, realment casa meva no ha tingut mai cap necessitat de... Jo crec que estan millor allà que aquí.

Observamos asimismo en el relato de Nawal una preocupación por no significar exclusivamente de forma negativa Marruecos, por no definir socialmente la historia familiar en consonancia con otras representaciones del fenómeno migratorio entre Marruecos y España que revelan una necesidad generalizada de salir del país, por no describir el país de sus orígenes como un

lugar donde es imposible vivir. En el caso de su familia, Nawal se manifiesta en el mismo sentido que su tío Mourad y argumenta, siguiendo el hilo de los acontecimientos, que las idas y venidas entre las dos orillas no se debían a una necesidad imperante de salir de Marruecos, sino al impacto de los que volvían de vacaciones e insuflaban con sus narraciones los deseos de migración a un país que, por otro lado, no prometía como lugar de destino ideal:

Ja et dic que els meus pares volien portar, que vingués una altra de les germanes, i en aquell moment no volien. Estem parlant poder de principis dels noranta, com a molt. I després els hi va entrar la vena, i després les coses ja van ser més difícils. I van portar la meva tieta que està a Vilanova. Estem parlant de quan jo vaig fer, jo feia el batxillerat. Poder tenia disset anys. Imagina't com va canviar el asunto. En cosa de vint anys com a molt. Després hi havia molta més gent immigrant per l'impacte dels que venien. Al Marroc no es viu malament. O sigui, al Marroc comparat amb... Bueno, a veure, no parlem d'infraestructures de lo que és el metro i això. Però mira estan fent tramvies, què més vols? Però tampoc és que es visqui malament. Lo que passa és que és l'impacte dels que tornen de vacances [...]. Després sí que les meves tietes volien venir, i va venir amb un visat. I ja un cop aquí li van fer els papers com van poder. Però para que veas cómo cambia el asunto.

En la rememoración de la historia familiar por parte de los narradores, descubrimos un relato de afiliación, una conciencia de pertenencia a la familia extensa que vive en Marruecos. Esta pertenencia es además reforzada por el parecido físico que caracteriza a los miembros de la familia Bousirat, que sirve a los demás para ubicarlos como parte de un mismo núcleo familiar. En relación con esta semejanza física, la pequeña de los hermanos nos describe situaciones en las que compara la “burbuja” que para ella ha sido Ribes de Freser con la “burbuja” en la que vive cuando visita a su familia en Larache. Su físico hace que la relacionen de inmediato con la historia de su familia, lo que imposibilita el anonimato que a veces anhela. Tanto en Larache como en Ribes las personas la reconocen, en Ribes porque la conocen desde que era niña y en Larache porque reconocen en ella los rasgos faciales característicos de su familia materna:

Ja et dic que ha sigut una bombolla, tant aquí com allà. Allà també, allà també. I parteix de la base que Larache és com un Ribes, perquè ens assemblem de cara tots. Clar, perquè el meu tiet, el meu tiet és mecànic, clar, tots els taxistes van amb ell. A mi m'ha passat que pujo a vegades a un taxi i em diuen: "Tu ets la neboda de l'Ismael?" I jo: "Sí, sí" [ríe]. Perquè ens reconeixen, pels ulls, perquè tots els tenim tots molt semblants [...]. Però com que la gent et coneix molt, et relaciona. I clar, allà sempre ha sigut com, també en bombolla, m'he relacionat molt amb gent de la meva família, i no tinc allà els meus amics. I si he tingut amics i he anat amb amics ha sigut a Rabat, que és un lloc on no et coneix ningú, i que parteixes de zero.

Laila hace igualmente alusión en su relato al gran parecido físico que la une a los miembros de su familia, destaca las semejanzas que existen entre ella y sus hermanos que viven en Larache. El reconocimiento por parte de personas de su ciudad natal de su relación de parentesco es visto en esta secuencia de su narración como un indicador del paso del tiempo en la migración. Laila es reconocida por personas que ella no reconoce; el relato nos muestra en este punto una ruptura espacio-temporal que ha dejado su huella en la memoria de Laila, un *antes* en el país de origen y un *después* en el país de destino. Su imagen está presente en los demás gracias a las relaciones que han mantenido con otros miembros de su familia, este contacto cotidiano les sirve de apoyo memorístico para recordar y reconocer a Laila, a diferencia de nuestra narradora que ha perdido los puntos de referencia que le permitirían recordarlos:

Jo ara fa quatre anys que he baixat i veic gent que ells em coneixen, per què? Perquè estan allà els meus germans i com ens assemblem molt, al tiet, a la mama, al d'allò. Ells em coneixen però jo no els conec. Com que els he perdut de vista. Jo he baixat cada any, cada any, cada any, amb els meus nens cada any quan ells eren petits. Però clar, jo anava a casa meva, jo m'interessava més per la família. No anava a buscar la meva colla del col·le o la meva colla dels veïns, saps?, perquè s'han casat. Però ells a vegades al carrer anaven i veien al meu germà, i semblen bastant. I a mi em xoca perquè em diuen a vegades: "Ha demanat per tu la tal". "I com se deia aquesta tal?". Saps?, perquè jo ja he perdut...

Diferentement a las situaciones que nos describen Laila y su hija Jawhara en las que el parecido físico es reconocido por personas que no pertenecen al núcleo familiar, el uso de la fotografía sirve a los miembros de la familia para buscar las semejanzas o las diferencias entre unos y otros. Las fotografías de familia en las que aparecen nuestros parientes nos inducen irresistiblemente a la comparación, buscamos en sus rostros el parecido físico como si nos sirviéramos de las imágenes para reforzar nuestra pertenencia a la familia. La fotografía de familia está, además, íntimamente vinculada a la evocación de recuerdos y constituye, en palabras de Sarah Dornier-Agbodjan (2004, p. 123), “una práctica real de la memoria para el grupo familiar”. Dornier-Agbodjan confronta la fotografía con el modelo teórico desarrollado por Maurice Halbwachs que define los puntos de referencia estables en los que se apoya la memoria para poder existir, esto es, “los marcos sociales de la memoria”. La fotografía, que se caracteriza por su estabilidad y duración, serviría de soporte idóneo de los recuerdos y contendría, según Dornier-Agbodjan, los tres marcos definidos por Halbwachs: el lenguaje, el espacio y el tiempo, pues además de ser “una tajada tanto en el tiempo con el espacio” tiene la capacidad de provocar al lenguaje (Dornier-Agbodjan, 2004, p. 128).

Laila— Aquí té vint dies la Nawal [*me muestra una fotografía de Nawal*]. I aquí al costat tenim la del seu fill i per això no la veia. Aquí té vint dies la nena [*Nawal*] [...]. I després amb aquest [*con Ylias*] deien: “Ai, sí que t’assembles a la teva germana!”. Però aquest va néixer sense cabell i tenia els ulls blaus. Sí, aquest va néixer amb els ulls blaus sense cabell. Aquella foto, és aquella. Mira la comparació de la Nawal. També amb vint dies, tots tres són amb vint dies. Amb vint dies tots tres. Guaita l’Ylias i guaita la Jawhara també [*me muestra las fotografías de sus tres hijos*]. Però clar, els nens van anar canviant. I la gent s’estranyava comparant la Nawal amb l’Ylias. I deien: “Ui!, i què li passa a aquest?”.

Marta— Té un cabell preciós la Jawhara.

Laila— No hi havia manera, fins que li vam tallar. La comadrona la pentinava i li deixava la mà aquí [*coloca una mano sobre su cabeza*]. Quan tornava a venir diu: “Aquestes antenes que no baixen”.

Jawhara— Perquè me l’han rescatat jo tenia uns cabells de rata.

Laila— Veus, mira la Jawhara amb aquesta cabellera, mira aquí l’Ylias. I deien: “Uí, aquest nen! —i no sé què no sé cuántos”. “Oh, no s’assemblen pas! D’on ha tret aquest ulls?”. Bueno, bueno, bueno. Una feinada tenia la gent. La gent tenia una feinada.

El parecido físico es un comentario revelador de la presencia del linaje en las fotografías de familia. Los recién nacidos son especialmente objeto de comparaciones; se busca en sus rostros la marca de su filiación que reafirma su pertenencia al grupo. “La fotografía participa, pues, de la memoria de los cuerpos, en especial la de los cuerpos emparentados [...]. Y la composición fotográfica contribuye a poner de manifiesto ese aire de familia” (Dornier-Agbodjan, 2004, p. 131). La disposición de las fotografías, enmarcadas y colocadas de forma contigua a la vista de todos en el estante principal del mueble de la sala de estar, visibiliza el vínculo que existe entre los miembros de la familia. Asimismo, las fotografías tomadas en determinados momentos de la historia familiar (veinte días después del nacimiento de cada uno de los hijos) constituyen un testimonio de la inscripción en la familia de cada nuevo nacimiento, a la vez que evocan la cohesión del grupo y sirven de soporte de la memoria colectiva de la familia.

Hasta aquí observamos cómo la historia materna está mucho más presente en los relatos de los narradores que la historia de la familia de Ismael. Incluso cuando se trata del parecido físico, se destacan las semejanzas entre los miembros de la familia de Laila. Pero el olvido, el silencio o sencillamente el desconocimiento de la historia paterna son también portadores de sentido. A diferencia de la riqueza de recuerdos explicitados en relación con la historia familiar de la madre, la escasez de alusiones a la historia del padre nos revela la existencia de una rama familiar de la que probablemente se han querido desmarcar de forma consciente, como si se tratase de un modelo que no se quiere reproducir. En este sentido, Jawhara destaca en su relato la preocupación que percibe en su padre porque la familia se mantenga unida, que atribuye, precisamente, a las vivencias negativas de su pasado familiar:

I jo crec que també en part ell és com un, deu veure les coses en plan de: “El que m’ha passat a mi no vull que passi, el que m’ha passat amb els meus germans, no vull que passi entre nosaltres”. Saps? I, clar, a vegades m’agrada perquè dic, “hòstia, a la que podem pues agafem i ens trobem tots a Ribes”. Saps? Jo mira, avui perquè he quedat amb tu i demà tinc unes coses que fer, però a la tarda pujaré, però perquè hi ha la Nawal i l’Ylias, i dius, “hosti, em sap greu que hi siguin tots i no ser-hi jo”. Crec que si els meus pares volien que fèssim pinya, pues que en part ho han aconseguit.

La pobreza de recuerdos en relación a la historia del padre se encuentra simbólicamente ligada a la pobreza material que vivió Ismael en su niñez y sobre todo en el momento de su llegada a Cataluña. Esta pobreza vivida en soledad en la migración participa de la configuración narrativa de la figura del padre que aparece en los relatos envuelta por un halo de heroicidad. Ismael es un ejemplo vivo de que es posible salir adelante sean cuales sean las condiciones de partida. Es destacable que esta imagen de Ismael que cualquier lector de su historia de vida se representaría, coincide con la imagen que sus hijos y su cuñado tienen de él. La figura del padre aparece en sus relatos como la de una persona que ha tenido que enfrentarse solo a numerosos retos y circunstancias desestabilizantes, su vida es considerada un ejemplo que les alienta a vivir la propia existencia con una fuerte voluntad personal y con un espíritu positivo de autosuperación. Las siguientes palabras de Ylias reflejan un posicionamiento biográfico marcado por una valoración positiva de la autonomía personal, de la capacidad de “hacerse a sí mismo” y de labrarse su propio camino:

[L]a relació que tenim ara [*con su padre*] és perquè ell també veu que jo estic creant una cosa, però perquè jo vull fer-ho, no vull que m’ajuden en res. Veient que jo tinc l’oportunitat i que tinc un recolzament molt a prop que em pot donar suport a qualsevol cosa, però jo aquella ajuda no la vull. Ho vull fer jo tot sol.

Jawhara refiere en su relato las diferencias que observa entre la historia de su padre y la historia de su madre. La historia del padre está marcada por la carencia de relaciones familiares; en la historia de la madre, en cambio, encontramos el apoyo de la familia. Incluso si Laila ha podido sentirse sola en los

primeros momentos de su vida en Ribes de Freser, su familia ha estado presente y sigue siendo el marco en el que se insieren la mayoría de los recuerdos que conforman la memoria familiar.

Perquè la meva mare si no ha tingut a mon pare ha tingut a la seva família, vull dir, que vale que poder tenia a mon pare quan estava aquí. No estic negant que se sentís molt sola, però com a mínim tenia a algú, o com a mínim la meva mare pues sempre l'he vista que quan anem amb una família, anem amb la seva. En canvi mon pare sí que puc dir que és una persona sola. I ha estat sol, és a dir, no pot confiar en els seus germans. I veus que si no fos per la meva mare, que si no fos per nosaltres, o per la família de la meva mare que també se l'aprecia molt. Però que som nosaltres que hem d'estar amb ell. És a dir, com que en aquest sentit és més vulnerable que la meva mare.

A la vez que Jawhara observa cómo la falta de anclajes familiares vuelve “vulnerable” a su padre, lo describe como una persona repleta de cualidades destacables: “M’agrada perquè és una persona molt alegre, és una persona molt activa i molt positiva”. El modo en que Ismael afronta las situaciones diversas que encuentra en el curso de su vida es valorado de forma positiva por su hija, e incluso reconoce en sí misma la reproducción de esta actitud, que surge de una voluntad explícita de su padre por transmitirla: “És veritat que mon pare té, la manera de canalitzar sempre ens ha dit que quan estigues enfadat canta o balla. I és veritat que quan estic histèrica és una manera de canalitzar les coses”. También Nawal, a pesar de las tensiones que han podido existir entre ella y su padre, encuentra un punto de convergencia entre ambos cuando se trata de responder a situaciones inesperadas:

No ens enteníem perquè en el fons som iguals. Igual de cazurros. Però ara mira, l'altre dia va venir i va perdre l'avió. I quan fem les conclusions pensàvem el mateix. Vam anar a dinar i ja està. La meva mare histèrica: “Oh, és que d'allò!”. “Más se perdió en la guerra”, li dèiem.

Jawhara se siente de diversos modos identificada con la figura paterna, en sus ansias de viajar ve también su reflejo, y considera a su padre la persona que

mejor la comprenderá si un día decide marcharse sola a algún lugar: “Pues si ell ho diu, diu: ‘Quan acabeu tots ja d’estudiar, faré la motxilla i me n’aniré de vagabundo’. I és lo que vol fer, evidentment no ho farà, no el deixarem pas [ríe]”. La correlación que existe entre sus deseos y los de su padre, así como en la experiencia vital de este, le animan a emprender sola cualquier camino con la seguridad de tener a su lado un modelo que le servirá de guía y ejemplo:

I la fase aquella també d’independència, d’estar sol i de viure sol, ma mare no l’ha viscuda. Però mon pare sí. Per tant sí que em puc sentir que em pot orientar més. És a dir, si jo ara li dic a mon pare és que me’n vull anar i no sé què, pues estic segura que m’entendrà [...]. Aquesta idea de voler marxar tu sol a algun puesto, no me l’ha donat ma mare me l’ha donat mon pare, saps? Llavors, aquesta voluntat de fer-ho, saps? Que poder evidentment la meva mare sí que em pot motivar i el que tu vulguis, però no em servirà d’exemple perquè ella no ho ha viscut.

Si el padre se nos muestra en los relatos como una figura cuyo ejemplo de vida influye en la manera de abordar los retos cotidianos y futuros de sus hijos, Laila se nos desvela como una madre comprensiva que mantiene conversaciones sobre todo tipo de tópicos con sus hijos. Es a ella a quien cuentan sus problemas o sus preocupaciones, es a ella a quien encontraban cuando salían del colegio y la que los acompañaba a sus actividades extraescolares cuando eran pequeños; es una figura que aparece, pues, como una presencia continua y consagrada al cuidado de la familia. Aunque la historia de vida de Ismael ha podido marcar la visión del mundo que los rodea y la manera de relacionarse con él, el padre aparece en los relatos de sus hijos como alguien que ha trabajado mucho y ha pasado poco tiempo con la familia. Así nos lo cuenta Ylias: “Compartíem poques hores a la setmana perquè ell treballava i a vegades arribava molt tard i era això, compartíem més temps amb la meva mare. I parlàvem”. Y sin embargo, Ismael no es visto por ninguno de sus hijos como un padre ausente, tal y como nos revela de nuevo su hijo Ylias: “Sempre ho he tingut al cap que mon pare sempre ha estat allà, però des de l’anonimat. Sempre ha estat al corrent de tot”. Nawal, por su parte, observa en su relato las diferencias en la dedicación que tuvo Ismael hacia ella y hacía su hermana pequeña debido a su trabajo:

Perquè jo, o sigui, la visió que tinc jo del meu pare, de la que té la meva germana no tenen res a veure. Perquè jo no he tingut relació amb ell, amb el meu pare, molt poca, molt poca. Jo recordo que treballava molt, però amb ma germana sí que han viscut més. Per què? Perquè ella el va enxampar que es va jubilar quan ella encara feia la ESO o algo així. I va viure més amb ella. I jo quan el meu pare es va jubilar, jo estava aquí a Barcelona ja.

No obstante la focalización del tiempo del trabajo en la figura paterna, el relato de Laila nos desvela una vertiente de su biografía que no advertimos en las narraciones de sus hijos o de su hermano Mourad, su faceta de mujer trabajadora fuera de la esfera familiar. Descubrimos que en el momento en que Jawhara cumplió los tres años y entró al colegio, Laila empezó a trabajar en el turno de noche en una fábrica de creación y montaje de piezas de plástico.

La Jawhara va començar a fer P3, doncs jo després ja m'han quedat bastantes hores. I he començat a treballar aquí a Max-Plàstic⁴⁹, però de nit, per no tenir cangurs. I anava a treballar de nit. I deies, al menos si un dia tenen febre, tenen angines, estàs amb ells. Si no, tenia de buscar a algú, i buscar a algú per dos nens o tres, la Nawal també era petita, tenia vuit anys, és petita. I clar, jo després em quedava desperta, anava a dormir. Els he deixat a dinar al col·le durant quatre anys. Jo anava a dormir, quan ells se n'anaven.

Con su empleo y el de Ismael vivía la familia, y también podían permitirse que sus hijos tuvieran aquellas cosas que de vez en cuando deseaban: “Jo pels meus nens estava disposada a tot! Perquè: ‘Mama, vull aquestes bambes’. En a mi se m’he trencava el cor de dir-li: ‘No puc’. Jo: ‘Vale, vale, ja les comprarem un dia o altre’. El meu nen tenia aquelles bambes”. Pero lo esencial del trabajo nocturno en el que estuvo empleada Laila diecisiete años, a pesar de ser un trabajo altamente sacrificado, era que le permitía ir a buscar a sus hijos al colegio, pasar la tarde junto a ellos y acompañarlos a las diversas actividades que realizaban. Como si el tiempo se hubiese detenido en esta secuencia del relato

⁴⁹ La empresa Max-Plàstic S.A. se estableció en Ribes de Freser el año 1962. En ella trabajó Laila diecisiete años hasta el 2012, año en el que realizaron una importante reducción de plantilla.

Laila nos describe con minucia la rutina diària de aquell temps passat que narra con veu emocionada:

A nosaltres, els de nit, ens apretaven més, ens feien portar tres màquines. Si les de les tarda portaven tres a tu te n'afegien una. Per què? Perquè ja no hi ha controls, no tenen por dels inspectors, saps que et vull dir? I passaven les notes. Però després anava a dormir, posava el despertador a les quatre, m'aixecava jo a les quatre, i feia les meves coses i a tres quarts de cinc els anava a buscar. Això sí, era sagrat per mi. Anar-los a buscar, portar-los el berenar. I, clar, un feia informàtica, a la Nawal sempre li ha agradat fer informàtica, una al gimnàs, l'altre al futbol. És clar, el dia que no tenien res venien cap a aquí. Però els d'allò, els col·locava tots, venia aquí a casa, "pim pam, pim pam, pim pam, au!". A les set anava a buscar el nen a futbol; a les vuit, feia la ruta, la Nawal també ha fet molt aeròbic, feia molt, sí, i l'anava a buscar; i mira, i a les vuit a casa a sopar; a les nou els ficava al llit. "Encara és de dia". "Mira, ho sento". Saps? "Encara és de dia mama". I dic: "A llegir contes, que la mama ha de marxar". I marxava, tres quarts de deu, agafava el cotxe i cap a la feina. Sort que la tenia aquí a prop.

La valoración y el reconocimiento del trabajo que realizaron sus padres porque no tuviesen ninguna carencia material, ni tampoco afectiva, está presente en la postura que adoptan los hijos de la familia y también Mourad, que se sienten herederos de una ética del esfuerzo y de una lucha por el bienestar. Los cuatro han ayudado económicamente a la familia, responsabilizándose siempre que han podido de sus gastos personales; y los cuatro son conscientes de la importancia y transcendencia de su decisión. Tanto Nawal como Mourad comenzaron muy temprano a trabajar los fines de semana, pudiendo compaginar de este modo el trabajo con los estudios. Nawal nos revela en su relato una actitud que se inició de joven, que mantiene en la actualidad y que mana de su deseo de ser autónoma económicamente:

O sigui, jo quan anava a l'institut a Ripoll, jo ja el que és el transport i el dinar allà jo ja m'ho pagava jo. Perquè jo ja treballava el cap de setmana. Però no perquè m'ho diguessin. I des d'aquell moment a mi, és que jo que em mantingui algú,

abans em tiro un tiro, saps? O sigui no m'agrada. Potser perquè sempre m'he espavilat sola.

Este interés por compaginar el estudio con el trabajo y poder responsabilizarse así de sus gastos personales queda asimismo reflejado en las palabras de Mourad, en cuyo relato nos ofrece un rápido recorrido por las ocupaciones en las que trabajó durante su vida de estudiante:

[J]o sempre he treballat a restaurants, els caps de setmana, sempre, des de que era molt petit, caps de setmana i vacances, sempre. Jo treballava i, bueno, els diners havia d'ajudar a casa; hi havia gastos d'estudis, hi havia desplaçaments, a Barcelona s'havia de pagar un lloguer. Jo a Barcelona els primers anys, jo estudiava de dilluns a divendres, i divendres pujava a Ribes i treballava divendres a la nit, dissabte i diumenge, i llavors tornava a Barcelona.

He estat canviant, a Ribes he estat a dos o tres restaurants diferents, a un hotel, a Vall de Núria també vaig estar treballant. Vaig estar treballant a un hotel i vaig estar treballant a l'escola d'esquí de monitor. A Ribes és on més he treballat, llavors a Barcelona també estudiava i vaig estar treballant a una pizzeria també.

De sus padres, pero también de sus hermanos y de su tío, ha aprendido Jawhara el valor del trabajo, sabe igual que sus hermanos que supone un esfuerzo necesario en pos de la autonomía personal:

[J]o treballa els estius i la meva mare m'ho deia: "Si no et ve de gust no ho facis". Però jo dic: "Mama, és que a mi no se m'acut estar a l'agost sense fer res". Perquè ja ho porto dins que un ha de treballar i s'ha de guanyar la vida i no sé, que faig de camarera, que tampoc és res, però són els meus diners, són les meves coses. I em diu: "Bueno, pues buscat algo durant l'any i a l'estiu no fas res". I jo dic: "Mama, a l'agost ja em va bé perquè cobro i llavors al setembre m'haig de pagar la uni i ja està, ja no tinc diners i ja me n'oblido".

No obstante la importancia que atribuyen al trabajo y a la adquisición de independencia y de autonomía económica, los padres de la familia se han volcado con sus hijos y Mourad para que estudiasen y pudiesen aprovechar las oportunidades que ofrecía el sistema educativo. En un proyecto parental que

busca el éxito y la promoción social el estudio ha sido una prioridad: “[M]on pare és una persona que sempre m’ha dit: ‘Estudia, estudia, estudia, estudia’. I, clar, és algo que tinc jo molt, molt. Clar, jo a vegades mon pare ve i em diu: ‘Gràcies Jawhara’. Pocs pares et diuen gràcies per estudiar”. El interés de Ismael porque sus hijos estudien viene determinado en parte por su historia personal. Así lo argumenta la pequeña de la familia que nos descubre el origen de su “espíritu de superación”:

Ell [*su padre*] quan va arribar era jove i tots els seus amics estudiaven i ell, bueno, treballava [...]. Era adolescent, divuit, no sé exactament quants. I ell es va trobar que, bueno, el que ell ha volgut és que nosaltres arribem al nivell dels seus amics, i aquest esperit de superació és molt algo que ens ha imposat molt el meu pare.

Jawhara observa las diferencias que existen entre ella y sus amigas marroquíes, pero también catalanas, respecto a la importancia que concede al estudio y a la persecución de sus aspiraciones: “Saps què passa?, que a mi sempre m’han criat amb moltes aspiracions, en tenir aspiracions i en voler fer, tot el que pugui fer, doncs ho intenti”. Tanto Jawhara como Nawal remarcan en sus relatos la no existencia de diferencias entre ellas, su hermano y su tío, en lo que se refiere al apoyo recibido por sus padres para la consecución de sus deseos y de sus respectivos proyectos de vida. Del siguiente modo lo argumenta la menor de las hermanas: “Partint de la de la base que a casa meva no hi ha ‘que tu ets noi, que tu [*eres chica*]’. No m’he trobat amb aquests problemes de ‘no, perquè ets noia’, això no hi és”. De nuevo, Jawhara se compara con algunas de sus amigas marroquíes o de sus primas que viven en Marruecos, en cuyas familias identifica relaciones desiguales por razones de género:

[E]l fet de diferències de noia i noi a casa meva mai han sigut, Marta, mai de la vida, i això es nota molt. És a dir, jo ho veig, poder amb mi no, però amb les meves cosines ho veig, veure-ho en cosines germanes, “fes això perquè no sé què”. O que surten i que diguin: “Cuida a la teva germana”. Però a mi m’ho diuen per una qüestió d’edat no de que sigui noia, m’entens? Per tant, com que en aquest sentit tampoc m’he sentit mai. I veig casos que sí, i dic, “hosti, merci!”. Si ho puc, si ho he d’agrair, pues.

La postura de Ismael y Laila basada en un modelo de relaciones de género igualitarias está en consonancia con su historia y con la relación que mantienen como pareja, que es descrita con estas palabras por su hija Nawal: “Jo per exemple he vist als meus pares i els meus pares, o sigui, sempre s’ho parlen tot, sempre ho han fet tot junts”. Antes de que Laila llegase a Ribes de Freser Ismael le propuso que obtuviese el carné de conducir con el fin de que cuando se instalase en el pueblo pudiese moverse en coche con autonomía. Esta decisión de Ismael y de Laila debemos enmarcarla en un contexto específico, la ciudad de Larache durante el año 1982 en el que raramente una mujer tomaba clases de conducción. Laila fue en entonces la única mujer de su promoción, y del siguiente modo nos lo cuenta:

Hi havia uns trenta o quaranta homes i era l’única dona. Se’n fotien de mi. I casi no et dic cap mentida que vaig ser la primera en Larache de treure el carnet. Però jo [*da un golpe en la mesa*]. [...] Perquè em diu [*Ismael*]: “És un poble, si no tens cotxe, no tens carnet, no et pots moure gaire, has d’estar a l’horari del tren”.

Tanto Laila como sus hijas Nawal y Jawhara destacan en sus relatos de vida el hecho de haber pasado una infancia rodeada de niños, en la que la relación con los chicos siempre fue más intensa y continua que con las chicas de su edad. En el caso de Laila, es con sus hermanos mayores con los que compartía momentos de ocio y divertimento, nos cuenta que cuando era pequeña no sabía que era una muñeca, ya que jugaba exclusivamente a los juegos que eran considerados “de niños”:

Jo no he jugat als jocs de noies, amb nines i tot. Jo jugava a futbol! I jugàvem també a xapes, agafàvem uns taps de Coca-Cola, que són les xapes, i les picàvem amb la pedra i fèiem una sobre l’altra i fèiem com un io-io així. I les tiràvem i les que entraven dintre de aquell hoyo, valien, i les que sortien, les contes i has perdut. I el qui n’ha ficat més ha guanyat [...]. Jo, jocs de nenes, no n’he jugat, perquè no tenia ningú a casa amb qui jugar jo amb nines i jo no sabia lo que era una nina. Jo sabia les pilotes i les caniques.

También Nawal pasó gran parte de su infancia junto a su tío Mourad y sus amigos. Los momentos lúdicos son recordados en una secuencia de su relato que se asemeja de forma muy significativa a la historia de su madre: “Jo només jugava amb els nens aquests, amb els del meu tiet, amb els amics del meu tiet. I tots nens, jugàvem al “pilla-pilla”, jugàvem al d’allò. I jo, lo de jugar a nines i això no”. Igualmente Jawhara nos descubre en su narración cómo una relación continua y desacomplejada con sus compañeros de clase y con su hermano Ylias, al que siempre ha estado muy unida, ha influido en la manera en que en la actualidad se relaciona y establece amistad con los chicos que conoce:

Com que he estat amb l’Ylias i no ha hagut aquesta diferència de gènere. [...] i a l’escola és que he estat només amb nois, poder érem tres nenes. Clar, com que a vegades em fico en la mentalitat de noi, m’entens?

Queremos destacar, además de lo mencionado anteriormente, el posicionamiento biográfico de cariz social y político que adoptan los miembros de la familia, con especial relevancia de las hijas. Los relatos de Nawal y de Jawhara nos revelan su preocupación e interés por transformar la sociedad en la que viven mediante una participación ciudadana activa en las decisiones y demandas de la colectividad. Aparecen, pues, como agentes de cambio comprometidas por los derechos sociales, reivindicativas y resistentes. En sus relatos entrevemos una dimensión que va más allá de la identitaria (que busca saber quién es uno); se trata de una dimensión política (que busca reapropiarse la capacidad de definirse de uno mismo), acompañada de una conciencia político-social que se preocupa por la realización de un proyecto alternativo de convivencia ciudadana que tome en consideración todas las formas de dominación. Estamos, pues, ante orientaciones biográficas que nos permiten situar a nuestras narradoras lejos de un repliegue identitario introspectivo y en consonancia con una actitud abierta sociopolíticamente comprometida (Hajjat, 2005, p. 72), que les permite además encontrar su lugar como actores sociales, reivindicar y ejercer su “Derecho a la ciudad” (Lefebvre, 1969).

Nawal recuerda que su padre veía en ella una futura abogada o política por el modo en que afrontaba situaciones diversas de su cotidianidad: “El meu pare sempre m’ho ha dit que hauria d’haver sigut jo o advocada o política, perquè tinc moltes lleis”. Asimismo relata cómo el ex presidente de la Generalitat Catalana Jordi Pujol, en el momento de creación de la Fundació Nous Catalans vinculada al partido Convergència i Unió de raíz conservadora, quiso que Nawal formase parte de esta.⁵⁰ La relación de Pujol con Ribes de Freser se debe en otros motivos a la proximidad que existe entre su casa de veraneo, en Queralbs, y el pueblo pirenaico. Nawal se posiciona en este pasaje de la narración en discordancia con la ideología que vehiculaba el partido al que pertenecía Pujol, pero a favor de una nueva política de izquierda en cuyo marco cree podría aportar algunos de los conocimientos que ha adquirido gracias a su particular bagaje biográfico, que le ha llevado a ser, por necesidad e interés, traductora de lenguas y mundos diversos, de imaginarios variados que conforman la sociedad actual:

El Pujolet em va venir a dir si volia fer, saps allò que es va inventar dels nous catalans? Quan va pujar a Ribes i això: “Ah, tu! —li va dir al meu pare— La teva filla.”. I jo vaig pensar: “Jo amb els convergents, els collons!”. Però sí, el Pujolet em volia i li vaig dir que no. Però ara amb aquestes noves d’allò [*nuevos partidos y coaliciones de izquierda*], poder sí [...], em sembla que sí que m’acabaré ficant, perquè total no tinc pas res a fer. I crec que encara podria aportar alguna cosa.

Jawhara nos muestra asimismo en su relato una vertiente social y política que se refleja en su participación en el partido Iniciativa per Catalunya Verds, y como voluntaria en la entidad social y ciudadana Casal dels Infants en el barrio del Raval en Barcelona.⁵¹ No obstante su actitud militante y su compromiso

⁵⁰ El discurso sobre el fenómeno migratorio que vehiculaba la denominada “doctrina de integración pujoliana”, aunque pretendía evitar el uso del término “asimilación”, se basaba en realidad en la idea central del establecimiento de una conexión directa entre cohesión social y asimilación cultural (Espasa, García, Sastre, y Zambrano, 2009 p. 69).

⁵¹ La entidad social y ciudadana Casal dels Infants nació el año 1983 en el barrio del Raval de Barcelona para proporcionar apoyo y acompañamiento a niños con necesidades sociales de la capital catalana. En la actualidad su labor se extiende a otros barrios de la ciudad y a otras ciudades de Cataluña; además de cooperar con entidades en Marruecos. La entidad promueve la “acción social, la incidencia política, la sensibilización, la movilización ciudadana y el voluntariado activo”. Recuperado de <http://www.casaldelsinfants.org/esp/>

social, reconoce que su participación le ha suscitado a veces un sentimiento de impotencia en relación con algunas cuestiones que le preocupan especialmente, por ejemplo, la migración:

Sempre estàs impotent, hi ha coses que són injustes i hi ha coses que s'ha de lluitar per elles perquè no es pot estar a casa tancat i esperar que el món millori. Però suposo que amb el tema de la política o amb el tema de la immigració, si treballes en immigració o qualsevol cosa d'aquestes, sempre hi ha un cosa injusta. És com que has de viure sempre amb la impotència a flor de pell.

En el relato de Jawhara vislumbramos además un *yo* reivindicativo que le sirve para dar forma a algunas de sus identificaciones colectivas. En la segunda entrevista que realizamos, en la que descubrimos su decisión de ponerse el pañuelo, Jawhara utiliza la primera persona del plural para referirse a sí misma y al resto de mujeres que llevan el pañuelo musulmán en el contexto de la ciudad de Barcelona y, por extensión, en el resto de Europa. En su nuevo trabajo en una farmacia en Barcelona le han pedido que se quite el pañuelo. Esta experiencia biográfica da lugar a que Jawhara argumente su posición frente a la búsqueda de una “neutralidad” ilusoria que no representaría la diversidad de pertenencias culturales, religiosas o identitarias que existen en Europa:

Però vaig dir, “hosti, mostrar tanta neutralitat és necessari?”. És a dir, jo no jutjo el jefe perquè aquest home al cap i a la fi el que vol és cobrar i tenir rendibilitat del seu negoci, però com que penso que és un a realitat, m'entens? [...]. I per mi és una manera de que al cap i a la fi no estem a la vida pública, no estem. Com que vivim a Europa, estem a Europa, però estem com amagades [...]. Però és una realitat. No només sóc jo, hi ha moltes noies.

Si bien Jawhara se identifica con otras mujeres que llevan el pañuelo islámico, reconoce que cada persona le atribuye un significado y lo asocia a una vivencia particular. En su caso llevar el hiyab no es incompatible con su voluntad de sentirse guapa y de participar en el mundo de la moda: “Però aviam, al cap i a la fi no és res, és un mocador al cap. Perquè et poses el vel has d'anar com un ogro? Tens dret a sentir-te guapa, no?”. Se siente afortunada de poder llevar el

pañuelo a su manera, y declara, asimismo, que no tiene porque ser algo “eterno”, contempla, pues, la posibilidad de dejar de llevarlo en algún momento, tal y como sucedió pocos meses después de nuestro segundo encuentro.

8.1.2. El tiempo de los futuros posibles

Los viajes biográficos que emprendemos junto a los narradores nos conducen por caminos del pasado, del presente y también por espacios y tiempos del futuro todavía no realizados. La construcción de significados y las interpretaciones que llevan a cabo los miembros de la familia Nouriya Bousirat a partir de la descripción de sus experiencias de vida no se limita a aquello sucedido, sino que va más allá de lo vivido y se prolonga también hacia la representación de posibles futuros. En la narración podemos descubrir, pues, una lectura retrospectiva pero también prospectiva de la vida, en la que la memoria del pasado y las expectativas de futuro otorgan sentido al camino recorrido. En este apartado nos interesan especialmente aquellos pasajes que nos hablan de un tiempo futuro deseado, esperado, o no imaginado, pero también aquellas prácticas que identificamos en el presente como portadoras de transformaciones de los tiempos y espacios (también los futuros) en los que se insieren las relaciones sociales e intersubjetivas de los narradores, como, por ejemplo, el uso de las nuevas tecnologías o la valoración y el aprendizaje de la lengua de origen.

Tomando las palabras de Delory-Momberger (2010), una de las características de la modernidad es la ampliación gracias a las tecnologías de la información y de la comunicación de nuestra “topografía individual” y la introducción de lo que ella denomina “fenómeno de la coespacialidad”, esto es, “la capacité de se trouver en même temps en relation avec plusieurs espaces non contigus (ce que permettent par exemple le téléphone, la télévision ou le réseau Internet)” (p. 55-56). En el caso de nuestros interlocutores, a pesar de la distancia geográfica que existe entre ellos y otros miembros de la familia que viven en Marruecos, las tecnologías de la comunicación les han permitido mantener el

contacto e incluso intensificar sus relaciones. Internet y los medios de telefonía actuales aportan nuevas formas al tiempo subjetivo en relación con las nuevas espacialidades y movibilidades que ofrece el mundo virtual.

Mantener el contacto con la familia extensa que está en Larache ha sido para Laila una prioridad desde el inicio de la migración: “Si parem de parlar i de connectar, ja perdríem molta cosa”. Laila recuerda tiempos del pasado en los que a pesar de no existir las tecnologías actuales de comunicación conseguía mantener el contacto constante con su familia, y rememora con un aire nostálgico las numerosas cartas que les escribía.

Jo hi he escrit cartes a casa meva, moltes, moltes cartes. Els enviava fotos dels nens. Però després va ser el boom aquest, que si el *WhatsApp*, que si el Internet, el telèfon, de tot. I de cartes, moltes cartes els hi escrit. Després va sortir el fax. Jo els enviava coses pel fax, papers. I ja està, i ara ja no envio res, ni fax, ni res: “Mira!, una foto del nen a la piscina”.

Nawal reflexiona sobre el uso del móvil y de las aplicaciones informáticas que pueden usarse con este dispositivo. El *WhatsApp* le permite estar en contacto con sus primas, con las que de otro modo difícilmente establecería una relación. De esta manera particular se refuerza también el vínculo familiar:

És veritat jo ara tinc un grup de *WhatsApp* amb les dues cosines meves i la meva germana i me n'entero de tot per elles. Abans tu trucaves: “Hola, què tal?”. I si tens ganes de xerrar bé i si no també. I és més, o sigui, jo no la trucaria. Jo si hagués de trucar, jo trucaria al meu avi: “Com esteu?”. No podria trucar a aquesta cosina, ara a l'altra cosina. Saps que vull dir? Em costaria un pastón. Ara amb el *WhatsApp* és l'hòstia [...]. Veus, amb això de la tecnologia, no hay mal que por bien no venga.

También Mourad reconoce el papel de las nuevas tecnologías de la comunicación, destaca el uso del *WhatsApp* y del *Facebook* con amigos de su infancia y adolescencia, vecinos con los que se relacionaba cuando pasaba veranos en Larache y con los que había perdido prácticamente el contacto. Gracias al *WhatsApp* que permite enviar mensajes de voz Mourad puede

comunicarse con ellos en árabe, del mismo modo que lo hacía en sus encuentros, no obstante, el francés es también en ocasiones su lengua de comunicación:

I jo igualment lo mateix, amics que tenia de la infància allà, veïns, eh, perquè no, no n'hi havia gaires. Doncs ara m'he trobat amb ells pel *Facebook*, pues bueno lo típic que et donen el telèfon, el *WhatsApp* i bueno, pues seguim en contacte.

Perquè hi ha un amic en concret que poder fa quinze anys que no veig. I ara sé que viu a França i bueno, pues tenim el *WhatsApp* i ens enviem àudios. Àudios, no escrivim perquè jo no sé escriure àrab, ell m'escriu en francès que sí que ens podem entendre, però agafes et graves un àudio i l'envies.

La lengua es un instrumento de socialización que nos permite construir y participar de los referentes culturales de una comunidad, crear formas de intercambio emocional y simbólico. La lengua, tal como dice el filólogo Josep Borrell (2012, p. 31), “crea vincles identitaris a través dels espais comuns de la negociació comunicativa i dels espais simbòlics”. La lengua árabe es para Mourad la lengua de la familia y de los amigos que viven en Marruecos, es una “lengua interior”, forma parte de su herencia y de su entorno familiar, es un patrimonio cultural que le pertenece y en el que habita. Esta ha sido asumida como se asume el propio cuerpo, retomando las palabras de Borrell (2012):

La llengua, qualsevol llengua, és meua, em pertany, me l'han donada i jo l'he assumida, tan naturalment como les meues mans o els meus peus. Però també podria ésser que me l'hagués trobada al carrer, a la feina, a les botigues, tot jugant, a l'escola, i que igualment me l'hagués fet meua, com faig meus els drets i els deures de la societat on vull viure. (p. 30)

El árabe marroquí no es la única lengua que Mourad considera como propia, el catalán se convirtió también a temprana edad en una “lengua de la interioridad”, tal y como le gusta denominar a su lengua materna, idioma también de su creación literaria, al escritor rumano Norman Manea en su espléndida autobiografía lingüística traducida al catalán con el título de *La llengua nòmada* (2008). En este breve y hermoso ensayo en el que el autor repasa la influencia de las lenguas que ha aprendido a lo largo de su vida en la manera de relacionarse

en contextos históricos y sociales diversos, leemos a propósito del poder de la “lengua interior” en el exilio: “Però m’ havia endut la llengua; duia la casa a sobre com un cargol. Ella continuaria sent per a mi el primer i l’últim refugi, la llar immutable de la infantesa, el lloc de la supervivència” (Manea, 2008, p. 24). Manea insiste en el papel reconfortante de la lengua que le sirve en momentos de vulnerabilidad y desasosiego para encontrarse a sí mismo: “Però el contacte amb la llengua, la seva sonoritat, les seves paraules i el seu esperit fan que em trobi a mi mateix, de manera ràpida, invariable i terapèutica” (Manea, 2008, p. 39). También Ismael encuentra refugio y compañía en su lengua materna, en la letra y la música de las canciones que entona en momentos del relato que nos muestran su perseverancia por seguir adelante, por no perderse, en un sentido literal y figurado: “Voy cantando, cantant. Passava per aquí, per allà i vaig cantant i ja està. És igual, tant me fa. Vaig diguéssim content, o sigui cantant. A penes ja no em preocupo per res, no. Cantant [...]. Cantant amb àrab així”.

Pero la lengua de la vida futura, la lengua de la vida que empieza con la migración está en todos los lados a su alrededor, sobre todo en las primeras interacciones que llevan a cabo los migrantes en su nuevo entorno: “Pertot arreu t’assalta ara la llengua de la vida «futura»... Els que parlen entre ells, al teu voltant, o els que se t’adrecen, no s’adrecen a la teva llengua interior” (Manea, 2008, p. 45). El catalán es principalmente la lengua que rodea a Ismael y a Laila en el pueblo de Ribes de Freser, es la lengua que se les conmina a aprender, y es este el objetivo que se proponen y que terminan por cumplir. Del siguiente modo nos lo cuenta Ismael:

Llavors ens hem fet molt amics. Parlàvem així i jo no sabia. Parlava només dos o tres paraules de castellà. I ell parlava en català i jo li he parlat en castellà. Digo: “Hòstia Albert jo no en sé. Jo no sé aquestes paraules en català, m’ho dius en castellà?”. Saps que m’ha dit?. “Que aprenguis”. I jo he dit: “No te preocupis, ja ho aprendré”.

Laila también destaca en su narración el interés de Carmen porque aprendiese catalán. Ismael le ayuda en este propósito, así como un amigo de este

que le ofrece sus primeras lecciones de lengua. Laila, que tenía algunos conocimientos de castellano, focaliza sus esfuerzos en aprender el catalán, pues comprendió la necesidad de dominar la “lengua interior” de las personas con las que convivía, que era, además, la lengua de la correspondencia y facturas de la luz, el gas o el agua:

La Carmen deia: “Aquí parlem català i has de parlar català”. I van ser ells els que em van ensenyar: “Co-nill”. I jo agafava el paper i jo: “Conill, conill, conill”. [...] Després vam trobar un seu amic [*un amigo de Ismael*], que ara s’ha mort, que es va oferir per fer-me classes de català. I vaig començar al mes d’octubre i anava a casa seva jo. Anava dos cops a la setmana, els dimarts i els dijous. I ell me feia classes de català. M’ensenyava a llegir i a escriure i com que era igual que el francès no em va costar, però clar, escriure m’interessava escriure català perquè pensava, “arribaran les cartes, rebut de llum, rebut d’aigua” [...]. Després aquest [*Ismael*] quan venia el dissabte, per exemple a la tarda. Clar, ja va començar a fer fred, ja hi era fosc. Agafàvem el radiocasset, vam comprar una cinta i gravàvem i em deia per exemple coses que aquell home no em podia ensenyar [...]. Ho gravava amb radiocasset i jo ho escoltava. Però després com que entre setmana ell estava fora jo me n’anava a ca la Carmen, però de vegades estava avorrida o ells tenien feina o algo, pujava a casa, pujava aquí al pis. “Vaig a baixar les persianes”, per exemple [*le decía a Carmen*]. Em quedava aquí una hora, engegava el radiocasset i anava escoltant, “colze, panxa, nas”. I tornava a apretar i tornava [...]. Però el que queda [*da unos golpecitos sobre la mesa*], com que em van dir que tinc que parlar català doncs aquí que parlo.

Poco a poco el catalán va encontrando su lugar como “lengua interior” o “lengua-domicilio”, a partir de la creación y del establecimiento de puntos de encuentro entre la lengua materna y la nueva lengua, que terminan por interactuar e interferir mutuamente, por revelarse una a través de la otra, cuando la frontera que existía entre la lengua de la interioridad y la de la nueva existencia, la de la migración, se vuelve finalmente permeable (Manea, 2008, p. 46-47). El patrimonio lingüístico de los migrantes se enriquece con las nuevas lenguas que aprenden, que terminan por interiorizar y considerar también como propias. Gracias a este aprendizaje se atenúan los efectos de la migración, se suaviza el

sentimiento de desarraigo y se consolida la comprensión y aceptación de la situación que se vive lejos del lugar donde se ha nacido, es decir, el propio destino de migrante.

Desde el Grup d'Estudi de Llengües Amenaçades (GELA) se dice que “el catalán da la nacionalidad sin papeles”; esta afirmación se sustenta en la constatación que muchos inmigrantes tienen cuando al hablar la lengua del lugar de instalación experimentan una acogida favorable y la creación de una relación de complicidad entre ellos y los autóctonos, lo que demuestra el potencial de elemento cohesionador de la lengua, que participa del establecimiento de vínculos afectivos y de un sentimiento de pertenencia (Monrós, 2012, p. 53). El caso del catalán, su valoración y aprendizaje por parte de personas inmigradas, ha sido estudiado por el grupo GELA que observó cómo el hecho de aprender una lengua minoritaria (o minorizada), a diferencia de las lenguas mayoritarias (o dominantes) que se aprenden por necesidad, por defecto o como un requisito, aporta un plus a la “integración” en aquellas comunidades lingüísticas que valoran especialmente la propia lengua. El catalán es visto en este sentido como una “herramienta inclusiva e integradora”, tal como lo recalca desde su mirada de sociolingüista Eva Monrós (2012):

En tant que parlants d'una llengua minoritzada i conscients de ser-ho [...], quan un estranger decideix parlar català ho percebem com un acte de solidaritat i voluntarietat. Ens ho prenem, doncs, com un comportament positiu i una actitud oberta i respectuosa envers un element cabdal de la nostra identitat col·lectiva. (p. 56-57)

La decisión de hablar catalán de los recién llegados está muchas veces determinada por la lengua en la que se dirigen a ellos los autóctonos. Si la lengua utilizada es la lengua primera o materna este hecho dice más que las palabras contenidas en la comunicación, puede querer decir, de nuevo en palabras de Monrós (2012, p. 62), “vull ajudar-te a ser dels nostres”. Cuando la madre de Carmen, la señora Paquita, conoce por primera vez a Laila se dirige a ella en castellano, pero Carmen le conmina de inmediato a que lo haga en catalán. La

descripció de Laila de este suceso sugiere la importancia simbólica que para la madre de la familia tuvo este episodio específico que se enmarca en los primeros días de su llegada al pueblo de Ribes de Freser:

Les altres eren la Carmen i l'Enriqueta, però la mare ja era la senyora Paquita, li dèiem "senyora". Nena, baixo allà, he pujat aquí a casa i baixo allà i trobo la senyora Paquita, clar, ja era a principi d'octubre, començava a fer fred, amb un abric!, amb uns llavis pintats, amb les ulleres, una senyora d'aquelles... a mi em va venir la imatge d'una sèrie que vaig veure d'una dona espanyola típica, amb un bolso així negre, amb una cinta, amb una corretja així, amb unes sabatetes igual a conjunt amb el bolso, amb un abric de pell de conill. Elegant, amb uns llavis així. I era guapa, eh. I em va d'allò, com una actriu de cine, i diu: "Va, ¡vámonos!". I salta la seva filla, diu: "Mama, amb català, amb català!".

Así como el reconocimiento de la lengua minorizada tiene un efecto positivo sobre la relación que se establece con un interlocutor que se esfuerza por aprenderla, la valoración positiva de las lenguas de origen, además de ayudar (en ambos casos) a preservar el conocimiento acumulado y la visión del mundo que toda lengua representa, mejora la autoestima de la población inmigrada y confiere un sentimiento de reconocimiento. El interés por la lengua del *otro* debe ser recíproco, y prolongarse también hacia la lengua familiar de los hijos y nietos de los protagonistas de la migración, aunque estos hayan nacido en el país de instalación de los padres y la lengua de origen no haya sido aprendida.

Ismael y Laila se interesaron desde un principio porque sus hijos y Mourad aprendiesen el árabe marroquí. Tanto Nawal como Mourad recuerdan los veranos que vivieron en Marruecos en los que un profesor les daba lecciones de lengua, si bien ellos ansiaban los momentos de divertimento. Los padres de la familia esperaban que los días estivales pasados en Larache en compañía del resto de miembros de la familia les sirvieran para practicar y perfeccionar la lengua familiar que en Ribes de Freser había quedado relegada a la lengua de la casa, donde poco a poco también había ido perdiendo su presencia. Nawal recuerda su estancia en Marruecos con las siguientes palabras: "Anava quatre mesos l'any

[...]. O sigui, que l'he viscut. Jo he estudiat. Jo al matí teníem una profe que ens venia a casa i ens feia classes i després a la tarda m'he trobat al carrer". Tambien Mourad viaja con su relato a tiempos veraniegos de aprendizaje y diversión:

I llavors allà clar, àrab havies de parlar per nassos. Perquè sí que de vegades et deien alguna tonteria amb espanyol, però llavors a nosaltres ens anava bé perquè practicaves, i llavors venia un noi a donar-nos classe, però era una mica com tenir classes i tal, i a vegades al noi li fèiem una mica de pena, i: "Va, aneu a la platja —no sé què".

Jawhara subraya el papel del padre en el mantenimiento de la lengua de origen en el seno de la familia. La conciencia lingüística de Ismael, alimentada por los lazos afectivos que ha construido con su lengua materna y por la imposibilidad de utilizarla en su vida cotidiana fuera del ámbito familiar, queda reflejada en la preocupación que ha mostrado porque sus hijos no dejasen de practicarla, porque el árabe marroquí se convirtiese también, junto al catalán, en su lengua interior:

Jo me'n recordo que el meu pare sempre: "Parla àrab —no sé què". Saps? Jo crec que per inèrcia ja parlem català, ja et surt. Mons pares entre ells parlen àrab, però amb nosaltres ja, ja és com que has de canviar de xip. Vale, parlem en àrab, saps? Comences la conversa en català i, llavors el meu pare sí que canvia de xip, però ma mare no, el canvio jo. I sóc jo la que començo parlant àrab o li dic: "Mama, parla'm en àrab". Però depèn de la conversa, és a dir, si hem de parlar de papers, de "bueno he d'anar a fer aquest tràmit", en català perquè hi ha paraules que no sabem la traducció.

Asimismo Mourad recuerda la insistencia de Ismael en que hablasen el árabe marroquí en casa y no dejasen de practicar el idioma, ante la presencia incontestable del catalán en otros ámbitos de su vida y que también era por definición una "lengua-domicilio":

Perquè sí que és veritat que el meu cunyat des de petit era molt, a casa era àrab, i àrab i àrab. I bueno, pues la Nawal i jo entre nosaltres parlàvem en català, i ell: "Voleu parlar en àrab!" i tal. I era la bronca de cada dia. Després passava, perquè

clar, és que era la costum, clar, la Nawal i jo anàvem junts al col·le, ho fèiem tots junts i vulguis o no parlaves en català. I ell volia que parléssim amb àrab, però per això, perquè se't quedés.

Pero el tiempo de los padres ha dado paso al tiempo de los hijos, y son ahora ellos los que tienen la responsabilidad o la capacidad de decidir si quieren que el árabe marroquí, la lengua de sus orígenes y de la familia que vive en Marruecos, forme parte en la misma medida que el catalán, y también que el castellano, de su particular patrimonio lingüístico; que pueda ser utilizada más allá de la esfera familiar y en las generaciones venideras. Del siguiente modo nos lo cuenta la pequeña de la familia:

Pensa que si parlo àrab també més és perquè m'ho he buscat, és a dir, que a casa m'ho han inculcat, però mantenir-lo i tal, la Nawal perquè té la seva parella, jo perquè m'he buscat amics amb qui parlar, miro la tele, miro vídeos. És a dir, tenim una base però a més a més l'has de fer tu. Llavors depèn de tu.

Si la lengua de la vida futura, de la nueva existencia en la migración fue para Ismael y Laila el catalán, la lengua del futuro, del tiempo generacional que se proyecta hacia los descendientes, es para Nawal, Mourad y Jawhara el árabe. Los tres comparten el deseo de que en un futuro sus hijos hablen árabe. Este hecho podría condicionar incluso, en el caso de Jawhara, la elección de un lugar de residencia o de un compañero y futuro padre de sus hijos. El hecho de que la pareja hable árabe aunque no determine del todo su elección, sí aparece en su relato como un aspecto importante a tener en cuenta:

Crec que em falta anar allà i viure més temps, perquè al cap i a la fi conec el Marroc dels estius i ara fa molt que no hi vaig. Però igualment, ja et dic, els amics que tinc, més que res per l'idioma. A mi m'interessa molt conservar l'idioma, parlar l'idioma, m'agrada molt mirar la tele. I, clar, conservar l'idioma per mi és molt important, i a vegades penso que no m'imagino tenint fills que no parlin àrab, i a vegades penso, hosti, que no m'imagino amb una parella que no sigui àrab, però dius, aviam, dius, mai se sap, i si és xino què passa, no?

Ylias, a diferencia de sus hermanas y de su tío Mourad, no ha sentido la necesidad de hablar y aprender el árabe, recalca el hecho de haber sido el único de la familia que siempre ha hablado en catalán. Este posicionamiento respecto a la lengua de sus orígenes, que es abordada en su narración desde una visión más utilitarista que afectiva, queda reflejado en las palabras que reproducimos a continuación:

Jo a casa he sigut l'únic que he parlat sempre el català, sempre. Al tema de la llengua, a parlar àrab no li he donat molta importància. Algun cop sí que he pensat, "hòstia, seria interessant que ho aprenguessis", però no pel tema de la família, sinó per tenir un idioma i tenir un recurs dintre de un currículum, per tenir un idioma, com el francès, l'anglès, i a part tenir l'àrab i saber-lo escriure i llegir, i dius, "hòstia!, seria un puntazo". Però simplement per això.

Mourad reconoce el valor que la lengua árabe, y cualquier otra lengua, posee como transmisora de una visión del mundo y de una sabiduría acumulada. El hecho de querer que sus hijos, en el caso de tenerlos, aprendan el árabe, no solo refleja un interés en que aprendan la lengua familiar, a la que está indefectiblemente vinculado emocionalmente, sino también una sensibilidad por transmitir y aprovechar el legado lingüístico del que se siente depositario y del que él mismo reconoce haber gozado. Una habilidad como "tener buen oído" para los idiomas la atribuye, por ejemplo, a los conocimientos de árabe que adquirió durante su infancia: "I si tens oïda per escoltar àrab, imagina't ja després [...]. Ho sigui que jo crec que tindria facilitat [*para aprender idiomas*], però jo crec que pel tema de l'àrab i del francès". El aprendizaje y transmisión de la lengua árabe es además de una oportunidad para preservar la diversidad lingüística en las generaciones futuras, una herramienta útil para su promoción social y para el enriquecimiento de su bagaje cultural.

Llavors si jo tingués un fill, jo sí que li parlaria amb àrab, i si el tinguéssim aquí en català, en català, perquè castellà ja li parlaran. És que a més jo crec que seria una pena i un fracàs que no tingués aquests coneixements, que jo, els seus pares, o qui sigui no li hagués pogut donar. Jo sé àrab, entre cometes, i jo li parlaria i que després ell vol aprofundir, i vol parlar-lo i vol aprendre com ha fet la Nawal, pues

perfecte. Que no, pues que sàpiga entendre. I és que per ell, per la seva cultura general i poder professional, jo crec que és un avantatge. Jo li ensenyaria, no costa res. Tot lo que pugui.

Un tema capital que aparece en los relatos de personas que han vivido la migración y tiene relación con su proyección en el futuro es la idea del retorno al país de origen. Tal como apuntaba en su magnífico trabajo Abdelmalek Sayad (1998/2006), la cuestión del retorno es un elemento constitutivo del fenómeno migratorio. Para el autor argelino, el retorno está presente de manera intrínseca en la denominación emigración e inmigración. En palabras de Sayad (1998/2006, p. 139), “le retour est bien naturellement le désir et le rêve de tous les immigrés”. Pero el sueño del retorno, aun contenido en el acto de migrar, no siempre se cumple.

La migración incluye asimismo la posibilidad ilusoria de que al volver al país de origen el migrante lo encuentre tal y como lo dejó al partir. Algunos autores hablan del “mito del retorno” que toda persona que emigra vehicula. El sociólogo y poeta Habib Tengour (2009, p. 161) constata en un estudio basado en un enfoque cualitativo sobre “la vejez en el exilio”, la preferencia de los inmigrados de origen argelino que viven solos de envejecer en el país de destino, a pesar de los efectos que produce o produjo en ellos la *gorba*.⁵² El paso del tiempo en la migración obliga al emigrado a repensar su relación con el país de origen, redefinición que realiza de forma constante. El aprendizaje de la nueva lengua juega también, como vimos anteriormente, un papel importante en la aceptación de la situación de ruptura que conlleva toda migración, que conduce necesariamente a la búsqueda y a la construcción de un futuro lejos de la familia de origen. En las siguientes palabras de Laila intuimos la reflexión que ha llevado a cabo sobre los efectos del paso del tiempo en la percepción del curso de una vida marcada por la migración:

⁵² La palabra árabe *gorba* es utilizada por los migrantes de origen magrebí para referirse al exilio, a la emigración o al sentimiento de ausencia, de soledad y de añoranza en el extranjero. El término se forma a partir de la raíz *g-r-b* de la que surgen otros vocablos, algunos de cuyos significados son: el poniente, la puesta de un astro, occidente, la lejanía, irse de un lugar, pero, también, extraño, extranjero o forastero (Castells y Cinca, 2007, p. 935-937).

Ara mateix al Marroc, jo vaig venir aquí amb divuit anys, jo lo que vaig viure al Marroc era la infància, que quasi no tens, no tens gaire record. Quan comences a ser tu, i penses per tu, crec, a partir dels divuit cap a munt, comences a prendre les teves [decisiones]. I aquí porto trenta-tres. I penses, “a veure, ara com ho penso jo?”.

El inmigrado cesa de serlo cuando dejan de denominarlo y de denominarse a sí mismo como tal; la desaparición de esta denominación mitiga en gran medida la cuestión del retorno.⁵³ El migrante vuelve, no obstante, según sus posibilidades y las condiciones en las que vive en el lugar donde ha establecido su residencia, a su pueblo, a su comunidad; pero lo hace como una “persona que está de vacaciones”, y al hacerlo encuentra un mundo que cada vez le es más extraño (Sayad, 1999/2010, p. 83). Mourad observa el gran cambio que ha sufrido Larache respecto a la ciudad en la que vivieron su hermana y su cuñado. Según Mourad este sería uno de los motivos principales que dificultaría su retorno:

Jo crec que ha canviat tant el Marroc, no és el Marroc de quan ells hi vivien. I jo crec que no sabrien viure [...]. Llavors ells poder baixarien, estarien un mes i s'acabarien cansant i tornarien a pujar. Perquè Larache ha canviat, ha canviat molt, s'ha fet una ciutat molt gran i amb molta gent. Molta immigració que ha anat a fora a viure quan baixa a Larache és molt europeïtzada [...]. Ha canviat. I jo sé que el meu cunyat això no, perquè li ha passat l'època. Ell s'ha fet el seu ritme de vida a Ribes i té el seu grup de gent, i se'n va a fer excursions, se'n va a l'hort. I ja està, i ja està.

⁵³ Nótese que se ha preferido utilizar aquí el participio “inmigrado” a “inmigrante”, tal como se usa en francés. El término “inmigrado” nos parece adecuado para hacer referencia a aquellas personas que han migrado y se han establecido en el país de destino, siempre y cuando nos situemos en el punto de vista del lugar de residencia. No obstante, el significado que atribuimos al término “migrante” pretende recoger, en cambio, ambas dimensiones del hecho migratorio (emigración e inmigración). Con el uso de este gerundio no se quiere afirmar la participación del sujeto en un proceso inacabado, si bien reconocemos que los efectos de la migración se prolongan en el tiempo y la idea del retorno está siempre presente de algún modo en la persona migrante.

Jawhara describe asimismo en su narración la “decepción” que su padre siente cuando pasa un tiempo en Marruecos, lo que la lleva a pensar en las dificultades que encontraría Ismael si decidiese algún día ir a vivir al país de sus orígenes. Como Mourad reconoce que su padre es una persona independiente, pero a la vez con hábitos enraizados en su cotidianidad en Ribes de Freser:

Va baixar ell a Marroc fa uns anys i es va com decepcionar molt de la situació. És que allà ja no hi podria viure. Ha vist tonteries com la basura, la gestió de la basura. Com un policia, perquè no et posi una multa pues dóna-li 20 euros perquè no té. Totes aquestes coses com que s’ha acostumat aquí, a fer-ho tot, i també a sobre també dins del que cap és una persona molt independent. El meu pare diu: “Ara me’n vaig a l’hort, ara me’n vaig aquí, ara me’n vaig allà”. I allà, pues, on vas? què fas?

No solo los lugares son vistos de forma diferente al recuerdo que se tenía de ellos, también las personas que emigraron son observadas a su vuelta muchas veces desde la extrañeza por aquellos que viven en el país de origen. Así lo asevera Jawhara: “Ara la meva mare també baixarà i també la veuran de fora, mon pare també. No sé, per actituds, per gestos, per..., però això cada cop més, cada cop més”.

El estudio del tema del retorno implica necesariamente, tal como nos hizo observar Sayad (1998/2006, p. 140-142) en sus análisis de la condición del emigrado-inmigrado, una aproximación a diferentes modos de relación: una relación con el tiempo pasado y futuro, cuya representación y proyección depende del tiempo cotidiano en el que vive la persona inmigrada en la sociedad de inmigración; una relación con el espacio en su dimensión física o geográfica, y también en su dimensión social; y una relación del emigrado con el grupo de amigos y la familia que vive en el país de origen. Observamos de este modo como la idea del retorno abarca los principales marcos que estructuran la vida social de la persona.

El retorno puede ser pensado como un regreso al pasado, un retorno al tiempo anterior a la migración. El retorno juega, pues, en la memoria un papel

retrospectivo. A diferencia del tiempo, el espacio al que vuelve el migrante sí puede corresponder geográficamente al mismo lugar desde el que un día partió; pero los lugares y las personas que los practican, que los convierten en espacios concretos, vividos, repletos de emotividad, han cambiado con el paso del tiempo y se hace imposible retornar a ellos en el estado en que estaban antes de la partida. Pasan entonces a formar parte de “espacios imaginarios” de los ancestros cargados de afectividad que en el inmigrado se diferencian claramente del “espacio real” de su cotidianidad (Tengour, 2009, p. 163). Laila no puede evitar evocar a los que ya no están cuando vuelve a Larache, es toda una generación que no encuentra a su llegada, cuya ausencia le provoca una gran soledad cada vez que retorna a la casa familiar bulliciosa de antaño: “Baixaré sempre que pugui i si puc. I si no puc, també intentaré de baixar, però trobaré sempre un buit. I això fa molt”.

Estos “espacios imaginarios” son parte constitutiva de la ilusión del inmigrado de volver a su lugar de origen como si nada lo hubiese cambiado durante su ausencia. Pero ante la imposibilidad de realización de dicha ilusión el emigrado-inmigrado se refugia en el poder de la nostalgia que acaba por mitificar el tiempo pasado en el país del que es originario. El “mito del retorno” no haría, pues, referencia al posible retorno al lugar de partida, sino a un retorno en el tiempo, a un retorno imposible al pasado. De forma contrapuesta pero complementaria a la nostalgia, existe también en el emigrado un sentimiento de decepción al descubrir en el retorno la acción del tiempo sobre las personas que dejó al migrar, pero sobre todo al descubrir en sí mismo los efectos de la migración, de su presencia en otro lugar. Abdelmalek Sayad (1998/2006) lo argumenta del siguiente modo:

De même qu’il n’y a pas de présence en un lieu qui ne se paie d’absence, il n’y a pas d’insertion ou d’intégration en ce lieu de présence qui ne se paie d’une dés-insertion ou dés-intégration par rapport à cet autre lieu, qui n’est plus que le lieu de l’absence et le lieu de référence pour l’absent. (p. 151)

Tal como dice Sayad, la ausencia en un lugar implica necesariamente la presencia en otro, y esta presencia en Ribes de Freser, cuyo tiempo transcurrido allí es en el caso de Ismael y de Laila cuantitativamente mayor que su presencia en Larache, ha definido definitivamente sus vínculos en el lugar de destino; ha influido además en su visión del mundo, en su actitud, en su manera de pensar y actuar, en sus prácticas cotidianas; en definitiva, en la construcción de lo que Laila denomina su “mundo pequeño o grande”, su mundo social y familiar. Volver a Marruecos significaría para ella tener que empezar de nuevo en una etapa muy distinta de su vida en la que llegó por primera vez a Cataluña:

Jo ara si torno allà serà començar, començar de zero amb tot. Ara veic que ara mateix no tinc la mateixa paciència, saps?, et canvies, no ho sé. I potser per conèixer gent has de sortir, doncs no vull sortir. I et començaràs a tancar, a tancar, i potser faràs una altra [vida]. O potser et donarà per sortir i no pares a casa, i començaràs a sortir i, saps?, i no saps per on... En canvi, ara aquí ja tens el teu món, petit o gran, el tens fet ja. Avui no tinc ganes de sortir, “porta’m el pa”, perquè tinc feina o tal. I n’hi ha dies “mira, anem”, “doncs anem”. No sé, no sé, jo no penso.

Su hija Nawal observa y comprende las dificultades que podría conllevar para sus padres el retorno a Marruecos; el esfuerzo que supondría para ellos tener que adaptarse a un nuevo entorno y construir en él un nuevo hogar:

Els meus pares sempre havien dit que quan es jubilarien marxarien al Marroc, pues mira aquí estan. Que s’han fet més d’aquí que d’allà. Jo crec que arriba a una edat que ja estàs cansat de barallar-te amb el món, no? I ara a aquella edat què vols?

Es la relación que mantienen con el tiempo y el espacio presentes, el vínculo que les une a sus hijos y a sus nietos, o a otros familiares y amigos en el país de destino, además del sentimiento de serles necesarios, lo que determinará en gran medida la decisión del retorno de las personas inmigradas, su realización o su aplazamiento definitivo. Para Ismael y Laila el nacimiento de su primer nieto Nadir es un importante punto de inflexión en su idea del retorno. Ismael en

su papel de abuelo es una fuente de conocimientos del entorno natural para Nadir, tal como ha deseado serlo para sus hijos, a los que no pudo dedicar tanto tiempo como ahora una vez jubilado puede dedicarle a su nieto. Mourad observa la relación que Ismael mantiene con Nadir:

L'Ismael està amb el nen, està encantat. I pel nen és súper, jo crec que és súper didàctic. Perquè ja no és només Barcelona. És que és molt trist que et diguin, "dibuixa'm una gallina", i la dibuixes a l'ast, o sigui, "mai has vist una gallina viva?!".

Descubrimos en los relatos de los miembros de la familia que aunque el retorno ha sido una idea omnipresente mantenida con viveza a lo largo de sus vidas, tal como Ylias recuerda: "I és que des de petits que sempre li he sentit dir al meu pare, des de sempre li he de sentir dir al meu pare", los motivos a los que aluden para el aplazamiento de su realización son numerosos y difíciles de predecir. Del siguiente modo nos presenta Mourad su visión sobre el posible retorno a Marruecos de su hermana Laila y de su cuñado Ismael:

Ells sempre han tingut la idea de que quan tots els nens acabin d'estudiar, de baixar-se a viure allà. Però jo crec que és com l'excusa d'anar allargant: "Bueno, ara queda la Jawhara estudiant, quan acabi la Jawhara sí". I quan acabi la Jawhara acabarà el Nadir, saps?, i diran: "Bueno, ara hi ha el Nadir". I si nosaltres tenim un nen, diran: "Bueno, ara hi ha tal". I..., no, no crec que baixin.

Una cuestión que tiene relación con el retorno es la construcción de la casa en el país de origen; esta puede mostrar un bienestar que no corresponde necesariamente con la realidad que vive la familia en el país de residencia. Jawhara se sorprende cuando descubre las condiciones de la vivienda de una de sus amigas de origen marroquí que vive en Cataluña, y la compara con la casa que sus padres construyen en Marruecos. Se sirve de la siguiente anécdota para destacar con mirada sociológica la diferencia que observa entre las prioridades de sus padres y las prioridades de otras familias que como la suya tienen orígenes en Marruecos:

A mi se'm fa molt estrany perquè son pare està construint un llamp de casa al Marroc i en canvi aquí la casa de Vilanova, que hi vaig anar ahir, i estava tota plena d'humitat de, saps?, i són coses que a casa meva és al revés, prefereixen no tenir casa al Marroc i tenir-ne una bé perquè és realment en la que vius, no? Suposo que això passa amb molta gent marroquina que aquí no viuen tan bé i en canvi allà volen la seva casa.

La apariencia cuenta y ayuda a dar un significado a la propia emigración o a la “falta”, tal como la denominaba Sayad (1998, 1999), en su doble sentido de ausencia y de incumplimiento moral que genera la partida. La casa en el país de origen sirve además para mostrar su presencia, para enmascarar una ausencia que no deja de existir a pesar de erigir en la tierra familiar un hogar que pasa largo tiempo vacío o deshabitado; no deja de ser una forma de manifestar y de otorgar sentido al trabajo, al esfuerzo y al sacrificio realizado en el país de destino en favor de uno mismo, pero también de una sociedad y de una comunidad de la que el emigrado se alejó físicamente, pero hacia la cual demuestra y renueva su vínculo de forma constante.

A diferencia de otras familias de origen marroquí los padres de la familia no han construido una casa en Marruecos, tal como lo destaca de nuevo Jawhara: “Els meus pares no tenen una casa al Marroc, mai se l’han volgut construir”. Aunque la familia Nouriya no haya levantado en Larache una casa familiar y el retorno no se haya realizado, se percibe en las siguientes palabras de Laila una cierta preocupación por mostrar su aportación al país de sus orígenes: “Jo ara al Marroc si vaig. Jo dono al Marroc perquè vaig i faig gasto allà”. Además de esta aportación económica que se traduce en el consumo de bienes del país, debemos tener en cuenta las “remesas en especie” con las que los migrantes de visita al país de sus orígenes llevan consigo. No obstante, la construcción o no de una vivienda sigue simbolizando para muchos, tomando las palabras de Berriane (2004), la materialización de un vínculo con la tierra de sus ancestros:

La elección del lugar de implantación de la casa da lugar a un verdadero tira y afloja entre los vínculos fuertes con la tierra ancestral y el pueblo de origen, lugar

de los valores de referencia y el deseo de transferir familia e inversiones hacia la ciudad más próxima. (p. 25)

La casa aunque no esté construida, existe en potencia y en la imaginación del padre de la familia, que a lo largo de su vida y gracias a su trabajo ha podido ir reuniéndola pieza a pieza. La casa de Marruecos se encuentra contenida en su garaje en Ribes de Freser, pero tal vez nunca vea la luz. Del siguiente modo nos lo cuenta Nawal:

[E]l meu pare porta tota la vida, però tota la vida comprant material per a construir-se la casa... El meu pare sempre ha volgut. Deia: “Jo estaré d’allò i la casa me la faré jo. Agafaré tres, quatre nanos que m’ajudin i em faré jo la casa”. Pues allà al garatge, però és que tens grifaria per muntar tres cases, instal·lació de la llum, instal·lació de gas, de tot! Té fins i tot una bastida, perquè la seva empresa quan va tancar, el jefe li va dir: “Mira, que tinc això, què vols algo?”. Mon pare va anar i va arregar una bastida. Té de tot, l’única cosa que no té és la sorra i el d’allò, que allà ja és ben barato. Té rajoles, té parquet, té de tot. Té la casa, però no està ficada.

Esta secuencia del relato se nos muestra como una potente metáfora de la omnipresencia de la idea del retorno en las personas emigradas, pero también de la improbabilidad de su realización. Los fuertes vínculos que establecen los emigrados con su lugar de destino los unen indefectiblemente a él, especialmente en el momento en que allí nacen sus hijos y sus nietos.

8.2. A modo de epílogo: Carmen en la memoria

Generalmente el epílogo se escribe con la intención de recapitular aspectos recogidos en un discurso o hacer referencia a sucesos posteriores a lo descrito en una obra. En lo que respecta a este apartado queremos hacer hincapié en un hecho que sucedió en el último periodo de la elaboración de la tesis, por lo que tan solo pudo ser referido en la segunda y última entrevista que realizamos a Laila. Nos referimos al fallecimiento de Carmen, la mujer que jugó un

importantísimo papel en la historia de esta familia. Con ello nos proponemos remarcar el papel que tuvo su presencia en la vida de los miembros de la familia.

Si bien se han hecho numerosas alusiones a la figura de Carmen, hemos decidido centrar ahora nuestra atención en la representación que de ella nos ofrecen algunos de los relatos recopilados, en especial las narraciones de Laila, pues en ellas recrea y escenifica numerosas anécdotas que la propia Carmen le explicó durante los numerosos momentos que pasaron juntas. Carmen simboliza la importancia de las redes informales de entrea ayuda, de solidaridad y de resistencia, que aun siendo muchas veces poco visibles, tienen un gran impacto en el bienestar de las personas inmigradas y, por consiguiente, en la cohesión social.

Poco más de un mes antes del fallecimiento de Carmen, Mourad nos contó una anécdota conmovedora. Carmen había ido perdiendo progresivamente la memoria debido al alzhéimer que padecía, y cada vez tenía más dificultades para reconocer a las personas que la visitaban. Llegó un momento en que ya no conseguía identificar a sus hijos, pero sí seguía reconociendo a Laila y a Ismael. Así nos lo contó Mourad:

Sí, i la Carmen coneix només a la meva germana i al meu cunyat. Com que té alzheimer, només els coneix a ells. No coneix als seus fills, no se'n recorda d'ells. Se'n recorda del seu marit, de quan eren joves, de quan eren nuvis, i de la Laila. No se'n recorda dels seus fills. És increïble, eh, i sé que quan la Carmen es mori, el meu cunyat i la Laila patiran.

En la historia de Ismael y de Laila Carmen aparece como la persona que acoge a Ismael cuando todavía era un niño, como la persona que media para que consiga su primer trabajo, como la primera persona que le ofrece un techo, que le guarda sus ahorros cuando el banco no aceptaba hacerlo, como la persona que intermedia para que pueda comprar una vivienda y prepara el piso a los recién casados, como la que cuida de los hijos del matrimonio como si fuesen sus nietos, como aquella a quien se la puede considerar una madre, una suegra o una abuela.

Laila describe con estas palabras cómo fue el primer encuentro entre Ismael y Carmen: “A primera vista. Només va anar per necessito per dormir. El van enviar a dormir, al cap de dos dies el va anar a despertar perquè no sabia res d’ell. I li va portar una tassa de llet i ja està”. Cuando Ismael encontró su primer trabajo ignoraba hasta qué punto había mediado Carmen para que lo aceptasen como empleado, tal como nos lo cuenta Laila a la vez que le descubre a su marido detalles de este episodio de su vida:

Tu vas anar a treballar i després a la tarda ell la va trucar. Devia haver aquí a Ribes dos o tres telèfons. I ell va dir: “No em vas dir pas que és marroquí, eh!”. I la senyora aquesta li va contestar: “Què no té dret a treballar i a menjar?”. I ell va dir: “Sí”. “Doncs ja està”.

Cuando Ismael se casa con Laila en Marruecos, Carmen les prepara la casa para que se la encuentren acondicionada a su vuelta a Ribes de Freser. Laila lo recuerda con detalle: “Va deixar les claus a la Carmen que ella ens va fer les cortines, ens va netejar els vidres, ens va arreglar el llit. Ella ens va comprar tot. Ella ens va comprar els llençols, les mantes, ens va fer l’habitació”. Recién llegada al pueblo, y a pesar de que Ismael pasa la semana fuera de casa trabajando en la reparación de las vías del tren cremallera que conduce al Valle de Núria, Laila se siente acompañada gracias a Carmen y a la familia de esta:

A aquest li van donar feina i després li va dir a aquesta senyora, diu: “Passa això, això i això”. Diu: “Ah, havies de treballar”. Diu: “Aquí vindrà a dormir, aquí”. I va vindre i jo no parlava, era a finals de setembre, portava un parell de setmanes i diu: “Tu vindre aquí, tu vine —no sé què”. I ja tenia la seva filla petita, que té quatre anys més que jo, acabava d’acabar la carrera i feia classes, és professora. Era professora a Puigcerdà. Pujava el dilluns també i baixava el divendres i diu: “Mira, aquí a l’habitació de l’Enriqueta n’hi ha lliteres, tu dorm a dalt i ella a baix i a més tota la setmana hi és fora”. Pues jo quan marxava ell, que anava allà a agafar el tren, jo baixava a baix a la carnisseria de la Carmen. Dormia allà, dinava allà, sopava allà, feia de tot allà i ja era casa meva.

Cuando nacieron los hijos de Ismael y Laila la casa y la carnicera de Carmen ya se habían convertido en lugares de resguardo y de encuentros familiares: “Si plovia o algo, jo deixava la Nawal a baix, la deixava a la botiga i anava a buscar el Mourad al col·le. Allà hi era casa la meva mare, casa la meva sogra, digues-ho com vulguis”. En una ocasión Ismael y Laila tuvieron que ir a Marruecos de forma precipitada, Mourad no viajó con ellos y pasó un mes en casa de Carmen, durante ese tiempo aprendió, gracias a la perseverancia de Carmen, las tablas de multiplicar. De aquella experiencia Mourad mantiene vivo un recuerdo que quedó grabado en su memoria, y que ejemplifica el vínculo de confianza que existía entre Carmen y la familia:

Un dia estava jo refredat i, clar, ella tenia la botiga i a la rerebotiga tenia la casa. Llavors tenia la casa i l'entrada a la botiga i, clar, es passava tot el dia a la botiga, a la carnisseria, i llavors els meus amic em venien a picar a la porta. I llavors jo estava súper refredat i ella no volia que sortís perquè després del col·le anàvem a jugar al carrer, amb els nens: “Avui no surtis, eh!, que estàs refredat i quan vingui la teva germana em fotran bronca”. Total que em van picar i jo vaig sortir. Perquè vaig dir, “total no se'n entera, me'n vaig a jugar”. I quan vaig tornar em va fotre un cachete, i això me'n recordo. I jo tenia set anys, eh, i me'n recordo. I em va fotre: “Que no t'he dit que no sortissis!”. I llavors quan van venir els hi va dir: “L'he pagat”. I el meu cunyat: “Ben fet, si ho has fet és perquè s'ho mereixia”.

La muerte de Carmen no coge por sorpresa a Laila que es la persona que mejor conoce los avances de la enfermedad, no obstante, supone para ella y para el resto de la familia una pérdida irreparable:

El dia sis va fer un mes. El sis del sis del 2016. El dia del seu naixement va morir, el dia que va fer 86 es va morir. La seva mort em va xocar, però com que ja ho veies venir, no d'allò. Perquè vam estar amb ella fins a l'últim moment, saps?

Laila destaca en su relato un detalle de gran transcendencia simbólica que tuvieron los hijos de Carmen cuando su madre falleció: “Inclús quan es va morir ens van ficar a l'esquela i tot. Sí, deia ‘la seva filla Laila’. Diu [*la hija de Carmen*]: ‘És que heu estat més vosaltres que...—diu—, i la mama sempre ho ha

dit”. Los hijos de Carmen consideraron a Ismael como un hermano, como el “hermano musulmán”, tal como lo presentó un día el hijo mayor de Carmen: “Aquest, l’Enric, el gran, ara diu ‘el meu germà musulmà’ [...]. I, penses, mira, són coses i detalls que... tens sort d’haver ensopegat amb aquesta gent”. Finalmente Laila reflexiona sobre el vínculo tan estrecho que observó entre Carmen y su marido cuando llegó a Ribes de Freser: “Jo ja ho vaig trobar que el meu home i ella ja tenien aquesta relació. Jo quan vaig venir aquí, ja vaig trobar aquest ambient, fins al final”. Una relación que ella misma reforzó, de la que se ha sentido siempre afortunada, y que marcó indudablemente de forma positiva su vivencia de la migración.

Penses, dintre de la desgràcia, bueno, que m’ha tocat sortir del meu país, però és lògic que has d’anar a un puesto per buscar... I penses, no he sigut ni la primera ni la última de sortir del meu país, he tingut aquesta sort, doncs mira, intentant de quedar-me bé amb tot, i ja està.

Y como epílogo retrospectivo finaliza Laila su relato con la siguiente reflexión que sirve de colofón de su vivencia de la migración:

I així és la meva història, què vols que et digui més?, trista no ho és, alegre tampoc.

CONCLUSIONES

En el momento de iniciar la escritura de las conclusiones de un trabajo que se ha desarrollado a lo largo de varios años se entremezclan sentimientos difíciles de describir. Una no puede dejar de afrontar con cierto temor esta tarea. Por un lado, existe el temor a no saber recoger lo esencial de lo que se ha querido mostrar y, por el otro, el de hacer emerger el *yo* del investigador que había quedado de algún modo oculto tras el plural de modestia usado a lo largo de esta monografía, pero que ahora, como en el prefacio, he decidido liberar a pesar de mis miedos. Ambos temores están relacionados, y deberían desvanecerse al aprender algo esencial de esta investigación: las observaciones contenidas en esta tesis son solo algunas de las interpretaciones posibles que pueden realizarse a partir de los relatos de vida recopilados, pues coexistiendo con mi interpretación aparecen, asimismo, las interpretaciones contenidas en las palabras de los narradores, además de las interpretaciones que el propio lector habrá hecho. Esto se debe a la dimensión dialógica que caracteriza a la investigación biográfica y que la hace portadora de múltiples voces e interpretaciones.

Así pues, una de las responsabilidades del investigador sería, en este sentido, la de ofrecer al lector la posibilidad de llegar a partir de la transcripción de las narraciones, de la descripción del escenario en el que se realizó la entrevista biográfica, de los momentos y contextos de enunciación, así como del contexto socio-cultural e histórico en el que se sitúan los narradores y sus recorridos biográficos, a sus propias interpretaciones. Solo así, se concretizaran las virtualidades de una perspectiva interpretativa que emerge como método válido para acceder a la comprensión y al conocimiento de fenómenos sociales partiendo del punto de vista de las personas que narran su historia, del modo en que interpretan, significan e integran en sus relatos de vida sus experiencias.

Mediante la recopilación de relatos de vida de los miembros de la familia Nouriya Bousirat he pretendido abordar la dimensión biográfica y familiar de la

migración con una representación compleja que mostrase una perspectiva distinta de aquella en la que se sitúan las imágenes estereotipadas y simplistas sobre el hecho migratorio que circulan en el discurso público. Esta investigación ha partido, en primer lugar, de una exploración de las potencialidades de la investigación biográfica como un modo de comprensión de la realidad, para sumergirse, después, en las narraciones de los verdaderos protagonistas de este trabajo. He esperado que emergiesen de sus palabras las cuestiones que ellos consideraban importantes y que definían en la interacción social que es la entrevista biográfica. De este modo, el camino a seguir ha venido marcado por lo que los narradores me han ido contando, aceptando plenamente y con consciencia la imprevisibilidad y la incertidumbre en la investigación, tal como es imprevisible el curso de una vida, con sus posibles y múltiples bifurcaciones. He corrido detrás de los narradores siguiéndolos en sus viajes biográficos, pues son ellos los que poseían el conocimiento que estaba interesada en aprender, y que he intentado captar gracias al establecimiento de una relación basada en la comprensión y en la empatía, y en la que me he descubierto siendo observada a la vez que los relatores desplegaban su historia.

Ciertamente, no puedo ni pretendo considerar que lo que me han contado los narradores se ajuste a los acontecimientos objetivos tal como sucedieron. Un relato de vida es siempre una interpretación y reconstrucción de los hechos del pasado a la luz de lo que estos significan para el narrador en el presente desde el que cuenta su historia. Esta narración oral se crea en el instante preciso en el que el investigador la escucha, y no podría ser la misma en un momento y contexto distintos al de su enunciación. Pero a pesar de no ser un reflejo fiel de los acontecimientos del pasado, parto de la asunción de que los narradores me han contado su verdad, y esta verdad se ha fundamentado en un intercambio intersubjetivo cuyo fin ha sido llegar a una comprensión compartida de un relato de vida. Es esta, pues, una verdad dialógica.

Cada persona cuenta su historia, examina y otorga sentido a sus vivencias de un modo único e irrepetible, pero la estructura narrativa de los relatos de vida

bebe de las historias y de otros relatos que los narradores escucharon o leyeron a lo largo de sus vidas. En ellos han aprendido formas de narrar que, a su vez, se han construido a partir de modelos narrativos y atribuciones de significado socialmente y culturalmente compartidos. Retomando las palabras de Ricœur (1999), nuestra relación con el relato comienza con la escucha y la repetición, incluso antes de que seamos capaces de narrar a los demás y de contarnos a nosotros mismos historias.

No obstante la existencia de modelos narrativos prefijados y compartidos que influyen indudablemente en la creación de las narraciones autobiográficas, el análisis de la organización y estrategia narrativas, y de los temas principales o ejes focales de los relatos de vida, destaca la variedad de modos en que los narradores significan e interpretan sus experiencias, construyen una imagen de sí mismos, engloban el conjunto de sus identificaciones y relaciones con el mundo, y vislumbran su porvenir. Descubrir la manera en que cada uno de ellos elabora su relato es descubrir, también, las similitudes entre unos y otros, así como las particularidades de cada narración. Uno de los puntos en común que pude observar en la recopilación de sus historias de vida es sin duda el despliegue fluido de su narración y su capacidad para guiar y estructurar con la intensidad de su discurso la entrevista biográfica. Este hecho me reveló la importancia que tuvo para ellos que se les brindase un espacio en el que pudiesen experimentar, retomando las palabras de Bourdieu (1993), “le bonheur d’expression”, esto es, la felicidad que se siente al tener la posibilidad de expresar el propio punto de vista. En el caso de personas que han vivido una experiencia de la migración y de sus descendientes, este hecho encierra todavía más relevancia debido a las dificultades que existen para que las palabras de los verdaderos protagonistas del fenómeno migratorio sean oídas en la esfera pública y colectiva.

En cuanto a las particularidades que he observado en cada uno de los relatos recopilados, descubrí en la manera en que cada uno de los narradores elaboró ante mi presencia su historia una gran variedad de modos de narrar y una diversidad de temas e inquietudes sobre los que reflexionar.

Así como los relatos de Ismael y de Laila se centran ambos en la descripción de los temas recurrentes y de los momentos cruciales que conforman la mayoría de las historias de vida de migración: el viaje, la llegada, el primer trabajo, la obtención de los papeles, la primera casa, el nacimiento de los hijos, etc., existen notables diferencias en su modo de narrar y sobre todo en la imagen que de sí mismos nos ofrece cada uno de ellos. Mientras que el relato de Ismael se asemeja a un relato de aventuras en el que se nos ofrece un ejemplo del aprendizaje que brindan las experiencias biográficas a través de una vida *novelesca* cuyo protagonista, él mismo, consigue superar sin dramatismos momentos difíciles de inflexión; el relato de Laila, en cambio, destaca por ser un relato teñido de tintes familiares, en el que el *nosotros* familiar adquiere gran parte del protagonismo. La narradora incide tanto en sus vivencias personales como en las experiencias del resto de su familia, ofreciéndonos de este modo un relato colectivo que cruza fronteras y se ubica en diversos espacios y tiempos geográficos. A pesar de sus diferencias, ambos relatos nos muestran a los padres de la familia como personas decididas, consecuentes y luchadoras, dispuestos a hacer todo lo que sea necesario por el bienestar de sus hijos y de Mourad, mediante el desarrollo de estrategias que minimicen los posibles efectos negativos que podría conllevar el hecho de ser hijos o descendientes de personas migrantes en nuestra sociedad.

La narración de Nawal y la de su hermana Jawhara tienen aspectos comunes. Ambos relatos destacan por ser altamente reflexivos y por transmitir sus opiniones, por servir de plataforma para expresar sus ideas y para reflexionar y analizar el mundo que les rodea al mismo tiempo que se autoanalizan. Ambos relatos de vida enfatizan la herencia recibida como descendientes de migrantes, y nos describen especialmente aquellas experiencias biográficas que tienen relación con este hecho, remarcando en sus narraciones los vínculos genealógicos y simbólicos que les unen al resto de miembros de la familia. Esto les lleva a elaborar un relato donde la dimensión transnacional está siempre presente, y demuestran así la dificultad de separar, en el *continuum* que teje un relato de vida marcado por una experiencia familiar de migración, el “aquí” y el “allá”, que de

forma recurrente tanto Nawal como Jawhara, pero sobre todo Jawhara, comparan, analizan e interpretan en sus relatos.

Jawhara ansia encontrar en la comparación de ambos contextos un lugar en el que ubicarse, busca de forma constante su autodefinición como resultado de una relación dialéctica con los demás, pero a la vez complementaria e interdependiente. El interés de Jawhara por comprender e integrar en la narración sus múltiples identificaciones conduce el relato por un rumbo autoanalítico repleto de diálogos interiores que nos transmite mediante la narración. Finalmente, tanto Nawal como Jawhara se preocupan por poder llevar a cabo en sus relatos, y también en sus vidas, una definición autónoma de sí mismas.

Aunque en las narraciones de Nawal y de Jawhara aparezcan también numerosos recuerdos y anécdotas de su pasado, en ninguno de los relatos las narradoras se ciñen a su descripción extensa o minuciosa. La evocación de anécdotas en forma de *mini-relatos* primorosamente descritos sí es recurrente, en cambio, en los relatos de Ylias y de Mourad. Ambos narradores siguen las etapas de su vida en un orden cronológico predecible, pero se detienen y otorgan una especial relevancia a las experiencias vividas con sus contemporáneos. En el caso de Ylias, destaca la preeminencia de su memoria horizontal y generacional en comparación con la descripción de experiencias familiares, como si evitase focalizar su relato en el legado familiar o en la memoria de la migración. Se suceden sin solución de continuidad en su narración secuencias elaboradas a partir de recuerdos nítidos de sus vivencias junto al grupo de amigos y compañeros de clase en el pueblo donde ha nacido. De forma análoga, Mourad describe con minucia anécdotas que el recuerdo le trae al presente, pero además de hacer referencia a aquellas experiencias que compartió con los amigos o con su pareja, nos ofrece la descripción de acontecimientos que forman parte de la historia colectiva de la familia. Como en las narraciones de Jawhara y de Nawal, Mourad navega en su viaje autobiográfico principalmente entre dos espacios, entre el lugar de su nacimiento, un lugar a medias “practicado” (Certeau, 2000), y el lugar donde creció y en el que se ha sentido plenamente presente. Y se sirve

de la descripción de las relaciones intersubjetivas que tienen lugar en ambos espacios para definirse y expresar su visión del mundo.

Vemos cómo cada uno de los miembros de la familia significa e interpreta sus experiencias y las integra en un relato de vida único y singular. Pero en todos ellos está presente de algún modo la dimensión biográfica y familiar de la migración. A partir de aquellos procesos que los narradores han destacado en sus relatos, de las actitudes y acciones estrategias que adoptan en su entorno social, he podido entrever, en primer lugar, la importancia y repercusión de una estrategia de resistencia parental que ha determinado la orientación biográfica de los narradores. Esta orientación biográfica caracterizada por la perseverancia, la resistencia y la entereza ha influido, ciertamente, en la posición que han adoptado los hijos de la familia y Mourad respecto a su legado familiar y de migración, y en su capacidad para evaluar y definir de forma autónoma sus identificaciones y la construcción de su futuro.

De este modo, la actitud de los padres porque sus hijos y Mourad no se sintiesen diferentes del resto de los niños del pueblo, porque sintiesen que forman parte del lugar donde han nacido, porque no tuviesen miedo ante las dificultades que pudiesen encontrar a lo largo de sus vidas, junto con la discusión y el intercambio de experiencias y saberes sobre el mundo social que se ha llevado a cabo en el seno de la familia, ha proporcionado a sus descendientes estrategias que les permiten resistir, rebelarse y neutralizar situaciones que pueden presentarse como injustas o desfavorables.

El recurso del humor es una característica común que he observado en todos los miembros de la familia Nouriya Bousirat. El buen humor les permite abordar todo tipo de temas y experiencias desde un posicionamiento positivo e incluso contrarrestar situaciones potencialmente estigmatizadoras. Los recursos estratégicos que han ido adquiriendo: actitudes abiertas, reflexivas y resistentes, o su “capital de experiencia biográfica” que ha sido transmitido en la familia a través de la palabra y de la práctica, tal como lo ha definido Delcroix (2013), han influido de tal modo en sus posicionamientos y acciones biográficas, que la

experiencia de la migración de los padres ha podido ser interiorizada y aprehendida como un recurso biográfico positivo más para hacer frente a las situaciones de su cotidianidad.

Aunque podemos pensar que la historia de la familia Nouriya Bousirat es única y singular, queda siempre la posibilidad de que otras personas se sientan identificadas en esta historia familiar, en las estrategias llevadas a cabo por cada uno de sus miembros que, como sujetos activos y reflexivos, han hecho siempre todo lo posible para mejorar su situación y conseguir los objetivos que se han propuesto. Gracias a este trabajo descubrí una historia ejemplar, y con humildad he intentado contarla. Espero, además, que sirva a otros lectores que no han vivido la migración para acercarse a la historia de esta familia, y a la de tantas otras, libre de prejuicios y desde una mirada empática y comprensiva. En definitiva, lo que he pretendido aquí es destacar una aproximación lo más humana posible, que se hiciese eco del conocido proverbio latino: “hombre soy, y nada de lo humano me es ajeno”, reformulado en palabras de Miguel de Unamuno (1913/1967, p. 9): “soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, San, obispo de Hipona. (trad.1993). *Confesiones* (P. Ribadeneyra, trad.). Barcelona: Planeta.
- Alheit, P., y Dausien, B. (2008). Procesos de formación y aprendizaje a lo largo de la vida. *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 1(1), 24-48. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/RASE/article/view/8535>
- Alonso Quijada, C. (1994). *El mito del tiempo y del espacio*. Madrid: Ediciones VOSA.
- Amin, A. (1950/1993). *Mi vida* (J. Castilla Brazales, trad.). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- Arendt, H. (1958/2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Atxaga, B., y Chukri, M. (2000). Bernardo Atxaga y Mohammed Chukri conversan. En M. Hernando de Larramendi, G. Fernández Parrilla, y B. Azaola Piazza, *Autobiografía y literatura árabe* (p. 301-311). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Attias-Donfut, C., y Wolff, F. Ch. (2009). *Le destin des enfants d'immigrés: Un désenchaînement des générations*. Paris: Éditions Stock
- Auerbach, E. (2002). *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, M. M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Barakat, S. (2010). Saltamontes de Hierro. Biografía incompleta de un niño que sólo vio un territorio en fuga y exclamó: «¡Perdices, aquí están mis trampas!». En *Dos trayectos; El saltamontes de hierro; Toca*

fuerte, toca la trompeta hasta reventar (p. 11-92) (S. Peña Martín, trad.). Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Barrios de Chungara, D., y Viezzer, L. M. (1980). *'Si me permiten hablar...': Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (5ª ed.). México, D.F.: Siglo XXI.

Barrios de Chungara, D., y Acebey, D. (1984). *¡Aquí también, Domitila!* México, D.F.: Siglo XXI.

Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos: Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.

Bécquer, G. A. (1862/2000). El rayo de luna. En P. Izquierdo (ed.), *Leyendas* (16ed., p. 235-246). Madrid: Cátedra.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. R. Tiedemann (ed.). Tres Cantos: Akal.

Berger, P. L., y Luckmann, Th. (1971). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.

Berriane, M. (1996). La geografía de destino de los emigrantes marroquíes en Europa. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España* (p. 53-54). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Berriane, M. (2004). La larga historia de las migraciones marroquíes. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas 2004 de la inmigración magrebí en España* (p. 24-26). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Bertaux, D. (1981a). From the life-history approach to the transformation of sociological practice. En D. Bertaux (ed.), *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences* (p. 29-45). Beverly Hills, CA: Sage.

Bertaux, D. (ed.). (1981b). *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly Hills, CA: Sage.

Bertaux, D. (1997/2005). *Los relatos de vida: Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Bertaux, D., y Bertaux-Wiame, I. (1980). *Une enquête sur la boulangerie artisanale*. Paris: CORDES.
- Bertaux-Wiame, I. (1988). Des formes et des usages: Histoires de famille. *L'Homme et la Société*, 90(4), 25-35. doi: 10.3406/homso.1988.2364
- Biesta, G., Field, J., Hodkinson, P., J. Macleod, F., y F. Goodson, I. (2011). *Improving Learning Through the Lifecourse: Learning Lives*. Abington: Routledge.
- Bilbeny, N. (2010). *¿Què vol dir integració?: nouvinguts i establerts a les nacions europees*. Barcelona: La Magrana.
- Blowsnake, S., y Radin, P. (1963). *The Autobiography of a Winnebago Indian: Life, ways, acculturation, and peyote cult*. New York, NY: Dover.
- Bolívar, A., y Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: campos de desarrollo y estado actual. *Forum: Qualitative Social Research*, 7(4). Recuperado de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/161/357>
- Borges, J. L. (1941/1972) El jardín de los senderos que se bifurcan. En *Ficciones* (2a ed., p. 11-116). Madrid: Emecé.
- Borges, J. L. (1944/1972). Funes el memorioso. En *Ficciones* (2a ed., p. 121-132). Madrid: Emecé.
- Borrell, J. (2012). Mirada poética: Llengua i creativitat. En A. Velasco, y Q. Gibert (eds.), *Llengua i emoció: Set mirades sobre el goig de ser* (p. 27-40). Lleida: Pagès editors.
- Bourdieu, P. (1989). La ilusión biográfica. *Historia y Fuente Oral*, 2, 27-33.
- Bourdieu, P. (dir.). (1993). *La misère du monde*. Lonrai: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1999/2010). Prefacio. En A. Sayad, *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado* (p. 13-17). Rubí: Anthropos.

- Boutinet, J. P. (2007). L'espace contradictoire des conduites à projet: Entre le projet d'orientation du jeune et le parcours atypique de l'adulte. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 36(1), 19-32. doi: 10.4000/osp.1259
- Braudel, F. (1953). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Camarero, J. (2001). Escribir y leer el espacio (Introducción). En G. Perec, *Especies de Espacios* (p. 9-25). Barcelona: Montesinos.
- Campos, J. (1965). Antropología y novela: "Los hijos de Sánchez". *Insula: Revista bibliográfica de ciencias y letras*, 223.
- Camus, A. (1994). *Le premier homme*. Barcelona: Éditions Gallimard.
- Candau, J. (1996). *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Presses universitaires de France.
- Castells, M., y Cinca, D. (2007). غَرَبٌ يَعْزُبُ. En *Diccionari Àrab-Català* (p. 935-937). Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Certeau, M. (de). (2000). *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer* (Vol.1). México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Chaib, M. (2005). *Enlloc com a Catalunya. Una vida guanyada dia a dia*. Barcelona: Empúries.
- Chirbes, R. (2008). *Mediterráneos*. Barcelona: Anagrama.
- Chraïbi, D. (1955/2008). *Los chivos* (I. Jiménez Morell, trad.). Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Chukri, M. (1972/2012). *El pan a secas* (R. Boumediene El Metni, trad.). Barcelona: Cabaret Voltaire.
- Chukri, M. (1992/2013). *Tiempo de errores* (K. Hajjaj, y M. Embarek López, trad.). Barcelona: Cabaret Voltaire.
- Clot, Y. (1989). La otra ilusión biográfica. *Historia y Fuente Oral*, 2, p. 35-39.

- Colectivo Ioé (1996). La inmigración marroquí en Cataluña. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España* (p. 146-151). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Criado, M. J. (2001). *La Línea quebrada: Historias de vida de migrantes*. Madrid: Consejo Económico y Social (C.E.S.).
- Coromines, J. (1996). Moro. En *Onomasticon Cataloniae* (Vol. 5, p. 401-402). Barcelona: Curial Edicions Catalanes.
- Davis, K. (2003). Biografía como metodología crítica. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 30, 153-160.
- Delcroix, C. (2013). *Ombres et lumières de la famille Nour: Comment certains résistent face à la précarité*. Paris: Payot & Rivages.
- Delory-Momberger, C. (2003). *Biographie et Éducation: Figures de l'individu-projet*. Paris: Anthropos.
- Delory-Momberger, C. (2010). *La condition biographique: Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*. Paris: Téraèdre.
- Delory-Momberger, C., (2013). Recherche biographique et récit de soi dans la modernité avancée. En C. Niewiadomski, y C. Delory-Momberger (dirs.), *La mise en récit de soi: Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales* (p. 40-51). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Delory-Momberger, C. (2015). Pesquisa biográfica e experiência migratória. En E. Lechner (coord.), *Rostos, Vozes e Silêncios: uma pesquisa biográfica colaborativa com imigrantes em Portugal* (p. 61-72). Coimbra: Edições Almedina.
- Demazière, D. (2011). L'entretien biographique et la saisie des interactions avec autrui. *Recherches Qualitatives*, 30(1), 61-83. Recuperado de <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/revue/>
- Denzin, N. K. (1989). *Interpretative biography*. Newbury Park, CA: Sage.
- Dominicé, P. (1992) *L'histoire de vie comme processus de formation*. Paris: L'Harmattan.

- Dominicé, P. (2006). A formação de adultos confrontada pelo imperativo biográfico. *Educação e Pesquisa*, 32(2), 345-357. doi: org/10.1590/S1517-97022006000200010
- Dornier-Agbodjan, S. (2004). Fotografías de familia para hablar de la memoria. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 32, 123-132.
- Dos Santos, I. (2013). *Les 'brumes de la mémoire'. Expérience migratoire et quête identitaire de descendants de Portugais de France*. (Tesis doctoral). École des Hautes Études en Sciences Sociales. Recuperado de <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00770184>
- Eco, U. (1977/1983). *Cómo se hace una tesis: Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura* (5a ed.). Barcelona: Gedisa.
- El Hachmi, N. (2004). *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- El Kadaoui, S. (2011). *Cartes al meu fill: Un català de soca-rel, gairebé*. Badalona: Ara Llibres.
- Escallier, R. (1996). Colonización y poblamiento europeo en Marruecos. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España* (p. 34-35). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Espasa, A., García, A., Sastre, P., Zambrano, X., y Fernández, M. (coord.). (2009). *Fabricar l'immigrant: Aprofitaments polítics de la immigració; Catalunya 1977-2007*. Lleida: Pagès editors.
- Espelt, E. (2009). *¿Somos racistas? Valores solidarios y racismo latente*. Barcelona: Icaria.
- Fanon, F. (1961/1985). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- Feixa, C. (2006). La imaginación autobiográfica. *Perifèria: revista de Recerca i formació en antropologia*, 5, 1-44. doi: 10.5565/rev/periferia.159
- Feria, M. C., Peña, S., y Vega, M. (2002). La luz de la ciencia o la luz de la sabiduría: El maestro en las autobiografías árabes. En M. Hernando de Larramendi, G. Fernández Parrilla, y B. Azaola Piazza, *Autobiografía y literatura árabe* (p. 117-126). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- Fermosel, J. L. (26 de septiembre 1981). Jorge Luis Borges: No estoy seguro de que yo exista en realidad. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/1981/09/26/ultima/370303206_850215.html
- Fernández Parrilla, G. (2014). De indígena a catalana: Representaciones textuales entre lo colonial y lo poscolonial. En A. Ramírez (ed.). *La alteridad imaginada: El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (p. 257-284). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Ferrarotti, F. (1981). On the Autonomy of the Biographical Method. En D. Bertaux (ed.), *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences* (p. 19-27). Beverly Hills, CA: Sage.
- Ferrarotti, F. (1991). *La historia y lo cotidiano*. Barcelona: Península.
- Ferrarotti, F. (1993). *Histoire et histoires de vie: La méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris: Librairie des Méridiens.
- Ferrarotti, F. (2003). *On the Science of Uncertainty: The Biographical Method in Social Research*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Fontana, J. (2000). *La historia dels homes*. Barcelona: Crítica.
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido* (2a ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Gaujelac, V. (de). (2009). Entre modernité et hypermodernité: Du Sujet de l'Histoire au sujet de l'histoire de vie. En C. Delory-Momberger, y C. Niewiadomski (dir.). *Vivre/Survivre: Récits de résistance* (p. 23-34). Paris: Téraèdre.
- Geertz, C. (1973/2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gibb, H., Kramers, J., Lévi-Provençal, E., Schacht, J. (1991). Al-‘Arā’ish. En *Encyclopédie de l'Islam* (3a ed., Vol.1, p. 624-625). Paris: Éditions Maisonneuve et Larose.
- Giddens, A. (1995). *La Constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Goethe, J. W. (1811-1833/1999). *Poesía y Verdad: De mi vida*. Barcelona: Alba.
- Goethe, J. W. (1796/2000). *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (M. Salmerón, trad.). Madrid: Cátedra.
- Goytisolo, J., y Naïr, S. (2000). *El peaje de la vida: Integración o rechazo de la emigración en España*. Madrid: Aguilar.
- González-Monteagudo, J. (2008). Approches non francophones des histoires de vie en Europe: Note de synthèse. *Pratiques de Formation*, 55, 9-83. Recuperado de http://www.ledireetlecrire.com/1/articles_a_lire_489756_1.html
- González-Monteagudo, J. (2008/2009). Historias de vida y teorías de la educación: Tendiendo puentes. *Cuestiones Pedagógicas*, 19, 207-232. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11441/17078>
- Hajjat, A. 2005. *Immigration postcoloniale et mémoire*. Paris: L'Harmattan.
- Halbwachs, M. (2004a). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Halbwachs, M. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Rubí: Anthropos.
- Halli, O. (2002). La poeticidad de la confidencia: Por una tipificación de la autobiografía en la literatura árabe moderna. En M. Hernando de Larramendi, G. Fernández Parrilla, y B. Azaola Piazza (coord.), *Autobiografía y literatura árabe* (p. 31-38). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Honoré, C. (2005). *Elogio de la lentitud* (J. Fibla, trad.). Barcelona: RBA.
- Husayn, T. (1926/2004). *Los días: Memorias de infancia y juventud* (E. García Gomez, trad.). La Coruña: Ediciones del Viento.
- Iniesta, M., y Feixa, C. (2005). Historias de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferrarotti. *Perifèria: revista de Recerca i formació en antropologia*, 5, 1-14. doi: 10.5565/rev/periferia.162

- Institut d'Estadística de Catalunya (Idescat). (2015). *Evolució de la població total i estrangera, 2000-2015. Catalunya. Origen geogràfic: Marroc*. Recuperado de <http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?t=2000&b=0&nac=d228&geo=cat#Plegable=geo>
- Institut d'Estadística de Catalunya (Idescat). (2015). *Padró municipal d'habitants per sexe. Xifres oficials. Ribes de Freser, 1998–2015*. Recuperado de <http://www.idescat.cat/emex/?id=171450>
- Illeris, K. (2007). *How we learn: Learning and non-learning in school and beyon*. Abington: Routledge.
- Joyce, J. (1914/1972). Los Muertos. En J. Joyce *Los Dublineses* (p. 183-232) (G. Cabrera-Infante, trad.). Barcelona: Lumen.
- Kilani, M. (1992). *La Construction de la mémoire: Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*. Genève: Labor et Fides.
- Kohan, S. A. (2002). *Escribir sobre uno mismo. Todas las claves para dar forma literaria al material biográfico*. Barcelona: Alba.
- Kohan, S. A. (2013). *La escritura terapéutica. Claves para escribir la vida y la creación literaria*. Barcelona: Alba.
- Kundera, M. (1995). *La lentitud* (B. de Moura, trad.). Barcelona: Tusquets.
- Laroui, A. (1976). *L'Histoire du Maghreb: Un essai de synthèse*. Paris: François Maspero.
- Lechner, E. (org.). (2009a). *Histórias de vida: olhares interdisciplinares*. Porto: Afrontamento.
- Lechner, E. (2009b). Migration, recherche biographique et émancipation. En Delory-Momberger, C. y Niewiadomsky, C. (dirs.), *Vivre/Survivre. Récits de résistance* (p. 147-165). Paris: Téraèdre.
- Lechner, E. (2009c). Migração, pesquisa biográfica e emancipação social: Contributo para a análise dos impactos da pesquisa biográfica junto de migrantes. *Revista de Ciências Sociais*, 85, 43-64. doi: 10.4000/rccs.336

- Lechner, E. (2011). La recherche biographique aujourd'hui: de science de l'incertitude à savoir ancré. *Le Sujet dans la Cité*, 1(2), 213-226. Recuperado de www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2011-1-page-213.htm
- Lechner, E. (2012a). Oficinas de Trabalho Biográfico: pesquisa, pedagogia e ecologia de saberes. *Revista Educação e Realidade*, 37(1), 71-87. Recuperado de <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/21807>
- Lechner, E. (2012b). Subjetividades confiscadas: silêncios e silenciamentos num terreno etnográfico. *Forum sociológico*, 22, 83-89. doi: 10.4000/sociologico.690
- Lechner, E. (2015). A pesquisa biográfica no estudo das migrações: construindo um trabalho em colaboração no contexto português (Introducción). En E. Lechner (coord.), *Rostos, Vozes e Silêncios: Uma pesquisa biográfica colaborativa com imigrantes em Portugal* (p. 21-57). Coimbra: Edições Almedina.
- Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lejeune, P. (1975). *Le pacte autobiographique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lewis, O. (1964). *Los Hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*. México, D.F.: Joaquín Mortiz.
- López García, B. (1996). Españoles en el Marruecos actual. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España* (p. 38-39). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- López García, B. (1996). La evolución cronológica del asentamiento de los marroquíes en España. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España* (p. 68-71). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- López García, B., y Berriane, M. (dirs.). (1996). *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Lucas, J. (de). (2004). Prólogo. En A. Seglers. *Musulmans a Catalunya: El repte de la integració i la llibertat religiosa* (p. 13-17). Manresa: Angle.

- Lucas, J. (de). (2005). Condiciones jurídicas y políticas del proyecto intercultural en España. *Anales de Historia Contemporánea*, 21, 161-178. Recuperado de <http://revistas.um.es/analeshc/article/view/55051>
- Luque, C. (2000). *Ells truquen a la porta: 15 vides explicades pels nous catalans: La immigració que comença*. Barcelona: La Campana.
- Maalouf, A. (2004). *Origines*. Paris: Bernard Grasset.
- Mahfuz, N. (1997). *Ecos de Egipto: Pasajes de una vida* (M. L. Prieto, trad.). Barcelona: Martínez Roca (Alcor).
- Manea, N. (2008). *La llengua nòmada* (C. Romà, trad.). Barcelona: Arcàdia.
- Manrique, J. (1494, 1984). *Coplas por la muerte de su padre: Poesía completa*. Barcelona: Humanitas.
- Marín, J. (2005). Les colònies industrials tèxtils del Ripollès a començaments del segle XX. En M. Benedé (coord.), *Recull històric: Recolons i Saida: Ribes de Freser* (p. 9-20). Ripoll: Ajuntament de Ribes de Freser.
- Martí, J. (2010). Comentari: Identitats ambivalents a debat. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 15(2), 68-75. Recuperat de <http://www.antropologia.cat/quaderns-e-158>
- Martínez Igual, M. A. (2004). Vides de migrants transnacionals. En J. Prat (coord.), *I... això és la meva vida: Relats biogràfics i societat* (p. 181-225). Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- Memmi, A. (1957/1971). *Retrato del colonizado precedido por retrato del colonizador*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- Menchú, R., y Burgos, E. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Argos Vergara.
- Menchú, R. (1998). *Rigoberta, la nieta de los mayas*. Madrid: Aguilar.
- Mijares, L., y Ramírez, A. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión. *Anales de Historia*

Contemporánea, 24, 121-135. Recuperado de <http://revistas.um.es/analeshc/article/view/53911>

Mills, C. W. (1959/1970). *The Sociological imagination*. Harmondsworth: Penguin Books.

Modiano, P. (2014). *La hierba de las noches* (M. T. Gallego Urrutia, trad.). Barcelona: Anagrama.

Monrós, E. (2012). Mirada sociolingüística: Treballar per la llengua: Un esforç agradable. En A. Velasco, y Q. Gibert (eds.), *Llengua i emoció: Set mirades sobre el goig de ser* (p. 51-64). Lleida: Pagès editors.

Montenegro, S., y Giménez Béliveau, V. (2010). *La Triple Frontera: Globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Mora, M. (14 de junio 2002). Un repaso a la España clandestina. El poeta marroquí Rachid Nini publica 'Diario de un ilegal'. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/2002/06/14/cultura/1024005609_850215.html

Muxel, A. (2007). *Individu et mémoire familiale*. Paris: Hachette.

Nafisi, A. (2010). *Cosas que he callado* (M. C. Bellver, trad). Barcelona: Duomo.

Nash, M. (2005). *Inmigrantes en nuestro espejo: Inmigración y discurso periodístico en la prensa española*. Barcelona: Icaria.

Niewiadomski, C. (2013). Les territoires d'investigation de la recherche biographique. En C. Niewiadomski, y C. Delory-Momberger (dirs.), *La mise en récit de soi: Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales* (p. 21-39). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

Niewiadomski, C., y Delory-Momberger, C. (2013). Recherche biographique et sciences humaines et sociales (Introducción). En C. Niewiadomski, y C. Delory-Momberger (dirs.), *La mise en récit de soi: Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales* (p. 17-20). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

- Nini, R. (2002). *Diario de un ilegal* (G. F. Parrilla, y M. Embarek López, trad.). Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Olmos Alcaraz, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: Discursos de alteridad en el sistema educativo*. (Tesis doctoral). Universidad de Granada. Departamento de Antropología Social. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/2591>
- O'Neill, B. J. (2015). Historia de Vida na Antropologia: Novidades Transnacionais. En E. Lechner (coord.), *Rostos, Vozes e Silêncios: uma pesquisa biográfica colaborativa com imigrantes em Portugal* (p. 73-108). Coimbra: Edições Almedina.
- Pàmies, J. (2006). *Escolarització i trajectòries socio-laborals i comunitàries dels fills i filles de famílies marroquines immigrades. De la Yebala marroquí a la perifèria de Barcelona*. (Tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10803/5517>
- Pardo, J. L. (2007). Orientar(se) en el pensamiento. En J. Tono Martínez (ed.), *El orientalismo al revés: Homenaje a Edward W. Said* (p. 93-113). Madrid: Los libros de la Catarata.
- Passerini, L. (1988). *Storia e soggettività: Le fonti orali, la memoria*. Firenze: La Nuova Italia.
- Pérez Andujar, J., y Guerrero, J. (2014). *Milagro en Barcelona: Emigrantes hoy, porque emigrante soy*. Barcelona: Ariel.
- Pineau, G., y Pineau, M. M. (1983/2012). *Produire sa vie: Autoformation et autobiographie*. Paris: Téraèdre.
- Piña, C. (1988). La construcción del “sí mismo” en el relato autobiográfico. *Memoria Digital FLACSO-Chile, documento de trabajo*, 383. Recuperado de <http://www.flacsochile.org/slider/memoria-digital-flacso-chile/>
- Piñeiro, R. (1984). *Filosofía da saudade*. Vigo: Galaxia.
- Pirandello, L. (1921/1992). *Seis personajes en busca de autor; Cada cual a su manera; Esta noche se improvisa*. R. Luperini (ed.). Madrid: Cátedra.

- Plummer, K. (1989). *Los documentos personales: Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*. Madrid: Siglo XXI.
- Plummer, K. (2004). Investigación humanística y *El Campesino polaco*. (Prólogo). En W. I. Thomas, y F. Znaniecki. *El campesino polaco en Europa y en América* (p. 11-19). J. Zarco (ed.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Portelli, A. (2009). *Històries orals: Relats, imaginació, diàleg*. Barcelona: Memoria Democràtic.
- Portelli, A. (2013). *A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios: Ética, memória e acontecimento na história oral*. Cardina, M. y B. Cordovil (sel. y trad.). Lisboa: Edições Unipop.
- Portelli, A. (Julio 2014). What made Oral History different? En Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Núcleo de Estudos sobre Humanidades, Migrações e Estudos para a Paz (coord.). [Vídeo]. Recuperado de [http://saladeimprensa.ces.uc.pt/index.php?col=canalces&id=10391#](http://saladeimprensa.ces.uc.pt/index.php?col=canalces&id=10391#.WAO8jfmLTIU).
- Prat, J. (coord.). (2004). *I... això és la meva vida: Relats biogràfics i societat*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- Prat, J. (2007a). En busca del paraíso: Historias de vida y migración. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 62(2), 21-61. doi: 10.3989/rntp.2007.v62.i2.35
- Prat, J. (2007b). *Los sentidos de la vida: La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Prat, J. (2009). La memoria biográfica y oral y sus archivos. *Miscelánea*, 18, 267-295. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0909110267A/8892>
- Progoff, I. (1975/1977). *At a journal workshop: The basic text and guide for using the Intensive Journal process*. New York, NY: Dialogue House Library.

- Proust, M. (1919/2002). *En busca del tiempo perdido: Por la parte de Swan* (Vol. 1) (C. Manzano, trad.). Barcelona: Lumen.
- Pujadas, J.J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pujadas, J.J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0000110127A/9967>
- Radio Televisión Española. (2015). Semprún sin Semprún. *Imprescindibles*. Redifusión multimedia recuperada de <http://www.rtve.es/alacarta/videos/imprescindibles/imprescindibles-semprun-sin-semprun/3065961/>
- Ramírez, A. (ed.). (2014). *La alteridad imaginada: El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et Récit* (Vol 1). Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid : Arrecife.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rousseau, J. J. (1765-1770/1964). *Les Confessions*. Paris: Garnier.
- Rubio Tovar, J. (2005). *La Vieja diosa: De la filología a la posmodernidad: Algunas notas sobre la evolución de los estudios literarios*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Said, E. (1980). *Orientalism*. London: Routledge.
- Santamaría, E. (1994). «Extranjero», nada menos que una palabra. *Papers: Revista de Sociologia*. 43, 63-70. doi: 10.5565/rev/papers.1726
- Santelli, E. (2004). De la «deuxième génération» aux descendants d'immigrés maghrébins. *Temporalités*, 2, 29-43. Recuperado de <http://temporalites.revues.org/714>

- Santos, B. (2007). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista de Ciências Sociais*, 78, 3-46. doi: 10.1590/S0101-33002007000300004
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Sarabia, B. (1985). Historias de vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 29, 165-186. Recuperado de <http://www.reis.cis.es/REIS/jsp/REIS.jsp?opcion=articulo&ktitulo=302&autor=BERNAB%C9+SARABIA>
- Sartre, J. P. (1946/2000). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sayad, A. (1994). Le mode de génération des générations « immigrées ». *L'homme et la Société*, 111(1), 115-174. doi: 10.3406/homso.1994.3377
- Sayad, A. (1998/2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité: L'illusion du provisoire* (Vol.1). Paris: Raisons d'agir.
- Sayad, A. (1999/2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Rubí: Anthropos.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Semprún, J. (2012). *Exercices de survie*. Mayenne: Éditions Gallimard.
- Sen, A. (2007). *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Serra, R. (2008). Elogio de la lentitud. En M.-L.Vilanueva Alfonso (dir./ed.), *La Méditerranée et la culture du dialogue: Lieux de rencontre et de mémoire des européens/ El Mediterráneo y la cultura del diálogo: Lugares de encuentro y de memoria de los europeos/ El Mediterrani i la cultura del diàleg: Punts de trobada i de memòria dels europeus* (p. 65-82). Bruxelles: Euroclio.

- Serrano, S. (1980). *Signes, llengua i cultura: Cap a una epistemologia del silenci*. Barcelona: Edicions 62.
- Serrano, S. (2003). *El regal de la comunicació* (3a ed.). Barcelona: Ara Llibres.
- Sitjar, M. (1994). Ribes de Freser. *Quaderns de la Revista de Girona*, 54. Girona: Diputació de Girona.
- Smith, S., y Watson, J. (2001). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press.
- Sobrequés, J. (2005). Memòria històrica de les colònies industrials. En M. Benedé (coord.), *Recull històric: Recolons i Saida: Ribes de Freser* (p. 5-7). Ripoll: Ajuntament de Ribes de Freser.
- Solé, J. (2002). Presentació. En *Edgar Allan Poe: Contes* (Vol. 1) (J. Solé, trad.). Barcelona: Columna.
- Subirós, P. (ed.). 2010. *Ser immigrant a Catalunya: El testimoni de vint-i-dos protagonistes*. Barcelona: Edicions 62.
- Szczepanski, J. (1978). El método biográfico. *Papers: Revista de sociologia*, 10. doi: 10.5565/rev/papers/v10n0.1120
- Szczepanski, J. (1981). The Use of Autobiographies in Historical Social Psychology. En D. Bertaux (ed.), *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences* (p. 225-234). Beverly Hills, CA: Sage.
- Televisió de Catalunya. (2016). La Identitat. *Amb Filosofia*. Redifusión multimedia recuperada de <http://www.ccma.cat/tv3/alacarta/amb-filosofia/la-identitat/video/4362390/>
- Tengour, H. (2009). Les ruses de l'exil ou comment « reprendre souffle ». En C. Delory-Momberger, y C. Niewiadomski (dir.). *Vivre/Survivre: Récits de résistance* (p. 157-166). Paris: Téraèdre.
- Thomas, W. I., y Znaniecki, F. (1918). *The Polish Peasant in Europe and America: monographe of an immigrant group* (Vol. 1). Boston: Richard G. Badger.

- Thomas, W. I., y Znaniecki, F. (2004). *El campesino polaco en Europa y en América*. Ed. Zarco, J. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Torrabadella, L., y Tejero, E. (2005). *Pioneres i pioners: Trajectòries biogràfiques de filles i fills de famílies immigrades a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Unamuno, M. (de). (1913/1967). *Del Sentimiento trágico de la vida*. Espasa-Calpe: Madrid.
- Valle, T. (del). (1999). Procesos de la memoria: Cronotopos genéricos. *Areas: Revista de Ciencias Sociales*, 19, 212-225. Recuperado de <http://revistas.um.es/areas/article/view/144861>
- Van Dijk, T. A. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse & Society*, 4(2), 249- 283. Recuperado de <http://discourses.org/download/articles/>
- Van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder: Contribuciones a los estudios críticos del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez Molina, A. A. (1976). *La vida perra de Juanita Narboni*. Barcelona: Planeta.
- Veglison, J. (2002). *La poesía árabe clásica: Antología presentada, seleccionada y traducida por Josefina Veglison Elías de Molins*. Madrid: Hiperión.
- Velasco Ortiz, L. (2004). Identidad y migración: Relato de vida. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 31, 75-98.
- Woolf, V. (1925/2003). *La Señora Dalloway* (A. Bosch, trad.). Barcelona: Lumen.
- Woolf, V. (1928/1984). *Orlando* (J. L. Borges, trad.) (5a ed.). Barcelona: Edhasa.
- Yetano, A. (1996). La evolución de los nacimientos de la colonia marroquí en España. En B. López García, y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración magrebí en España* (p. 77-78). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Zapata-Barrero, R., y Van Dijk, T. A. (2007). *Discursos sobre la inmigración en España: Los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*. Barcelona: Fundació CIDOB.