

Inmigración senegalesa en Granada. Capital social, asimilación y resistencia culturales, economía informal

Senegalese immigration in Granada: social capital, cultural assimilation, resistance, and informal economy

Ester Massó Guijarro

Estudiante de doctorado. Departamento de Antropología Social y Cultural. Universidad de Granada.
lagodesal@yahoo.es

RESUMEN

Este estudio resulta de una aproximación concreta a la comunidad de inmigrantes senegaleses en la ciudad de Granada, que viene siendo cada vez mayor. A partir de un estudio de caso y tras una revisión de la bibliografía pertinente al respecto, tratamos de analizar diversas estrategias de sobrevivencia y adaptación a un medio cultural distinto por parte de los inmigrantes, abordando los modos de engranaje de sus prácticas culturales en relación con otras prácticas autóctonas. Vamos a presentar algunos ejemplos de gestión y empleo de capital social, así como de estrategias económicas en el sector informal. Consideraremos, pues, la convivencia y la interacción de las dos culturas en los casos particulares, no como una circunstancia de asimilación plena o de resistencia plena, sino como un proceso de hibridación o mestizaje culturales mixtos, que dan lugar a un producto nuevo y diferente.

ABSTRACT

This study is a specific approach to a community of Senegalese immigrants in Granada, which is becoming progressively larger. Starting from a study case and after a review of the bibliography concerning this case, we try to analyse different strategies of survival and adaptation to a cultural environment separated from immigrants; then, we try to get closer to the machinery of their cultural practices linked to other indigenous practices. We give some examples of managing and using social capital, and the economical strategies within the informal sector. Finally, we consider life together and interaction of the two cultures in particular cases, as a process of hybridization or a cultural mixture that generates a new and different product. An opposite way of viewing that issue could be to see life together and interaction as a circumstance of full assimilation or full resistance.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Granada | inmigración senegalesa | integración cultural | resistencia cultural | economía informal | mestizaje | Senegalese immigration | cultural integration | cultural resistance | black economy | melting pot

Introducción

La inmigración senegalesa en Granada constituye hoy un sector representativo de la inmigración en general en esta ciudad. Nuestra proximidad a ciertas personas y otros ciertos intereses de conocimiento práctico y teórico nos han conducido a la elaboración de este trabajo, donde relacionamos algunas experiencias reales observadas sobre capital social, economía informal y vivencia de prácticas culturales autóctonas (así como su reelaboración, más que asimilación, en el lugar de emigración), con la bibliografía existente sobre el tema y las propuestas teóricas más interesantes de la actualidad [\(1\)](#).

Nos interesa reseñar cómo cierto sector de este fenómeno senegalés en Granada se adapta a la existencia aquí, desde sus estrategias económicas de sobrevivencia hasta cómo transforman, mantienen o incluso rechazan prácticas culturales, religiosas y tradicionales propias de sus vidas en Senegal. Nos importa especialmente cómo se ha articulado y/o engranado su acervo cultural de allá con el de acá y, sobre todo, qué tipo de vínculos emocionales, económicos o de otras índoles se mantienen con las familias de origen en Senegal.

Una de las hipótesis que defenderemos será el rechazo a la idea de que haya sucedido una asimilación cultural más o menos plena con respecto a sus prácticas culturales originales; tampoco será, acaso, la resistencia cultural lo que defina la realidad. En mi opinión, como expondré con detalle, sucede más bien una reelaboración de esas prácticas en el mestizaje, una adaptación en la hibridación; en la mayor parte de los casos ni se rechazan de plano ni se defienden a ultranza ciertas prácticas sino que, como suele ser habitual en cualquier proceso, deviene una adaptación que posee algo de transformación y algo de conservación.

Vamos a presentar, en primer lugar, una descripción más o menos sucinta del marco teórico (una revisión bibliográfica fundamental) que aborda las cuestiones reflejadas en la experiencia de campo y el estudio de caso que expondremos más tarde; así, delimitaremos un conjunto de descripciones básicas acerca, principalmente, de las ideas de capital social y economía informal.

Nos interesa, antes de entrar de lleno con los siguientes epígrafes, realizar algunos comentarios sobre la gestación de este trabajo y, sobre todo, de sus abordajes prácticos y sus hipótesis iniciales. En un primer momento se generó una gran cantidad de hipótesis posibles de trabajo que poco a poco fuimos limando y, por supuesto, reduciendo en buena medida. Forma parte de la experiencia aprender esa necesaria marginación de las cuestiones y temas que resulte realista abordar en cada circunstancia. Así, presentaremos más adelante las vías de investigación que planteamos desde el origen -casi a modo de "lluvia de ideas"- aunque delimitaremos claramente qué tópicos hemos llegado a tratar con mayor profundidad y cuáles no.

La idea inicial de un estudio con cierto carácter general sobre género e inmigración senegalesa en Granada constituye un interesante reto, pero resultó a las claras excesivamente ambicioso en nuestras circunstancias. Somos conscientes de que ello implicaría un seguimiento cronológico y temporal de las inmigrantes desde, incluso, antes de su primer viaje a España (motivaciones para emigrar, posibilidades y limitaciones, etc); asimismo, sería precisa una combinación entre investigación cualitativa y cuantitativa, contando tanto con recuentos estadísticos como con análisis cualitativo y antropológico de datos personalizados, etc.

Ni que decir tiene que estos objetivos exceden con mucho el propósito humilde de este trabajo, breve y escolar. Así que desde muy al principio de su gestación nos propusimos la mayor concreción posible; hemos preferido limar la minuciosidad en la información a la que hemos podido tener acceso y ceñirnos a ella del modo más fiel, en lugar de tratar de abrir muchas vías de investigación en las que no pudiéramos acabar, realmente, ahondando bien. La mayor parte de la información de campo ha sido obtenida de mi contacto con una mujer inmigrante senegalesa. No sólo las entrevistas personales con ella han resultado informativas sino, tal vez incluso más, nuestra relación de amistad, mediante la cual he conocido multitud de cuestiones culturales y relaciones que fluían, surgían y se presentaban de modo espontáneo en la interacción. A través de ella he podido conocer y señalar varios aspectos fundamentales de la vivencia habitual aquí de las inmigrantes senegalesas -siempre en relación con la vivencia de los hombres mismos- pero, repito, todo esto me ha sido transmitido a través de una voz concreta. No podemos, legítimamente, extrapolar estos datos más allá, extraer conclusiones demasiado amplias o suponer que la propia percepción de mi informante acerca de la vivencia de las senegalesas aquí se corresponda con la percepción real de todas ellas.

Así, lo que en un principio se imaginó como un estudio general, muy amplio, sobre al menos un sector de la inmigración senegalesa en Granada, viró pronto a otros términos, otorgándosele un nuevo signo: la aproximación a la perspectiva de la mujer inmigrante senegalesa a través de una experiencia concreta. Nuestras primeras charlas con persona que ha resultado ser nuestra informante clave nos abrió ciertas líneas de planteamiento cruciales; notamos, entre otras percepciones, su sentimiento de distancia con respecto a los hombres (su marido, en concreto) y sobre cuestiones profundas, importantes para ella ("ellos no nos entienden", "ellos son como niños", "no saben tratarnos", "no pueden darse cuenta de nuestras necesidades", "no se entera de cuándo llora la niña o necesita algo", "no se da cuenta"...). Hay

como una soledad femenina que se extiende junto al varón; me resultó muy interesante comenzar el abordaje de la mujer inmigrante desde esta distancia que ella misma percibe y describe sin proponérselo.

Este trabajo, pues, ha constituido más bien una experiencia para mí, como estudiante de doctorado que comienza ahora a ahondar un poco más, paulatinamente, en los entresijos del trabajo de campo y la investigación cualitativa. Esto implica un ejercicio de aprendizaje, de práctica antropológica y, acaso, un comienzo, una primera piedra para un posible trabajo futuro más amplio y significativo. Así, para mí ha comportado una aproximación *como antropóloga* a la realidad de las inmigrantes senegalesas aquí en Granada; ha servido, sobre todo, para constatar la amplitud de la cuestión, la complejidad en su consideración y, precisamente, la necesaria asunción de esa complejidad misma a la hora de pretender realizar un análisis de su realidad con cierta legitimidad mínima.

No podemos soslayar esa cuestión de la pluralidad en la realidad; no *debemos* permitirnos la reducción, la reificación y con ellas, pues, el falseamiento. Es preferible reconocer la limitación y provisionalidad de los análisis, siempre revisables, revocables, reversibles y necesariamente inexactos, a la afirmación taxativa de un juicio o una conclusión, que fácilmente podría constituir una temeridad teórica y práctica. O como diría Boaventura de Sousa Santos, todo lo que puede esperarse de una epistemología insurrecta son representaciones inacabadas (de Sousa Santos 2000: 132).

1. Marco teórico: Estudios sobre capital social, economía informal y cultura

Las ideas e hipótesis que vamos a manejar en este trabajo giran especialmente en torno a las nociones de *capital social* y *economía informal*, en su relación con las distintas *estrategias de adaptación y de resistencia culturales*. Debemos, pues realizar una introducción a estos temas mediante una breve caracterización teórica de las cuestiones fundamentales.

El término "capital social", que no ha dejado de presentar controversia en la reflexión de las ciencias sociales, admite definiciones variadas. Algunos de los trabajos pioneros en torno a esta noción fueron los desarrollados por Robert D. Putnam, James Coleman y Pierre Bourdieu (Rist, en Kliksberg y Tomassini 2000: 138); éste último afirmó "se puede dar una idea intuitiva [de capital social] diciendo que es lo que en el lenguaje común se denomina *las relaciones*, de decir, el conjunto de redes sociales que un actor puede movilizar en provecho propio" (Rist, en Kliksberg y Tomassini 2000: 139).

Uno de los tratamientos más desarrollados lo ofrece el teórico Alejandro Portes, que nos insta en primer lugar a una aproximación desapasionada hacia el término; se ha vivido una etapa de "exaltación teórica" con el mismo y hemos de adentrarnos en su complejidad de un modo, acaso, menos parcial. Tras disertar sobre sus orígenes históricos, nuestro autor delimita tres funciones básicas del capital social (Portes 2000), a saber: la de control social, la de soporte familiar y la de proporcionar beneficios a través de redes extra-familiares (en régimen de interrelación y equilibrio).

Portes posee también la habilidad de presentar y reconocer el rostro más oscuro, por así decir, del capital social (el capital social *negativo*), concretándolo en cuanto tiene de restricción de las libertades personales y del excesivo control de los miembros implicados en su circulación. Naturalmente, el mecanismo de funcionamiento del capital social resulta ambivalente y bidireccional: tanto ofrece recursos como los exige, los necesita por definición performativa; a la base de esta discusión hallamos reformulado el viejo dilema entre solidaridad comunitaria (que genera una experiencia común no sólo de calor y seguridad sino también de subordinación) y libertad individual.

Portes denomina "lazos" los vínculos intracomunitarios y "puentes", los vínculos extracomunitarios, planteando en torno a esta dicotomía una discusión fundamental -que trataremos de aplicar a nuestro estudio de caso-: ¿se deriva de aquí una relación de proporción inversa en cuanto a la insolidaridad o la solidaridad inter e intragrupal? Dicho de otro modo: ¿la solidaridad intragrupal mina la intergrupal, y viceversa?

El teórico Gibert Rist (en Kliksberg y Tomassini 2000), por su parte, ha desarrollado una buena labor de crítica al enfoque del capital social, al que reconoce no obstante grandes méritos (uno de ellos, no el menos importante desde luego, el de haber promocionado el trabajo conjunto de disciplinas diferentes). Algunas de sus críticas pasan por negar una vinculación necesaria entre cohesión social y capital económico (lo que había venido considerándose invariablemente concomitante); asimismo denuncia la falacia agregativa de asociar variables muy diferentes (redes laborales y de otros tipos junto a cuestiones como valores, o intereses, u honestidad).

Una de sus críticas fundamentales ataca de plano la metáfora misma del capital (probablemente demasiado forzada, en opinión de Rist) y rescata asimismo la tesis de Ben Fine acerca de la condición ahistórica y asocial del enfoque del capital social que, entre otros deméritos, ha devenido instrumento de la economía para colonizar las ciencias sociales.

Otra de las precisiones de Rist más pertinentes para nuestro trabajo y, a mi juicio, más interesantes, es su combate del tópico que se mantenía sobre las relaciones de capital social como propias en exclusiva del marco físico de comunidades rurales al margen del progreso; las estrategias que implican desarrollo de capital social y que devienen modos de resistencia cultural al modo capitalista de mercado se hallan igualmente en ámbitos urbanos e industrializados. Huyamos del error, como instan Garfinkel o el mismo Rist, de infrasocializar o sobresocializar al individuo, que en ningún caso es un "idiota cultural". Asimismo, consideremos que las relaciones entre contextos, normas e individuos adoptan formas horizontales, circulares y rizomáticas tanto en ámbitos rurales como urbanos.

George Yúdice (Yúdice 2002: 122), por su parte, se pregunta acerca de los modos como se aumenta el capital social y de qué impide que esto suceda. Recogiendo a Foxley, apunta que sólo una sociedad civil fuerte tiene la capacidad de desarrollar el capital social requerido para democratizar la vida económica y política. Ahora bien, ¿cómo se fortalece ésta?

Los autores Paul Dekker y Eric Uslaner (Dekker y Uslaner 2001) son otros dos buenos representantes de los estudios sobre capital social; tampoco ellos dejan de incidir en sus ambigüedades y ambivalencias. Describen en primer lugar dos presunciones empíricas en el concepto: la idea de que las redes laborales y las normas están asociadas empíricamente, por un lado, y la de que tienen importantes consecuencias económicas, por otro; así, el capital social hace referencia a asociaciones horizontales, a redes sociales con efectos en la productividad (Dekker y Uslaner 2001:10).

Destacan la relación entre capital social e incremento económico (Dekker y Uslaner 2001:11) con estas palabras: "las asociaciones e instituciones proveen una red de trabajo informal para organizar la información compartida, la coordinación de actividades y para la generación de la decisión colectiva" (traducción mía).

Dekker y Uslaner señalan cuatro (2001:12) visiones del capital social en relación a las cuatro diferentes funciones que puede desempeñar:

- 1) compartir información;
- 2) coordinación de actividades;
- 3) formación de decisiones;
- 4) (todo lo anterior) a niveles "macro".

El capital social sólo puede ser definido o entendido en grupo (Dekker y Uslaner: 12); posee, pues, un inevitable carácter de "bien público" y de cooperación. Dekker y Uslaner, sin embargo, enfatizan la importancia de la combinación (2001: 17) de distintos tipos de capital en el proceso de crecimiento económico; también constituye un dato importante la probada relación (Dekker y Uslaner 2001: 18) y el vínculo entre educación y capital social (no se encuentra vinculado de forma específica, sin embargo, un alto desarrollo económico con un alto capital social).

Algunos indicadores de capital social son los siguientes (Dekker y Uslaner 2001: 22-23):

- 1) asociaciones horizontales;
- 2) sociedad civil y política;
- 3) integración social;
- 4) aspectos legales y gubernamentales.

Estos autores también distinguen entre dos posibles sentidos o acepciones de capital social (Dekker y Uslaner 2001: 31):

- 1) capital social como conexiones y redes sociales de trabajo;
- 2) capital social como propiedad y/o dominio psicológico, como *confianza* en a) ciudadanos/as privados/as; b) instituciones; c) comunidad/ sociedad-. Se realiza un análisis de la confianza (2) (Dekker y Uslaner 2001: 35) en las tres esferas (que resultan obviamente retroalimentarias porque, al fin y al cabo, son ciudadanos/as concretos/as los y las que forman instituciones y sociedades (3)).

El teórico Dietlind Stolle (4) (Dekker y Uslaner 2001: 118) apunta que "necesitamos desarrollar una teoría del micro-capital social, que pueda explicar la forma como los miembros de asociaciones voluntarias son la fuente mayor en la producción moderna de confianza, normas de reciprocidad y actitudes colectivas". Sigue de este modo (Dekker y Uslaner 2001: 177): "la belleza de la idea del capital social es que inicialmente no requiere gente que se comporte de modo muy diferente como lo haría en un mundo de *homo oeconomicus*; [...] los inmigrantes usan las redes sociales para encontrar sus caminos en la nueva cultura -a veces incluso para evitar tener que aprender las mores de la cultura dominante- La gente pobre usa las redes sociales para establecer asociaciones de crédito rotativo que le ayuda a comenzar negocios que no podrían llevar adelante de otra manera". Este planteamiento teórico acerca del capital social nos resultará tremendamente útil en el análisis del estudio de caso.

Sin embargo, también Stolle cuestiona un optimismo a ultranza en torno a nuestra noción; ¿demasiado bueno para ser real? (Dekker y Uslaner 2001: 179), se pregunta. Es cierto que los vínculos sociales generan confianza, pero probablemente necesitemos una confianza *a priori* para comenzar a generar vínculos sociales y movimientos civiles. ¿Cómo podemos saber si el capital social es realmente un remedio para las enfermedades de la sociedad si ignoramos cómo medirlo o manipularlo de forma fidedigna? ¿Necesitamos primero la confianza? ¿Qué tipo de capital social genera mayor o menor confianza?

Por su parte, Antonella Picchio en sus estudios de antropología económica feminista afirma del capital social que "es una clase de capital humano que no se produce a través de la formación en centros educativos sino de la educación en la familia, sobre la base de las habilidades del cuidado" (Picchio 1999: 120).

Como podemos comprobar en el reflejo de la teoría, las interrogantes no son pocas y nos hallamos ante un debate bien controvertido. Esto enriquece la cuestión al tiempo que la complejiza. En cualquier caso, nuestra intención fundamental aquí es mostrar un uso prudente de los términos y, como dijimos, siempre revisable. Comenzamos ahora la caracterización de otra noción que manejaremos y comentaremos en nuestro estudio de caso: la *economía informal*.

El sector de la economía informal ha sido altamente desconsiderado desde las escuelas y tradiciones más clásicas, probablemente por varios motivos; algunos de ellos son su relativa invisibilidad -ya que por definición se halla fuera de los circuitos económicos regulados, ya sean del sector público o del privado, y especialmente del mercado capitalista-, la dificultad que presenta a la hora de ser contabilizada, o su feminización (con esto aludimos a que, en multitud de culturas, son las mujeres las que desarrollan actividades económicas informales o no reguladas, por ejemplo en ámbitos domésticos). Este último punto alude también a la relación entre economía informal y reproducción social (entendida ésta desde la teoría antropológica).

De nuevo mostramos a Portes como un teórico fundamental del sector informal de la economía; sus ensayos y estudios en torno a esta cuestión resultan notables, especialmente sus trabajos de campo en el ámbito de América Latina.

Portes (Portes 1995: 19) distingue entre tres tipos de economía: de sobrevivencia, de explotación dependiente y de desarrollo; sin embargo, enfatiza la permeabilidad entre las tres, que suelen ser concomitantes. Sus fronteras resultan flexibles, porosas, y nunca se manifiesta una de ellas en exclusiva frente a las otras dos (Portes 1995: 186).

Otra de sus divisiones de la economía, bien importante, es la que distingue entre economía (Portes 1995.: 183ss): a) ilegal (5); b) no registrada; c) no reportada; d) informal. En última instancia, la disimilitud básica entre formal e informal (Portes 1995.: 184) no se halla en el carácter del producto final, sino en la forma como éste se produce y/o se intercambia.

El concepto de economía informal no es algo nuevo; en parte, opina Portes (1995.: 46), se ha re-introducido como redescubrimiento de lo obvio. Su definición estándar podría ser *lasuma de actividades productoras de ingresos en las que se involucran los miembros de un hogar, excluyendo los ingresos provenientes del empleo contractual regulado* (Portes 1995: 34). Hart (Portes 1995: 188) lo ha llamado, basándose en su experiencia africana y declarando su alcance global, el "mercado indomable".

El llamado "sector informal" se define por las siguientes características (Portes 1995: 28): a) corresponde a los sectores más desposeídos y empobrecidos de la población, principalmente del área urbana; b) es de fácil acceso, de bajos capitales y precisa de pocos requisitos de capacitación; se extiende en redes callejeras, servicio doméstico, de vigilancia y actividades similares.

Los inmigrantes urbanos recientes forman parte sustancial de este sector; sin embargo, el mismo Portes señala que ni mujeres ni inmigrantes urbanos están sobrerrepresentados entre sus trabajadores. Debemos huir de las falacias agregativas, tan comunes en toda teoría; así, hemos de reconocer (6) (Portes 1995: 29ss) también la heterogeneidad dentro del propio sector salvando el peligro de reificación de una realidad plural. Se identifica como informales varios tipos de empleo asumiendo que representan el mismo fenómeno, y esto es falaz; tampoco las personas son las mismas y resulta muy frecuente que el mismo individuo combine trabajo en sectores formales e informales (7).

Los estudios sobre economía informal se relacionan íntimamente con la teoría de la pobreza; incluso, podemos afirmar que confieren a ésta una nueva clave hermenéutica (Portes 1995: 29): vamos analizar la pobreza con un nombre diferente, enfatizando ahora el aspecto o la variable del *empleo* en lugar de la del consumo.

Y, ¿dónde se halla, pues, la confianza (Portes 1995: 190) en intercambios informales? Resulta básico el hecho de compartir la identidad y los sentimientos; asimismo, la expectativa de que las posibles acciones fraudulentas serán sancionadas por la exclusión del transgresor de las cadenas sociales clave deviene fundamental, ya que es a través de tales cadenas por donde y como fluyen los recursos.

El origen (Portes 1995: 198) de las soluciones económicas informales se halla, probablemente, en el grado de formalidad e inhabilidad del sistema [formal] para satisfacer necesidades sociales; y esto a su vez es consecuencia de patrones estructurales de transformación económica (y no resultado de estrategias inmigrantes para sobrevivir, por ejemplo, como se ha querido ver en algunas ocasiones).

En relación con la idea anterior, otro matiz crucial de la economía informal (Portes 1995: 121) (y por ende del capital social que como resulta obvio la sustenta) es su condición de respuesta construida por la sociedad civil para responder a las indeseadas interferencias estatales; es decir, *qua* resistencia. En efecto, su carácter universal refleja la gran capacidad de resistencia de la mayoría de las sociedades ante el ejercicio del poder estatal (la prosperidad en la clandestinidad); Portes opina además que las

autoridades estatales han subestimado la capacidad de las personas para evadir normas indeseadas: "en la medida en que la elaboración de las leyes se base en información incorrecta, el resultado tendrá efectos inesperados que socavarán posteriormente la legitimidad estatal" (Portes 1995: 122).

Ya hace décadas que Karl Polanyi (Polanyi, Arensberg y Pearson 1957: capítulos XII y XIII) abundó y revolucionó la idea del significado real de "lo económico", afirmando que la fuente de la economía real es la *economía empírica*, definida como *actividad institucionalizada de interacción entre la persona y su entorno, que da lugar a un suministro continuo de medios materiales de satisfacción de necesidades*. Mercado, pues, es el lugar donde se efectúa el intercambio; aquél e intercambio aparecen juntos: el intercambio es la relación económica y el mercado es la institución.

Para terminar este breve recorrido teórico, nos interesa realizar una acotación sobre las actividades registradas de la economía informal más extendidas entre las mujeres; y, especialmente, entre mujeres inmigrantes y pertenecientes a minorías, ya que estos datos resultarán muy pertinentes para nuestro estudio de caso. Portes (Portes 1995: 180ss) señala como tarea muy extendida en ámbitos urbanos el trabajo industrial domiciliario (con aceptación de tarifas bajas); Henrietta Moore (8) (Moore 1999: 124) indica sectores típicos de trabajo femenino no agrícola, como el industrial-textil (afín a las actividades femeninas tradicionales) y el sector terciario (servicio y cuidado).

Los trabajos de Michael Kearney sobre migración y desarrollo en torno a la economía informal resultan muy interesantes -aunque no introducen de forma principal la variable de género-. Una de sus críticas más importantes a la economía neoclásica es la de que en general continúa tratando la migración esencialmente como un comportamiento microeconómico (Kearney 1986: 336 ss); esta presbicia teórica se debe probablemente a la dificultad que presenta la complejidad analítica de la economía informal. Evaluar la racionalidad económica en la toma de decisiones de los individuos migrantes, afirma Kearney, ofrece dificultades ímprobables a causa precisamente de esa complejidad de la mayoría de las realidades y situaciones de aquéllos, especialmente en el caso de la migración internacional (aunque muchos de los estudios de este autor se han centrado en las migraciones desde ámbitos rurales a urbanos, y la desestructuración organizacional y cultural que sobreviene a ellas).

La teórica Moore rebate (Moore 1999: 120ss) la tesis de la *migración de la mujer* como eminentemente social, defendiendo su condición de *estrategia económica*. "Las mujeres emigran -afirma- porque han perdido acceso a los medios de producción y a otros recursos y/o porque tratan de rehuir algún tipo de lacra social o de desacuerdo familiar [...] Desde el momento en que la mujer va a la ciudad porque allí encontrará mejores oportunidades laborales, se trata claramente de una migración económica". Asimismo, las relaciones y los conflictos de género resultan cruciales para comprender el porqué de la emigración femenina (9) (Moore 1999: 121); existe también discriminación y valoración en este sentido, como prueba Moore con distintos estudios de campo.

Trataremos de relacionar esta defensa teórica con nuestro estudio de caso; igualmente debemos entender la idea de "estrategia económica" en un sentido más amplio del que acaso refleje Moore en el párrafo anterior, ya que "lo económico", como sabemos, no implica simplemente la "oportunidad laboral" al uso. También, pues, consideraremos económico el posible papel reproductor, en sentido amplio, que pueda asumir la mujer cuando decide migrar para reunirse con su familia o su pareja, por ejemplo.

2. Prácticas metodológicas

Las *técnicas metodológicas* de obtención de datos que hemos empleado han sido las siguientes:

- Revisión bibliográfica (ver referencias bibliográficas al final).
- Búsquedas en Internet (para consulta de mapas y algunos nombres de asociaciones).
- Observación participante, desarrollada a lo largo de mis varias citas y encuentros con mi informante clave. Todas estas citas tuvieron lugar en su casa, donde ella se encontraba con su hija de pocos meses;

las horas coincidían siempre con las previas a la comida y con el medio día (alguna vez he comido allí; durante la comida estuvo presente su marido), lo que significa que la estancia y la convivencia misma allí me permitían observar y percibir gran cantidad de información muy interesante y pertinente para mi trabajo.

- Entrevistas abiertas, mínimamente estructuradas, que adoptaban la forma de conversaciones espontáneas. En el apéndice documental se podrá hallar una descripción más detallada de estas entrevistas, de sus condiciones y sobre la información recabada en cada una. Los tres encuentros que resultaron fundamentales en la recogida de datos se sucedieron en la casa de la informante, como dije, durante los días 18 y 30 de marzo y 22 de abril de 2004, comenzadas en torno a las 12.30 de la mañana y terminadas en torno a las 14 horas, las dos primeras sesiones y en torno a las 15.30 la última.
- Redacción de un diario de campo cronológico, donde se ha ido registrado toda la información considerada pertinente de mis encuentros con la informante y la práctica de la observación participante.

Interrogantes e hipótesis iniciales de trabajo. Variables consideradas

(Como indicamos, estas interrogantes planteadas en el inicio no serán todas respondidas y consideradas de igual modo; en cada caso pertinente, señalaremos cuáles han sido, por motivos diversos, menos trabajadas en este estudio).

- 1) Análisis de los *mecanismos de control social a distancia*; es decir, desde la familia [extensa] de origen que vive en Senegal hacia los emigrados/as en Granada; nos aproximaremos al tipo de relación que se establece, qué vínculos, prestaciones y restricciones implica el mantenimiento (más o menos férreo) de esta relación familiar y, en este contexto, el *matiz de género* (cómo varía e influye ser mujer u hombre a este respecto).
- 2) Tipos de *redes y mecanismos de solidaridad social e intragrupal* que se establece entre inmigrantes senegaleses; calibrar el mayor o menor éxito económico de sus estrategias de sobrevivencia en Granada; capital social y economía informal.
- 3) Cuestión laboral específica: tipos de redes laborales que se establece, tipos de trabajo -formales e informales-; cómo se genera y/o mantiene la confianza.
- 4) Aproximación a *relaciones intergrupales*: ¿cómo se interactúa con los "blancos" nativos? ¿la solidaridad intragrupal coarta u obstaculiza de algún modo la buena relación intergrupala? (no contamos con datos suficientes para ofrecer una buena respuesta a esta hipótesis).
- 5) Análisis profundo-denso (y posible detección de "falsos discursos"): ¿hay tal solidaridad intragrupal? ¿sucede de hecho? ¿o es un "mito" -parcial, al menos? ¿Posibles rencillas... son habituales o puntuales? ¿Qué se puede extraer? ¿Se puede generalizar esta solidaridad? (este punto, bien interesante desde luego, no podrá ser respondido ampliamente).
- 6) Aspecto de género: *Ellas*; ¿cómo vienen las mujeres? ¿solas, traídas por maridos...? ¿y cómo se desenvuelven una vez aquí? ¿rupturas matrimoniales? ¿nuevas uniones, con senegaleses o con nativos? ¿hijos/as? (el comentario sobre esto también será parcial).
- 7) Aspectos *asociativos*: indagar sobre las dos asociaciones de senegaleses en Granada (este punto quedará también como flanco de investigación abierto).

3. Resultados. Datos obtenidos

Datos biográficos y trayectoria de la informante

Nuestra informante es una mujer senegalesa de 31 años. Lleva cerca de once años en España. Su lengua

materna es el wolof (solamente oral), aunque aprendió el francés desde que era pequeña en la escuela en Senegal. Ahora domina perfectamente el castellano y sabe leerlo y escribirlo.

Estudió en Senegal hasta los dieciséis años y fue una estudiante brillante ("siempre estaba entre los cuatro primeros"). Cuando dejó la escuela fue a vivir a casa de un tío materno para, supuestamente, ayudar a la esposa de éste con el trabajo doméstico. Esta mujer, sin embargo, la trataba muy mal, presumiblemente por celos ya que la relación de la informante con su tío era muy buena. Cuando su madre se enteró de los malos tratos, la hizo volver a casa.

Muy joven se casó en Senegal (aunque ya tenía un hijo de otro hombre) con un senegalés que vino como inmigrante regularizado a trabajar a España. En un principio ella se quedó viviendo en Senegal, en casa de su madre, lo que constituyó una alteración de las costumbres locales: allí priman la patrilinealidad y la patrilocalidad. En principio ella debía de haberse marchado a vivir con la familia de su marido, hábito del que logró zafarse, por fortuna como ella misma explica, ya que aquella era muy abundante y hubiera tenido que trabajar para todos ellos (especialmente para su suegra). Pudo mantener su estado gracias a que su marido estaba en España. También alude a un hermano de su marido que tenía tres esposas, lo que implicaba aún más trabajo; estas mujeres trabajaban asimismo fuera del hogar y el esposo que compartían no era económicamente pudiente.

Con respecto a la poliginia, podemos afirmar a raíz de lo anterior que no parece asociada a la riqueza del varón; a menudo trabajan ellas en lugar de él, dice la informante. Muestra su disgusto frente a esta práctica y habla de los problemas y dolores típicos de las mujeres que conviven en regímenes poligínicos: están mal, se sienten desatendidas, sufren celos, conflictos entre hijos... Repite que nunca le ha gustado, ni cuando estaba allí. Piensa que no le gusta a ninguna mujer; sólo se resignan a ello y lo aceptan pero que no les gusta.

Su migración a España no fue voluntaria; ella era muy joven, estaba muy encariñada con su madre y con su hogar -es la menor de los hermanos- y no deseaba venir ("yo no me quería ir de mi país", "he madurado mucho aquí", "yo era mucho de mi mamá, de estar con mamá, que me mimara"...). Sin embargo, fue su madre misma quien la empujó a migrar "para estar con tu marido"; debía obedecer, pues, los deseos de él ("allí es ahí, se obedece al hombre"), y aunque éste técnicamente no la obligaba, sí la previno de que era muy improbable que pudiera regresar a Senegal siquiera una vez al año. Así que ella acabó marchando -llorando, según afirma- y se reunió con él, viviendo en distintas zonas de Almería.

Con este hombre, varios años mayor que ella y fiel guardián de las tradiciones religiosas musulmanas, nuestra informante tuvo un hijo y una niña más. Se trasladaron algún tiempo a la zona de Valencia, donde ella sufrió un accidente casero de bastante gravedad a causa del cual padece ciertas secuelas (dolores crónicos en una pierna).

Ha trabajado en los sectores del cuidado y de la limpieza, principalmente. Estuvo casi cuatro años cuidando a una anciana; este trabajo le fue proporcionado a través de contactos españoles. También realizó un curso de auxiliar de clínica, lo que le ha beneficiado a la hora de buscar trabajo como cuidadora de personas mayores, tarea que asegura adorar. Critica la distancia y casi el desprecio con el que aquí se trata a los ancianos, contraponiéndolo al trato que suele proporcionárseles en Senegal.

La informante vivió con dureza los primeros momentos en España, donde no entendía el idioma y se sentía muy sola; también padeció -y padece- comportamientos xenófobos y racistas por parte de la población española. En alguna ocasión le han gritado por la calle algún improperio o comentario despectivo hacia su país ("qué pasa, ¿que no hay pan en tu país? Aquí sí, ¿verdad?") y una vez le escupieron en la pierna cuando esperaba al autobús. Afirma que la realidad senegalesa no es como la pintan; no todo es pobreza. Acusa falta de veracidad y realidad en las imágenes que se ven habitualmente en la televisión.

Tuvo que aprender modos de comportamiento y relación muy diferentes a los de su lugar de origen;

destaca, por ejemplo, que estaba acostumbrada a saludar por las calles a la gente.

Se separó de su primer marido y en la actualidad hace algo más de un año que está casada con otro hombre senegalés, también algunos años mayor que ella, y que lleva viviendo y trabajando en España aproximadamente unos quince años. Hace cuatro meses nació una niña de esta unión, la primera hija de él (que está casado también por primera vez, aunque ha convivido con otras personas, algunas españolas).

Mi informante y su actual esposo se casaron por el rito musulmán; no están casados legalmente en el Estado español. Cuando decidieron llevar a cabo la unión, él realizó un viaje a Senegal (donde había años que no regresaba, por distintos motivos) para hablar con el padre de ella, presentarse y formalizar la situación. Después, la boda realizó "a distancia", por así decir; mientras la pareja aquí celebraba la unión con una cena de amigos, en Senegal quedaba legitimado el matrimonio por la familia y mediante la consecución de la ceremonia tradicional y el rito que, en la mezquita, presiden sólo los hombres (mientras las mujeres, que no pueden entrar en la mezquita, preparan fiesta y comida). El actual marido de la informante envió previamente una determinada cantidad de dinero al padre de la misma, para que comprara la *kola* propia de la celebración (una suerte de alimento ritual que también se reparte en la mezquita y entre los invitados).

En esta celebración "a distancia" sí estuvo presente, en la mezquita, el anterior marido de la informante, con quien mantiene regular contacto. Él es un hombre muy respetado allí -hijo de un imán- y habló positivamente de su ex-mujer en la ceremonia. Los dos hijos que tiene en común con la informante residen con él y su actual esposa en Senegal -también muy ortodoxa; ya ha puesto velo a la niña mayor, de doce años, cosa que disgusta a nuestra informante-, aunque él pasa largas temporadas trabajando en España.

Los tres hijos que nuestra informante tiene con los anteriores hombres senegaleses residen en Senegal con las familias de los padres. Ante esta situación ella muestra tristeza; se lamenta de no vivir con ellos y poder hablar poco por teléfono, pero se alegra de que puedan contar con una situación estable, educación, comida, etc.

Nuestra informante ha tenido problemas con su actual pareja y han estado separados algún tiempo durante el último embarazo de ella. La relación estuvo a punto de romperse y nuestra informante quiso llevar a cabo, al tercer o cuarto mes de gestación, una IVE. Sin embargo sufrió ingentes presiones por parte de su familia, de su hermana en Almería y desde Senegal. La Seguridad Social en España le proporcionó las vías necesarias para desplazarse y llevar a cabo la IVE en Sevilla pero ella, finalmente, viajó hasta Senegal, como le instaban sus familiares y especialmente su madre, que la amenazaba constantemente con romper todo lazo afectivo con ella. Aducían motivos religiosos y tradicionales. Aquello constituyó una situación muy traumática; la informante acabó regresando con su pareja y renunciando a la IVE, pero muestra en su discurso haberlo hecho obligada por las circunstancias y los múltiples chantajes. No parece en ningún momento haberse sentido libre de tomar esa u otra decisión, y fue un trago duro para ella. Afirmaba que perder el amor de su madre, aunque fuera por no ceder a una declarada extorsión, era lo peor que le podía pasar. En varias ocasiones ha hecho comentarios diversos acerca de la importancia que su madre ("una madre", en general, ya que ella universalizaba ese sentimiento) posee para una hija ("es lo más", afirmaba).

En el apartado de discusión comentaremos esto con mayor amplitud; nótese ya, sin embargo, que nos hallamos no tanto ante una cuestión de ortodoxia religiosa cuanto frente a una de tradición y control familiar.

Con respecto a sus problemas con su pareja, la informante acusa falta de atención y comprensión por parte de él; muestra inconsciencia de sus propias necesidades (como esposa, como mujer embarazada, etc) y despreocupación. Comenta que no es capaz de ocuparse de la niña, ya que ignora incluso cuando llora por la noche. Sin embargo, apunta que muestra mucho cariño hacia la bebé y que "está como loco"

con su primera hija. Por sus comentarios, parece mostrar una situación de clara "distancia de género"; hablan y entienden códigos distintos.

En la actualidad el marido de mi informante posee un trabajo estable en la construcción; ella lleva una temporada sin trabajar fuera del hogar y ahora, a raíz del nacimiento de su hija, su situación se hace aún más difícil ya que la bebé de momento la requiere a tiempo completo. Sin embargo, manifiesta su deseo de volver a trabajar en algo (intentará dejar a la niña en guarderías a partir de su primer año de vida) y calibra la posibilidad de vender objetos de bazar en mercadillos, ocupación a la que puede acceder por redes de otros/as senegaleses/as conocidos/as y su propia hermana. Según cuenta, pueden comprar los productos en Madrid a treinta céntimos aproximadamente y venderlos a un euro.

Los viajes de visita a Senegal de nuestra informante son muy espaciados -en contra de lo que desearía- por obvios motivos económicos, pero en varias ocasiones expresa querer volver, incluso para quedarse definitivamente.

Cuando nació su última hija, pasados los ocho días -como dicta el rito musulmán- celebraron en Almería el bautizo de la niña por el rito islámico. Nótese que éste no se celebró "a distancia" en Senegal, lo que sí sucedió con su unión matrimonial. Dedicaremos un epígrafe exclusivo para la descripción densa de la ceremonia bautismal.

Nuestra informante tiene una hermana tres años mayor que ella viviendo y trabajando en Almería con su hija pequeña. Manifiesta el gran apoyo que representa para ella; aunque físicamente más pequeña, dice, se porta como si fuera su madre, defensiva y preocupada siempre por su bienestar. Hablan mucho por teléfono.

Otras redes de apoyo para la informante son, además de su ex-marido (que, como dijimos, es un hombre respetado y carismático para su círculo y con quien mantiene una buena relación, además de dos hijos en común), algunos/as buenos/as amigos/as españoles/as y otros/as senegaleses/as, conocidos en parte a través de la asociación senegalesa Mbolu Doole ("la unión hace la fuerza"), de la que fue presidente su ex-marido.

Cuestiones laborales. Dos subgrupos

En más de algún aspecto nuestra informante clave parece presentarse a sí misma como "una excepción"; uno de ellos es su cierta laxitud religiosa, que veremos en otro epígrafe, y por el que a veces le preguntan si es que "se ha vuelto española, o qué". Otro de ellos lo constituyen las ocupaciones laborales a las que primordialmente se ha dedicado: cuidado de ancianos y sector de la limpieza. A estos trabajos, como ella cuenta, se suele acceder por contactos españoles. Por contra, el trabajo al que más habitualmente se dedican los y las inmigrantes senegaleses/as aquí parece ser la venta (sobre todo de objetos de bazar en mercadillos), por la obtienen mayores ganancias. Afirma, además, que muchos y muchas se niegan a trabajar en otros sectores donde ganan menos (por ejemplo, en el trabajo doméstico).

El trabajo de venta ambulante de discos compactos es el más peligroso e ingrato, entre otras cosas a causa de su ilegalidad, nos cuenta la informante; lo hacen los que peor están, afirma, mostrando compasión ante tal situación y ante la desgracia de algunos amigos suyos a los que la policía requisa la mercancía, dejándolos sin ningún recurso.

Conviene volver a llamar la atención sobre la actual ocupación del marido de nuestra informante: se dedica al sector de la construcción, lo que tampoco se corresponde con el trabajo que ella presenta como arquetípico de los senegaleses y las senegalesas inmigrantes.

La informante parece establecer, pues, una dicotomía de trabajos u ocupaciones laborales: aquéllos a los que se accede mediante redes de contacto con españoles y aquéllos otros propios de redes senegalesas.

Podemos hablar, por su testimonio, de una clara iniciativa económica femenina; como hemos dicho las mujeres senegalesas en Granada (y en otros lugares como, al menos, Almería) suelen trabajar en la venta legal en mercadillos. Son itinerantes: cada día de la semana se desplazan en una furgoneta hacia la localidad granadina donde haya mercadillo (Motril, por ejemplo, es uno de ellos). Trabajan así junto a sus maridos, generalmente. Cuenta el caso, aislado, de un hombre que se opone a que su esposa trabaje en el mercadillo a causa de que él mismo trabaja en otro empleo y no quiere que ella vaya sola.

Vivencia religiosa. Mantenimiento y/o transformación de tradiciones

La informante comenta la variabilidad en las distintas prácticas y la fidelidad que guarda -o no- tanto durante su vida en Senegal como aquí en Granada. Me interesa mucho cómo mantienen o no y de qué modos -con qué intensidad- las distintas tradiciones y los ritos autóctonos senegaleses. Las mezcolanzas y matices son impresionantes; en general la informante observa que los senegaleses musulmanes que conoce aquí siguen conservando determinadas claves básicas: guardan el ramadán, ven mal el consumo de alcohol (aunque hay una doble moral con esto, ya que muchos lo toman) y salir de marcha (con esto sucede lo mismo); no comen cerdo. Ella, sin embargo, expresa cierta distancia con respecto a ellos/as; se muestra bastante laxa y flexible porque no se siente tan presionada, afirma, al no vivir rodeada constantemente de musulmanes como sucedía en Senegal. El constreñimiento social y familiar es claramente menor, aunque no completamente inexistente (por ejemplo, cuenta que a veces le preguntan que si es que "es española" por no respetar el ramadán).

La informante cuenta que cuando vivía en Senegal solía respetar con mucha mayor rectitud ciertos preceptos; o, al menos, aparentaba respetarlos: cuenta que durante el ramadán se escondía en el baño para beber agua. Su madre imponía a todos los miembros de la familia el respeto al ayuno; ella, además, afirma que sentía vergüenza si no lo guardaba frente a niñas más pequeñas, por ejemplo, que sí lo hicieran. También rezaba más, aunque dice que nunca llevaba velo ordinariamente. Incide mucho en la idea de que allí cumplía los mandatos religiosos más por presión familiar y social que por otros motivos.

Nuestra informante no consume cerdo; sin embargo, declara que es una costumbre de tantas acerca de la que ignora el verdadero sentido y que, ésta en concreto, si aún la respeta es porque su paladar ya no admite este tipo de carne. Su actual marido ya se acostumbró a su consumo, afirma, en su anterior convivencia con una mujer española (comenta y admite la cuestión del "contagio cultural").

La informante habla sobre los posibles motivos de los distintos preceptos religiosos; sobre el alcohol, por ejemplo, entiende las razones prácticas que asisten a la prohibición de su consumo (que "los hombres pierden la cabeza"). Pero con respecto a otro tipo de costumbres (sean prohibiciones o no) suele afirmar no entenderlas, incluso aunque muchas de ellas las respete y practique; concluye diciendo que "son costumbres".

Suele respetar las abluciones, tras acostarse con su marido o levantarse de la cama. Nos explica cómo se hacen (se va lavando con agua de forma ritual varias partes del cuerpo y tiene que repetirlo tres veces). Afirma que "yo ya si no me lavo así me siento como sucia", aunque reconoce de nuevo que no tiene sentido, que parece una tontería, que ignora por qué es así. Ese comentario lo repite varias veces en nuestros encuentros; esto puede constituir un efecto del contacto cultural: observar que las cosas pueden ser de muchos modos distintos le hace sentir la arbitrariedad de ciertas prácticas, pero eso no les resta tampoco valor a sus ojos, es decir, tal constatación no le insta a no practicarlas. Eso sí: discrimina; ya hemos visto que hay tradiciones o preceptos que no guarda fielmente; otra de sus afirmaciones recurrentes es que lo que importa es el corazón, incluso llegando a decir que el Corán afirma que al final nadie será juzgado o castigado en función de cómo le trató a Él sino en función de cómo trató a sus semejantes. Tras decir esto se echó a reír y dijo: "cómo aún no hemos estado ninguno allí".

Sí existen ciertas cláusulas "sagradas" -y aquí llegamos a una cuestión muy interesante- cuya contravención es castigada por la crítica generalizada y el ostracismo. Una de ellas, fundamental, es la de

siempre casarse con un musulmán; un hombre musulmán sí puede casarse con cristiana porque se supone que tiene más fuerza para convencerla. No al revés. Eso sí, es especialmente premiado por la aprobación general si una musulmana logra que un cristiano se convierta y se casa con él. La informante sólo conoce el caso de una amiga suya que se casó con un cristiano (no convertido) y se vio obligada hasta a cambiar de ciudad, por la crítica a la que fue sometida. La informante incide, pues, en la idea de que la clave ahí es la religión -ser musulmán o no- y no la raza o la nacionalidad (es decir, si es español pero musulmán no hay ningún problema).

Lo que más nos interesa aquí es, sin embargo, la cuestión de género, que analizaremos más en profundidad en la discusión. En efecto, la variable de género se introduce aquí transversal y sediciosamente: se admite y resulta legítimo que un hombre musulmán case con cristiana, porque él representa la parte fuerte y el polo dominante de la unión.

Descripción densa de la ceremonia del bautizo musulmán

El rito del bautizo a la semana siguiente del nacimiento de un hijo o una hija es inviolable, según nuestra informante. Si no se tiene dinero suficiente o disponibilidad para realizar todo el rito completo, al menos se celebra cierta parte imprescindible del mismo.

Cuando nace un bebé, una mujer a la que se denomina "grío" se encarga de difundir la noticia de su próximo bautismo; así, la gente se junta y las mujeres hacen una aportación económica, que se supone que se les hizo a ellas también en el bautizo de su respectiva prole (si se puede, dice ni informante, se da más dinero; pero como mínimo se "devuelve" el que le dieron a una misma; esto constituye una clara estrategia de reciprocidad económica mediante capital social, que comentaremos).

El bautizo de la hija de nuestra informante se celebró en Almería porque allí residen su hermana y algún primo; aunque ella tiene conocidos en Granada, al parecer les resultaba más cómodo o conveniente organizarlo allí.

Las personas convocadas se reunieron durante un día entero en una casa. Se han de llevar a cabo tres comidas y ella, la madre, ha de vestir ropas diferentes en consonancia con estos momentos. Pudimos observar las fotografías de este bautizo: tanto hombres como mujeres vestían trajes típicos senegaleses. Ellas llevaban peinados y tocados especiales, elegantes y muy coloridos.

Para la comida de la tarde se prepara el "cordero ritual", que se ha de sacrificar dejando derramar la sangre, al tiempo que se corta el pelo a la neonata; para ello se debe hacer algo de sangre en la cabeza (con el fin, dicen, que se no sea tacaño/a en el futuro [\(10\)](#)). Esta simultaneidad se suele lograr por teléfono; mientras un hombre está con el cordero vivo en un determinado lugar, dispuesto al sacrificio (no suele ser fácil estar en el mismo espacio), el imán le susurra tres veces el nombre en el oído al/la bebé, cogiéndole la oreja.

En Senegal el nombre del bebé es secreto hasta este momento; incluso muchas veces elegirlo es prerrogativa del padre y hasta el bautizo nadie sabe cómo se llamará. En el caso de nuestra informante esto no se respetó; su marido le propuso llamar a la niña como a su propia madre y a ella le pareció bien. Además, ya habían hablado del nombre con otras personas antes del bautismo. La informante dijo que no estaban en Senegal y, por tanto, todo era diferente.

Tras el corte de pelo se pesa éste y más tarde habrá de hacer una pulsera o un anillo para la bebé que pese los mismos gramos que su cabello. En un caldero se mezcla éste con la sangre de la niña, con un anillo, con *kola* y otro elemento comestible que no recordaba la informante (*kola* es un producto comestible de allá).

Otras prácticas, costumbres o valores observados

Consideramos interesante reseñar la observación y el conocimiento que hemos tenido de algunos objetos y abalorios de uso cotidiano, que tienen funciones determinadas.

Mencionamos el collar y el cinturón elásticos que se colocan a los y las bebés recién nacidos/ as (el cinturón sólo para las niñas) para afinar y remarcar el cuello y la cintura respectivamente. No se quitan del cuerpo del niño o la niña, sino que se espera a que se rompan solos (están compuesto de una goma muy blanda y pequeñas cuentas de colores) para colocar otros después. La informante afirma haberlos llevado en su infancia.

Resultó también interesante conocer unas prendas especiales que cumplen función de seducción y embellecimiento femeninos. Una de ellas constituye una especie de cinturón muy largo formado de piedras y metales, que se enrosca alrededor de la cintura con varias vueltas y cuyas piezas son fosforescentes. Otra prenda es un modo de pareo largo que se coloca rodeando las caderas y que deja colgando una tela en forma de red con pequeños punto metálicos que brillan.

La forma que practica nuestra informante de llevar a la niña atada a la espalda con un pañuelo grande resulta también ajena a los modos más habituales aquí de llevar a los niños. Según explica, esto es muy frecuente en Senegal porque las mujeres suelen trabajar con los pequeños colgados de su espalda. En general la forma de trato a la bebé, el modo de cogerla en brazos, de amamantarla y de tratarla es bastante diferente de la de las mujeres españolas blancas de aquí, que toman a los bebés como si fueran a romperse. La voltea, la deja colgando de un brazo, la achucha, no tiene reparos en que la cojan otras personas, le canta, le habla, se ríe con ella, la amamanta casi constantemente (siempre que la niña da alguna muestra de querer pecho), la deja dormir o estar despierta cuando ella quiere, le da a probar las natillas...

Una apreciación interesante de nuestra informante acerca de valores cotidianos es la costumbre ya mencionada de que en Senegal la gente se salude por la calle. Además, los valores de la hospitalidad y la generosidad se promocionan enormemente (recordemos el detalle del bautizo, por ejemplo); hay que hacer comida de sobra siempre, por si alguien inesperado lo necesita ("allí no se mide el arroz por tazas, si comen dos..." dice mi informante); también se ofrece cama para dormir (hospitalidad musulmana, está en el Corán). Ella acusa mucha mayor frialdad aquí, aunque procura no generalizar, ya que reconoce que se ha topado con personas españolas magníficas que la han ayudado mucho y la han valorado por lo que es.

4. Discusión y conclusiones

Hasta ahora nos hemos dedicado, de un lado, a contextualizar teóricamente nuestros focos de interés; de otro, a exponer la información (en bruto, por así decir) obtenida de la experiencia en el campo. Esta última parte del artículo está destinada a relacionar ambos lados y a discutir las posibles pruebas o refutaciones de nuestras hipótesis iniciales de trabajo. Asimismo, comentaremos los puntos que hayamos juzgado más relevantes a lo largo de todo el proceso.

Retomando el hilo de la cuestión del capital social, me parece interesante reconocer como circuitos del mismo las redes de comunicación laboral de las que nos habló nuestra informante, gracias a las cuales los y las inmigrantes acceden a distintos trabajos. Estos trabajos, a su vez, pertenecen claramente al sector informal de la economía; el más común, según nuestras fuentes, entre este grupo de inmigrantes es la venta en mercadillos de objetos de bazar y la venta ambulante de discos compactos (redes callejeras, aunque ésta última modalidad se correspondería con la economía ilegal según la tipología descrita por Portes).

Las ocupaciones laborales a las que más habitualmente se ha dedicado nuestra informante, sin embargo,

son otras diferentes, que a su vez se corresponden por las descritas por Moore y Portes, entre otros, como sectores más frecuentes de empleo de la población migrante femenina en núcleos urbanos -a saber, sector terciario, cuidado y servicios, industrias textiles y demás trabajos tradicionalmente afines a las labores domésticas-.

Una de las muestras más representativas, a mi juicio, del funcionamiento del capital social en los grupos de inmigrantes senegaleses en Granada es el dinero líquido que se aporta en la ceremonia del bautizo; esto constituye una estrategia obvia de reciprocidad económica, donde por necesidad opera el principio de la confianza (recíproca) descrita en los modelos que hemos estudiado. Podríamos considerarlo también, siguiendo a Stolle, un ejemplo de "asociación de crédito rotativo".

El capital social en ámbitos urbanos, como vimos con Rist y Portes, desempeña funciones que hemos podido comprobar en la realidad a la que nos hemos aproximado: la función del control social, la del soporte familiar y la de los beneficios a través de las redes extrafamiliares (pensemos por ejemplo en el papel difusor del "grío" para el bautizo, figura gracias a la cual las distintas células familiares pueden conocer la noticia del nacimiento y preparar su aportación económica). Si retomamos la primera función mencionada -el control social-, podremos analizar en nuestro estudio de caso aquello que hemos denominado la "cara más oscura" del capital social: nuestra informante acabó doblegando su propia decisión personal (en concreto con respecto a su intención de llevar a cabo una IVE) a causa de las enormes presiones y los chantajes familiares, ejercidos además desde la distancia. También desistió de dejar a su pareja definitivamente, por motivos análogos. Esto constituye un ejemplo claro del arma de doble filo que significa, permítaseme el término, el *modus operandi* del capital social: sus requerimientos son caros y, en parte, podemos afirmar que la autonomía personal sufre cierta hipoteca con él. Sin embargo renuncio a valorar la cuestión más allá de esta constatación; toda estrategia de sobrevivencia implica unas reglas del juego y éstas siempre constriñen en algo.

Si rescatamos la caracterización portesiana sobre los "lazos" y los "puentes" (y la posible relación de proporción inversa entre solidaridades intragrupal e intergrupales), podemos observar en la realidad estudiada que sí sucede, parcialmente al menos, cierta identificación excluyente con el grupo. Si recordamos los datos aportados por nuestra informante acerca de los tipos de trabajo según el contacto que lo proporcionara (senegalés o español) y cómo ella había recibido comentarios sobre su aparente condición de "española", entenderemos la clave de esta cuestión. También sucedían actitudes parecidas ante su moderada laxitud religiosa; sin embargo, no hemos tenido referencia de ninguna verdadera reacción violenta, virulenta o marginatoria ante nuestra informante, ni por su parte hacia otros/as inmigrantes que mostraran mayor o menor afinidad intergrupales. Es decir, como siempre, las fronteras de las acotaciones son permeables; ciertas tendencias no significan, pues, declaradas necesidades.

El juego entre las fuerzas de la tradición y la religión, como posible manifestación de resistencia cultural, presenta a mi parecer un análisis complejo y equívoco en un principio. Pensamos que puede suceder una confusión en esta dialéctica, por la que se otorgue a la religión más presencia, protagonismo o poder de acción de los que posea en realidad, al menos en el caso al que nos hemos aproximado. Ahondemos en la cuestión; cuando la familia de nuestra informante se opone rotundamente a su IVE y a su separación, logrando al final que ella renuncie a sus decisiones personales, son en última instancia motivos tradicionales y afectivos los que persuaden a nuestra mujer; no, desde luego, imperativos religiosos (de hecho, si hubiera sido así ella misma no habría querido llevar adelante una IVE o una separación matrimonial). La conexión con la familia, a través de tanta distancia, sigue resultando crucial; toda iniciativa personal sobre cuestiones fundamentales pasa primero por allí. Cuando la informante y su actual marido quisieron casarse, éste viajó a Senegal (a donde hacía años que no volvía) para hablar con el padre de aquélla; sin embargo, el día de su boda ellos no estuvieron presentes en el mismo Senegal, sino que el enlace quedó legitimado a distancia por la familia. Asimismo, cuando nuestra informante marchó a España por primera vez a reunirse con su primer marido, fue definitivamente su madre, de nuevo, quien la obligó a estar con él.

Creo que podemos concluir con cierta legitimidad que el mecanismo que opera con verdadera fuerza es la tradición del vínculo familiar y grupal, y no la tradición o los mores religiosos. Al menos esto es aplicable al caso de nuestra informante, que reconoce guardar o no determinados ritos dependiendo de quién la rodee, quién la presione, quién la anime (no la preocupa tanto, dicho de otro modo, un posible castigo divino cuanto perder el amor y la ilación maternos; el papel de su madre resulta fundamental en su vida).

Me parece relevante comentar la cuestión del género, en relación especialmente con la formación de matrimonios vista en el epígrafe anterior. En principio, la admisión o no de matrimonios mixtos en el seno del credo musulmán podría parecer, naturalmente, una cuestión eminentemente religiosa. Sin embargo observamos que el sesgo de género se introduce en aquélla de forma transversal: sí son admitidos los matrimonios mixtos si es el hombre quien practica el islamismo; si el hombre es cristiano, la unión no se admite. A este razonamiento subyace la asunción de que el polo dominante y fuerte de la relación es el hombre: el que manda, el que posee y merece algún tipo de representación e, incluso, el que pueda tener la capacidad persuasiva suficiente como para convertir a la pareja.

Nuestra informante nos explicó ella misma estos motivos, e incidió en la intensa reprobación social que padecería la mujer en caso de unirse a un cristiano. De nuevo nos hallamos ante constreñimientos e imperativos inicialmente religiosos pero que, muy pronto, adoptan el modo de *actos de marginación y/o segregación en el seno de un sistema de género determinado*.

Con respecto al fenómeno de la poliginia, del que nos habló la informante en referencia a Senegal y que nos sorprendió en un primer momento ya que no parecía asociado a una posición económica pudiente en el varón, hallamos que se ha registrado en la bibliografía antropológica que "la poliginia sigue siendo muy frecuente [...] a pesar de la pérdida de capacidad económica de los hombres" y que incluso ésta puede constituir una nueva estrategia económica de sobrevivencia por parte de los hombres mismos (11) (cfr. Gregorio Gil 2002: 99).

Cabe dedicar un pequeño comentario a la cuestión del asociacionismo, aunque no hemos entrado a fondo en este trabajo a estudiar esa cuestión. La existencia de dos asociaciones de inmigrantes senegaleses en una ciudad como Granada (que, si bien cuenta con un colectivo importante de aquéllos, no constituye un núcleo urbano demasiado grande) posee buena relevancia, a mi juicio; si recordamos a Dekker y Uslaner, una de las funciones básicas del capital social era la de coordinar actividades y formar decisiones colectivas, que a su vez facilitarían el hallazgo de caminos en la nueva cultura. Puede también suceder que se procure caminos en la colectividad de inmigrantes que cumplan precisamente la función contraria: evitar que sea necesario "asimilarse" a los caminos de la cultura receptora. Con respecto a esta cuestión deseo realizar una reflexión algo más detallada, ya que defiendo la idea de que no se da nunca una asimilación plena ni una resistencia plena, como indiqué en la introducción a este artículo, sino un proceso de hibridación cultural misceláneo que puede adoptar distintos matices.

En primer lugar quiero aludir a una cuestión que me parece fundamental en todo análisis de este tipo, y es la perspectiva psicológica en los y las inmigrantes; no podemos hablar de evoluciones culturales eludiendo por completo la condición individual, la realidad palmaria de que estamos tratando de personas concretas con historias personales concretas. Mi informante se refirió varias veces a la evolución que había experimentado personalmente tras su primer viaje, siendo tan joven, a España; le concedía importancia a su trayectoria evolutiva y, por tanto, creo que también nosotros debemos concedérsela en este estudio. Ella afirmó en varias ocasiones haber "madurado mucho" en estos años; con "madurar" psicológicamente se refería, probablemente, a la adquisición de determinados criterios de autonomía, cierto temple ante los acontecimientos y capacidad de reacción y asunción de los mismos. También, por supuesto, se refería a aprender a interaccionar, hablar, *lidiar* con la cultura receptora; igualmente muestra cuestionarse la posible utilidad o no de diferentes preceptos que asumió desde la infancia (si se nos permite recordar a Kant, en una interpretación muy libre podemos decir que aquí "madurar" significa alcanzar la "mayoría de edad moral").

Este factor de la evolución del/a migrante no debe de ser ignorado, ya que constituye una variable clave a la hora de analizar su grado mayor o menor de asimilación y/o resistencia cultural.

Partiendo de estas consideraciones pienso, tras el estudio de caso desarrollado, que puede suceder una moderación o relajación en determinados usos y costumbres cotidianos traídos por el/la migrante de su lugar de origen; o que, al menos, no va a resultar tan relevante para él o ella mantener ciertos modos de vestir o de comer (aunque nuestra informante, por ejemplo, cocine la mayoría de las veces una variante de plato senegalés). Donde y cuando sí va a emerger, como imperativo cultural ineludible, la raíz de tradición será en los momentos que constituyen hitos fundamentales en el ciclo vital, aquellos "marcadores de sentido": bodas, bautizos, fiestas populares de allá. Ni siquiera afirmo que sean motivos religiosos los que muevan en última instancia; como ya hemos repetido, nuestra informante no guarda el ayuno del ramadán (carece de la suficiente presión), aunque de aquí no podemos extrapolar nada más ya que, al parecer, sí es bastante común que otros/as conocidos/as suyos/as lo guarden. El nivel de ortodoxia religiosa en los distintos agentes constituye una cuestión que, de nuevo, excede nuestros propósitos y capacidades en este momento; implica, además, parte de opción y vivencia personales que aquí no podemos reflejar. Pero sí juzgo relevante -y creo que podemos hablar de ello con mayor propiedad- la cuestión de los mores culturales y cómo se practican y se salvaguardan en esos momentos descritos como "fuentes de significado" o hitos vitales fundamentales.

Para terminar, retomamos la tesis de Antonella Picchio que reivindica la migración femenina como estrategia económica y no meramente social, como se ha querido ver mayormente. Aterrizando en el caso estudiado aquí, podría parecer en un principio que, en efecto, la llegada a España de nuestra informante se debió a motivos "sociales", es decir, reunirse con su marido, ya que ella ni siquiera deseaba venir y no tenía especiales perspectivas laborales. Sin embargo, si escarbamos un poco constatamos que a fin de cuentas *el matrimonio ya es una estrategia económica en sí mismo* y que, probablemente, el fuerte deseo tanto por parte de su primer marido como por parte de su propia madre de que ella fuera a España presumiblemente no respondía, al menos en exclusiva, a motivos emocionales o imperativos religiosos.

Ya dijimos que la pauta habitual de residencia en la zona de Senegal a la que pertenece nuestra informante es la patrilocalidad; sin embargo, matizamos que ella no había seguido ese dictado por hallarse fuera su marido, quedando pues en casa de su propia madre y, por ende, sin prestar los servicios que tras el enlace matrimonial le correspondía prestar en la unidad doméstica de su marido (dirigida especialmente por su suegra). Esto significa, dicho de otro modo, que el matrimonio no estaba siendo efectivo como estrategia económica si ella no marchaba a España a reunirse con su marido con el que podría formar allí, al menos, una unidad doméstica nueva que generara a su vez sus propias estrategias económicas de sobrevivencia.

Este razonamiento no pretende invalidar todo argumento afectivo; ni mucho menos. La afectividad humana no está reñida con la necesidad de la especie de alimentarse o reproducirse (biológica y socialmente); bien al contrario, todas ellas son, final y sencillamente, *humanas*. Quería sin embargo dejar constancia de este modo de que, en mi opinión, también al caso estudiado podemos aplicar el calificativo de "migración económica" como afirmaría Picchio; aunque, y precisemos, *no sólo*: también es social, (y es que las fronteras entre ambas nociones resultan demasiado porosas desde que Karl Polanyi y otros nos hablaron del incrustamiento).

Hemos llegado al final de este pequeño y tentativo estudio y quisiera concluir reiterando mi llamada a la pluralidad, a la polifonía y al revisionismo (en el mejor sentido del término) precisos en toda aproximación analítica a las realidades sociales. Así pues, recuerdo de nuevo palabras de Boaventura de Sousa, el teórico portugués a quien citamos en la introducción y que nos invita a un "sentido común" que "hace coincidir causa e intención; al que le subyace una visión del mundo basada en la acción y en el principio de la creatividad y de la responsabilidad individual" (de Sousa Santos 2000: 121). Pienso, junto a Sousa Santos, que precisamos de un nuevo sentido común emancipador en las ciencias sociales,

práctico y pragmático, superficial, vulgar, retórico y metafórico y que fusione, por último, *la utilización con la fruición, lo emocional con lo intelectual y práctico* (ibídem).

Notas

1. Por motivos de espacio, hemos eliminado para la publicación de este artículo los apéndices documentales, a los que nos referiremos en varias ocasiones a lo largo de su desarrollo como comprobarán los lectores.
2. Se ha realizado análisis, por ejemplo, de la confianza de las personas en su gobierno, su parlamento y su sistema político; una de las variables fundamentales empleadas fue la disposición o no a luchar en una guerra por el propio país. Uno de los descubrimientos interesantes fue el de que la confianza interpersonal no parece presentar relaciones realmente necesarias con la confianza en política o la fidelidad nacional (Kliksberg y Tomassini 2000: 31-41).
3. Resulta muy interesante a este respecto aproximarse a la experiencia canadiense sobre políticas migratorias y reconocimiento de los derechos de las minorías culturales; se ha observado que este reconocimiento producía una fidelidad y un sentimiento de pertenencia mayor en las minorías para con el Estado canadiense, en lugar de provocar, acaso, deseos de segregación o similares. Muy pertinentes los trabajos de la profesora D. Helly, de la Universidad de Montreal.
4. Dietlind Stolle: "Getting to trust" An analysis of the importance of instituciones, families, persona experiences and group membership, en Dekker y Uslaner (2001: capítulo 9).
5. Incide en la diferenciación fundamental entre "informal" e "ilegal".
6. Dietlind Stolle: "Getting to trust" An analysis of the importance of instituciones, families, persona experiences and group membership; en Dekker y Uslaner (2001: 45): "la llegada de cientos de miles de inmigrantes ilegales durante las dos últimas décadas ha reproducido así en los EE UU las atrasadas relaciones capitalistas conocidas como informales en los países del Tercer Mundo"; sobre contratación de inmigrantes a muy bajo costo.
7. Dietlind Stolle: "Getting to trust" An analysis of the importance of instituciones, families, persona experiences and group membership; en Dekker y Uslaner (2001: 31): "tratar de medir la economía informal asignando a los individuos erróneamente a uno u otro sector resulta un análisis viciado desde el principio".
8. Su tratamiento de las economías subterráneas (Dietlind Stolle: "Getting to trust" An analysis of the importance of instituciones, families, persona experiences and group membership; en Dekker y Uslaner (2001: 116)) y de los trabajos domésticos (ibídem: 113) resulta muy interesante. Recomendable su lectura.
9. Dietlind Stolle: "Getting to trust" An analysis of the importance of instituciones, families, persona experiences and group membership; en Dekker y Uslaner (2001: 121): "las mujeres que son, o aspiran a ser, económicamente independientes corren el riesgo de ser acusadas de frivolidad moral y sexual. De esta manera, desde una óptica androcéntrica, la migración de la mujer a las ciudades no es nada aconsejable".
10. Este tipo de prácticas potenciadoras de determinados valores preferidos socialmente -en este caso, el de la generosidad, muy relacionado con el de la hospitalidad, mencionado por la informante- ofrecen un análisis interesantísimo desde la antropología simbólica.

11. También Gregorio Gil (1997). El ámbito al que la autora refiere con aquella aserción es República Dominicana, pero nos ha resultado interesante contrastar esta información sobre realidades análogas en lugares tan dispares en todos los sentidos.

Referencias bibliográficas

Dekker, Paul (Eric M. Uslaner)

2001 *Social capital and participation in everyday life*. London, Routledge, 2001.

Gregorio Gil, Carmen

1997 "El estudio de las migraciones internacionales desde una perspectiva del género". *Migraciones*, 1.

2002 "La movilidad transnacional de las mujeres: entre la negociación y el control de sus ausencias y presencias", en Gregorio Gil y Agrela Romero (eds.), *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada, Feminae.

Kearney, Michael

1986 "From the invisible hand to visible feet: anthropological studies of migration and development". *Annual Review Anthropological*, 15: 331-361.

Picchio, Antonella

1999 "Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social", en Cristina Carrasco (ed.), *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona. Icaria y Antrazyt.

Polanyi, Karl (Conrad M. Arensberg y Pearson)

1957 *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona, Labor, 1976.

Portes, Alejandro

1995 *En torno a la informalidad: ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*. México, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial.

2000 "Social capital: its origins and applications in modern sociology", en Eric L. Lesser (ed.), *Knowledge and social capital: foundations and applications*. Butterworth Heinemann, Woburn, 2000.

Rist, Gilbert

2000 "La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del "desarrollo"?", en Bernardo Klinsberg y Liliano Tomassini (comp.), *Capital social y cultura; claves estratégicas para el desarrollo*. México, Banco Iberoamericano de Desarrollo, Fundación Felipe Herrera, Universidad de Maryland y Fondo de Cultura Económica, 2000.

Sousa Santos, Boaventura de

2000 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée, 2003.

Yúdice, George

2002 *El recurso de la cultura [Usos de la cultura en la era global]*. Barcelona, Gedisa, 2002.

Publicado: 2004-10



