

UNIVERSIDAD MIGUEL HERNÁNDEZ

# Redes, matrimonio y agencia.

---

## Mujeres transnacionales entre Valencia y Senegal



BEATRIZ RÓDENAS CEREZO

DIRECTORA: DRA. MERCEDES JABARDO VELASCO



*"Mí felicidad pasa por la felicidad de mi madre, de mi  
padre, de mis hermanas..."*

*M.S. (21.04.2011)*





## TABLA DE CONTENIDO

|                                                                                                                                                                                                     |        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| AGRADECIMIENTOS .....                                                                                                                                                                               | VI     |
| <br>PRESENTACIÓN: EL DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA ENTRE VALENCIA Y<br>SENEGAL .....                                                                                                   | <br>1  |
| <br>CAPÍTULO I. DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO, ASIGNACIÓN DE ROLES SOCIALES Y RELACIONES<br>DE GÉNERO EN LAS REDES TRANSNACIONALES: ESTABLECIENDO UNA INVESTIGACIÓN ENTRE<br>SENEGAL Y VALENCIA ..... | <br>11 |
| 1.1 LA INFLUENCIA DE LAS REDES SOCIALES EN EL COMPORTAMIENTO DE LOS INDIVIDUOS.....                                                                                                                 | 14     |
| 1.1.1 Transnacionalismos.....                                                                                                                                                                       | 14     |
| 1.1.2 Redes sociales .....                                                                                                                                                                          | 17     |
| 1.1.3 Lógicas de reciprocidad .....                                                                                                                                                                 | 21     |
| 1.2 LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL TRABAJO DENTRO DE LAS REDES DOMÉSTICAS: FAMILIAS Y<br>TRANSNACIONALISMOS.....                                                                                        | 29     |
| 1.2.1 El hogar transnacional .....                                                                                                                                                                  | 29     |
| 1.2.2 La división sexual del trabajo dentro del hogar: la producción y la reproducción<br>domésticas .....                                                                                          | 32     |
| 1.3 LAS IDEOLOGÍAS DE GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN TRANSNACIONAL DE LAS RELACIONES DE<br>GÉNERO.....                                                                                                    | 40     |
| 1.3.1 Las ideologías de género: lo público, lo privado y lo doméstico .....                                                                                                                         | 43     |
| 1.3.2 El proceso de asignación de los roles de género en África .....                                                                                                                               | 45     |
| 1.3.3 Las relaciones de género en el contexto africano .....                                                                                                                                        | 47     |
| 1.3.4 El contexto transnacional: mujeres migrantes y agencia.....                                                                                                                                   | 53     |

|                                                                                                                                             |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CAPÍTULO II. LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES SENEGALESAS: EL CASO DE ESPAÑA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LAS REDES SOCIALES EN VALENCIA.....</b> | <b>59</b>  |
| 2.1 LAS MIGRACIONES SENEGALESAS EN EL CONTEXTO ESPAÑOL: (RE)CONSTRUCCIÓN DE LAS REDES MIGRATORIAS EN VALENCIA.....                          | 63         |
| 2.2 DINÁMICAS INTERNAS EN LAS REDES SOCIALES: ASOCIACIONES SENEGALESAS EN VALENCIA .....                                                    | 73         |
| <br><b>CAPÍTULO III. REDES DOMÉSTICAS Y HOGARES TRANSNACIONALES .....</b>                                                                   | <b>83</b>  |
| 3.1 LA DISTRIBUCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD DOMÉSTICA: PROYECTOS MIGRATORIOS .....                                                            | 87         |
| 3.2 LA DISTRIBUCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD DOMÉSTICA: CRITERIOS PARA PENSAR LOS HOGARES TRANSNACIONALES .....                                | 90         |
| 3.3 HOGARES TRANSNACIONALES: ESTABLECIENDO UNA TIPOLOGÍA .....                                                                              | 92         |
| 3.4 ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO, RECONOCIMIENTO SOCIAL Y SISTEMAS E IDEOLOGÍAS DE GÉNERO.....                                                  | 103        |
| <br><b>CAPÍTULO IV. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL TRABAJO EN LAS REDES DOMÉSTICAS TRANSNACIONALES: PRODUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y GÉNERO .....</b> | <b>105</b> |
| 4.1 GRUPOS DOMÉSTICOS TRANSNACIONALES Y PATRONES DE DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO EN ÁFRICA ....                                              | 108        |
| 4.1.1 <i>Ingresos monetarios y remesas materiales y sociales en la economía doméstica.....</i>                                              | <i>109</i> |
| 4.1.2 <i>Asignación y cooperación transnacional de las tareas domésticas en la economía familiar.....</i>                                   | <i>119</i> |
| 4.2 ECONOMÍA FAMILIAR: CUESTIONANDO LAS CATEGORÍAS PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN; PÚBLICO Y PRIVADO. ....                                       | 126        |
| <br><b>CAPÍTULO V. ITINERARIOS ETNOGRÁFICOS .....</b>                                                                                       | <b>129</b> |
| 5.1 LA FAMILIA SOW .....                                                                                                                    | 132        |
| 5.2 LA FAMILIA SECK .....                                                                                                                   | 148        |
| 5.3 LA FAMILIA DIOUF .....                                                                                                                  | 159        |

|                                                                                                                             |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 5.4 LA FAMILIA BA .....                                                                                                     | 169        |
| 5.5 LA FAMILIA DIOP .....                                                                                                   | 187        |
| <br><b>CAPÍTULO VI. ROLES SOCIALES Y REDES TRANSNACIONALES: PRESTIGIO Y RECONOCIMIENTO SOCIAL EN LOS INTERCAMBIOS .....</b> | <b>199</b> |
| 6.1 ORGANIZACIÓN CONYUGAL DEL TRABAJO Y DINÁMICAS SOCIALES EN LAS REDES FEMENINAS .....                                     | 204        |
| 6.2 MIGRACIÓN, GÉNERO Y RECONOCIMIENTO SOCIAL .....                                                                         | 216        |
| <br><b>CONSIDERACIONES FINALES .....</b>                                                                                    | <b>223</b> |
| <br><b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>                                                                                                | <b>231</b> |
| <br><b>ANEXOS.....</b>                                                                                                      | <b>257</b> |



## ÍNDICE DE FIGURAS

### CAPÍTULO UNO

|                                                                                 |    |
|---------------------------------------------------------------------------------|----|
| CUADRO 1.1 LAS REMESAS SOCIALES SEGÚN LEVITT, 1998 .....                        | 27 |
| CUADRO 1.2 LA CATEGORÍA MULTIDIMENSIONAL DE "GÉNERO" (VIRGINIA MAQUIEIRA) ..... | 41 |

### CAPÍTULO DOS

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| MAPA 2.1. SENEGAL .....                                                 | 61 |
| GRÁFICO 2.2 POBLACIÓN SENEGALESA EN VALENCIA A 1 DE ENERO DE 2012 ..... | 64 |
| CUADRO 2.3 LEYES DE EXTRANJERÍA .....                                   | 65 |
| GRÁFICO 2.4 ITINERARIOS MIGRANTES.....                                  | 67 |
| CUADRO 2.5 SENEGALESES EN VALENCIA SEGÚN EL PADRÓN.....                 | 70 |

### CAPÍTULO TRES

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CUADRO 3.1 PATRONES DE ENVÍO-RECIBO DE REMESAS .....                         | 89  |
| CUADRO 3.2 LOS HOGARES TRANSNACIONALES Y LA RESPONSABILIDAD DOMÉSTICA .....  | 94  |
| CUADRO 3.3 HOGARES CONYUGALES TRANSNACIONALES.....                           | 98  |
| GRÁFICO 3.4 DISTRIBUCIÓN DE CASOS DE HOGARES CONYUGALES TRANSNACIONALES..... | 99  |
| CUADRO 3.5 HOGAR CONYUGAL POLIGÍNICO DE MIGRACIÓN COMPARTIDA .....           | 100 |

### CAPÍTULO CUATRO

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CUADRO 4.1 SISTEMAS DE ASIGNACIÓN DE INGRESOS Y GASTOS EN EL HOGAR.....              | 111 |
| CUADRO 4.2 SISTEMAS DE FINANCIACIÓN DOMÉSTICA Y TIPO DE HOGARES TRANSNACIONALES..... | 113 |
| CUADRO 4.3 PATRONES RESIDENCIALES DE LOS HIJOS/AS.....                               | 121 |

### CAPÍTULO CINCO

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 5.1 LA FAMILIA SOW .....  | 134 |
| 5.2 LA FAMILIA SECK ..... | 150 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 5.3 LA FAMILIA DIOUF ..... | 160 |
| 5.4 LA FAMILIA BA.....     | 171 |
| 5.5 LA FAMILIA DIOP .....  | 189 |

## **CAPÍTULO SEIS**

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CUADRO 6.1 RESUMEN DE CASOS ETNOGRÁFICOS.....                                         | 203 |
| CUADRO 6.2 HOGARES TRANSNACIONALES Y PATRONES PRESUPUESTARIOS: CASOS REGISTRADOS..... | 209 |

## **ÍNDICE DE ANEXOS**

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>ANEXO 1</b> CORRIENTES EN LA LITERATURA AFRICANA FEMINISTA SEGÚN ARNDT (2002) .....        | 259 |
| <b>ANEXO 1.1</b> CORRIENTES EN LA LITERATURA AFRICANA FEMINISTA SEGÚN PÉREZ RUÍZ (2011) ..... | 260 |
| <b>ANEXO 2</b> CONTRATACIÓN EN ORIGEN: HUELVA .....                                           | 261 |
| <b>ANEXO 2.1</b> CONTRATACIÓN EN ORIGEN: ACCIONA .....                                        | 262 |
| <b>ANEXO 3</b> RECORTE DE PRENSA <i>EL PAÍS</i> , 16/10/2010.....                             | 263 |
| <b>ANEXO 4</b> CASOS ETNOGRÁFICOS COMPARADOS .....                                            | 264 |

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral es fruto de tantos procesos y de tantas aportaciones que las siguientes líneas serán insuficientes para reconocer a tod@s aquell@s que han formado parte.

En primer lugar, he de agradecer el apoyo financiero que he recibido en estos años.

La beca de investigación "Valencia se solidariza" del Ayuntamiento de Valencia, me desahogó en mis primeros pasos. La Asociación de Mujeres Senegalesas, y la Asociación de Senegaleses de Valencia (con la colaboración puntual de Fundación por la Justicia), permitieron que siguiera andando en los años siguientes, y, sobre todo, permitieron mi viaje a Senegal. Y mis mecenas personales, Cisko y Vero, que hicieron posible la redacción final de la tesis.

También quiero agradecer haber podido llegar a realizar esta tesis a aquellos y aquellas que verdaderamente la hicieron posible.

Primero e indudablemente, a todos y todas las senegalesas y senegaleses que alguna vez han pasado por Valencia, y que han tenido que aguantar preguntas incómodas o a una compañera innecesaria, que poco entendía y mucho molestaba. Por su paciencia, su hospitalidad y su cariño. Por haber hecho posible una estancia en Senegal completa, a nivel profesional y personal, al haberme abierto sus casas y sus familias. Debería, específicamente, nombrar a algunos y algunas de los que más me han apoyado: Soda, Khadi, Mor, Moussa, Ndatte, Sagar, Ngoye, Lala, Ami, Ahmed, Marema, Diouma, Daba, Nguenar, Rama, Souley, Ousmane...

Y, por supuesto, a Mercedes, por guiar mis pasos, a veces empujándome. Porque siempre ha estado presente en todo este proceso y en cada una de las partes que constituyen esta tesis. Por haber ejercido de tutora y de guía cuando el camino se perdía. Por haberme hecho crecer profesional y personalmente, de manera desinteresada.

En tercer lugar, reconocer el refuerzo académico que ha significado Nieves, porque ha sido un apoyo desde que ambas empezamos el doctorado, un referente desde la distancia.

Por último, pero no por ello menos importante, quiero reconocer también el apoyo de mi entorno más inmediato.

A mi familia, por apoyarme en esta empresa sin apenas entenderla. A mi madre, mi padre y mis hermanas que se interesaron por cada uno de mis pasos, y a mis sobrinos que nacieron durante el proceso de esta tesis.

A mis amigos y amigas, que se encontraban a una llamada de distancia. A algunos y algunas que me han ido acogiendo en sus casas a lo largo de estos años, a otras y otros con los que he compartido desahogos cuando la tesis apretaba.

Y, sobre todo, a Javi, porque hiciste que diera el primer paso en esto, sin saber dónde nos metías. Porque has sufrido esta tesis tanto o más que yo. Porque has comprendido sacrificios incomprensibles. Por seguir estando ahí y por todo lo que nos queda por recorrer, esta vez junto a la pequeña que viene en camino.





## **PRESENTACIÓN: EL DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA ENTRE VALENCIA Y SENEGAL**

El estudio que presentamos a continuación está basado en el trabajo de campo llevado a cabo en Valencia y en Senegal entre septiembre de 2008 y julio de 2012. La exposición, que me dispongo a realizar, de las fases de la investigación y de los métodos y técnicas empleados, persigue dos objetivos principales. Primero, ubicar a la antropóloga en un contexto (de descubrimiento: histórico y social) que permita entender cómo se llevó a cabo la elección del tema a investigar, los y las autoras utilizadas en el proceso, y la incorporación de teorías precedentes a este trabajo. Y, segundo, poner de manifiesto las condiciones materiales en las cuales se ha llevado a cabo esta investigación, es decir, las técnicas y métodos empleados en cada fase de la investigación, y la relación de la investigadora con los sujetos/objetos de estudio (la objetivación de la relación de la observadora a lo observado; Bourdieu, 2007), para poder evaluar sus potencialidades, debilidades, y desafíos.

Situar al sujeto autoral en la investigación. El particular recorrido teórico expuesto en el Capítulo siguiente, está ligado a una historia personal de los recorridos experimentados por la investigadora. Desde el punto de vista de la "artesanía intelectual" de Wright Mills (2000), "el trabajo intelectual es la elección de un tipo de vida tanto como de una carrera; sépalo o no, el trabajador intelectual forma su propio yo a medida que trabaja por perfeccionarse en su oficio" (*Ibid.*, p.206). La elección del tema de investigación y los caminos particulares que tomó la investigación, se fueron delimitando a raíz del programa de Doctorado de la Universidad Miguel Hernández, titulado "Antropología Aplicada al Desarrollo Social" (2007-2009), y respondieron a las inquietudes personales que yo portaba desde que realicé la Licenciatura de Antropología Social y Cultural (en la Universidad de Barcelona), y que, por entonces, respondían, básicamente, a las relaciones norte-sur, a África como continente, a la idea del desarrollo y codesarrollo, o la investigación antropológica como método de acercarse a la realidad. Con los Seminarios del Doctorado fui perfilando estas inquietudes en un objeto de investigación, esto es, el tema de las migraciones subsaharianas hacia Europa, ya que así integraba las relaciones norte-sur con el codesarrollo y con la posibilidad de estudiar a los africanos en Europa. Y como los senegaleses constituyen el colectivo de africanos subsaharianos mayoritarios en Valencia, acabé inmersa en la comunidad senegalesa de Valencia.

Sin embargo, la concreción de los aspectos clave a analizar, de las preguntas teóricas y de investigación que guiaron el trabajo, fue un proceso mucho más

complejo, que se desarrolló durante toda la investigación, y que no tomó la forma final que ahora tiene, hasta que la escritura del presente texto me proporcionó la distancia necesaria para reflexionar sobre la totalidad de la investigación que había realizado. Al colocarme en una posición que me distanciaba del campo, donde había estado sumergida los últimos cinco años, pude reconstruir el pasado y darle forma, una forma que -debo confesar- mientras andaba, no tenía. La ilusión de la reconstrucción retrospectiva (Bourdieu, 2007) es lo que dota de sentido a la historia que sigue a continuación.

Como adelantábamos, mi primer contacto con el campo tuvo lugar entre septiembre de 2008 y mayo de 2009, cuando realicé el primer trabajo etnográfico entre los senegaleses que encontré en la ciudad de Valencia. Desde el primer momento, recurrí a la Asociación de Senegaleses de Valencia<sup>1</sup>, que se convirtió en mi puerta de entrada a la comunidad. Desde entonces, y hasta el final del trabajo de campo, fui miembro, parte y, a veces, pilar, de la AIS. Observé y participé. Y aunque nunca se me olvidó mi rol de antropóloga, en muchas ocasiones actué más como parte que como investigadora. Mi papel de antropóloga comprometida con la realidad a estudiar, me llevó a ser parte de esa realidad, y a cambiar, conforme la realidad cambiaba.

A partir de octubre de 2009, retomé el trabajo de campo con la intención de realizar la Tesis doctoral. De nuevo, regresé a la Asociación, donde organizaba e impartía clases de castellano y valenciano a inmigrantes senegaleses recién llegados. Utilizaba esos tiempos y espacios para originar debates, alrededor de temas que me interesaban. También pasaba encuestas rápidas entre los alumnos, para recabar datos sociodemográficos sobre los senegaleses de la ciudad. Y forzaba narrativas, escritas y orales, para que me contaran sus días cotidianos, sus historias migratorias, explicaciones sobre su cultura religiosa, sus impresiones sobre la sociedad de acogida, sus cosmovisiones o formas de ver el mundo... etc. De esta manera, las horas que invertí durante varios años en preparar e impartir las clases, me sirvieron para captar el punto de vista "nativo" (Malinowski, 1973). Y mi forma de impartir las clases, con cercanía, aprendiendo sus nombres, preocupándome por sus vidas, y no faltando a ninguna cita semanal, pronto me popularizó entre la comunidad de senegaleses, y me convirtió en una persona conocida y querida, en quien se podía confiar.

---

<sup>1</sup> La Asociación de Senegaleses de Valencia fue rebautizada como Asociación de Inmigrantes Senegaleses (AIS), acrónimo que voy a usar en adelante. Ver Capítulo Dos.

A partir de mi labor en la Asociación, pude abrir otras puertas. Con el cambio de Junta Directiva y la reformulación de la Asociación, entraron en escena otros actores y actrices con perfiles distintos a aquellos que acudían a mis clases. Los primeros pioneros senegaleses comenzaron a conocerme y saludarme, aunque las conversaciones con ellos fueron difíciles, al menos al principio, ya que nos distanciaba el idioma (muchos de ellos nunca aprendieron bien el castellano, y yo sólo chapurreé mínimamente wolof al final de la investigación). Pero también nos distanciaba la imagen de los *tubaabs*<sup>2</sup>, que venía construida desde Senegal, y que se re-construía de forma intercultural, a través de las interacciones con la sociedad valenciana, durante toda su experiencia migratoria. Mi presencia también sirvió para acercar posiciones, y cambiar (en algunos, y en alguna medida) esta imagen, a la vez que yo sustituía prejuicios que ignoraba, lidiaba con mi timidez, y aprendía formas de estar y de hacer, que poco había practicado anteriormente. Scheper-Hughes (1997) defiende que el trabajo antropológico no solamente debe ser comprendido como "transformador del yo", sino que también se debe admitir la responsabilidad que conlleva la huella dejada en el otro: "no podemos (ni pienso que queramos) engañarnos creyendo que nuestra presencia no deja ningún rastro, ningún impacto sobre aquellos en cuyas vidas osamos irrumpir. Después de todo somos humanos y difícilmente podemos evitar implicarnos en la vida de la gente que hemos elegido para que sean nuestros maestros" (*Ibid.*, p.35).

La aparición de las mujeres en la Asociación (y, por ende, en la investigación) también vino a raíz del cambio interno que sufrió la entidad. Las primeras en aparecer fueron las más veteranas en Valencia, que se encontraban, de diferentes formas, vinculadas a las nuevas personalidades que habían regenerado la Junta. La primera vez que las vi fue en mayo de 2009, al final del trabajo de campo que realizaba para la Suficiencia Investigadora, pero no fui capaz de mantener una verdadera relación sólida con ninguna de ellas hasta febrero de 2010, cuando mi amiga Soda entró en mi vida. Y yo en la suya. Mi insistencia en casi perseguirlas, en preguntar hasta cansarlas, mi constancia de andar tras ellas, de acompañarlas en sus espacios, en sus fiestas, en sus casas... de manera constante en el tiempo, fue lo que me permitió cambiar el curso de la investigación. Prescindían de mí sin tapujos, con una facilidad que sorprendía. Pasó más de un año antes de que me pidieran que las ayudara mientras cocinaban en una fiesta, antes de que me pidieran que me sentara a su lado, en vez en una silla apartada de su círculo. Y después de ese tiempo, pude observar cómo esta misma actitud la mostraban hacia otras mujeres blancas que intentaron

---

<sup>2</sup> *Tubaab* significa extranjero (especialmente blanco) en lengua uolof.

acercárseles también, mujeres de otras asociaciones, mujeres religiosas con inquietudes sociales, o novias valencianas de senegaleses que sentían curiosidad por ellas.

Durante todo este proceso, la observación participante formó parte de mi implicación en la realidad. Estar ahí, con ellos y ellas, compartiendo tiempos y espacios, en la Asociación, en la calle, en los bares, en sus casas, en mercados, en la playa, en sus fiestas, en espacios religiosos, en instituciones, en servicios sociales, etc., supone observar y participar. Dependiendo del contexto, utilizaba con más intensidad unas técnicas u otras. En espacios colectivos, como fiestas civiles o religiosas, donde su interacción se intensifica, mi función consistía en mirar y reflexionar, participar en sus conversaciones -cuando podía o me dejaban-, y tomar apuntes sobre palabras en uolof que se utilizaban, sobre impresiones o sensaciones que luego podía rememorar, o recetas de comidas que preparaban, también contactos, direcciones y teléfonos, etc., apuntes que luego transcribía en los diarios de campo. En espacios y tiempos donde nos encontrábamos menos personas (una, dos, o, como máximo, tres, más yo), era donde podía preguntar, guiar un poco más las conversaciones hacia temas que me interesaban, analizar casos más en profundidad, que luego transcribía, también, en el diario de campo. De esta manera, las historias, narraciones y descripciones que se encontrarán a lo largo del presente texto, están reelaboradas, básicamente, a partir de los datos transcritos en los diarios de campo (sumados a las entrevistas grabadas que también realicé). Esta elección de escritura responde, también, a una forma particular de hacer trabajo de campo, "visites amicaux et recueils de données se sont confondus rendant l'usage d'un magnétophone incongru. C'est donc au travers de notes de terrain détaillées que les histoires ont été reconstituées. Elles mêlent ainsi les faits relatés, les explications et justifications qui me sont données à ce moment là et mes premières interprétations" (Autant-Dorier, 2009:140). De la misma manera, durante las ilustraciones etnográficas que he compuesto de las y los protagonistas, he intentado, en la medida de lo posible, suprimir mis preguntas, para (parafraseando a Elizabeth Burgos), situarme en el lugar que me correspondía, primero escuchando y dejando hablar, y luego transformando lo oral en escrito, corrigiendo los errores que comete quien acaba de aprender una lengua, ya que conservarlos hubiera sonado artificial y folklórico (Burgos, 1993).

Soda supuso mi entrada de lleno en el mundo de las mujeres senegalesas. La relación que establecí con ella a partir de febrero de 2010, influyó en que, en marzo del mismo año, rehiciera el proyecto de investigación, centrando el trabajo en los hogares senegaleses, al fin de captar a mujeres y hombres en contexto, como parte de

la misma realidad a estudiar. Fue el contacto con las mujeres lo que destapó la necesidad de ubicar a los hombres en organizaciones domésticas, para entender sus proyectos, sus comportamientos, y sus funciones, como miembros de redes domésticas transnacionales. De esta manera, fue la propia experiencia en el trabajo de campo la que me impuso el curso que la investigación debía tomar<sup>3</sup>.

De abril de 2010 a septiembre del mismo año, compaginé mi labor en la Asociación y mi participación en espacios festivos civiles y religiosos, con una intensificación de las entrevistas en profundidad. Las primeras que realicé, fueron entrevistas grabadas y luego transcritas, con preguntas dirigidas por la antropóloga, que buscaba registrar la vida y obra de los y, sobre todo, las informantes. De esta manera se trataban de encuentros donde los participantes estaban predispuestos a ser entrevistados, y sabían que lo que iban a contar sería grabado por la entrevistadora. Dos o tres meses después, a principios de julio de 2010, comencé a normalizar las conversaciones, y con ello, a destensar las situaciones, a dejar hablar libremente, sin grabadora, sin temas ni preguntas establecidas, sino a través de conversaciones informales y permanentes que mantenían con una amiga, a quien también preguntaban y por quien también sentían curiosidad. Aunque la incomodidad inherente a algunas de mis preguntas curiosas y, en muchas ocasiones, molestas, nunca desapareció. En verano de 2010 realicé más de 20 historias de vida, a través de entrevistas que ya no eran inflexibles, rígidas ni grabadas, sino que se convertían en intercambios comunicativos e íntimos entre dos personas que aportaban algo de sí mismas, y que luego una de ellas (yo, en este caso) registraba en mis diarios de campo. Fue en este periodo donde establecí relaciones de amistad con hombres y mujeres senegalesas que se convirtieron en verdaderos y verdaderas amigas. Específicamente, fue entre las mujeres donde construí la mayoría de las historias de vida, ya que su acercamiento era un requisito que me permitía entrar a analizar las organizaciones domésticas senegalesas. Los contenidos de la conversación los imponían ellas. Cada una se contaba teniendo en cuenta sus propios referentes e hilando su historia de vida alrededor de los hitos a los que más importancia le daban: el trabajo, la maternidad, los pisos habitados, la gestión del dinero, los conflictos conyugales... Con la distancia de la escritura, he podido ver cómo mis intereses iban virando conforme los temas se reiteraban en el trabajo de campo. De esta manera, las materias de análisis en esta investigación han sido impuestas a la investigadora, han

---

<sup>3</sup> Huelga decir que, en todas las reformulaciones teóricas de la investigación, y en todas las fases de la experiencia de campo, fue mi directora, la Dra. Mercedes Jabardo, quien guió e iluminó el camino que podía seguir, basándose en su propia experiencia de campo, y en el dominio teórico de los debates antropológicos que posee.

sido las historias recogidas, los problemas que relataban, sus inquietudes y preocupaciones, las que impusieron la marcha de la propia investigación. Por todo esto me gustaría reconocer una autoridad etnográfica polifónica (Clifford, 1995), si no en la escritura de la etnografía, sí al menos en la marcha de la investigación que la ha permitido.

Tras el verano de 2010, bajé el ritmo del trabajo de campo. No me retiré del todo, seguía en contacto con mis informantes, y quedaba con ellos y ellas semanalmente, pero dediqué unas seis semanas a recapitular los datos de las historias de vida que habíamos construido y a planificar cuáles debían ser los siguientes pasos. En noviembre de 2010 entré de lleno de nuevo en el campo. Volví a impartir clases en la Asociación, a participar en sus reuniones y a colaborar en su gestión administrativa interna y externa. Paralelamente, me dediqué a hacer un seguimiento sistemático de los hogares que había podido delimitar a partir del trabajo precedente. Mapeé los grupos domésticos que había identificado en Valencia, continué con las entrevistas e incorporé nuevos hogares que respondían a características diferentes de los primeros que había conocido. Al final de la investigación había podido acceder a un total de 106 grupos domésticos, 52 de los cuáles analicé en profundidad<sup>4</sup>. Visité las casas y las cocinas de los hogares senegaleses, los mercados ambulantes que frecuentaban y asistí a celebraciones religiosas y civiles. Hice de mediadora para instituciones públicas, servicios sociales, y para el contacto con otras asociaciones. Y en todo este proceso, continuaba registrando nuestras experiencias, conversaciones, situaciones vividas, reflexiones, etc., en los diarios de campo.

Aunque la búsqueda bibliográfica y la elaboración teórica fue una constante en todo el proceso descrito hasta ahora, llegó un momento en que los datos etnográficos que había producido junto a mis informantes, no cabían en la estrechez del marco teórico que yo manejaba. Se hizo necesario ampliar mi formación teórica y antropológica, reconstruir debates teóricos en torno a los cuales fuera posible enmarcar la investigación que estaba llevando a cabo. Me retiré del campo en abril del 2011, y me sumergí de pleno en el vaciado de revistas especializadas, en la búsqueda bibliográfica, en la confección de archivos y ficheros bibliográficos, en la recopilación de una base de datos electrónica, y en papel, de artículos, libros, tesis e informes, que me sirvieran para ampliar mi estrechez de miras. Durante seis meses mantuve sólo un contacto telefónico esporádico con los y las informantes que ya se habían convertido

---

<sup>4</sup> Ver Capítulo Tres.

en parte de mi vida cotidiana, y no participé en la Asociación, ni en las fiestas y eventos a los que se me invitaba. Esta retirada del campo fue una experiencia dura en sus inicios, pero me permitió volver con otra perspectiva, con una investigación más delimitada y planificada, y habiendo aprendido, con humildad, que nadie somos indispensables: la Asociación había seguido sin mí, y en ningún ámbito (familiar, personal o asociativo) se había necesitado de una mediadora.

A partir de septiembre de 2011 retomé el trabajo de campo, tanto en la AIS como en los hogares y demás espacios. A partir de la elaboración teórica que había experimentado, mis diarios de campo se llenaron de situaciones y discursos significativos a la luz de los debates teóricos que había reconstruido. Encaré, de nuevo, entrevistas específicas, en profundidad, a informantes clave. De forma previa a cada encuentro, elaboraba guiones para las entrevistas que eran diferentes para cada informante, dependiendo del perfil al que respondiera y basándome en los datos etnográficos previos que poseyera de él o ella. En este aspecto, suscribo completamente las palabras de Bott y Robb: "el aumento de la experiencia de campo nos ayudó a formular problemas, y la formulación de los problemas nos condujo a la búsqueda de nueva información, aunque no siempre, por desgracia, con la suficiente rapidez. En muchos aspectos los datos son incompletos" (Bott, 1990:44). Utilicé entrevistas o conversaciones dirigidas y semi-estructuradas, ya que, gracias al trabajo de campo anterior y a la elaboración teórica precedente, sabía qué y dónde tenía que buscar para rellenar huecos, y suplir las carencias de los datos que había producido. Y en febrero de 2012, comenzó mi estancia en Senegal.

La conclusión más evidente de mi retiro del campo había sido que era ineludible una estancia en Senegal si quería mapear los hogares transnacionales. Mi primer objetivo en Senegal fue visitar la mayoría de los hogares posibles en el tiempo del que disponía, que era limitado, e intentar registrar los comportamientos, la posición que ocupan y los roles desarrollados por todas y todos los miembros del hogar transnacional<sup>5</sup>. Profundicé en hogares transnacionales y amplié a hogares transregionales. Accedí a más de 20 organizaciones domésticas, que se solapaban y distribuían por todo el territorio nacional, y seguí sus ramificaciones viajando por todo el país. Compartí casa, cocina, conversaciones, viajes, situaciones, y celebraciones con informantes que había conocido en Valencia, y/o con sus familiares. Por supuesto, registraba diariamente en mis diarios de campo, conversaciones, discursos,

---

<sup>5</sup> Mi estancia en Senegal y el trabajo que realicé allí, fue posible gracias al apoyo de los y las senegalesas que he conocido en Valencia a lo largo de estos años, que abrieron las puertas de sus casas y de sus familias, y que hicieron posible, cómoda y entrañable mi presencia en el país.

anécdotas, descripciones de los lugares que visitaba, impresiones y reflexiones, etc. Pero, además, en Senegal pude palpar en vivo lo que significa la construcción de relaciones sociales (muchas veces reforzadas a través de ser pensadas como familiares), el papel que juegan las obligaciones de reciprocidad, y las implicaciones económicas de estas construcciones sociales. Y cómo las dinámicas de la reciprocidad tenían consecuencias políticas, en el respeto que se adquiere, en el poder que se ejerce y en las jerarquías que se construyen.

En mayo de 2012 regresé a Valencia. Durante junio y julio de ese año mantuve los últimos contactos en el campo. Estuve, literalmente, desenganchándome del trabajo de campo, y de los contactos con las y los informantes, en definitiva, de un Senegal que ocupa un espacio transnacional en Valencia. En agosto comencé la escritura -léase lecturas/reflexión/redacción- de la Tesis doctoral. El resultado es el presente texto, estructurado en seis Capítulos, que presento a continuación.

En el **Capítulo Uno** nos encargaremos de sentar las bases teóricas y metodológicas de las que parte la presente investigación y haremos un recorrido por los principales debates teóricos que hemos podido aplicar a este trabajo, añadiendo, además, la trayectoria metodológica particular que la autora ha desarrollado durante la investigación.

El **Capítulo Dos** analiza la formación de las redes sociales que se han establecido en Valencia, contextualizando la introducción de las mujeres senegalesas en estos flujos migratorios y las interacciones asociativas que se han dado en la ciudad. En el análisis, se ubica a las mujeres senegalesas como participantes en la composición de esos flujos, señalando la diversidad de los contextos familiares y sociales que les envuelven, y destacando el desempeño de las funciones económicas y sociales derivadas de su posición en las relaciones de género.

La división social del trabajo en las redes domésticas transnacionales, se establece a través de procesos de asignación de roles de género y varía según la posición que se ocupe en los diferentes tipos de hogares en el que los participantes se encuentran inmersos. En el **Capítulo Tres** analizaremos diferentes criterios que nos ayuden a establecer una tipología de hogares transnacionales, donde ubicar a las y los protagonistas de nuestras historias. Especial relevancia adquirirán las características de las redes conyugales que envuelven al matrimonio, ya que serán básicas para determinar la posición económica y social de las mujeres senegalesas.

A esta tipología de hogares transnacionales, asociaremos diversos patrones de división social del trabajo dentro de la economía familiar, que nos llevarán a cuestionar la escisión de la esfera económica en ámbitos de producción y reproducción. En el **Capítulo Cuatro** veremos cómo las y los miembros de los diferentes hogares contruidos, adaptan sus obligaciones en la familia con la transnacionalización que supone el proceso migratorio, y cómo hacen frente a las labores asignadas en función de una específica división social del trabajo. Veremos que las diferentes funciones desempeñadas tendrán consecuencias sociales importantes en la posición ocupada en la estructura social.

Para ilustrar estos procesos, especificaremos, en el **Capítulo Cinco**, diferentes recorridos etnográficos que ejemplifiquen la diversidad de itinerarios registrados durante la investigación, teniendo en cuenta además los cambios que suponen el proceso migratorio para las y los senegaleses. Ilustraremos los diferentes hogares contruidos y los diferentes patrones de trabajo establecidos. Veremos el punto de vista de los propios migrantes, sus discursos y las lógicas que utilizan para re-construirse.

También incluiremos en el análisis las redes externas a la familia, para intentar captar cómo los diferentes itinerarios resultan en los diferentes tipos de presencia pública que hombres y mujeres mantienen en el espacio transnacional, y preguntarnos si esas posiciones cambian -y cómo lo hacen- con la transnacionalización. Indagaremos en el **Capítulo Seis**, en la relación que se establece entre la posición que las mujeres ocupan en las redes familiares y la posición que ocupan en las redes extensas, externas a la familia. Entender la diferente participación y presencia en las redes sociales, implica prestar atención a los roles desempeñados por las y los senegaleses en las redes familiares, reestructuradas con el matrimonio, en un campo vivido de manera transnacional. Diferentes concepciones sobre la agencia nos servirán para analizar las diferentes formas de presencia pública que se mantenga en las redes externas, y cuestionar algunas premisas sobre la subordinación de la mujer, que en ocasiones se asumen. Veremos cómo las mujeres senegalesas hacen frente a sus obligaciones derivadas de su posición en las relaciones de género, en un contexto transnacional.

Por último, en las **Consideraciones Finales**, recogeremos las principales conclusiones que se pueden extraer de la presente investigación.



# Capítulo Uno

---

**DIVISIÓN SOCIAL DEL TRABAJO, ASIGNACIÓN DE ROLES  
SOCIALES Y RELACIONES DE GÉNERO EN LAS REDES  
TRANSNACIONALES: ESTABLECIENDO UNA  
INVESTIGACIÓN ENTRE SENEGAL Y VALENCIA**

*Miguel  
Hernández*



Elizabeth Bott (1990) en su clásico estudio sobre las relaciones que se establecen entre "familia" y "red social", sentó interesantes precedentes acerca de cómo se organiza el trabajo dentro de los hogares y qué relación existe entre los diferentes tipos de organización y la forma de la red más extensa que rodea a la familia. En su análisis de las familias de clase media en la Inglaterra de la posguerra, identificó un rol relacional conyugal separado, y un rol relacional conyugal conjunto dentro del matrimonio. Este último se caracteriza por una organización conjunta dentro del hogar, donde las actividades se realizan por el marido y la mujer juntos, o bien la misma actividad puede ser llevada a cabo por cualquiera de los dos en momentos diferentes. En este caso existe un mínimo de diferenciación en las tareas y de separación en las aficiones, ya que no solamente se planifican conjuntamente los asuntos familiares, sino que también se alternan en muchas de las tareas domésticas.

Por el contrario, el rol relacional conyugal separado se caracteriza por una diferenciación clara de tareas (una división del trabajo claramente definida en tareas masculinas y femeninas) y una gran cantidad de aficiones y actividades separadas. En este rol se dan dos tipos de organización posible: una organización complementaria, donde las actividades del marido y la mujer son diferentes y están separadas, pero encajan como un todo; o una organización independiente, donde las actividades se realizan de forma separada y sin relación entre sí, en la medida en que esto es posible.

Bott encontró, además, que el grado de separación de los roles conyugales estaba relacionado con el grado de conectividad en la red total de la familia, es decir, aquellas familias que mostraban un alto grado de separación en los roles relacionales del marido y la mujer, tenían una red trabada, muy unida: muchos de sus amigos, vecinos y parientes se conocían entre sí. Por el contrario, las familias cuyos roles relacionales se presentaban relativamente conjuntos entre el marido y la mujer, tenían una red suelta, poco unida: pocos de sus parientes, vecinos y amigos se conocían entre sí. Bott atribuía la separación rígida de roles a la posibilidad de que los esposos pudieran obtener o no ayuda de otras persona ajenas al hogar familiar: "Cuando el marido y la mujer llegan al matrimonio con redes muy unidas (...) cada uno tenderá a conseguir por separado, cierta satisfacción emocional de estas relaciones externas, con lo que probablemente requerirá una satisfacción emocional proporcionalmente menor del propio cónyuge. Por lo tanto, la separación rígida de roles es posible porque cada esposo puede obtener ayuda de otras personas ajenas al hogar familiar" (Bott, 1990:99-100).

Lógicamente, el análisis de Bott se circunscribe a un sector muy específico de población, a saber, familias nucleares de clase media que se reflejan en las ideologías de género de la Inglaterra de la época victoriana. Sin embargo a partir de sus herramientas analíticas y sus resultados, podemos deducir tres cuestiones que nos servirán como ejes para guiar el análisis en el presente capítulo: la influencia de las redes sociales en el comportamiento de los individuos; la organización de la división del trabajo dentro de la familia; y las ideologías de género como referentes identitarios en la asignación de los roles sociales.

## 1.1. LA INFLUENCIA DE LAS REDES SOCIALES EN EL COMPORTAMIENTO DE LOS INDIVIDUOS

Las migraciones transnacionales de senegaleses y senegalesas que incluyen en sus trayectorias la ciudad de Valencia, constituyen campos sociales transnacionales donde continuos intercambios materiales, simbólicos y de personas van dando forma a prácticas, comportamientos e ideologías. El funcionamiento de estos campos sociales se basa en una concepción transnacional del espacio y en la construcción de relaciones basadas en la reciprocidad, donde es posible aplicar un análisis basado en las redes sociales.

### 1.1.1 Transnacionalismos

Partiendo de la perspectiva transnacional tal y como Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (2003) la propusieron de una manera ya clásica en la literatura, debemos entender el transnacionalismo como "the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call the processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders" (*Ibid.*, p.7). Estas autoras lidiaban con el hecho de que en sus investigaciones de campo, el comportamiento de los y las migrantes no podía analizarse desde las categorías de pertenencia que se usaban habitualmente, tales como nación, grupo étnico, raza y/o identidad, categorías analíticas utilizadas como entidades autónomas, con fronteras fijas y distinguidas culturalmente. Los migrantes, con los que ellas trataban, interconectaban los espacios en los que residían a través de las fronteras,

participando en los procesos económicos, políticos y familiares de lugares separados geográficamente, lo que se convertía en una estrategia de resistencia ante situaciones no favorables para ellos y ellas. De esta manera, el transnacionalismo "desde abajo" (Guarnizo y Smith, 1998) se propuso como una visión del transnacionalismo entendida como resistencia popular y como una forma de agencia transnacional o migrante. Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc fueron pioneras en proponer el transnacionalismo, no como un proceso histórico nuevo<sup>1</sup>, sino como un nuevo paradigma que nos permitiera entender las migraciones conectando los procesos en todos los puntos geográficos en los que los migrantes viven simultáneamente. Se trataba de comprender el funcionamiento de las redes sociales a través de las fronteras.

Su proposición de entender el transnacionalismo como un proceso por el cual los migrantes crean campos sociales a través de las fronteras, ha tenido mucha repercusión en la literatura sobre migraciones. Los campos sociales transnacionales que ellas propusieron en sus primeros análisis, han sufrido otros desarrollos posteriores. Levitt y Glick Schiller (2004) vinculan la conceptualización de los campos sociales transnacionales a una reformulación del propio concepto de sociedad, como un intento de superar el nacionalismo metodológico que limita el análisis de las sociedades a las fronteras del Estado-nación. Superar el nacionalismo metodológico supone ampliar horizontes para construir, desde las ciencias sociales, un marco conceptual y metodológico que no derive, necesariamente, de una forma históricamente particular de ver el mundo, que entiende la sociedad como limitada por las fronteras del Estado-nación<sup>2</sup>. Levitt y Glick Schiller definen el campo social como "un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos" (*Ibid.*, p.66)<sup>3</sup>. Los campos sociales transnacionales conectan a los actores por relaciones directas e indirectas, a través de las fronteras. Además, ellas proponen, que la inmersión que las personas realizan en estas redes puede ser diferente según nos refiramos a "las formas de ser", esto es, a las relaciones y prácticas sociales existentes en la realidad, o a "las formas de

---

<sup>1</sup> Foner, N. (1997) "What's new about transnationalism?", *Diaspora*, 6 (3), pp.355-375.

<sup>2</sup> Ver Wimmer y Glick Schiller, 2003. Para una historia crítica del surgimiento del nacionalismo, ver Anderson (2007).

<sup>3</sup> Fouron y G. Schiller definieron los campos sociales transnacionales como "an unbounded terrain of interlocking egocentric networks that extends across the borders of two or more nation-states and that incorporates its participants in the day-to-day activities of social reproduction in these various locations" (Fouron y Glick Schiller, 2001:544).

pertenecer", es decir, las prácticas concretas y visibles que señalan la pertenencia, que apuntan o actualizan una identidad (*Ibid.*, pp.67-68)<sup>4</sup>.

Sin embargo transcender las fronteras del Estado-nación no nos libra totalmente de la limitación que muchas veces suponen nuestras propias categorías<sup>5</sup>. Glick Schiller (2008) ha propuesto ir más allá de la etnicidad como enfoque analítico para poder captar la complejidad que suponen las interacciones transnacionales. Denuncia cómo las lentes étnicas no permiten reconocer la diversidad interna de las unidades de análisis que utilizamos. Propone que nos centremos en las propias relaciones sociales (redes sociales) que crean los inmigrantes, y que incluyen también patrones de incorporación no étnicos, como, por ejemplo, relaciones políticas o religiosas. Además, se deben analizar estas relaciones (incluyendo los patrones de incorporación no étnicos) en una escala local, concretamente utilizando la escala de la ciudad ("city scale"), para poder comparar a nivel internacional cómo los asentamientos urbanos compiten entre ellos y cómo su posición relativa influye en los diferentes patrones de incorporación de los inmigrantes (*Ibid.*).

Partiendo de esta perspectiva, vamos a conceptualizar las migraciones que conectan Senegal y Valencia como campos sociales transnacionales que incluyen relaciones de diferente tipo, económicas, políticas, religiosas, familiares... El caso de Senegal permite poner en práctica la recomendación de Glick Schiller (2008), ya que las y los migrantes senegaleses no provienen de un mismo grupo étnico, lo que nos permite ver diferentes patrones de incorporación según las diferentes redes sociales constituidas en torno a relaciones religiosas, políticas, lingüísticas, familiares, etc. En Senegal, es la lengua el factor más importante de identificación étnica (Diouf, 1998) y en Valencia, son varias sus lenguas y sus procedencias, aunque el uolof<sup>6</sup> sea el idioma vehicular más utilizado. Como Jabardo ha señalado (2006), en la intersección entre las estructuras institucionales de las sociedades de destino, con las estrategias de las comunidades senegalesas migradas, encontramos el tipo de *integración* que las migraciones senegalesas han modelado. En el caso que nos ocupa, trataremos con *comunidades nacionales*, construidas en fases más recientes, donde los emigrantes

---

<sup>4</sup> "Una persona puede tener muchos contactos sociales con la gente en su país de origen, pero no identificarse como alguien que pertenece a su terruño. Participa en las formas de ser, pero no en las de pertenecer. (...) Cuando la gente reconoce esto de manera explícita, y subraya los elementos transnacionales de quienes son ellos, entonces también expresan una forma transnacional de pertenecer" (*Ibid.*).

<sup>5</sup> Guardo una gran deuda con Mercedes Jabardo por el hecho de haber inculcado en mi formación como antropóloga la necesidad de cuestionar las categorías que usamos con el fin de captar las diferentes realidades que se nos presentan.

<sup>6</sup> El uolof/wolof es la lengua mayoritaria en Senegal, utilizada como lengua vehicular en todas las regiones, incluida Valencia.

han empezado a pensarse como "senegaleses", al tiempo que el Estado senegalés reconocía a sus senegaleses del exterior (Jabardo, 2006). El modelo de comunidades nacionales presentado por Jabardo, incluye también características de lo que ella ha llamado *comunidades diaspóricas*<sup>7</sup>, cuyos límites comunitarios se han construido en torno a diferentes puntos, pero con un mismo referente identitario. De esta manera el referente identitario en torno al cual se suelen pensar principalmente los y las senegalesas de Valencia corresponde a Senegal como Estado-nación, sin perder de vista que no es un referente identitario excluyente, y los senegaleses manejan, además, símbolos religiosos, regionales, étnicos (lingüísticos), culturales, etc., que forman parte de su definición personal, siempre diferente y cambiante, según el contexto de las redes sociales.

### 1.1.2 Redes sociales

Conceptualizar esos campos sociales transnacionales como conjuntos de redes, nos hace prestar atención también a cómo se ha usado el análisis de redes en las diferentes investigaciones sociales. Pedone (2003) nos brinda un recorrido de la utilización del análisis de red en los estudios sociales, incluidos los estudios migratorios. Pedone vincula el auge de los estudios de redes dentro de las ciencias sociales a la crisis del paradigma cuantitativo a finales de 1970, cuando se intenta recuperar enfoques cualitativos centrados en el actor social<sup>8</sup>. Los desarrollos que han tenido el estudio de redes incluyen diferentes marcos teóricos-conceptuales, diferentes objetos de estudio, metodologías y técnicas. Mientras que, en muchos casos, se ha criticado que se hiciera un uso del concepto de red de un modo que no fuera más allá del meramente metafórico, en otras ocasiones se ha puesto de manifiesto una superproducción de gráficos e índices matemáticos que, en ocasiones, llegan a perder el vínculo con la realidad social (Hannerz, 1993; Pedone, 2003).

Fueron Barnes (1954) y Bott (1990) quienes presentaron el uso analítico de la idea de red, uso que ha ido ampliándose y remodelándose hasta la actualidad, para ser aplicado a cantidad de contextos, entre ellos, los migratorios. Barnes utilizó la idea de red para intentar aplicar el concepto de "clase social" a una comunidad relativamente igualitaria de Noruega. Las definiciones convencionales de clase social

<sup>7</sup> Para un análisis completo de la diáspora remitimos a Vertovec (1997).

<sup>8</sup> Para una panorámica del desarrollo de los paradigmas que han dominado en la antropología desde los años 60, remitimos a Ortner (1984).

no le servían a la hora de analizar el status diferencial que encontraba en esta comunidad pequeña y relativamente equitativa. Barnes definió la red de relaciones de esta comunidad como un campo social: "the elements of this social field are not fixed, for new ties are continually being formed and old links are broken or put into indefinite cold storage (...) Each person is, as it were, in touch with a number of other people, some of whom are directly in touch with each other and some of whom are not (...) I find it convenient to talk of a social field of this kind as a *network* (...) A network of this kind has no external boundary, nor has it any clear-cut internal divisions, for each person sees himself at the centre of a collection of friends" (Barnes, 1954:43-44, cursiva en el original).

Por su parte, Bott (1990) centra su análisis en varias familias de Gran Bretaña, en un trabajo de campo intensivo llevado a cabo por un grupo multidisciplinar de investigadores. En su estimulante análisis llega a descubrir cómo las diferentes características de las redes sociales que sostienen ambos cónyuges de un matrimonio, se relacionan con los diferentes roles que los cónyuges adoptan dentro del matrimonio. De esta forma podemos intuir que las redes sociales que envuelven a los individuos se vinculan con el comportamiento (y la agencia) de dichos individuos. Ferrié y Boëtsch (1993) destacan que, pese a las críticas posteriores que ha recibido el trabajo de Bott, ella despeja "un principe de connexion entre le système d'action des individus et leur système de relations interpersonnelles" (*Ibid.*, p.242).

Esta línea de investigación que conecta la forma de las redes sociales con la agencia de los individuos, ha tenido numerosos desarrollos en los últimos años. Parafraseando a García-Valdecasas (2011), la conclusión más inmediata es que la estructura de las redes sociales importa: "podría argumentarse a favor de la importancia que tiene la estructura de las redes sociales a la hora de explicar las dinámicas que tienen lugar en el propio seno de dichas redes. Numerosas investigaciones muestran el papel crucial que desempeña la estructura de las redes en multitud de procesos sociales, por ejemplo en la difusión de la innovación tecnológica, la expansión de los nuevos movimientos sociales, la propagación de las preferencias políticas o la búsqueda de empleo" (*Ibid.*, p.140).

En el contexto específico de las migraciones, se ha intentado identificar los vínculos entre las variables de la estructura y composición de las redes sociales con los procesos de integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras (Ávila Molero, 2008). Es en este contexto, en el que, también, podemos entender la propuesta de Glick Schiller (2008) sobre cómo las diferentes relaciones sociales

(étnicas, económicas, religiosas, políticas, etc.) suponen diferentes patrones de incorporación.

Sin embargo, como apunta de Haas (2010b), no todos los movimientos migratorios funcionan a través de redes migratorias. De Haas señala que las redes comunitarias (redes migratorias) deben ser más fuertes que las familiares (cadenas migratorias) para permitir la formación de un sistema migratorio basado en redes migratorias. Los conceptos de *cadenas migratorias* y *redes migratorias* han sido cada vez más usados en la literatura. "Cadena migratoria" fue definido por MacDonald y MacDonald (1964) como "that movement in which prospective migrants learn of opportunities, are provided with transportation, and have initial accommodation and employment arranged by means of primary social relationships with previous migrants"<sup>9</sup>. Pedone (2003) hace una distinción entre cadenas migratorias, que restringe al grupo doméstico (el cual traspasa la unidad residencial), y redes migratorias, de las cuales forman parte las cadenas migratorias, y que define como una estructura mayor, más extendida y relativamente estable. De Haas (2010b) habla de la migración de familiares directos y de otros miembros de la familia del migrante pionero como cadena migratoria. Señala que el término "red migratoria" ha ido gradualmente remplazando al término "cadena migratoria", y define al primero como conexiones transversales a nivel comunitario entre cadenas migratorias familiares, tanto en origen como en destino.

En el caso de Senegal, los estudios sobre redes transnacionales migrantes han privilegiado los enfoques centrados en la cofradía *muridiya*, y el patrón migratorio de la etnia wolof, para explicar la dinámica del establecimiento y expansión de las redes económicas vinculadas a esta cofradía<sup>10</sup>. La literatura sobre la expansión del comercio

<sup>9</sup> MacDonald y MacDonald (1964), citado en de Haas (2010b).

<sup>10</sup> Las y los musulmanes senegaleses constituyen la religión mayoritaria en Senegal. Se organizan de una forma poco ortodoxa para el Islam mayoritario, ya que se agrupan por cofradías (*tariqa* en árabe), esto es, "formas de asociación religiosa que se caracterizan por una organización, una creencia y un ritual específicos (...) El fenómeno de las cofradías en el África Occidental y Central es fruto de la presencia y del desarrollo del *misticismo* sufí en África del norte (...) en donde el *marabutismo* o culto a los santos es una forma de religiosidad particularmente extendida" (Lacomba, 2001:166). Así, desde esta perspectiva sufista, la purificación espiritual y de los sentidos es prioritaria, y la relación con dios se da a través de las enseñanzas del fundador de la cofradía o *marabout* (en francés) o morabito, cargo que se va heredando de padres a hijos. "El sufismo, que se caracteriza, a grandes rasgos, por la interpretación contemplativa del Islam, por la relativa heterodoxia de exegesis del Corán y de glosa de la Sunna, por el carácter iniciático del acceso al conocimiento religioso, por la gran importancia atribuida a los dones denominados sobrenaturales de los fundadores de las cofradías y de sus sucesores (*baraka*) y por las prácticas de carácter sincrético, ha sido actualmente difundido por medio de múltiples cofradías y por todo el mundo musulmán" (Costa Dias, 2009:45).

a través de las redes de la cofradía *muride* es abundante y conocida<sup>11</sup>. El auge de estos estudios en el contexto español se relaciona con "la segunda ruta de la migración senegalesa en España", que (como veremos en el próximo capítulo) ha incluido migrantes procedentes de la zona del cultivo del cacahuete en Senegal (Jabardo, 2006).

Sin embargo, el enfoque religioso *muride*, no suele partir de un análisis que incluya al género, es decir, no se ha incluido en el análisis los diferentes roles de género que las mujeres ejercen tanto en el ámbito doméstico como en la producción, ni los roles de género que los hombres ejercen en el hogar transnacional. Una importante excepción ha sido el trabajo de Buggenhagen (2001), quien analiza la participación generacional y de género en el intercambio de mercancías, dentro de las redes transnacionales *muride*, y las múltiples ideas de hogar que se desprenden de esta diaspórica comunidad: "male transnational commodity circuits are driven not only by young men's hopes for salvation, but also by women's domestic practices. Although commodity circuits are organized and often controlled by the Murid religious hierarchy, trading is ultimately a family business and families depend on fostering ties of reciprocity and obligation among kin and neighbors to obtain capital, credit, and client base for their trading ventures" (*Ibid.*, p.374).

Recapitulando, el análisis de redes se ha usado en las investigaciones sociales para analizar tanto la acción de los individuos (la agencia) como el funcionamiento de las sociedades urbanas y complejas (Hannerz, 1993). De esta manera se convierte en una herramienta para estudiar las estructuras sociales, entendidas éstas como "pautas relacionales relativamente permanentes" (Rodríguez, 1995). A partir de esta definición se incluyen en el estudio las relaciones entre los individuos, esto es, el comportamiento individual dentro de relaciones estructuradas, sean estas relaciones de parentesco, económicas, solidarias o de apoyo, políticas...etc. (*Ibid.*). La hipótesis inicial defendida en los párrafos anteriores es que la forma estructural y las características particulares que toman las redes sociales, se relacionan con los procesos que ocurren dentro de esas redes, y con el comportamiento y posición social de los individuos que forman esas redes. Además, incluir en el análisis el proceso social de asignación de los roles de género, nos permitirá clarificar cómo esta hipótesis se operacionaliza en los campos sociales transnacionales senegaleses, objeto de esta investigación.

---

<sup>11</sup> Ver, por ejemplo: Bava, 2003; Carter, 1997; Riccio, 2001; Suárez Navaz, 1998.

### 1.1.3 Lógicas de reciprocidad

Las relaciones sociales que dan contenido a las redes, se construyen a través de obligaciones de reciprocidad entre los individuos. García-Valdecasas (2011) clarifica en su análisis las relaciones que se pueden establecer entre los conceptos de *redes sociales*, *capital social* y *relaciones de reciprocidad*. Por capital social entendemos los recursos disponibles para los individuos, derivados de su participación en las redes sociales. De esta manera las obligaciones de reciprocidad que, es posible, aparezcan en las redes sociales, son uno de esos recursos de capital social. Y las redes sociales son fuentes potenciales de capital social, pero no son en sí mismas capital social (García-Valdecasas, 2011).

El **capital social** fue definido por Bourdieu (1980) como "l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus o moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance; ou en d'autres termes, à *l'appartenance à un groupe*" (*Ibid.*, p.2, cursiva en el original). Bourdieu destacaba, por una parte, las estrategias orientadas hacia la reproducción de las relaciones sociales que implicaban "des obligations durables subjectivement ressenties" (*Ibid.*) y, por otra, la convertibilidad de todos los tipos de capital -económico, cultural, social y simbólico- entre ellos (Bourdieu, 1979; 2007).

El análisis posterior de Portes (1998) sobre el capital social, subraya la diferenciación que hacía Bourdieu entre el capital social entendido como la relación social establecida, y el capital social entendido como la cantidad y calidad de los recursos disponibles en virtud de esa relación social. En su empeño por clarificar el concepto, Portes insiste, además, en la necesidad de diferenciar también entre las causas o fuentes del capital social y sus consecuencias o efectos (Portes, 1998)<sup>12</sup>.

Las relaciones sociales basadas en la confianza pueden generar recursos de capital social si logran crear obligaciones de **reciprocidad** (García-Valdecasas, 2011). Polanyi (1944) utilizó el concepto de reciprocidad para hacer un análisis histórico de

<sup>12</sup> Entre las fuentes del capital social que Portes identifica, encontramos la acumulación de obligaciones hacia los otros (de acuerdo a normas de reciprocidad) que se dan en la construcción de algunas relaciones sociales. Y entre las consecuencias o efectos, Portes señala el apoyo familiar y extra-familiar que suponen las redes de relaciones creadas, sin olvidar la dosis de control social que acompaña ese apoyo. Sin embargo Portes también introduce la posibilidad de las consecuencias negativas del capital social, esto es, la exclusión de extraños de las redes; las excesivas reclamaciones de los miembros; las posibles restricciones a la libertad individual; y, por último, la nivelación normativa a la baja, que limita el éxito individual a favor de la cohesión del grupo (Portes, 1998).

los diferentes tipos de sistemas económicos que habían existido hasta que el principio de mercado se impuso de manera hegemónica, apareciendo la omnipresente mercantilización del mundo, característica del sistema capitalista. Para Polanyi la economía está incrustada dentro de las relaciones sociales, de manera que existen diferentes principios de organización social que facilitan una forma u otra de intercambio, aunque insistía en que, en la práctica, los sistemas económicos funcionan con una mezcla, más o menos equilibrada, de todos ellos, al menos hasta el advenimiento del capitalismo, que supuso la hegemonía del sistema de mercado por encima de los demás. Así, el principio de simetría o de dualidad<sup>13</sup>, favorece los intercambios recíprocos; la centralidad está asociada a la redistribución; y el trueque es el principio que rige en el mercado, lo que Aristóteles llamó crematística (o acumulación).

La reciprocidad como principio de intercambio explica la dinámica de construcción y mantenimiento de los campos sociales transnacionales que vamos a utilizar en el presente trabajo. Polanyi (1944) estableció que cuando el interés económico de la comunidad reside en la supervivencia y bienestar de todos los miembros, en lugar de en la consecución del beneficio o de la acumulación, el mantenimiento de los lazos sociales resulta esencial para la reproducción del propio sistema. En estos casos, todas las obligaciones sociales son, a largo plazo, recíprocas, por lo que, al observarlas, el individuo sirve a sus propios intereses. Y esta situación ejerce una continua presión sobre el individuo para que elimine el interés económico personal.

Por su parte, Marcel Mauss (1979) analizó "el sistema de prestaciones totales" que se basa en el principio o la moral del "cambio-don". En concreto se trataba de intercambios de dones que funcionaban en las sociedades de Polinesia, Melanesia y noroeste americano<sup>14</sup>, y que reemplazan el sistema económico de compras y ventas regido por la lógica del mercado. Estas sociedades respondían a una organización

---

<sup>13</sup> Polanyi subrayaba que la reciprocidad se veía facilitada cuando existía una organización social basada en el principio de "simetría" o de "dualidad", esto es, una sociedad subdividida en mitades, y con tendencia al emparejamiento de las relaciones individuales con un semejante de cada subdivisión. La organización en linajes segmentarios ha sido característica de los análisis que ha recibido la organización política de los grupos nuer de Sudán (ver, por ejemplo, Evans-Pritchard, 1977). En este tipo de organización política, el grupo de filiación tiene varios niveles que se subdividen en segmentos más pequeños y que tienen como unión un antepasado común (real o mítico). La solidaridad es más estrecha cuanto más cercana es la relación del grupo de filiación. A mayor distancia, mayor potencial de hostilidad: "yo contra mi hermano, yo y mi hermano contra mi primo; yo, mi hermano y mi primo contra todos los demás" (adagio árabe).

<sup>14</sup> Al igual que anteriormente hizo Polanyi (1949), Mauss (1979) recoge en su análisis los datos de Malinowski sobre el Pacífico Occidental.

social segmentada, lo que coincide con el análisis de Polanyi sobre el principio de simetría o de dualidad que domina la organización social donde funciona, hegemonícamente, la reciprocidad. La institución de la prestación total engloba la totalidad de la vida económica, moral y civil de los individuos. Su funcionamiento incluye tres momentos en la relación de intercambio: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver, que actúan bajo una forma desinteresada y obligatoria al mismo tiempo<sup>15</sup>.

Esta lógica de reciprocidad que explica el funcionamiento de las redes sociales, guía los intercambios materiales y/o simbólicos dentro de los campos sociales transnacionales senegaleses. Portes (1998) especifica que la acumulación de obligaciones hacia los otros difiere en el plazo de devolución, la moneda en la que debe realizarse el pago (que puede resultar intangible) e incluso a quién debe devolverse la deuda, ya que el retorno puede hacerse a la comunidad en general y no al individuo en particular que inició la donación. Esta característica ya fue señalada por Polanyi (1944): "los intercambios se efectúan a modo de dones gratuitos que se espera sean pagados de la misma forma, aunque no necesariamente por el mismo individuo, en un procedimiento minuciosamente articulado y perfectamente mantenido" (*Ibid.*, p.50). Y Mauss (1979), también señaló que, el tiempo de devolución, puede alargarse ampliamente por la seguridad y certeza de que los dones serán devueltos, ya que la noción del honor y el prestigio están ligados a la devolución de la deuda. Esta acumulación de obligaciones supone un almacén de capital social cuyas consecuencias se trasladan a las actitudes y comportamientos de los individuos insertos en las redes sociales. Polanyi (1944) hablaba de la observancia del código establecido del honor o de la generosidad para garantizar el funcionamiento del sistema, reforzada por la frecuencia de realización de actividades en común. Y describía, a grandes rasgos, las características de una comunidad basada en el principio de reciprocidad: el precio otorgado a la generosidad es tan grande cuando se lo mide por el patrón del prestigio social, que todo comportamiento ajeno a la preocupación por uno mismo adquiere relevancia; no proporcionar a nadie motivos para estar celoso es de hecho un principio general (Polanyi, 1944:49-50).

Bourdieu (2007) destaca el proceso por el cual los intercambios en las relaciones de reciprocidad producen reconocimiento y prestigio (esto es, capital

---

<sup>15</sup> Cuando se da, se hace gala de una superioridad frente al donatario, a la vez que se acepta la alianza y la comunión, rechazando la guerra. Cuando se recibe, se acepta un desafío porque quedas obligado a devolver, por eso rechazar un don equivale a manifestar que no se puede y/o quiere devolver. La obligación de devolver dignamente viene marcada por la deuda contraída, y significa desquitarse de la esclavitud que supone estar en deuda (Mauss, 1979).

simbólico), sobre todo a través del hecho de dar, lo que se convierte en un medio de acumular poder simbólico: "Se posee para dar. Pero también se posee al dar. El don que no se restituye puede convertirse en una deuda, una obligación duradera, y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que se asegura al dar" (*Ibid.*, p.202). Van der Geest (1997) analiza el valor del respeto otorgado a los ancianos en la sociedad rural de Ghana, a través del dinero y de la reciprocidad. El respeto es un valor moral básico que delimita categorías sociales (quién ofrece respeto y a quién se otorga) a la vez que crea relaciones de reciprocidad. Dar dinero es un don que implica mostrar el respeto en dos sentidos: "those who have money are respect and giving money is a way of showing respect" (*Ibid.*, p.536). De esta manera, podemos deducir que el ofrecer respeto es una escenificación del respeto adquirido con tal gesto: "paying respect implies at the same time earning respect" (*Ibid.*, p.553). Pero además van der Geest señala que no todos los ancianos son respetados de igual forma, sino que aquellos ancianos que han ayudado a otras personas cuando eran jóvenes (otorgándoles una educación, por ejemplo) son los que más dinero (y, por tanto, respeto) reciben<sup>16</sup>. Por último, van der Geest señala que el dinero, la moneda, ha tomado un significado ritual en la sociedad ghanesa a raíz del proceso de monetarización, poniendo de manifiesto la riqueza de significados que el dinero puede tomar en otras culturas. Como veremos en próximos capítulos, el acto de dar en la sociedad senegalesa construye obligaciones de reciprocidad muy relacionadas con esta doble implicación del respeto dado y el prestigio adquirido. Pero además, las poblaciones senegalesas se han apropiado también del significado del dinero, que, en determinados contextos donde domina la lógica de la donación, ha adquirido una interpretación simbólica, donde lo significativo es el respeto mostrado y recibido en el acto de donar dinero, independientemente de que la cantidad de dinero dada sea significativa o no -ya que en ciertas ocasiones no lo es-, conformando un circuito especial de mercancías rituales.

Los primeros antropólogos que estudiaron los intercambios económicos en las sociedades no occidentales, pusieron de manifiesto la existencia de una esfera de intercambio regida por el prestigio, constituida por mercancías especiales, que funcionaban según normas específicas, cercanas a las lógicas de la donación. Malinowski describió un tipo de intercambio que se distinguía del resto de la economía social en Trobriand: "los *Vaygua* -los objetos o símbolos de riqueza- consisten de varias clases de artículos muy valorados (...) Su principal función económica es poseerlos

---

<sup>16</sup> Coe (2011) analiza el mismo proceso de reciprocidad entre ancianos y niños en la sociedad ghanesa, pero desde el punto de vista de los infantes.

como signos de riqueza, y consecuentemente de poder, y de vez en cuando cambiar de poseedor como dones ceremoniales. Como tales son la base de unos tipos determinados de comercio indígena, y constituyen un elemento indispensable en la organización social de los indígenas" (Malinowski, 1976:94). Bohannan (1981) también estableció entre los tiv de Nigeria el paso de una economía multicéntrica, compuesta por varias esferas, a una economía unicéntrica donde el dinero sirve para operar en todas las esferas, también en la "esfera de prestigio": "el cambio de bienes tenía lugar en ocasiones ceremoniales, durante las manifestaciones más o menos ritualizadas de riqueza, y durante la celebración de ritos y prescripción de medicina por parte de los "doctores". Los tiv hacen referencia a los objetos y actividades integrados dentro de esta esfera con la palabra *shagba*, que podemos traducir a grandes rasgos como prestigio" (*Ibid.*, p.191, cursiva y comillas en el original). Por último, es preciso señalar que Marx ya analizó, para la sociedad occidental capitalista, el valor de uso y de cambio del dinero, el dinero como mercancía, y el fetichismo de la mercancía (Marx, 1890). En este sentido, bajo circunstancias determinadas, la moneda puede funcionar como un objeto de prestigio implicado en el proceso de dar, recibir y devolver respeto, ampliando así las funciones que, por lo común, el dinero cumple en las sociedades.

Si nos centramos específicamente en las redes domésticas transnacionales<sup>17</sup>, las obligaciones de reciprocidad, que incluyen dar, recibir y devolver, se hacen mucho más patentes. Sahlins (1983) analiza cómo la distancia de parentesco que relaciona a los implicados influye en la forma que toma la obligación de reciprocidad, siendo ésta más patente cuanto más estrecha es la relación de parentesco. De la misma manera, en los campos sociales transnacionales que construyen y mantienen los y las senegalesas, las relaciones más estrechas son pensadas como relaciones familiares (muchas veces recubiertas de parentesco ficticio) y crean las obligaciones más impositivas, lo que depende principalmente del contexto y de los intereses de los implicados en cada momento. Es decir, contra más patente sea el interés en mantener la relación, más se intensificarán las obligaciones de reciprocidad. Por esta razón, en las redes domésticas transnacionales las relaciones de reciprocidad se vuelven más apremiantes.

Si tomamos las remesas como indicadores de las relaciones sociales (Wong, 2006), la dirección que toman las remesas dibujan los patrones de reciprocidad que dan forma a las relaciones sociales mantenidas. Wong (2006) en su análisis de la

---

<sup>17</sup> Stack (1974) utilizó el concepto de redes domésticas para analizar las relaciones que se establecían en la comunidad de "The Flats" y que se conceptualizaban como familiares. Ver *infra*.

migración ghanesa en Canadá, ha señalado "how different types of gender roles, power dynamics, and households relations, particularly within the matrilineal abusua structure, circumscribe different notions of obligations that result in distinct patterns of remittance behavior and outcomes, which are complex and contradictory" (*Ibid.*, p.356). Wong conceptualiza las remesas como prácticas diferenciadas de acuerdo a normas sociales sobre roles de género y sobre identidades y construcciones culturales. De esta manera las remesas construyen relaciones entre emisores y receptores, siendo continuamente negociadas y contestadas. Por ello, en el presente trabajo, utilizaremos los patrones que siguen las remesas (sumadas a otros tipos de intercambios) para ubicar a los y las senegalesas en los diferentes hogares transnacionales construidos<sup>18</sup>.

Si, además, relacionamos esta manera de entender las remesas -como indicadores de relaciones sociales- con las lógicas de reciprocidad y el valor que adquiere el hecho de dar en las sociedades africanas, podemos establecer una conexión entre los envíos y recibos de remesas y lo que se ha denominado *codesarrollo espontáneo*.

Malgesini (2007) ha propuesto utilizar el codesarrollo espontáneo para explicar los cambios culturales que ocurren como consecuencia de los contactos e intercambios entre personas de diferentes lugares geográficos: "el codesarrollo espontáneo es producto del transnacionalismo que implican las migraciones" (*Ibid.*, p.32). De esta manera, los contactos e intercambios tienen efectos en el ámbito económico, pero también en el social, político, cultural y religioso de ambas orillas. Los campos sociales transnacionales en los que están insertos los y las senegalesas, y que son mantenidos por lógicas de reciprocidad, son un caldo de cultivo paradigmático para analizar las prácticas y las consecuencias del codesarrollo espontáneo.

Además, como apunta Malgesini, es necesario considerar todos los ámbitos afectados por el codesarrollo espontáneo. Levitt (1998) puso de manifiesto que las remesas no sólo incluían intercambios -multidireccionales- monetarios, sino que era necesario contemplar también lo que ella bautizó como remesas sociales. Levitt clasificó tres tipos de remesas sociales implicadas en los intercambios y subrayó que todas ellas podían tener impactos tanto positivos como negativos:

---

<sup>18</sup> La construcción de los tipos de hogares transnacionales que utilizaremos en el presente trabajo se encontrará en el Capítulo Tres.

**Cuadro 1.1** Las remesas sociales según Levitt, 1998

|                        |                                                                                                                                                                                                                                |
|------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Estructuras normativas | Ideas, valores y creencias. Normas de comportamiento interpersonal, nociones de responsabilidad intrafamiliar, estándares sobre género y edad, principios de participación en la comunidad y aspiraciones de movilidad social. |
| Sistemas de prácticas  | Acciones modeladas por estructuras normativas. Trabajo doméstico, prácticas religiosas y patrones de participación civil.                                                                                                      |
| Capital social         | El capital social en sí mismo, y los valores y normas en que está basado.                                                                                                                                                      |

Una de las principales consecuencias del codesarrollo espontáneo en el caso de las migraciones senegalesas, ha sido la visibilidad y notoriedad que los y las migrantes han adquirido en origen. Si bien las mujeres suelen tener más dificultades a la hora de convertir sus éxitos económicos en el lugar de destino en mejoría de status en sus lugares de origen (Morokvasic, 2007; Sørensen, 2004), el hecho de haber emprendido la migración supone, tanto para hombres como para mujeres, lo que Jabardo (2004) ha denominado *ciudadanía de grado*: "por el plus de obligatoriedad y de reconocimiento que tienen los emigrantes en relación a su país de origen, especialmente en el caso de Senegal" (*Ibid.*). Además, es necesario señalar que el estudio de las remesas desde un punto de vista de género ha tenido una gran repercusión en los estudios en los últimos años<sup>19</sup>. Desde esta perspectiva las obligaciones de reciprocidad y la concesión de respeto se intensifican, debido a la experiencia migratoria, que supone el aumento de las expectativas sobre las posibilidades de los migrantes, y de sus capacidades para utilizar recursos adquiridos y habilidades aprendidas en los trayectos migratorios.

Polanyi (1944) decía que la lógica de la reciprocidad limita la expansión de la hegemonía del sistema de mercado. Como veíamos anteriormente, la reciprocidad es característica de una organización social que tiende a la simetría o a los linajes segmentarios. Polanyi señalaba, igualmente, que la reciprocidad es característica, sobre todo, de lo que concierne a la organización sexual de la sociedad, es decir, la

<sup>19</sup> Para un análisis de las razones históricas que han llevado a utilizar el análisis de género en el estudio de las remesas ver Hondagneu-Sotelo, 2005; Pessar, 2005; Ramírez, García Domínguez, Míguez Morais, 2005; Solana, 2010. Como ejemplos de estudios de remesas desde un punto de vista de género, ver, entre otros, Ammasari y Black, 2001; King y Vullnetari, 2010; Ramírez y Criado, 2010; Sarr, Fall y Coulibaly, 2008; Wong, 2006.

familia y el parentesco. En la misma línea, Latouche (2007) ha analizado la lógica de la reciprocidad que domina la mayoría de los intercambios en África, y explica "el sector informal"<sup>20</sup> africano, no sólo como otro sector económico, sino como otro tipo de organización social ordenada bajo una lógica no mercantil, sino bajo la lógica de la donación. Latouche habla de una solidaridad "neoclánica" (*Ibid.*, p.134) caracterizada por "una universalidad de la lógica del intercambio y la donación como fundamento del vínculo social tradicional" (*Ibid.*, p.30). Centrarnos en las redes domésticas transnacionales implica prestar atención a un tipo de intercambio que, en la mayoría de los casos, no obedece a la lógica del mercado sino a la lógica de la donación que domina los intercambios recíprocos. Y podemos pensar que esta lógica diferente corresponde a un modo diferente de organización social.

Siguiendo esta argumentación, podemos utilizar las teorías de la articulación que se plantearon desde lógicas marxistas y feministas, y que definieron el patriarcado como un modo de producción "articulado" al capitalismo (Eisenstein, 1979; Henn, 1988). Stichter y Parpart (1988) han propuesto que la esfera de la reproducción, (entendida como reproducción de seres humanos y que incluye el trabajo doméstico), debe ser pensada como una particular forma de producción, y considerada como *un caso particular del problema más general sobre la articulación entre el capitalismo dominante y los sistemas de producción no-capitalistas subsidiarios*. Si pensamos el funcionamiento de la mayor parte de los intercambios en Senegal como un sistema de intercambios basado en la lógica de la reciprocidad, una lógica que se aplica en especial dentro de las redes domésticas (donde la intensidad de las relaciones es mayor), podemos pensar este sistema como un modo de organización social que convive, interactúa, se articula y modifica al dominio capitalista. Esta forma de entender el sistema social y económico que pervive en África -y en Senegal en particular- puede ayudarnos a entender las diferentes posiciones sociales que los implicados toman en las redes domésticas transnacionales, así como su funcionamiento y su dinamismo. Desde este punto de vista, profundizaremos a continuación sobre cómo entender, concretamente, la construcción, el mantenimiento

---

<sup>20</sup> La distinción entre sectores formales e informales en la economía ha recibido muchas críticas, sobre todo al intentar aplicarlo al contexto africano. Drakakis-Smith en 1984 ya apuntaba que este marco teórico era demasiado simple para discutir el mercado de trabajo urbano en las economías del Tercer Mundo, ya que, el trabajo en el sector informal supone una gran diversificación de la actividad económica y una gran fragmentación del mercado de trabajo. Autoras africanas han puesto de manifiesto que "la thèse du "double secteur" ou que les distinctions rigides entre les soi-disant secteurs "formel" et "informel" ne sont pas défendables, car les femmes (et les hommes) ainsi que les capitaux se déplacent constamment entre ces secteurs et y opèrent parfois simultanément" (Imam, 2004:21-22). Abdelkrim-Chikh (2009) defiende el uso del término "economía popular" para entender los roles económicos que los individuos desempeñan.

y el funcionamiento interno de las redes domésticas transnacionales senegalesas, así como los roles que ejercen los y las implicadas en ellas.

## 1.2. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL TRABAJO DENTRO DE LAS REDES DOMÉSTICAS: FAMILIAS Y TRANSNACIONALISMOS

La aproximación NELM (New Economics of Labor Migration) integra diversas teorías que intentan entender las migraciones desde un punto de vista económico, pero sustituyendo al individuo por la unidad familia-hogar (de Haas, 2010a; Stark and Bloom, 1985). Las teorías asociadas a la tendencia NELM surgen en un contexto donde se estaba gestando, además, la "nueva teoría económica del hogar" (New Household Economics; NHE), que utilizaba, asimismo, el hogar como unidad de análisis, y la cual suscitó muchas críticas por no reconocer las negociaciones y desigualdades que se daban dentro de los hogares (Bruce and Dwyer, 1988). Los análisis de género desafiaron la visión del hogar como una entidad consistente, cuyas relaciones internas son armónicas y equitativas, poniendo de manifiesto las negociaciones existentes y las jerarquías en base al género y la edad, dentro de la familia (Folbre, 1988).

En el caso de la organización social senegalesa, las redes domésticas se establecen como la base a partir de la cual organizar la división sexual del trabajo, y, en muchas ocasiones, también organizar la propia migración<sup>21</sup>. De esta manera se constituyen redes domésticas transnacionales que implican a varias organizaciones domésticas, que, a la vez, interactúan con otras instituciones sociales, dentro de los campos sociales transnacionales.

### 1.2.1 El hogar transnacional

El *hogar* (*household*) no es un concepto consensuado teóricamente ni mucho menos un espacio social exento de conflictos. Como Moore (1991) señala, "en la mayoría de los textos sobre antropología, 'hogar' es la unidad básica que interviene en los procesos de producción, reproducción, consumo y socialización de una sociedad

<sup>21</sup> Existen matices en este modelo migratorio familiar en el caso de las migraciones senegalesas, como veremos en los capítulos siguientes.

determinada (...) No obstante, es importante tener en cuenta que, aunque la composición de un hogar se base en vínculos de parentesco y matrimonio, no son necesariamente unidades familiares" (*Ibid.*, p.74). Por su parte, Harris (1986) destaca que las unidades domésticas (*household*)<sup>22</sup> no siempre coinciden con las familias, y que las familias pueden incluir relaciones no genealógicas pero conceptualizadas en términos de parentesco. Además señala que el término *household*, implica, de una manera muchas veces implícita, la co-residencia de sus miembros, que en la práctica no siempre se encuentra. Por último, resalta que la unidad doméstica (*household*) no es una unidad aislada cuyo funcionamiento se pueda analizar al margen de otras estructuras sociales y económicas.

Por otra parte, Stack (1974) cuestionó el concepto de organización doméstica que se venía usando en la literatura. Ella diferenció los conceptos de *redes domésticas* y *grupo doméstico/hogar (household)* para analizar las estrategias de supervivencia en *The Flats*, un gueto de la comunidad negra en EUA. Al analizar la vida cotidiana de sus habitantes, tuvo que lidiar con la imposibilidad de adecuar las consideraciones convencionales sobre los grupos domésticos como unidades residenciales, a las situaciones que allí se encontraba, y, en consecuencia, tuvo que cuestionar cómo se definía la "familia" en *The Flats*: "a resident in The Flats who eats in one household may sleep in another, and contribute resources to yet another. He may consider himself a member of all three household. Ultimately I defined "family" as the smallest, organized, durable network of kin and non-kin who interact daily, providing domestic needs a children and assuring their survival. The family network is diffused over several kin-based households, and fluctuations in household composition do not significantly affect cooperative familial arrangements" (*Ibid.*, p.31). Los patrones residenciales cambiaban continuamente para dar respuesta a las necesidades, y, de la misma manera, los nuevos patrones residenciales tenían consecuencias en las relaciones dentro de la red doméstica (*Ibid.*, p.63). Así, enfocar el análisis sobre las redes domésticas, en lugar de enfocarlo sobre los grupos domésticos (residenciales o no), le permitía ver una relativa estabilidad no obvia a primera vista: "domestic networks are not visible groups, because they do not have an obvious nucleus or defined boundary. But since a primary focus of domestic networks is child-care arrangements, the cooperation of a cluster of adult females is apparent. Participants in domestic networks are recruited from personal kidreds and friendships, but the

---

<sup>22</sup> Unidad doméstica es el término que la traductora del artículo de Harris (Stella Mastrangelo) utiliza para sustituir *household*, por eso he querido mantenerlo en este apartado, aunque, como veremos más adelante, yo no hago este uso del concepto en mi trabajo.

personal changes with fluctuating economics needs, changing life styles, and vacillating personal relationships" (*Ibid.*, p.94).

Al dilatar el concepto de "hogar" para dejar de considerarlo una categoría limitada, estanca y estática, Stack cuestionó la forma en que se pensaba la organización dentro de los grupos domésticos, el trabajo doméstico y el rol que juega el género en el reparto de las labores dentro de las organizaciones domésticas. En *The Flats*, las responsabilidades domésticas, sobre todo las relativas al cuidado de los hijos, no recaían, exclusivamente, sobre los padres biológicos ni sobre la familia que integraba (en ese momento) el hogar residencial. Existían diferentes acuerdos tácitos sobre el reconocimiento de la paternidad/maternidad que cumplían una función adaptativa muy importante a las condiciones de "pobreza" que se vivían en el gueto. Las responsabilidades se construían de una forma recíproca entre los miembros de las redes domésticas, redes que incluían relaciones de parentesco ficticio, lo que proporcionaba la flexibilidad necesaria para superar condiciones de dificultad (*Ibid.*, pp.45-61).

En el presente trabajo vamos a utilizar los conceptos de *hogar*, *grupo doméstico* y *organización doméstica*, como instituciones sociales integradas dentro de las redes domésticas, que consideraremos transnacionalmente. *Hogar*, *grupo doméstico* y *organizaciones domésticas* se referirá a la categoría analítica de *household*, tal y como Moore la ha definido (unidad básica que interviene en los procesos de producción, reproducción, consumo y socialización, ver *supra*). Evitaremos el término *unidad doméstica*, por la idea de grupo discreto que implícitamente connota. Además tendremos en cuenta que es una categoría cambiante (dinámica) y elástica (con fronteras difusas), que no reposa necesariamente sobre relaciones genealógicas, y que no es una categoría residencial, por lo que podremos hablar de hogares, grupos domésticos u organizaciones domésticas transnacionales diferentes según los contextos, las épocas a las que nos refiramos o la persona desde la que hablemos (ego). Cuando queramos utilizar la idea de residencia, usaremos el término *casa*. Utilizaremos, además, *familia* para referirnos a todas aquellas relaciones que se construyen en base a la reciprocidad y son conceptualizadas bajo el paraguas del parentesco, independientemente de que se pertenezca o no al grupo doméstico en ese momento, o de que se mantengan o no relaciones de afinidad, filiación o consanguinidad. Por último, las consideraciones de Stack sobre redes domésticas, y los debates sobre organización del trabajo doméstico, nos ayudarán a entender cómo funcionan las redes domésticas transnacionales de los y las senegalesas; redes compuestas por familiares, y por organizaciones domésticas

varias, que cambian (se crean, transforman y, a veces, desaparecen), se solapan y se comparten. Si, además, concebimos las redes domésticas desde un punto de vista transnacional, podemos preguntarnos cómo se organiza la división sexual del trabajo dentro de las redes domésticas senegalesas, qué roles se asignan en virtud de esta división del trabajo, cómo cambia, si es que lo hace, la organización doméstica del trabajo y los roles asignados, con la transnacionalización de las redes, y cómo interactúan las redes domésticas transnacionales con otras redes sociales externas a la familia, dentro de los campos sociales transnacionales senegaleses.

### *1.2.2 La división sexual del trabajo dentro del hogar: la producción y la reproducción domésticas*

El análisis de la organización y división del trabajo dentro de la sociedad tomó un nuevo empuje cuando, autoras feministas desde el marxismo-socialismo, comenzaron a revisar el género como elemento constitutivo de tal división. Las autoras que enmarcaron sus análisis bajo lo que -posteriormente- se ha denominado feminismo socialista, se preocuparon por el tratamiento que el marxismo daba a la producción y al trabajo, marginando la reproducción y el trabajo doméstico que las mujeres realizaban en el hogar (Beltrán et. al., 2008), lo que desembocaba en la crítica a la invisibilización del trabajo reproductivo de las mujeres, y a la doble carga que éstas soportan al realizar sus labores, simultáneamente, tanto en la esfera doméstica como en la productiva.

Las reflexiones en torno al modo de producción doméstico les permitieron analizar las relaciones entre capitalismo y patriarcado, como dos sistemas articulados de estratificación que interactúan para causar la subordinación social de la mujer. Desde esta perspectiva, Eisenstein (1979) hablaba de "dos sistemas de poder que tienen que organizarse en función uno del otro" (*Ibid.*, p.150). También Henn aplicaba el mismo análisis al contexto de África, conceptualizando el patriarcado como un modo de producción, y las relaciones de género como relaciones de clase (Henn, 1988).

Más específicamente, las antropólogas que escribieron desde el feminismo socialista basándose, en un principio al menos, en la obra de Engels (1884), defendieron que la diferenciación de trabajos entre los sexos no entraña, necesariamente, la subordinación de la mujer. Sacks (1979) revisita la obra de Engels, y suscribe que en las sociedades sin clases y sin propiedad privada, el trabajo

productivo de los hombres y las labores domésticas de las mujeres tenían una idéntica significación social. De esta manera, reafirma la idea de que sería el advenimiento de la propiedad privada lo que cambiaría las relaciones entre hombres y mujeres dentro del hogar. Por su parte, Leacock (1978) rechaza la universalidad de la subordinación de la mujer, a partir de sus análisis etnográficos de sociedades "preclasistas", donde la separación de la vida social en esferas públicas y domésticas no tiene razón de ser. Leacock defiende que no fue hasta el desarrollo de las sociedades clasistas cuando la división sexual del trabajo supuso subordinación para la mujer, y que, incluso entonces, en contextos donde las mujeres pudieron retener autonomía económica -por ejemplo las comerciantes de África Occidental- el proceso no fue absoluto ni la subordinación total (*Ibid.*).

El análisis de la "reproducción" ha llenado la literatura especializada de debates teóricos: la relación entre producción y reproducción, la conceptualización de qué es reproducción, o el contenido específico de la reproducción, han sido los principales temas que han copado los debates<sup>23</sup>. El problema más general estriba en la tendencia en los escritos a agrupar bajo la misma rúbrica "reproducción" tres conceptos separados, lo que potencia el error y la confusión teórica: la reproducción "biológica" (y socio-cultural, añadiríamos) de seres humanos; la reproducción de la fuerza de trabajo (de la población potencialmente activa); y la reproducción social de un determinado sistema social de relaciones (Stichter y Parpart, 1988; Vock, 1988)<sup>24</sup>. Y a ello hay que sumar la desafortunada asociación de las "actividades reproductivas" con las actividades de las mujeres en los hogares (Yanagisako y Collier, 1987). Como colofón deberemos tener en cuenta que, el trabajo "reproductivo" de las mujeres deviene trabajo no asalariado ni monetarizado, lo que "subvenciona" la "producción" (Elson, 2004; Vock, 1988), invisibiliza su aportación específica y desvaloriza (social y económicamente) sus funciones en el sistema social.

En cuanto al contenido concreto del trabajo doméstico, Harris (1986) recordaba que la división de tareas entre hombres y mujeres varía significativamente de una cultura a otra, y de un periodo histórico a otro, y que el terreno doméstico no constituye una institución universal, sino que forma parte de nuestras propias categorías de pensamiento. De la misma manera, podemos seguir a Moore (1991) en su análisis

---

<sup>23</sup> Para un repaso histórico de los debates teóricos sobre el esquema producción-reproducción y sobre los conceptos de trabajo doméstico y trabajo de cuidados, ver Carrasco (2006).

<sup>24</sup> Fueron Edholm, Harris y Young (1977) quienes propusieron la distinción de estos tres conceptos.

sobre el trabajo de la mujer<sup>25</sup>. Primero, Moore señala que la categoría "trabajo" también debe ser revisada, para incluir no sólo las actividades llevadas a cabo por los individuos, sino también las condiciones en que se realiza la actividad y la valoración social que se le atribuye (*Ibid.*, p.60). Además insiste en que "la división sexual del trabajo difiere mucho de una sociedad a otra, especialmente en lo que respecta a las tareas denominadas 'domésticas' y/o a las consideradas 'trabajo de mujeres'. El marco social en el que se llevan a cabo estas tareas es muy variable, al igual que ocurre con las unidades domésticas definidas en dicho marco. Además, no todas las mujeres desempeñan tareas domésticas: algunas mujeres se mantienen alejadas de las actividades domésticas más pesadas por razones de clase social y de edad" (*Ibid.*, p.72).

En los últimos años el trabajo doméstico ha ido cada vez teniendo más presencia en la literatura sobre migraciones. Por una parte, las unidades analíticas que se han definido, se han dilatado para comprender una noción de hogares transnacionales que integre a personas de diferentes puntos geográficos y, por otro, se ha intensificado el debate en torno a la división sexual internacional del trabajo, de forma que incluya el trabajo doméstico asociado al género femenino.

Existen toda una serie de trabajos centrados en, lo que se ha llamado, "cadenas mundiales de afecto o asistencia" (Hochschild, 2001) que suponen la transferencia internacional del trabajo de reproducción social (Catarino y Morokvasic, 2005). Desde esta perspectiva, el trabajo doméstico ha venido a dividirse en base a criterios como la clase, la etnia y la raza, donde mujeres inmigrantes ocupan puestos en la creciente demanda del trabajo doméstico en hogares de clase media-alta, mientras las mujeres "profesionales" de estos hogares se incorporan, cada vez más, a un mercado de trabajo reconocido y remunerado. Y a la vez, otras mujeres, de clases más humildes, sustituyen a las emigrantes en sus labores domésticas de origen (Hochschild, 2001; Hondagneu-Sotelo y Avila, 2001; Oso, 2008; Pedone, 2003). De esta manera se perpetúan y se refuerzan las jerarquías tanto de género, como de clase y de raza, a nivel global (Morokvasic, 2007).

El análisis de estas cadenas globales del cuidado se ha centrado en cómo la existencia de hijos determina la dirección de las cadenas mundiales en las que están inmersas las emigrantes, pero también, sobre todo en los últimos años, cómo determina igualmente esta dirección, la existencia de mayores dependientes (Escrivá,

---

<sup>25</sup> Moore (1991) hace un repaso crítico muy interesante a obras seminales de autoras como, por ejemplo, Boserup o Meillasoux, destacando sus principales aportaciones al debate y las críticas más relevantes que sus trabajos han suscitado.

2004b; Vázquez Silva, 2010). Como consecuencia ha surgido una importante línea de investigación sobre "la maternidad transnacional" que intenta explicar las reconfiguraciones que suceden en la división sexual del trabajo interna de los hogares transnacionales. Desde esta perspectiva, las autoras han defendido que las contradicciones que las mujeres sufren por el "abandono" de sus obligaciones en la propia familia, se han paliado por el cambio de función que les ha llevado de ser "caregiver" -cuidadora- a "breadwinner" -sostenedora (proveedora)-. Sin embargo también han señalado que este cambio no ha supuesto siempre una mejora de status en la posición que ocupan en su propia familia de origen (Morokvasic, 2007).

Si tenemos en cuenta que los roles de género que se asignan simbólica y empíricamente a las mujeres varían según contextos, lugares y épocas, podemos explorar brevemente varias formas de maternidad que nos ayuden a entender la posición de las mujeres senegalesas en las redes domésticas transnacionales. Scheper-Hughes (1997) analizó, en una "economía política de las emociones", cómo la construcción cultural de los sentimientos también afectaba a la maternidad, partiendo de la etnografía que realizó en el norte de Brasil, en una comunidad donde la mortalidad infantil era más habitual que el amor materno. Scheper-Hughes analiza cómo la extrema pobreza y la explotación del trabajo femenino asalariado llevan a estas mujeres a un extrañamiento hacia sus recién nacidos, llegando, en algunos casos, hasta el infanticidio encubierto. Su análisis pone de manifiesto que aunque otras experiencias maternas diferentes parezcan antinaturales o, incluso, criminales, responden a condiciones sociales, económicas y políticas que invalidan la idea del amor materno como valor esencialista, innato y universal.

Desde una perspectiva diferente, Collins (1987) expone los temas implicados en la ideología afrocéntrica de la maternidad. En su análisis subraya que la maternidad en las mujeres negras afroamericanas incluye a "othermothers" que asisten y comparten con las madres biológicas las responsabilidades en el cuidado de los hijos. También pone de manifiesto la importancia de "proveer", y no sólo de cuidar, para estas mujeres, y cómo la maternidad supone un símbolo de poder y respeto entre las mujeres negras<sup>26</sup>.

Con respecto a las mujeres africanas, Oyewumi (2001) ha subrayado la importancia que tiene también para ellas el acceso a la maternidad, como experiencia de solidaridad por encima de la experiencia de sororidad que defienden las feministas blancas. La importancia de la maternidad en África para el acceso de la mujer a

---

<sup>26</sup> Ver también Stack, 1974, 2012; Jabardo, 2008, 2012.

determinados derechos, a un status superior y a una mayor autonomía, ha sido un tema ampliamente reportado (Adomako, 2004; Buggenhagen, 2001; Oyewumi, 2001; Strobel, 1984; Sudarkasa, 2004; Vock, 1988). Sin embargo, las funciones específicas que implican la maternidad en África han sido menos estudiadas. Coe (2011) ha puesto de manifiesto que en la sociedad ghanesa *proveer* es una función básica tanto de la maternidad como de la paternidad, y que la valoración de la provisión se mide a partir de las expectativas generadas por los recursos poseídos por los progenitores. De esta manera, en contextos migratorios, la experiencia de los hijos por la ausencia de los padres resultaría paliada si la provisión de recursos está siendo efectivamente realizada. Coe explica que esta situación no se debe a una mercantilización de las relaciones sociales a partir de la intromisión del capitalismo en la sociedad ghanesa, sino, más bien, una respuesta a las lógicas de la reciprocidad que establecen el intercambio para reforzar y mantener las relaciones sociales<sup>27</sup>.

Desde esta perspectiva, podemos apuntar que, en las redes domésticas senegalesas, transnacionales o no, el cuidado de los hijos no siempre -ni solamente- corresponde a las madres biológicas. En hogares donde las mujeres comparten la responsabilidad, al convivir entre co-esposas, hijas, cuñadas, suegras, tías, hermanas, primas, nietas, nueras, etc., la separación física de los hijos puede no suponer la ruptura que la maternidad transnacional ha reflejado en la bibliografía. La maternidad en África está ideológicamente menos ligada a la relación de filiación. Como veremos en capítulos siguientes, la adopción informal en Senegal es una práctica ampliamente extendida, que otorga hijos a mujeres (algunas de las cuales no han podido quedarse embarazadas) en un contexto donde la maternidad es necesaria para alcanzar determinados derechos, un mayor status, una mayor autonomía, y donde los hijos suponen una acumulación de capital social fuertemente necesario<sup>28</sup>.

Por último, debemos tener en cuenta cómo las interacciones con la sociedad de acogida influyen también en la interiorización de la identidad de *madre* en el contexto migratorio. Raissiguier (2003) ha analizado, en el caso de las inmigrantes africanas en Francia, cómo éstas son representadas como madres que drenan los recursos del Estado, a la vez que se niegan a incorporar la cultura francesa, víctimas de su propia cultura represora<sup>29</sup>. Los servicios sociales utilizados por las inmigrantes, devuelven a las mujeres a sus funciones de buena madre y buena esposa, adoctrinándolas sobre buenas prácticas, una doctrina que aprenden a través del

---

<sup>27</sup> Ver también Clark, 1999; Wong, 2006.

<sup>28</sup> Al-Sharmani (2006) destaca que, para las migrantes somalíes, los hijos también llegan a ser un importante capital social en la diáspora.

<sup>29</sup> Ver también Jabardo (2005) para un análisis similar en el contexto español.

control social que las entidades sociales les imponen, a cambio del apoyo económico y social que proporcionan. Como consecuencia, desde servicios sociales y otras agencias no gubernamentales, los beneficios se dan a cambio del control social que se establece sobre su tiempo de ocio, su economía, su maternidad, sus estilos de vida, etc.

Bajo estas prácticas efectuadas desde servicios sociales, subyace la idea de *la cultura de la pobreza* argumentada por Lewis (1966, 2004). Lewis postulaba que las prácticas y los comportamientos de las clases empobrecidas impedían a los individuos salir de la pobreza, conformando una cultura de la pobreza que era lo que realmente había que cambiar para mejorar su situación. Stack (1974) contra-argumenta que esta posición evita acometer las verdaderas reformas necesarias para eliminar la condición de pobres, ya que se deduce que más recursos invertidos no cambiarían la situación si no se cambian antes las actitudes y los comportamientos de los pobres. Stack denuncia que "the social adaptation of the poor to conditions of poverty would fall apart if these conditions were altered" (*Ibid.*, p.23). De otra manera, añadiríamos, estaríamos culpando a las propias víctimas de su condición de subalternos, en lugar de denunciar y cambiar la causa de su situación, es decir, el sistema social que causa su desigualdad.

Recapitulando, las cadenas globales del cuidado y los análisis sobre maternidad transnacional, conforman una estimulante línea de investigación que ha puesto de manifiesto cómo se reproducen las jerarquías en el espacio transnacional y cómo el trabajo reproductivo también puede conceptualizarse como remunerado, cuestionando, al menos en parte, la división entre trabajo productivo y reproductivo. Sin embargo, también se ha criticado que esta perspectiva continúa encerrando a las mujeres en la esfera reproductiva, y analizando su posición y agencia desde ella, sin tener en cuenta cómo, también, participan en la esfera productiva, a través de, por ejemplo, las remesas (materiales y sociales) y/o de su aportación a proyectos de codesarrollo en sus lugares de origen (Catarino et Morokvasic, 2005; Oso, 2008).

Hazel Carby, una de las referentes teóricas dentro de los feminismos negros (Jabardo, 2012), cuestionó, en un texto clásico del movimiento, los conceptos de "trabajo", "familia" y "reproducción", utilizados en relación al trabajo doméstico de las mujeres negras: "¿Qué significa el concepto de reproducción en una situación en la que las mujeres negras han realizado el trabajo doméstico fuera de sus propios hogares al servicio de familias blancas? En este ejemplo, las mujeres negras se sitúan fuera de la relación salarial industrial, pero aseguran la reproducción de la mano de

obra en su propia esfera doméstica y, simultáneamente, la reproducción de la mano de obra blanca en el hogar «blanco»" (Carby, 2012:219). De esta manera, la línea que separa la esfera de la producción de la reproducción e incluye el trabajo doméstico de las mujeres en este último ámbito, queda desdibujada y cuestionada. Y, además, a estas críticas hay que sumar las palabras de Sørensen (2004), quien destaca que, la idea de la extracción de valor de los países pobres hacia los países ricos no es nada novedosa, y que las trabajadoras domésticas rurales en las áreas urbanas preceden a la migración internacional (*Ibid.*, p.93).

Para romper con esta tendencia de continuar encerrando a las mujeres en un rol propio de la esfera de reproducción, sería bueno superar la dicotomía trabajo *productivo* y *reproductivo*. Si tomamos como unidad de análisis el hogar transnacional, debemos contemplar todos los trabajos y labores que llevan a cabo todos y todas sus miembros, como parte del mismo sistema de producción, reproducción y socialización -e identificación-. En su análisis de la organización del trabajo en los hogares ingleses durante la industrialización del s.XIX, Scott y Tilly (1983) analizaron cómo los hogares representaban unidades cuya razón de ser era conseguir el bienestar de sus miembros, y no la acumulación de riqueza. Antes de la irrupción del individualismo como pensamiento vinculado a la expansión del capitalismo, todos los miembros de la familia participaban en la economía familiar, algunos de ellos con el salario de su trabajo y otros con su trabajo aportado. Y no siempre eran los hombres los que trabajaban fuera de casa, ya que, por ejemplo, en muchas fábricas sólo se contrataba a mujeres, o también en el trabajo doméstico urbano, donde se demandaban principalmente a las hijas adolescentes de las familias del campo. En esta organización de la economía familiar, el trabajo asociado al ámbito *privado* incluía tanto el salario de los miembros que trabajaban fuera de casa, como el salario de los que trabajaban en el hogar, en la huerta o tejiendo, por ejemplo, como las labores no remuneradas de los miembros que criaban a los hijos (Scott y Tilly, 1983). Desde este punto de vista resulta muy difícil separar qué es trabajo reproductivo y cuál productivo, y mucho más aún vincular la reproducción a las mujeres en el ámbito privado y la producción a los hombres en el ámbito público.

Por otra parte, Alicea (1997) en su análisis de la comunidad transnacional de Puerto Rico en EUA, también cuestiona la rígida separación entre el trabajo doméstico ejercido por la mujer y la esfera de la producción pensada como perteneciente al ámbito público. Con su trabajo pone de manifiesto cómo las mujeres desempeñan un rol básico en el desarrollo de las comunidades transnacionales. Alicea describe redes transnacionales centradas en la mujer, que reparten entre sus mujeres miembro el

*trabajo de subsistencia*, que incluye tanto lo que llama "kin work" como el "caring work": "I use subsistence work, and not reproductive work, to describe the labor women carry out to create transnational communities, because subsistence work as an analytic category highlights the very basis of capital accumulation (...) Without subsistence work, we cannot produce goods or services" (*Ibid.*, p.623). Alicea hace una descripción muy interesante del "kin work" o *trabajo parental/familiar*, a través de las fronteras, poniendo de relieve su importancia para mantener los vínculos del hogar transnacional; y del "caring work", o *trabajo asistencial/de cuidados*, señalando que las mujeres migrantes disponen de su cuota de agencia para decidir a quién cuidan y cuándo<sup>30</sup>. El hogar surge, de esta manera, como un lugar contradictorio, construido en base a jerarquías (entre ellas las de género), pero también un lugar donde la posibilidad de mejorar y el objetivo de bienestar de los miembros, está presente. En palabras de Alicea, "although women have the unfair share of kin and caring work, these efforts help construct social fields where women can improve their positions of power and find opportunities for self-expression, satisfaction, and recognition" (*Ibid.*, p.613)<sup>31</sup>.

En el presente trabajo vamos a utilizar parte de este enfoque para analizar las redes domésticas senegalesas transnacionales. Como veremos, la división del trabajo dentro de estas redes incluye la participación de las mujeres y de los hombres en todos los ámbitos pensados como pertenecientes a la producción y la reproducción. Veremos cómo se asignan las diferentes tareas domésticas a los miembros del hogar transnacional, y cómo las migrantes senegalesas participan en negocios, tanto compartidos con sus maridos, como independientes. Además llevan a cabo una importante labor de *kin work*, o trabajo parental transnacional, y de *caring work*, o trabajo de cuidados transnacional, que incluye a varios hogares dentro de las redes domésticas. Y analizaremos cómo las remesas que mandan (monetarias, materiales y sociales) incluyen a varios hogares también. De la misma manera, los hombres participan en el trabajo parental, y pueden ejercer roles en el ámbito reproductivo, dependiendo de su posición en la red doméstica transnacional y de la composición del hogar transnacional del que forman parte, como, por ejemplo, los hermanos pequeños de mujeres emigradas que quedan al cargo de su madre en Senegal, o los hermanos

---

<sup>30</sup> Zontini (2004) en su análisis sobre el trabajo de las mujeres migrantes en Barcelona, utiliza las categorías de trabajo productivo y trabajo reproductivo, e incluye en este último las tareas de "caring work" y de "kin work".

<sup>31</sup> También Buggenhagen (2001) recoge esta visión del hogar como un espacio repleto de posibilidades contradictorias: "though the home can be viewed as a constrictive space in which women's domestic labor sustains male productive efforts abroad, the Senegalese household is also a node in women's circuits of exchange" (*Ibid.*, p.374).

que las mujeres reagrupan, a los que piden ayuda para que se encarguen de sus hijos que permanecen emigrados (al menos mientras los hermanos sigan solteros). Por último, analizaremos cómo se organizan los hombres y las mujeres que migran para seguir cumpliendo con sus responsabilidades domésticas en un contexto transnacional.

### 1.3. LAS IDEOLOGÍAS DE GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN TRANSNACIONAL DE LAS RELACIONES DE GÉNERO

Siguiendo a Yanagisako y Collier (1987) podemos establecer una distinción entre el sistema simbólico de oposición de géneros que podemos pensar como universal (que en nuestra sociedad se concretiza en esa concepción del mundo social diferenciado en esferas pública y privada) y el sistema de acción, que se especifica en un determinado sistema de relaciones de género. De esta manera, las ideologías de género que conceptualizan las posiciones relativas de la mujer como más o menos subordinadas, pueden resultar universales, aunque se especifiquen en cosmovisiones diferentes acerca del lugar que deben ocupar hombres y mujeres en el mundo social. Y a la vez, el sistema de acción, es decir, el sistema específico de relaciones de género, varía de una cultura a otra, de un periodo histórico a otro, e incluso de una clase social a otra<sup>32</sup>.

El concepto de género en los estudios sociales ha seguido sinuosas trayectorias históricas desde que, en 1949, Simone de Beauvoir afirmara en *El segundo sexo* que "una mujer no nace, se hace"<sup>33</sup>. A partir de entonces se ha desarrollado todo un paradigma teórico basado en el rechazo de la biología y del esencialismo para definir las categorías *hombre* y *mujer*. Lamas (1986) señala que fue desde la perspectiva psicológica (sobre todo desde la vertiente del psicoanálisis) donde se comenzó a hablar de tres procesos diferentes en la identidad humana: la asignación de género, que ocurre en el momento en que nace el bebé; la identidad de género, que estructura la experiencia vital cuando el infante asume la pertenencia al grupo femenino o masculino; y el rol de género, el conjunto de normas y

---

<sup>32</sup> En palabras de Moore, "el análisis antropológico contempla el estudio del género desde dos perspectivas distintas, pero no excluyentes. El concepto de género puede considerarse como una construcción simbólica o como una relación social" (Moore, 1991:27).

<sup>33</sup> Para un análisis de las trayectorias históricas del concepto "género" ver Haraway, 1995; Maquieira, en Beltrán et. al., 2008.

prescripciones que dicta la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Y subrayaba que esta estructuración de género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza, que se piensa como natural.

**Cuadro 1.2.** *La categoría multidimensional de "género" (Virginia Maquieira)*

|                                                       |                                                                                                                                                                                                                         |
|-------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>La división del trabajo</b>                        | Asignación estructural de tipos particulares de tareas a categorías particulares de personas                                                                                                                            |
| <b>La identidad de género</b>                         | Definiciones sociales recibidas y autodefinidas. Criterios de pertenencia o adscripción y criterios de diferencia entre varones y mujeres                                                                               |
| <b>Las atribuciones de género</b>                     | Percepción de las diferencias anatómicas. Creencias, valores y normas para identificar a hombres y mujeres a partir de criterios sociales, materiales y/o biológicos                                                    |
| <b>Las ideologías de género</b>                       | Sistemas de creencias (que pueden incluir prescripciones, sanciones, justificaciones y racionalizaciones) acerca de los significados de macho/hembra; masculino/femenino; sexo/reproducción, en una cultura determinada |
| <b>Símbolos y metáforas culturalmente disponibles</b> | Representaciones simbólicas, interpretaciones o significaciones, a menudo contradictorias                                                                                                                               |
| <b>Normas sociales</b>                                | Expectativas sobre la conducta adecuada de las personas que ocupan determinados roles o posiciones sociales                                                                                                             |
| <b>Prestigio</b>                                      | Dinámicas de reconocimiento social, satisfacción de logros y estima social que se otorgan y/o confirman en la interacción social. Pocas veces son el resultado simple y directo del poder material                      |
| <b>Las instituciones y organizaciones sociales</b>    | A través de las cuales se construyen las relaciones de género (la familia, el mercado de trabajo, la educación, la política...)                                                                                         |

Fuente: Maquieira, en Beltrán et. al., 2008. Elaboración propia

El énfasis en la diferenciación entre una persona biológica (sexo) y la identidad social adquirida (género) ha llevado en los últimos años a cuestionar también la supuesta naturalidad del sexo biológico en la que se basa el género. Stolke (2000) reflexiona en torno al hecho "natural" de las diferencias sexuales biológicas como base para la construcción del género, de la misma manera que ocurre con los conceptos de raza-etnicidad y naturaleza-sociedad. De esta manera Stolke denuncia en su análisis nuestra tendencia a naturalizar concepciones culturales para justificar ideológicamente las desigualdades sociales.

Por su parte, Butler (1998) establece que el género no es una identidad estable, sino que es instituido por una repetición estilizada de actos, lo que define al género como un resultado performativo, a partir de actos mundanos (agencia) que son

los que otorgan la identidad genérica o de género. Y son estos actos constitutivos de la identidad, sancionados social y culturalmente, los que crean la ilusión de un cuerpo naturalizado y esencialista. Desde esta perspectiva se pone de manifiesto la controvertida posición coyuntural del cuerpo y se considera al cuerpo como agente, destacando los procesos a través de los cuales se encarnan en él las cuestiones sociales y culturales que definen al género.

Desde la antropología del cuerpo se ha puesto de manifiesto cómo las estructuras sociales, políticas, económicas... se encarnan en los cuerpos (Esteban, 2004). Desde este punto de vista podemos analizar a través de qué procesos se materializan las ideologías de género, no sólo en los comportamientos y acciones de los y las senegalesas, sino también en sus cuerpos. Turner (1994) analiza la importancia de los análisis sobre la corporeidad a partir de tres líneas de investigación: a) la exhibición corporal en las sociedades modernas para mostrar el bienestar y el estilo de vida; b) el cuerpo como sistema clasificatorio donde mostrar el status social; y c) la comprensión de los procesos de clasificación social a través del género, sin descuidar la generación. Por su parte, Bourdieu (2007) señala que los usos masculino y femenino del cuerpo, y los sistemas clasificatorios a través de los cuales se aprehende y aprecia el cuerpo, están fundados "en la división social y en la división sexual del trabajo" (*Ibid.*, pp.114-116). En el caso de la sociedad senegalesa, la ostentación en el cuerpo -pero también a través de la cocina- de la riqueza y el bienestar, constituye una forma de mostrar el status adquirido, a la vez que de producir lo que Papanek (1979) denominó el estatus familiar<sup>34</sup>. En la cocina, Muhonja (2009) ha puesto de manifiesto cómo, en este espacio social fluido, las mujeres ejercen un relativo control de la producción y el consumo, a la vez que se convierte en un lugar donde reclamar respeto y controlar la imagen pública del hogar. De esta manera, como veremos en los siguientes capítulos, a través de la exhibición de peinados, vestidos, de comida, de gestos y comportamientos, sobre todo en eventos importantes del ciclo vital y otras celebraciones, es posible conseguir acumular capital social y/o capital simbólico, en forma de relaciones sociales significativas y de reconocimiento social, que puedan acabar transformándose en capital económico (Bourdieu, 1979; 1980; 2007).

En nuestros análisis de la división sexual/genérica del trabajo dentro de los hogares transnacionales senegaleses, partiremos de un punto de vista que establece

---

<sup>34</sup> Papanek (1979) llamó "status familiar" a la posición social de la familia en la comunidad o en otro grupo de referencia.

no sólo la performatividad del género, sino también la performatividad recíproca -a partir de las interacciones que se establecen- entre las ideologías de género y los sistemas de relaciones de género. Por último, tendremos en cuenta que la distinción entre sexo y género nos permite mostrar que existen actividades domésticas asociadas a roles de género femenino que pueden ser llevadas a cabo por hombres o por mujeres, dependiendo de la posición que los diferentes individuos ocupan en el campo social transnacional, al igual que ocurre con las actividades productivas pensadas como públicas y asociadas a roles de género masculino.

### *1.3.1 Las ideologías de género: lo público, lo privado y lo doméstico*

La concepción de la división público-privado como una teoría social propia del liberalismo de la época victoriana y derivada de sus clases medias, conforma un modelo de vida social que "se tradujo posteriormente en una concepción cultural específica de lo que la mujer y el hombre debían ser, tanto en el hogar como fuera de él" (Moore, 1991:37). De esta manera se asignan a los géneros, no sólo actividades propias que establecen una división sexual del trabajo específica, sino también actitudes, comportamientos y funciones, es decir, *roles sociales*, que establecen patrones normativos sobre la maternidad, la paternidad, la función de la esposa, el marido, los hijos, hermanos, etc. en base a la ideología liberal de la separación de esferas y de una particular división sexual del trabajo.

La idea de "lo privado" como un ámbito diferenciado y al margen de "lo público", ha tenido una gran repercusión en todos los análisis hechos desde una perspectiva de género, y sigue usándose como herramienta analítica (a veces en forma de supuesto implícito) para comprender las posiciones sociales diferenciadas que ocupan hombres y mujeres en la sociedad. A partir del trabajo de antropólogas como Sherry Ortner o Zimbardo Rosaldo, se puso de manifiesto que la separación de las esferas públicas y privadas tenían como consecuencia la marginalización de lo doméstico y, por consiguiente, de la mujer, que era quien principalmente trabajaba en este ámbito. Mientras Ortner (1979) explicaba el universalismo de la subordinación de la mujer por la asociación simbólica entre naturaleza y mujer (y su consiguiente confinamiento en la esfera privada), y cultura y hombre (y su trabajo desarrollado en la esfera pública), Rosaldo (1979) postulaba que cuanto más separación hubiera entre las esferas, más subordinada se encontraría la posición social de la mujer en la sociedad. Estos análisis sirvieron para azuzar el debate sobre la universalidad de la

subordinación de la mujer y estimularon explicaciones acerca de las posiciones diferentes que los individuos ocupan en la sociedad en función de la diferente valoración de las actividades asociadas al género (Beltrán y Maquieira, 2008; Moore, 1991). Sin embargo, críticas posteriores modificaron estas primeras explicaciones teóricas.

Rosaldo (1980) criticó sus propios planteamientos iniciales, porque esencializaban características en torno a la mujer y no tenían en cuenta otros criterios discriminatorios que se integran con el género dentro del mundo social. Apuntó a poner de manifiesto las relaciones entre las esferas privadas y públicas, porque la interacción entre ambas es lo que da forma a la valoración social que las actividades de hombres y mujeres adquieren, y admitió que la separación de esferas era una conceptualización analítica que se derivaba de un proceso social e ideológico propio de las clases medias de la época victoriana: " It now appears to me that woman's place in human social life is not in any direct sense a product of the things she does (or even less a function of what, biologically, she is) but of the meanings her activities acquire through concrete social interactions. And the significances women assign to the activities of their lives are things that we can only grasp through an analysis of the relationships that women forge, the social contexts they (along with men) create -and within which they are defined (...) I would suggest, if these become the questions that guide our research, we will discover answers not in biological constraints or in a morphology of functionally differentiated spheres but, rather, in specific social fact-forms of relationships and thought- concerning inequality and hierarchy (*Ibid.*, pp.400-415).

Actualmente, en la mayoría de los estudios sobre género se sigue utilizando esta distinción analítica, de forma que, la relativa subordinación de hombres y mujeres en la sociedad se deriva de la diferente valoración social de las actividades y de los diferentes roles sociales<sup>35</sup> asociados a las esferas públicas y privada como ámbitos diferenciados. De esta manera, las actividades que realizan las mujeres en la sociedad, son comprendidas dentro del ámbito de la reproducción, y asociadas a la esfera privada de lo doméstico. Carrasco (2006) sintetiza: "el intento de recuperar y dar valor a la actividad realizada en los hogares como un trabajo necesario, llevó a muchas autoras a desarrollar y utilizar el esquema producción-reproducción. Sin embargo, a pesar de que este nuevo enfoque recuperaba la actividad de las mujeres y

---

<sup>35</sup> En el presente trabajo vamos a utilizar la definición que hizo Bott de los roles sociales: "comportamiento que se espera de cada individuo por ocupar una particular posición social" (Bott, 1990:37).

se presentaba en este sentido más fértil como marco analítico, se mantenía el problema de concebir la sociedad de forma dicotómica. Dicotomía que responde a la antigua tradición liberal de establecer una separación confusa y ambigua entre lo público y lo privado como espacios sociales únicos y antagónicos: el público asignado a los hombres (el espacio político/económico, con poder y reconocimiento social) y el privado asignado a las mujeres (el espacio doméstico, exento de poder). Situación que fue legitimada por el pensamiento económico clásico (y, posteriormente, por el neoclásico) que sólo entendió como producción y trabajo la actividad que se realizaba de forma remunerada en el mercado y nunca otorgó categoría económica al trabajo no remunerado realizado en los hogares" (*Ibid.*, p.44).

### 1.3.2 El proceso de asignación de los roles de género en África

*"Christian missionaries brought with them to Africa strong beliefs in the 'separate spheres' of male and female activity. (Africans also separated male and female activities but the content of the spheres was different.) For nineteenth-century Victorians, the role of women was that of mother and wife, to preserve the home as a haven from the difficult world of capitalist competition in which men operated. Politics belonged to world of men, as did the running of the church itself. Moreover, Victorian sexuality posited that the normal female felt little sexual arousal and sexual activity that did not result in conception was a dangerous waste of precious energy. Needless to say, such an ideology found much to criticize and question in African societies, where, for example, women were active traders as well as homemakers, or where the conception of a child was an essential proof of fertility prior to marriage, or where women played an important role in decision-making for the entire group".*

*Margaret Strobel (1984:92-93)*

¿Qué lugar se espera que ocupen hombres y mujeres en la sociedad africana? A continuación vamos a recopilar los comportamientos, funciones y valores que se han asociado al género en África. Strobel (1984) explicita que las ideas, valores y creencias sobre los hombres y las mujeres son expresadas a través de una ideología, esto es, "a coherent set of values and beliefs held by members of a particular society" (*Ibid.*, p.88). Pero advierte de que ninguna creencia religiosa o ideología secular ha creado el "género", sino que ellas son, más bien, la expresión de las ideas sobre género que envuelven la organización política, económica y social de una sociedad particular.

Primero, vamos a poner de manifiesto cómo los roles de género han variado dependiendo del contexto socio-cultural y de la situación histórica que enfoquemos. Henn (1984) describe las diferentes funciones económicas y sociales que han desempeñado las mujeres africanas en diferentes situaciones y periodos históricos. Partiendo de un pasado pre-colonial donde las mujeres trabajaban en diferentes grados en la agricultura familiar y comunitaria y ocupaban posiciones de "permanentes dependientes", pasamos al periodo colonial que alteró los patrones de división del trabajo con efectos contradictorios en el status social y económico de las mujeres (*Ibid.*). Cornwall (2005) señala cómo las narrativas que se han presentado sobre la feminidad en África han oscilado desde un pasado pre-colonial, con una representación de mujeres líderes y con autoridad legítima, hacia un periodo colonial, donde la imposición de categorías, valores e ideologías occidentales perjudicó el anterior status, supuestamente igualitario, que disfrutaban las mujeres africanas, que se convirtieron en sujetos pasivos ante los acontecimientos históricos. A partir de esta descripción, Cornwall denuncia que, por una parte, los discursos coloniales sobre el género fueron activamente reconfigurados y no pasivamente incorporados, y que, por otra parte, estas representaciones de la mujer en África han reflejado las preocupaciones y mitos de las feministas occidentales. En la misma línea, Pala (1977) pone de manifiesto, que las ideas e hipótesis que se han aplicado sobre el terreno en África, han estado influenciadas por las tendencias intelectuales provenientes de fuera del continente, y que los programas de investigación llevados a cabo, han tenido muy poco que ofrecer a las mujeres africanas, "he visitado pueblos donde, en el momento en el que las mujeres pedían mejores instalaciones sanitarias y el descenso de las tasas de mortalidad infantil, se las enfrentaba a cuestionarios sobre planificación familiar. En algunos casos, cuando las mujeres querían tener agua corriente en el pueblo, se encontraban con una investigadora interesada en el poder y la subordinación de las mujeres dentro del hogar. En otra ocasión, mientras las mujeres pedían acceso al crédito agrícola, una investigadora de campo llevaba a cabo un estudio sobre la circuncisión femenina" (Pala, 1977:10; traducción en Jabardo, 2012:233).

Por su parte, Lindsay (2005, 2007) analiza la situación de los trabajadores nigerianos en el ferrocarril durante el periodo colonial, poniendo de manifiesto cómo los ideales de masculinidad nigerianos entraban en conflicto con las ideologías europeas sobre lo que significa ser un hombre: "Officials conceptualized men's duties to their families primarily in terms economic contributions, but railway workers in southern Nigeria conformed at least partially to indigenous models stressing the

expenditure of time as well as money" (Lindsay, 2005:143). Involucrarse en los asuntos domésticos de sus hogares implicaba *también* proveer de cuidado médico y afectivo, realizar frecuentes visitas a conocidos y familiares y participar en ceremonias y rituales religiosos y/o comunitarios (*Ibid.*). En este sentido, diríamos, que los hombres nigerianos estaban envueltos también en actividades de trabajo parental y de cuidados. Lindsay muestra cómo la tensión entre los dos tipos diferentes de ideologías de género no impidió, por otra parte, coincidir en determinados discursos compartidos sobre la importancia primaria de la contribución económica del hombre al hogar, sobre todo a partir del interés que despertaron las demandas que comenzaban a establecerse desde los sindicatos, estableciendo al hombre como cabeza de familia (*breadwinner*), legitimando la desigualdad salarial entre sexos y limitando la promoción económica y las posibilidades de empleo de las mujeres (Lindsay, 2005, 2007). Sin embargo, la noción del hombre proveedor que sostiene a sus mujeres e hijos a través de un salario, nunca fue o ha sido la masculinidad hegemónica en el suroeste de Nigeria, sino que "the ideal of the 'big man' who distributes resources and patronage through networks including but extending far beyond wives and children has been and remains the most dominant male aspiration in southwestern Nigeria" (Lindsay, 2007:248).

Pero si queremos entender mejor los roles de género asignados a los individuos y su relación con el particular sistema de relaciones de género que se establece, debemos articular ambos niveles de análisis, esto es, las ideologías de género y la organización sexual del trabajo, ya que "the construction of the social meaning of masculinity and femininity at the level of ideology (gender) would depend on the social organization of reproduction and production" (Stichter y Parpart, 1988:11). De esta manera se pondrá de manifiesto cómo los roles sociales -y económicos- asignados, contribuyen a determinar las identidades (y roles) de género, tanto en la sociedad en general como en la familia en particular (Henn, 1984; Lindsay, 2005).

### 1.3.3 Las relaciones de género en el contexto africano

La práctica de "presupuestos separados" entre esposos o de "no formación de un fondo común de recursos compartidos" entre hombres y mujeres, ha sido

ampliamente documentada en África Occidental<sup>36</sup>. MacGaffey (1988) señala que los presupuestos separados dan a la mujer una cierta autonomía económica, y responden a la exigencia económica de muchas mujeres para suplir las necesidades de sus hogares, ya que el marido nunca aporta lo suficiente a la economía familiar, que debe suplementarse con los ingresos de las esposas. En este sentido, Ekejiuba (2005) ha señalado la falta de medios de los hombres africanos para contribuir a los hogares, como consecuencia de la aplicación, por parte del Banco Mundial y del FMI en la década de los noventa, de los programas de ajuste estructural en África. En el caso de los matrimonios poligínicos, la situación se vuelve más crítica, porque el marido debe repartir sus ingresos en varios hogares, lo que agudiza la necesidad de las mujeres de poseer sus propios ingresos para proveer de suficientes recursos a la familia, sobre todo a partir de su implicación en la maternidad<sup>37</sup>.

También encontramos otras explicaciones que refuerzan la tendencia hacia el no-fondo común de los recursos conyugales. Roberts (1988) apunta que este hecho ha sido generalmente explicado porque permite a los cónyuges envueltos en matrimonios polígamos de una sociedad basada en linajes, responder a sus obligaciones con respecto a los diferentes grupos de parentesco a los que pertenecen. El caso de las migraciones senegalesas hacia Valencia, nos permitirá etnografiar, en los capítulos siguientes, las estrategias económicas de hombres y mujeres, a través del análisis de los intercambios transnacionales que emprenden, que incluirán los ingresos adquiridos en el trabajo de producción (que darán forma a las remesas enviadas y recibidas), también el intercambio de remesas sociales, y la cooperación transnacional en el trabajo doméstico y en la toma de decisiones en la familia. En particular, el análisis de la dirección de estos intercambios, y de los conflictos que surgen entre los cónyuges por hacer frente a las obligaciones de su propio linaje, pondrá de manifiesto la importancia de las obligaciones de reciprocidad que se establecen en la propia familia de orientación, sobre todo cuando el individuo implicado es una o un emigrante.

Por otra parte, existen toda una serie de contra-prestaciones entre los linajes a los que pertenecen hombres y mujeres respectivamente, que se asocian o refuerzan en el momento del matrimonio. Vieitez (1999) ha puesto de manifiesto cómo la dote y

---

<sup>36</sup> Por ejemplo, Ekejiuba, 2005; Elson, 2004; Fapohunda, 1988; Guyer, 1988; Hoodfar, 1988; Lindsay, 2005; Manuh, 1998; McGaffey, 1988; Munachonga, 1988; Roberts, 1988; Schroeder, 2005; Stichter, 1988; Sudarkasa, 2004; Wong, 2006.

<sup>37</sup> "... whereas traditionally, motherhood encouraged women to become more economically *independent* in African conjugal and extended families, motherhood may encouraged some women to become more economically *dependent* in Western nuclear family" (Sudarkasa, 2004:10) cursiva en el original.

la riqueza de la novia en África representan transferencias entre familias que influyen en la organización del matrimonio, del trabajo, de la propiedad y en las identidades e ideologías de género. Haciéndose eco de los debates que se dieron durante el primer tercio del s.XX, Vieitez ha propuesto el término "riqueza de la novia" en lugar de "precio de la novia", ya que el primero no implica considerar a las mujeres como meros objetos de intercambio (*Ibid.*). En el caso de los linajes senegaleses, es durante las ceremonias del matrimonio cuando se ponen de manifiesto las contraprestaciones entre linajes, a través de los intercambios de, principalmente, telas y efectivo. El significado social de la ostentación, así como las estrategias económicas femeninas para rentabilizar el capital social poseído y evitar cargas costosas y abusivas, estarán presentes tanto en las celebraciones del matrimonio como, también y sobre todo, en las del bautizo. En los próximos capítulos desarrollaremos, más detalladamente, estos intercambios, y las consecuencias sociales y económicas que pueden tener en las posiciones que ocupan hombres y mujeres en las redes.

Y es que, en un hogar poligínico (o potencialmente poligínico<sup>38</sup>), la relación que se establece con el marido es fundamental para determinar la posición social y económica de la mujer. Como veíamos al principio del capítulo, Elizabeth Bott (1990) estableció tres tipos de organización del trabajo (independiente, complementaria, conjunta) dentro de las familias inglesas de clase media, que se relacionaban con dos patrones de conyugalidad: un rol conyugal conjunto y un rol conyugal separado. En los años 80, los estudios presupuestarios realizados en la familia por autoras africanistas, pusieron de manifiesto que la especialización en ingresos y gastos entre cónyuges, reflejaban las diferentes responsabilidades económicas en la pareja (Dwyer y Bruce, 1988). En los siguientes capítulos, indagaremos en la relación que se establece entre los patrones presupuestarios seguidos en la familia (como reflejo de la división sexual del trabajo establecida) y la posición social que ocupan hombres y mujeres. Hay que subrayar que Stichter (1988), en su análisis de los hogares keniatas de clase media, ha señalado que, el relativo éxito económico de las esposas, no evita sus problemas para trasladar estas ganancias materiales a un proceso igualitario en la toma de decisiones dentro del hogar. Stichter encuentra que las esposas con más altos ingresos participan más en los gastos del hogar (en un fondo común de recursos), incluso con una proporción de su salario mayor que la de los hombres, pero este hecho no implica, necesariamente, igualdad de control de los recursos compartidos.

---

<sup>38</sup> White (1984) señala que "polygyny, actual or potencial, open or secret, remains an important factor influencing the character of African family life" (*Ibid.*, p.67).

Por otra parte, es fundamental tener en cuenta que los presupuestos separados no implican una independencia económica entre esposos. En el presente trabajo tendremos en cuenta el hogar como organización básica de producción, reproducción y socialización. De esta manera, tanto hombres como mujeres negocian sus aportaciones al hogar, y deben contribuir con su trabajo y sus ingresos, en diferentes grados y formas. Comprender la complicidad que impera en la familia en general, y entre cónyuges en particular, es básico a la hora de aplicar, al contexto africano, análisis que tengan en cuenta la categoría *género*.

Cornwall (2005) señala que existe un creciente corpus de trabajos que denuncian cómo las feministas occidentales han incomprendido profundamente la naturaleza del género y de las relaciones de género en África. Identificar las relaciones de género en África con un particular sistema jerárquico de relaciones de género entre hombres y mujeres, supone presumir que la dominación masculina es universal, y no tomar en cuenta otros tipos de diferencia que afectan a las mujeres africanas (como la generación, la familia o los grupos económicos a los que pertenecen), malinterpretando, de esta manera, su agencia (*Ibid.*, pp.4-5). Sin embargo, las mujeres africanas no conciben su posición diferencial en la sociedad como desaventajada por ser mujeres frente a los hombres.

Desde diversas voces africanas se ha cuestionado el concepto de género aplicado al contexto africano, la arrogancia e imperialismo del feminismo hegemónico, y la necesidad de cooperación con los hombres como aliados para mejorar la situación social de las y los africanos<sup>39</sup>. Sin embargo, no existe una coincidencia de planteamientos entre las diferentes autoras africanas sobre el feminismo. Mientras muchas autoras africanas rechazan calificarse de feministas, al considerar que este término alude al mundo occidental, sus obras están repletas de reivindicaciones a favor de transformaciones sociales que posibiliten mejoras al colectivo femenino (Pérez Ruíz, 2011). ¿Cómo calificar de feministas a autoras que, explícitamente, rechazan esta etiqueta? Arndt (2002) ha definido el feminismo como "un punto de vista y un modo de vida de hombres y mujeres que, como individuos, grupos y/o organizaciones, se oponen activamente a las relaciones de género existentes basadas en jerarquías y valoraciones discriminatorias. Los feministas no sólo reconocen los mecanismos de opresión, sino que intentan superarlos"<sup>40</sup>. A partir de este análisis,

---

<sup>39</sup> Ver Arndt, 2002; Pérez Ruíz, 2011. De la misma manera, desde los feminismos negros, el significado de la emancipación para las mujeres negras, pasaba por el apoyo a sus compañeros en la lucha contra el racismo, lo que las acabó diferenciando de las sufragistas blancas (Davis, 2005).

<sup>40</sup> Arndt, 2002:71. Traducción en Pérez Ruíz, 2011.

Arndt clasifica tres corrientes feministas africanas que califica de reformista, transformativa y radical, donde ubica a las diferentes autoras africanas, en base a las reivindicaciones que aparecen en sus obras (Arndt, 2002). De su análisis se deduce la polifonía de las posturas africanas. Sin embargo, también aparecen dos cuestiones que se repiten en todas las autoras interpretadas por Arndt: la necesidad de ubicar el género en contexto, junto a la raza, la clase, la cultura, la economía, la casta, la etnia, la nación y otras consideraciones; y la necesidad de nociones de complementariedad y cooperación con los hombres, en la lucha por la transformación social<sup>41</sup>.

Por su parte, Ogundipe-Leslie (2002) resume algunos denominadores comunes del feminismo en el contexto africano: "1.- que el feminismo no necesita oponerse a los hombres. No se trata de una política de confrontación de los sexos; 2.- que las mujeres no necesitan renunciar a sus papeles biológicos; 3.- que la maternidad se idealiza y se reclama como fuente de poder para las mujeres africanas, y que se considera como una institución especial en África (...); 4.- que debería considerarse la configuración total de las condiciones de las mujeres, más que obsesionarse por las cuestiones sexuales; 5.- que ciertos aspectos de los derechos reproductivos de las mujeres tienen prioridad sobre otros; 6.- que las condiciones de las mujeres en África necesitan ser contempladas en el contexto total de la producción y la reproducción de sus sociedades, incluyendo en este escenario también a los hombres y a los niños. De ahí que siempre haya habido un énfasis sobre la realización e independencia económica en el pensamiento feminista africano; 7.- que la ideología de las mujeres tiene que ser proyectada sobre el contexto de las luchas de raza y clase que atenazan al continente africano actualmente, es decir, en el contexto de la liberación de todo el continente. Generalmente, es esta actitud holística de las mujeres africanas con respecto al feminismo lo que a menudo las separa de sus hermanas en occidente" (*Ibid.*, pp.78-79).

En la misma línea, Nnaemeka (2005) ha señalado que, a pesar de la pluralidad de los feminismos africanos que reconocen una multiplicidad de perspectivas, es posible ver en todos ellos una tendencia hacia el poder compartido, la complementariedad, la acomodación, el compromiso, la negociación y la inclusividad. Desde esta perspectiva podemos entender la solidaridad dentro de la familia, que muchas africanas han antepuesto a la solidaridad entre mujeres (Ekejiuba, 2005; Oyewumi, 2001), como un aspecto clave para entender el feminismo africano: "the claim that the fight for economic independence, preservation of family interests and the

---

<sup>41</sup> Ver Anexo 1: "Corrientes en la literatura africana feminista según Arndt (2002)"; y Anexo 1.1 "Corrientes en la literatura africana feminista según Pérez Ruíz (2011)".

struggle against imperialism and colonization are not feminism struggles is debatable" (Nnaemeka, 2005:36).

Entender las relaciones de género desde esta perspectiva, nos hace contemplar la posición relacional que las y los senegaleses ocupan en las redes domésticas transnacionales en general, y en el hogar conyugal en particular; tener en cuenta, además, las funciones que hombres y mujeres desempeñan en la economía tanto de producción como de reproducción; y tomar en consideración las condiciones estructurales que se conjugan con el género, para entender la posición que ocupan las y los migrantes senegaleses en las redes comunitarias y externas a la familia.

Como veremos a lo largo de los siguientes capítulos, en los casos etnográficos registrados referentes a los hogares transnacionales senegaleses, la mejor posición estructural de las mujeres está relacionada, entre otros factores, con el hecho de que la poliginia no se haya materializado. En estos casos, las mujeres tienen más seguridad ante sus propios recursos económicos y, por tanto, están más dispuestas a compartir un (relativo) fondo común de recursos con sus maridos<sup>42</sup>. Sin embargo, como apuntaba Stichter (1988), una mejor situación económica, no implica una participación igualitaria en el proceso de toma de decisiones sobre los recursos del hogar. Por ejemplo, la decisión de tomar una co-esposa (con los gastos inherentes que conlleva) incumbe exclusivamente al marido y a los integrantes de su linaje. Pero una posición estructural mejorada para las mujeres, sí implica un aumento del número de posibilidades y de estrategias disponibles para superar mejor las adversidades. El divorcio es una de esas posibilidades, aunque no la única ni la preferida por las senegalesas. Y debemos tener en cuenta, además, que existe toda una gradación que se extiende entre matrimonios monógamos y matrimonios poligínicos, ya que supone una situación muy diferente ser mujer única, o estar casada con una sola co-esposa, o ser dos o más co-esposas, o ser la única co-esposa en destino, o compartir techo con otras co-esposas, o vivir residencialmente separada del resto de co-esposas. Y es que, como pondremos de manifiesto en el presente trabajo, en situaciones donde la mujer se encuentra en una posición mejorada (por ejemplo, formar parte de un

---

<sup>42</sup> Wong (2006) señala que las parejas ghanesas emigradas en Canadá son más proclives a compartir sus recursos en un fondo común. Las mujeres pierden un poco de su autonomía económica a cambio de participar en un proceso de toma de decisiones con sus maridos en Canadá donde se ejerce más consulta y negociación. Wong atribuye esta práctica a las dificultades que conlleva Canadá para los ghaneses (*Ibid.*, p.373). Ver también Manuh (1998). Como ejemplificaremos en los próximos capítulos, en nuestra investigación, la tendencia hacia el fondo común, se relaciona, entre otros factores, con el tipo de hogar transnacional al que nos refiramos.

matrimonio monógamo, compartiendo migración en destino<sup>43</sup>) las necesidades de solidaridad con el resto de mujeres senegalesas son menos apremiantes, y, por tanto, su participación en las redes de solidaridad femeninas puede ser menor. De esta manera, los márgenes de acción de las migrantes senegalesas se encuentran modelados por las diferentes situaciones en las que se hallen, que permiten diferentes estrategias a nivel transnacional. Entender la agencia migrante de las mujeres en este contexto transnacional es básico para explicar sus posiciones y las lógicas que subyacen a sus comportamientos.

#### *1.3.4 El contexto transnacional: mujeres migrantes y agencia*

Hondagneu-Sotelo (2005) ha puesto de manifiesto cómo a partir de las décadas de los ochenta y los noventa se desarrollaron en las ciencias sociales un gran volumen de investigaciones en dos campos específicos: la orientación feminista y la inmigración. En un recorrido histórico que vincula estos dos campos, Hondagneu-Sotelo propone tres etapas que nos ayuden a situar los actuales estudios de género y migración. En primer lugar, en la década de los setenta y principios de los ochenta comenzó lo que podemos llamar "mujer y migración", con la intención de remediar la exclusión de la mujer en las investigaciones sobre migraciones que se llevaban a cabo. En retrospectiva, Hondagneu-Sotelo señala que, en este importante primer paso, se trataba simplemente de "añadir y remover", o de analizar "sólo mujeres", por lo que significativas limitaciones surgían para comprender cómo el género da forma a la migración de hombres y mujeres, puesto que sólo las mujeres aparecían como "generizadas".

En los últimos años de la década de los ochenta y principios de los noventa, sitúa Hondagneu-Sotelo la segunda etapa, que denomina "género y migración". En estos momentos se reconoce el género como un conjunto de prácticas sociales que da forma a, a la vez que es performado por, el proceso migratorio. Las principales debilidades de los proyectos surgidos en esta segunda etapa, se refieren al hecho de centrar las investigaciones en un meso-nivel que incluye algunas instituciones sociales (como la familia, el hogar, instituciones comunitarias o redes sociales) pero no otras instituciones y procesos también "generizados" como, por ejemplo, el mercado de

---

<sup>43</sup> Evers Rosander (2006) ha señalado que entre las senegalesas "estar casada y tener hijos en un matrimonio monogámico son factores de verdadero prestigio" (*Ibid.*, p.121).

trabajo y el reclutamiento de la mano de obra, la ciudadanía, las políticas migratorias, el control de fronteras, etc.

Por último, la tercera etapa, la fase actual nos dice Hondagneu-Sotelo, enfatiza el género como clave, como elemento constitutivo de la migración, y surgen variados campos de estudio que muestran cómo el género organiza prácticas, creencias e instituciones (Hondagneu-Sotelo, 2005; 2011).

Este breve recorrido nos permite comprender cómo migración y género se han anidado en los estudios sociales<sup>44</sup>. Si desde los estudios migratorios se puso de manifiesto el transnacionalismo como un elemento que enfatizaba las estrategias que "desde abajo" ponían en juego los migrantes, desde la orientación feminista, se ha destacado la importancia de mostrar a las mujeres como agentes activas y visibles en los procesos migratorios. De esta manera, las investigaciones no sólo se centran en comprender cómo el género (entre otros factores) organiza la migración, sino que intentan paliar las imágenes de las migrantes como sujetos pasivos y dependientes que se desprendían de los anteriores estudios, y muestran a las migrantes como sujetos activos en la migración, con sus propios proyectos migratorios y no dependientes, ni recluidas en la esfera doméstica (Agustín, 2006; Alicea, 1997; Al-Sharmani, 2006; Evers Rosander, 2006; Gaetano y Yeoh, 2010; Gregorio Gil, 2009; Mahler y Pessar, 2006; Osirim, 2008; Winters, 2009)<sup>45</sup>.

Ante estas tendencias en la literatura sobre migraciones y género, se ha ido construyendo dos categorías diferenciadas de mujer migrante que se utilizan en los estudios para clasificar dos tipos de migraciones con proyectos y características diferenciadas. Hablamos de mujeres que migran solas, con un proyecto migratorio autónomo, frente a las mujeres reagrupadas, dependientes -principalmente- de sus maridos: "Il me sembe pertinent d'établir d'abord la différence entre migration féminine passive et migration féminine active; entre une femme qui a parfois subi l'émigration en suivant son mari et celle actrice d'une restructuration de la division sexuelle de l'espace" (Moujoud, 2003). En otros casos se matiza la clasificación, sin asociar

---

<sup>44</sup> Para un repaso de los estudios sobre género y migración en el contexto español ver Oso y Parella, 2012; Oso y Ribas-Mateos, 2012.

<sup>45</sup> Esta tendencia en los estudios migratorios de destacar la agencia de las mujeres, está relacionada con la tendencia más general en los diferentes movimientos de orientación feministas destacados en las últimas décadas, que critican el concepto monolítico de "mujer" e intentan mostrar imágenes de mujeres activas, no dependientes, ni victimizadas, sino mostrar las resistencias a diferentes formas de estructuras de poder. Ver, por ejemplo, Beltrán y Maquieira, 2008; Davis, 2005; Jabardo, 2012; Ramírez, 2008; 2012; Suárez Navaz y Hernández, 2008. Ortner (1984) destaca además cómo la teoría antropológica desde los ochenta se ha centrado en la práctica, aproximación que subraya la posición del actor/actriz.

específicamente la reagrupación a la pasividad o a la dependencia: "otro fenómeno que influirá será el progresivo aumento de las migraciones económicas de mujeres solas. De este modo, la lógica económica toma protagonismo frente a los análisis referentes a la función de la mujer reagrupada y las redes familiares. Sin que esto signifique que éstas últimas no tengan un papel económico, sino que más bien la diferencia se plantea en el inicio e iniciativa del proceso migratorio" (Aubarell, 2000:401-402)<sup>46</sup>. Sin embargo, repetidamente, se identifica la situación de las migrantes que disponen de trabajos independientes a sus maridos, como el modelo de migrante autónoma, aunque, en ocasiones, se rechaza la etiqueta de pasiva: "también algunas mujeres reemplazan al marido en sus negocios (...) pero se trata del negocio del marido, por lo que sigue habiendo una situación de dependencia respecto a este. Muy distinta es, sin embargo, la situación de las mujeres que realizan un trabajo independiente aunque estén con sus maridos en Sevilla, ya que tienen la posibilidad de generar un capital económico propio y de adquirir una mayor independencia" (Moreno Maestro, 2008).

Diferentes estudios han intentado dar cuenta de otras situaciones de migrantes que emprendieron el viaje reagrupadas, y que, también, han ejercido una relativa agencia en el proceso migratorio. Sarr, Fall y Coulibaly (2008) han clasificado en tres categorías la presencia femenina senegalesa en los flujos migratorios internacionales: mujeres acompañantes; migrantes inmóviles; y mujeres actrices principales de la migración. En el primer caso, destacan que el reagrupamiento familiar es presentado en los estudios como una modalidad de acompañamiento que responde a los proyectos de los hombres, mientras que Coulibaly ha puesto de manifiesto que el reagrupamiento familiar es, en muchas ocasiones, una estrategia femenina para acceder a la migración. En todo caso, una vez llegadas al país de acogida, las mujeres senegalesas esperan valorizar su viaje, aumentando su estatus de madre y/o accediendo a trabajos remunerados (Azoulay y Quiminal, 2002): "quelle que soit l'importance que l'on attribue à la culture, aux traditions, aux habits, lorsque le contexte, les problèmes à affronter changent, la manière de percevoir les situations, les comportements changent eux aussi selon des modalités diverses" (*Ibid*, pp. 90-91). Walton-Roberts (2004) también ha señalado que, en el caso de las migraciones indias a Canadá, las redes que se establecen con los matrimonios transnacionales son una oportunidad para reunir a la familia y emprender la migración de varios miembros, incluida la esposa. En este sentido, la instrumentalización de la reagrupación familiar,

---

<sup>46</sup> Por ejemplo: Catarino y Oso, 2000; Juliano, 2000; Ribas, 2004; Salih, 2001; Schmoll, 2005; Vázquez Silva, 2010; Vives González, 2012.

matiza la idea de esposas reagrupadas como dependientes, a pesar de que las políticas y legislaciones nacionales en los lugares de destino las contemplen de esa manera (como veremos en el Capítulo Dos)<sup>47</sup>.

Por otra parte, las migrantes inmóviles se refieren a las mujeres que participan en la migración "a distancia", sean esposas, madres o hijas de los migrantes<sup>48</sup>. Vullnetari (2012) ha estudiado las migraciones de mujeres albanesas en Grecia, poniendo de manifiesto que la familia que queda en Albania participa en la migración, sean madres, abuelas o esposas. Desde esta perspectiva, la migración es contemplada como un proyecto familiar, y el proceso de toma de decisiones, como un evento transnacional.

En cuanto a las migrantes "solas", "autónomas" o "actrices", Sarr, Fall y Coulibaly (2008) destacan que parten por razones económicas, y utilizan las redes migratorias para emprender el viaje. Frecuentemente asociadas a la prostitución o a víctimas de redes mafiosas, se insertan en diferentes sectores económicos que no se resumen en el trabajo sexual (Coulibaly, en Sarr et. al., 2008). Este tipo incluye migrantes instruidas (aunque subempleadas en el lugar de destino) y comerciantes internacionales (Sarr, Fall y Coulibaly, 2008).

Comprender la agencia de las migrantes senegalesas supone, primero, desvincular el itinerario migratorio seguido con el tipo de proyecto migratorio y con la relativa autonomía o dependencia (económica y/o social) de la situación de la mujer migrante en particular. Y, segundo, repensar el concepto de agencia que se ha venido utilizando en la literatura. Ahearn (2001) ha propuesto una definición de agencia como la capacidad mediada socioculturalmente de actuar (*Ibid.*, p.112), reivindicando la necesidad de evitar usar "agencia" como sinónimo de libre albedrío, o de resistencia, o evitar vincular falta de poder y falta de agencia: "it is especially important for anthropologists to ask themselves how conceptions of agency may differ from society to society, and how these conceptions might be related to notions of personhood and causality" (*Ibid.*, p.113). De esta manera es posible encontrar tipos de agencia que no se relacionen con la resistencia, sino que estén enmarcados en contextos específicos de sujeción, que no sólo constriñan la agencia sino que sean constitutivos de sus condiciones (Bilge, 2010). En palabras de Mahmood: "sugiero que consideremos la agencia no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación

---

<sup>47</sup> Ver también Elhariri, 2003; Jabardo, 2005; Konaté, 2010; Ryan et. al., 2009.

<sup>48</sup> Sarr, Fall y Coulibaly, 2008. Ver también, Dial y Ndione, 2010.

históricamente específicas" (Mahmood, 2008:168). Por tanto, podemos comprender comportamientos, estrategias y formas de ser y estar que parezcan resultantes de la subordinación y la dependencia, como agencia: "la pasividad no es tanto un rasgo femenino de la personalidad como un comportamiento táctico para ser utilizado en las circunstancias apropiadas, un comportamiento que los hombres jóvenes también manifiestan en presencia de los hombres mayores. Y la conformidad es más un signo de conocimiento social y de fortaleza interior que un signo de debilidad" (Boddy en Lee Barnes y Boddy, 1999:342). En palabras de Jabardo: "solo si se trascienden las fronteras occidentales entre lo público y lo privado, permitiendo con ello desvincular lo activo de los espacios de emancipación, tendrán cabida en el discurso como actrices sociales aquellas mujeres que las categorías de género desarrolladas en el marco del feminismo blanco occidental reflejan como meros sujetos pasivos, dependientes o sumisos" (Jabardo, 2008:42)<sup>49</sup>.

Desde esta perspectiva, analizaremos los itinerarios migratorios de las mujeres senegalesas en Valencia, sin vincular la ruta emprendida con la relativa dependencia económica o social, ya que, como veremos en próximos capítulos, la situación estructural de las mujeres está relacionada (entre otros factores) con la posición que ocupan en los distintos tipos de hogares transnacionales que podemos encontrar. Y además atenderemos a las voces de los distintos *feminismos* africanos que hemos reseñado anteriormente, para comprender la agencia que estas migrantes pueden llegar a mostrar, sin identificar emancipación con independencia respecto a sus hombres.

---

<sup>49</sup> Ver también, Abu-Lughod, 2002; Ramírez, 2012; Romero Bachiller, 2010; Vieitez, 2005.



## Capítulo Dos

---

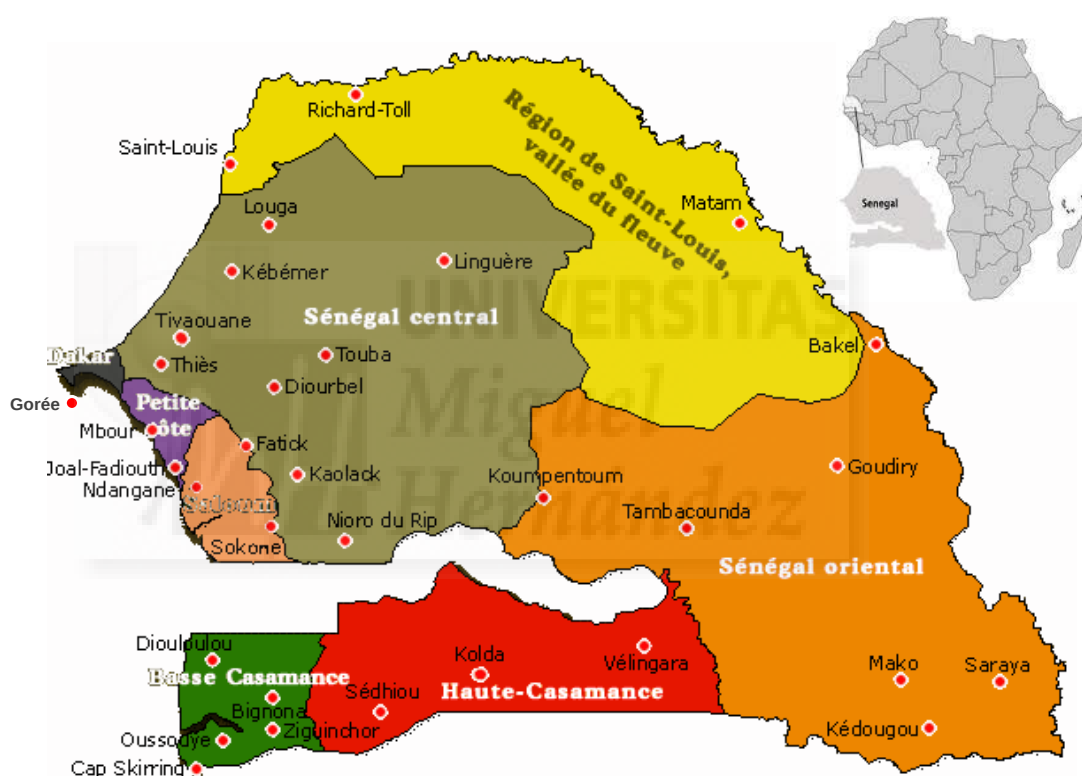
**LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES  
SENEGALESAS: EL CASO DE ESPAÑA Y LA  
CONSTRUCCIÓN DE LAS REDES SOCIALES  
EN VALENCIA**





Senegal tiene una historia particular relacionada con las migraciones. Desde su posición como extremo occidental del continente africano, se constituyó como enclave *privilegiado* desde el cual partían barcos esclavistas que cruzaban el Atlántico. Tales migraciones forzadas incluían a africanos secuestrados de todo el continente, y convirtió a la Isla Gorée en la puerta de salida hacia la esclavitud. En el espacio que hoy se conoce como Senegal, la esclavitud tuvo como consecuencia la desintegración del imperio territorial Gran Jolof (Iliffe, 1998; Iniesta, 2007).

**Mapa 2.1. Senegal**



Con la abolición (oficial) de la esclavitud en 1807 por el parlamento británico, comenzó el periodo colonial y la política europea expansionista en África. En Senegal en particular, la esclavitud se abolió en el año 1848 y la penetración francesa comenzó en 1855, con la conquista deliberada del gobernador Faidherbe (Iliffe, 1998). Con la colonización francesa de Senegal, los primeros navegantes y marinos africanos comenzaron a trabajar en los puertos franceses, a partir de 1848. Durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial se reclutaron "tirailleurs" senegaleses (que incluían habitantes de todos los países del África occidental francesa) y marinos de guerra, algunos -pocos- de los cuales quedaron en Francia tras el conflicto bélico. Tras la

Segunda Guerra Mundial, se movilizó mano de obra haalpulaar, soninké y manjak (habitantes del valle del río Senegal y de la actual Cassamance), como trabajadores extranjeros, para la reconstrucción de Francia (Carter, 1997; Sarr et. al., 2008).

Paralelamente a estos movimientos internacionales de población, el gobierno colonial francés en Senegal fomentó la exportación a Francia del cacahuete, procedente de los monocultivos impuestos. Con los cultivos del cacahuete, Senegal se torna en un polo de atracción de migrantes "navétanes" (invernadores) que viajan desde zonas del interior y desde países limítrofes, para la cosecha del cacahuete (Iliffe, 1998). A partir de 1912, el agotamiento de las tierras se palia con la expansión hacia nuevas tierras de cultivo del cacahuete (en la región de Senegal Central), lo que se relaciona, además, con el establecimiento de la cofradía sufí "Muridiyya" (Crespo, 2006a), fundada en Senegal por el morabito/*marabout* Cheikh Amadou Bamba.

Cheikh Amadou Bamba organizó la colonización de nuevas tierras a través del establecimiento de los *talibé*s, lo que convirtió a la cofradía *muride* en un factor de adaptación al capitalismo (Crespo, 2006a), a la vez que establecía la doctrina de santificación a través del trabajo (Bava, 2003). A partir de 1947, las sequías cíclicas empujan el éxodo rural hacia las grandes ciudades de Senegal, a la vez que aparecen los primeros "pioneros internacionales" (Sarr et. al., 2008) que emigran hacia países limítrofes. Coincidiendo con la Independencia de Senegal (1960) y con el boom económico europeo de los años 60, se inicia un nuevo flujo de migración laboral hacia el continente europeo, principalmente hacia Francia, siguiendo la lógica de las anteriores migraciones coloniales, que habían reclutado masivamente trabajadores soninkés y haalpulaars, principalmente para trabajar en la industria francesa del automóvil (Jabardo, 2006).

El agravamiento de la sequía y la crisis económica mundial de 1973, empujan a los discípulos *murides* (seguidos y/o guiados por los morabitos) a organizar nuevas actividades económicas vinculadas, principalmente, al comercio en las grandes ciudades (Bava, 2003; Crespo, 2006a). Las crisis generalizadas en la década de los ochenta sumadas a -y agravadas por- los programas de ajuste estructural impuestos por el FMI, provocan un aumento significativo de las salidas hacia el extranjero (Sarr et. al., 2008). Este aumento de la migración en los años ochenta se corresponde, además, con un cambio en las características de los componentes del flujo migratorio: la diversificación de zonas de origen y destino, y la migración de los comerciantes *murides* (principalmente de la etnia wolof), que vienen a sumarse al primer tipo de flujo migratorio de soninkés y haalpulaars (Jabardo, 2006; Sarr et. al., 2008). De esta

manera, los migrantes *murides* devienen en comerciantes transnacionales, apoyados, en parte, en su red cofrática, y convertidos en paradigmas de la figura sociológica del transmigrante (Bava, 2003)<sup>1</sup>.

## 2.1. LAS MIGRACIONES SENEGALESAS EN EL CONTEXTO ESPAÑOL: (RE)CONSTRUCCIÓN DE LAS REDES MIGRATORIAS EN VALENCIA

Con el aumento de la emigración senegalesa en la década de los años setenta, y el freno a la inmigración por parte del gobierno francés tras el conflicto árabe-israelí y la crisis del petróleo de 1973 (Sarr et. al., 2008), la diversificación de destinos incorpora a otros países con fronteras más porosas que Francia, lo que incluye a España e Italia como nuevos lugares de inmigración senegalesa en Europa (Carballo y Echart, 2010; Jabardo, 2006). La primera ruta de la inmigración senegalesa, conformada por pulaars y soninkés vinculados al sector agrario, llegaron en los años ochenta a Cataluña; mientras que la segunda ruta de inmigración senegalesa, conformada principalmente por comerciantes *murides* de la etnia wolof, se dispó por todo el territorio español (Jabardo, 2006).

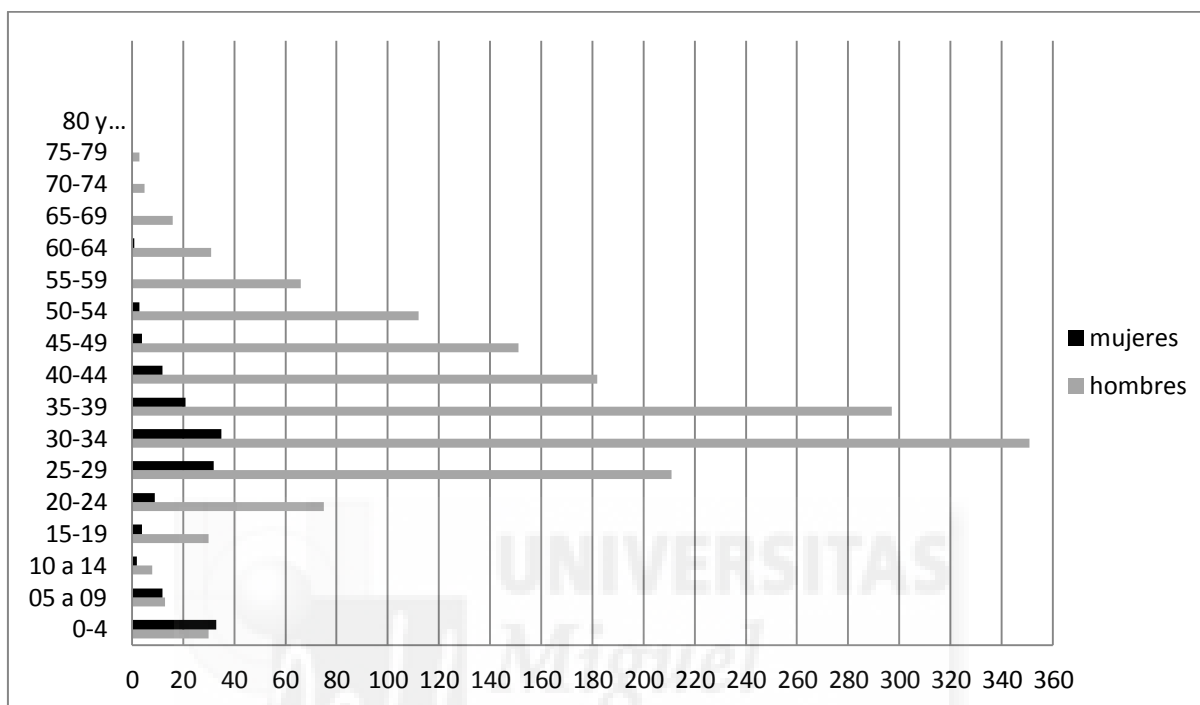
La variabilidad de condiciones que los migrantes senegaleses fueron encontrando en las diferentes regiones del Estado, han ido configurado variados asentamientos con características propias y peculiares en cada uno de los territorios autonómicos. Jabardo (2006) ha establecido una tipología de asentamientos senegaleses en función del grado de antigüedad, al que se suman otros factores como las expectativas de los inmigrantes, la composición social y sexual, o los patrones de organización doméstica (*Ibid.*, pp.85-86). Tomando como referencia las pirámides demográficas de población, Jabardo clasifica a la Comunidad Valenciana como un subtipo dentro de los "enclaves consolidados" al que ha denominado "de transición", que se caracteriza por la relevancia de las cohortes de edad situadas entre los treinta y los cuarenta años, y por una presencia femenina baja, pero significativa, ya que esta presencia, junto a la base relativamente ancha de la pirámide, permite plantear la existencia de familias (*Ibid.*, p.88). La pirámide demográfica que retrata la ciudad de Valencia coincide con la interpretación que Jabardo realiza sobre el conjunto de la Comunidad Valenciana. Como veremos en el próximo capítulo, la tipología de hogares

---

<sup>1</sup> Para un análisis del patrón migratorio que integra las categorías "wolof-muride-comercio transnacional", ver, entre otros, Carter (1997); Riccio (2001); Sow, P. (2004a); Suárez Navaz (1998).

que encontramos en la ciudad, se relaciona con las características de esta modalidad de asentamiento "en transición":

**Gráfico 2.2.** Población senegalesa en Valencia a 1 de enero de 2012



Fuente: Oficina Estadística del Ayuntamiento de Valencia. Elaboración propia

A principio de los años ochenta llegaron a la ciudad de Valencia los primeros pioneros senegaleses con proyectos migratorios relacionados con el comercio. En concreto, el primero llegó en 1979, según cuentan los propios senegaleses. Muchos llegaban con la idea de utilizar el territorio español como puente hacia Francia, siguiendo la lógica de las llamadas migraciones coloniales (ver *supra*). Sin embargo, Francia ya había comenzado su cierre de fronteras, y España se vislumbraba como un territorio en expansión económica, favorecida por la incorporación del país a las Comunidades Europeas (1986), tras al anterior aislamiento de la dictadura franquista. Además, se añadía a este contexto económico, el vacío legal en el que se encontraban los recién llegados, dado que España pasaba de ser país de emigrantes a país de inmigración, y no disponía de un marco jurídico que regulara la situación administrativa de los nuevos inmigrantes.

La primera ley orgánica de extranjería no será aprobada hasta el año 1985, y vino impuesta por las autoridades europeas ante la entrada del país en la UE

(Sánchez Alonso, 2011). Sin embargo, un año después de la primera regularización extraordinaria de inmigrantes que se inició en 1986, un cuarto del total de los inmigrantes regularizados quedó de nuevo en situación irregular (Kostova, 2006). Con la aprobación de esta ley y la distinción que se establece entre documentados e indocumentados, se crea una nueva categoría de ciudadano dentro del Estado español, que remite al "inmigrante irregular o ilegal", a los cuales es posible negar algunos de sus derechos básicos, a la vez que los visibiliza socialmente como trabajadores (Jabardo, 2011). Esta distinción se acentuará con la aprobación de la nueva ley de extranjería en el año 2000, y con sus subsiguientes modificaciones.

**Cuadro 2.3** *Leyes de extranjería*

|                                                                        | Proceso de implantación                                                                                                                                                       | Regularizaciones extraordinarias |
|------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|
| LO 7/1985                                                              | <b>1987</b> Tribunal Constitucional anula varios preceptos<br><b>1996</b> Reglamento de ejecución                                                                             | 1986<br>1991<br>1996             |
| LO 4/2000 modificada por<br><br>LO 8/2000;<br>LO 14/2003;<br>LO 2/2009 | <b>2001</b> Reglamento de ejecución<br><b>2003</b> Tribunal Supremo anula trece preceptos<br><b>2004</b> Reglamento de ejecución<br><b>2011</b> Nuevo reglamento de ejecución | 2000/2001<br>2004/2005           |

La nueva situación de España como miembro europeo y su consolidación como país receptor de inmigrantes, pronto deja obsoleta la ley del 85, con lo que se siente la necesidad de reformar el marco jurídico para, sobre todo, adaptarlo a Europa. La ley LO 4/2000 fue aprobada por todos los grupos parlamentarios a excepción del Partido Popular, que en aquel momento gobernaba en minoría. Con la consecución de la mayoría parlamentaria en las nuevas elecciones, este partido modificó la ley a través de la reforma LO 8/2000, en lo que se llamó "la contrarreforma" (Colectivo IOÉ, 2001). Tras la anulación por parte del Tribunal Supremo, de algunos de sus preceptos, el Partido Socialista pactó con el Partido Popular la nueva reforma LO 14/2003, donde se incorporaron algunos de los preceptos anulados. Por último, tras las nuevas Directivas

aprobadas desde Europa, de nuevo se reforma la ley, a través de la LO 2/2009. Entre estas nuevas Directivas europeas es necesario destacar la Directiva de Retorno aprobada en 2008 por el Parlamento Europeo, y conocida como "la directiva de la vergüenza", ya que ha supuesto un giro hacia el conservadurismo y la xenofobia en contexto de crisis económica, al equiparar la migración con el delito, a la vez que permite retener (es decir, detener) y retornar (hacia un país en tránsito) y/o repatriar (hacia su país de origen), es decir, expulsar, a inmigrantes no regulares, independientemente de su edad -incluidos menores-, a excepción de que se pueda probar que su vida o su libertad se encuentran amenazadas<sup>2</sup>.

Como antes decíamos, los primeros pioneros senegaleses llegaron a Valencia a principio de los ochenta, sin una red social a la que adherirse y, la práctica totalidad, con proyectos migratorios relacionados con el comercio, con experiencias previas en la venta en Senegal. Son los llamados *modou-modou*<sup>3</sup>. Comienzan a trabajar en los mercados ambulantes y a comerciar en los pueblos turísticos del litoral levantino, hasta que la ley de extranjería de 1985 los convierte en inmigrantes irregulares. Muchos de ellos consiguieron regular su situación en 1986, en 1991 o en 1996, a través de los procesos de regularización extraordinaria, lo que les permitió consolidar sus negocios y abrir las primeras tiendas y almacenes de venta al por mayor en el barrio de Ruzafa, lugares que, una década después, ocuparán pakistaníes, bangladeshíes, marroquíes y chinos, desplazando a los primeros pioneros senegaleses. Actualmente, quedan muy pocos de estos pioneros en Valencia. Muchos volvieron a Senegal hace tiempo, o re-emigraron hacia Italia o Francia. Otros, volvieron a Senegal cuando comenzó la crisis económica de 2008. Aquellos que se han quedado, comparten la migración en la ciudad con sus esposas, reagrupadas a partir de los años 90, y son considerados *mayores* muy respetados en la comunidad. Suelen participar intensamente en las relaciones de reciprocidad que se establecen en la comunidad senegalesa, apoyando a los recién llegados y, como veremos en el próximo epígrafe, su papel es importante a la hora de comprender los conflictos que surgen en torno al asociacionismo senegalés de la ciudad.

---

<sup>2</sup> Para un análisis de las políticas migratorias españolas en contexto europeo ver Arango (2009); Barceló (2011); de Lucas (2011); Dios Pintado (2005).

<sup>3</sup> Los *modou modou* es como se conoce tradicionalmente a los migrantes llegados directamente del campo en Senegal, que están envueltos en el comercio en varios niveles y tienden a permanecer dentro del grupo con sus propios códigos, interactuando con el exterior solo por negocios y para solucionar el mínimo de obligaciones de carácter burocrático (Riccio, citado en Jabardo, 2011). Las mujeres son conocidas como Fatou-Fatou (Evers Rosander, 2006).

Entrados ya en los años 90, aparecen en los flujos migratorios nuevos inmigrantes senegaleses, con nuevos perfiles, que responden a otros proyectos migratorios. El cuadro 2.4 "Itinerarios migrantes", resume los diferentes itinerarios de los migrantes senegaleses en Valencia, itinerarios recogidos a partir de los datos etnográficos, y que seguiremos desarrollando a continuación.

**Cuadro 2.4** *Itinerarios migrantes*

| Periodización                          | Hombres                                                                                                                                                                                                   | Mujeres                                            |
|----------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| Años 80                                | Pioneros ( <i>modou modou</i> )                                                                                                                                                                           |                                                    |
| Años 90                                | - <i>Modou modou</i><br>-Adoptadores tempranos ( <i>early adopters</i> )                                                                                                                                  | Reagrupación familiar (función económica y social) |
| A partir de fines 90 y principios 2000 | Generalización de itinerarios:<br>-Nuevas rutas migratorias<br>-Reagrupación de esposas<br>-Reagrupación a través de cadenas migratorias masculinas/cadenas migratorias femeninas<br>-Contingente laboral |                                                    |
|                                        | Generalización de proyectos: ej. nuevas generaciones                                                                                                                                                      |                                                    |

En los años noventa encontramos, en primer lugar, nuevos inmigrantes que se incorporan a los flujos a través de contactos que ya se han establecido en la ciudad. Los primeros pioneros han empezado a constituir sus propias cadenas migratorias, que se van ampliando hasta constituir redes migratorias que alcanzan también a familiares lejanos o vecinos y conocidos. De Haas (2010b) ha propuesto utilizar la clasificación de los "adoptadores tempranos" para comprender cómo los movimientos migratorios pioneros pueden resultar, en ocasiones, en redes migratorias<sup>4</sup>, un proceso que, en el caso de la migración senegalesa, despegó debido a la intensa participación de los senegaleses en las relaciones de reciprocidad. Los adoptadores tempranos senegaleses que llegaron en los años noventa a la ciudad de Valencia, portaban proyectos migratorios más individuales que los primeros pioneros. Aunque el apoyo de la familia y los intercambios transnacionales son habituales entre los adoptadores tempranos, no mantienen la necesidad apremiante de conseguir recursos económicos

<sup>4</sup> "Such herd effects [those without information about destinations will migrate to where most initial migrants have gone] can explain how migration become self-reinforcing *before* the hypothesised network threshold level is reached" (de Haas, 2010b:1607). Ver Capítulo Uno.

y sociales que mandar. Como subrayaremos en el siguiente capítulo, esta diferencia es importante para entender su trayectoria migratoria, ya que, por ejemplo, pudieron no dedicarse a la venta ambulante sino buscar otros trabajos que, aunque dieran menos dinero y menos rápidamente, fueran más beneficiosos para su propia situación legal y social aquí. Fueron los primeros senegaleses en emprender matrimonios mixtos<sup>5</sup> con valencianas.

Y, en segundo lugar, también en los años noventa da comienzo la reagrupación familiar de esposas por parte de los primeros pioneros que lograron asentar sus negocios en la ciudad. Con la consolidación de los negocios, la apertura de tiendas, almacenes y locutorios, y el establecimiento de puestos en los mercados semanales, se empieza a necesitar ayuda para trabajar. Además, se siente la necesidad de casarse y establecer una familia propia para poder alcanzar la adultez social. De esta manera, comienzan a llegar esposas a la ciudad, reagrupadas por sus maridos, que acuden a los mercados y puestos ambulantes para trabajar. La reagrupación familiar ha formado parte de las políticas migratorias y de integración que los gobiernos establecen, con el fin de regular los flujos y gestionar el multiculturalismo que caracteriza a las migraciones.

Las políticas migratorias desarrolladas tras la segunda Guerra Mundial, reclutaron "trabajadores invitados" como migrantes temporales en los países del Norte y del Centro de Europa. La política del trabajador invitado o huésped (sistema "gastarbeiter") se basaba en la idea de los políticos alemanes de que los trabajadores invitados no deseados se irían gracias al principio de residencia temporal incluido en el sistema de reclutamiento, cuando las oportunidades de empleo se redujeran (Castles y Miller, 2004; Castles, 2006a). Sin embargo, los migrantes adoptaron una conducta de residencia permanente, o, al menos, de largo plazo, que llevó a Max Frisch a pronunciar la famosa frase "pedían trabajadores pero llegaban seres humanos" (citado en Hollifield, 2006). Y es que, una vez establecida la contratación directa de mano de obra, "el funcionamiento de la red de inmigrantes comienza a reemplazar a la contratación, por medio de la inmigración en cadena" (Sassen, 2007:171). En la actualidad, en los últimos años, en algunos países de Europa Occidental, se ha asistido a un redescubrimiento de "programas temporales de trabajadores migrantes" o de "migración circular" que, si bien difieren significativamente de los programas

---

<sup>5</sup> Dado el carácter polémico y polisémico del término "matrimonio mixto" (Rodríguez, 2012), precisamos que en este trabajo vamos a utilizar un criterio de nacionalidad para definir los matrimonios mixtos: dos individuos con nacionalidades de origen distintas.

anteriores de "trabajadores invitados", no parece que puedan evitar el asentamiento de los supuestos "trabajadores temporales" (Castles, 2006b).

Ante estos procesos de asentamiento hacia el largo plazo, los gobiernos comienzan a sentir la necesidad de controlar los flujos potenciales provenientes de los migrantes considerados "temporales" que se asentaban en los Estados de destino, y que, además, constituían cadenas migratorias para reagrupar a sus familiares<sup>6</sup>. Las políticas de reagrupación familiar constituyen la respuesta que los Estados diseñan para controlar los flujos migratorios ante su falta de autonomía, también influenciados por el reconocimiento internacional del derecho a la vida familiar (Rendón Toro, 2012). En este contexto, los familiares reagrupados se conciben como dependientes del reagrupante, y la consecución de su permiso de trabajo -que les puede permitir cierta autonomía económica y un relativo reconocimiento social- está supeditado al reagrupante (González y Equipo, 2012; Vela Díaz, 2011).

En el caso de las esposas reagrupadas, se ha denunciado cómo las políticas públicas que guían el proceso de reagrupación envían a las mujeres a las funciones que les asignan las ideologías de género de la sociedad de acogida, que se corresponden con su rol de madres y de guardianas del hogar doméstico. Los requisitos que se establecen en la reagrupación de esposas suponen la dependencia económica y social de ésta hacia su esposo, dificultando su acceso al empleo y su relación con la sociedad de acogida<sup>7</sup>. Vinculado a este proceso de re-producción de las relaciones de género imperantes, diversas investigaciones han establecido la diferencia entre mujeres reagrupadas y mujeres que migran solas, para subrayar el proceso migratorio autónomo como proceso emancipador para las mujeres<sup>8</sup>. Sin embargo, en el caso de las esposas senegalesas reagrupadas a partir de los años noventa, la participación en los negocios que habían establecido previamente sus maridos, permitió, a algunas de ellas, acceder a una relativa autonomía económica, a pesar de las restricciones que la condición de reagrupadas les imponía, lo que, como veremos en capítulos siguientes, ha tenido como consecuencias un relativo reconocimiento social transnacional, y la posibilidad de establecer cadenas migratorias propias, diferentes a las que iniciaron sus maridos.

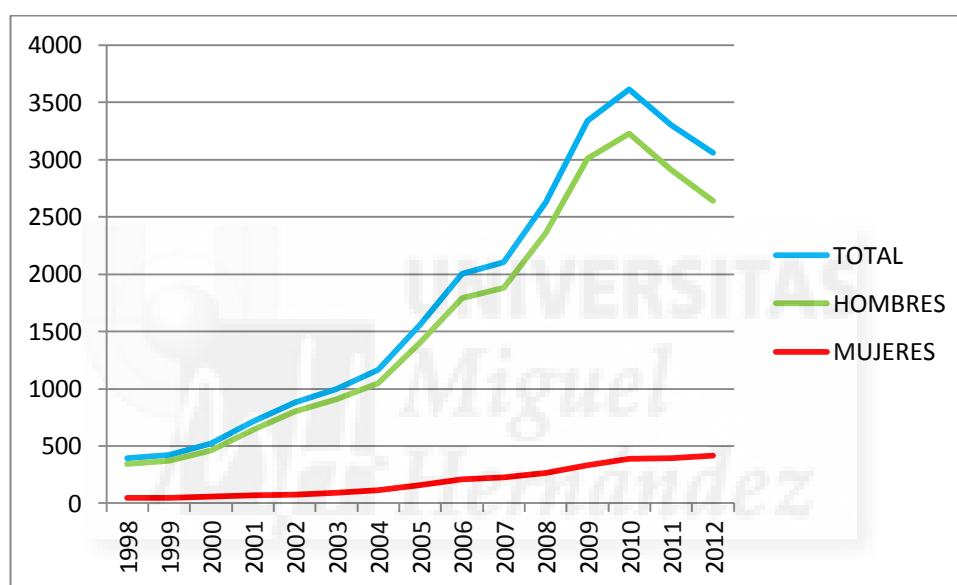
<sup>6</sup> En este contexto, las teorías que intentan explicar la causa de las migraciones pasaron del clasicismo liberal del *pull-push*, que explica la migración a partir de factores "objetivos" diferenciales entre países de destino y origen, y como decisión individual, al neoliberalismo del NHE (*new household economic*), ambiente donde se gestaron las teorías NELM (*new economics labour migration*), que ponen de relieve a la familia como agente en la migración. Ver Capítulo Uno y Capítulo Cuatro.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, Azoulay y Quiminal, 2002; Gil Araujo, 2006; Kofman, 2004b; Pajnik y Bajt, 2012; Pedone, Agrela Romero y Gil Araujo, 2012; Raissiguier, 2003.

<sup>8</sup> Ver Capítulo Uno y Capítulo Tres.

Con el cambio de siglo, asistimos a una generalización de los migrantes senegaleses que arriban a la ciudad de Valencia. España se ha afianzado como un destino privilegiado en el imaginario común senegalés, y las redes migratorias, familiares y comunitarias, se han consolidado. Las nuevas rutas migratorias, cada vez más largas y más peligrosas, posibilitan el acceso a la migración a cada vez más sectores de la población y a otras regiones alejadas de Dakar y de los *baol-baol*<sup>9</sup>. Esta generalización de la migración hacia España explicará lo que se conoció como "la crisis de los cayucos" en la primavera de 2006<sup>10</sup>.

**Gráfico 2.5** Senegaleses/es en Valencia según el Padrón



Fuente: INE 2013. Elaboración propia

El proceso de reagrupación de esposas continúa y se intensifica, aunque a partir de estos momentos la mayoría de ellas son reagrupadas no tanto para colaborar en el trabajo que sus maridos realizan en Valencia, como para cumplir una función social relacionada con el reconocimiento comunitario de sus maridos al alcanzar la adultez social<sup>11</sup>. Por otra parte, se difunde la reagrupación (no oficial) a través de cadenas migratorias tanto masculinas como femeninas. Como antes señalábamos, algunas mujeres que logran acceder a sus propios negocios, sean o no compartidos

<sup>9</sup> Habitantes de un antiguo reino de Senegal, que se extiende de la capital (Dakar) hacia el Este e incluye la ciudad de Touba. En los estereotipos sociales senegaleses, suelen ser asociados a actividades mercantiles y comerciales.

<sup>10</sup> Durante el año 2006 llegaron a las costas canarias más de 30.000 personas en cayucos (Ministerio del Interior).

<sup>11</sup> Jabardo (2011) ha señalado que la reagrupación de esposas consolida entre los senegaleses su rol de adultos en relación a las personas de su entorno comunitario.

con su marido, consiguen establecer sus propias cadenas migratorias, diferentes a las establecidas por sus maridos, que aprovechan para reagrupar a sus propios familiares. Como veremos en próximos capítulos, este proceso puede desembocar en un reconocimiento transnacional para la mujer que funciona de eslabón. Pero, además, las cadenas migratorias (sobre todo las femeninas, aunque también, en menor medida, las masculinas) constituyen una vía migratoria para mujeres senegalesas que se incorporan a los flujos migratorios consolidados, constituyendo un patrón de ritmos migratorios diferenciado al de los hombres. Este proceso puede explicar que mientras la migración de hombres senegaleses haya descendido desde 2010, la incorporación de las mujeres a los flujos migratorios no haya dejado de aumentar (Gráfico 2.5).

Además, en estos años aparecen también en Valencia senegaleses y, sobre todo, senegalesas que han llegado a España como parte de un contingente laboral contratado en origen, para trabajar en el campo o en labores de limpieza<sup>12</sup>. Se trata de jóvenes que, una vez finalizado el contrato, no regresan a Senegal, sino que migran internamente hacia regiones donde tienen parientes o conocidos que pueden apoyarles comunitariamente. En ocasiones, constituyen sus propias cadenas migratorias, reagrupando parientes que, o andaban dispersos por el territorio español, o migran directamente desde Senegal. La contratación en origen de inmigrantes como trabajadores temporales responde a la filosofía de los "trabajadores invitados" que antes apuntábamos. Con este tipo de migración laboral, se establece una segmentación en el mercado de trabajo, a la vez que se niega a los inmigrantes el estatus de ciudadano (y los consiguientes derechos) al considerarlos como mera fuerza de trabajo (Reigada, 2007), desencadenando procesos de discriminación y exclusión social (Castles y Miller, 2004; Castles, 2006b). Además, la contratación en origen es un proceso que utilizan políticamente los gobiernos, ya que recomiendan a las empresas reclutadoras los posibles países a los que se orientarán las ofertas (Gualda, 2012). Asimismo, Mahler y Pessar (2006) ponen de manifiesto que la migración inducida se basa en ideologías de género (muchas veces contratando hombres o mujeres exclusivamente, dependiendo del trabajo a realizar) y reconfigura los destinos de las redes migratorias. La experiencia recogida en los datos etnográficos señala que, de nuevo, los y las migrantes tienden a asentarse en los países de destino, desechando la idea de la migración como una importación temporal de trabajadores que regresarán a sus orígenes una vez finalizado el contrato.

---

<sup>12</sup> Ver Anexo 2 "Contratación en origen: Huelva"; y Anexo 2.1 "Contratación en origen: Acciona".

Por otra parte, esta diversificación de itinerarios migratorios a finales de la década de los noventa, conlleva, además, una heterogeneización de los perfiles de los migrantes. Las lenguas con presencia mayoritaria en los flujos migratorios hacia Valencia, han sido uolof, sereer, pular y soninké<sup>13</sup>. A los proyectos migratorios más tradicionales de los primeros comerciantes *murides*, se han sumado nuevas iniciativas, que van desde mujeres que han migrado con un proyecto migratorio propio (sean solas, reagrupadas, a través de cadenas migratorias previas, o como contingente laboral), hasta jóvenes que vienen a continuar sus estudios en Europa. Pero el cambio de siglo ha traído, de forma destacada, un nuevo perfil de migrantes que pertenecen a las nuevas generaciones de senegaleses y senegalesas, que buscan en la migración una posibilidad de futuro, una alternativa para prosperar, a la vez que un nuevo modo de vida, nuevas experiencias y una mayor autonomía. Es la búsqueda del estilo de vida occidental, que tanto ha deslumbrado a estas nuevas generaciones. Alcanzar el éxito económico, el prestigio que otorga una migración triunfante y colmar las crecientes expectativas de jóvenes que no logran una salida en su país, forma parte de las razones que explican la impaciencia por conseguir una posibilidad de vida que reivindican y que sienten robada (Jabardo 2006/2007).

En definitiva, entender el proceso de construcción de la comunidad senegalesa en Valencia, incluye tener en cuenta la heterogeneización de itinerarios que se han desarrollado a lo largo de los últimos 30 años en la ciudad, conforme iba cambiando, además, el contexto político y económico que las y los senegaleses encontraban una vez aterrizaban en el lugar de destino. En este contexto cambiante, también la participación en el espacio social de la ciudad iba variando en el tiempo. De esta manera, se hace necesario analizar a continuación las interacciones que las y los senegaleses han ido estableciendo entre ellos y con los diferentes segmentos de la sociedad valenciana. Para ello nos centraremos en las experiencias asociativas que se han dado en la ciudad, poniendo especial relevancia en la Asociación de Senegaleses de Valencia, por ser la más antigua y la más reconocida en la ciudad.

---

<sup>13</sup> Recordamos que en Senegal la lengua es el factor más importante de identificación étnica (Diouf, 1998).

## 2.2. DINÁMICAS INTERNAS EN LAS REDES SOCIALES: ASOCIACIONES SENEGALESAS EN VALENCIA

El asociacionismo tiene una larga tradición en las sociedades africanas, tanto por la adscripción a grupos particulares basados en el nacimiento, edad, sexo o familia de adopción, como por la pertenencia a asociaciones voluntarias en las cuales las personas eligen participar (Wipper, 1984). Wipper señala que la importancia de las asociaciones voluntarias radica en la promoción de intereses comunes económicos, políticos y sociales. En el caso particular de las mujeres, esas asociaciones proporcionan un apoyo necesario en la vida urbana, reforzando vínculos emocionales y efectuando funciones prácticas fundamentales: "they regulate and promote trade, extend credit, teach new social and occupational skills, and provide monetary and pschychological support" (*Ibid.*, p.69).

Las interacciones entre las asociaciones de inmigrantes senegaleses y las instituciones de la sociedad autóctona, han venido marcadas por los vínculos que se han establecido entre migración y desarrollo, en una práctica y teoría política y social que se conoce como *codesarrollo* (Nair, 1997). Diao (2007) centrándose en la experiencia de las asociaciones senegalesas en Cataluña, ha subrayado cómo las asociaciones de inmigrantes senegaleses han servido para dinamizar los vínculos con los lugares de origen, a la vez que se utilizaban para participar en la sociedad de acogida y visibilizar a los propios senegaleses. A pesar de que en el caso español no se han desarrollado masivamente "asociaciones de villa" centradas en el desarrollo de sus lugares de origen, como sí ha ocurrido en Francia (Jabardo, 2009), las asociaciones de inmigrantes en Valencia sí han servido para canalizar las interacciones con las instituciones públicas, y para visibilizar las identidades de sus participantes. Jabardo ha destacado la función de las asociaciones de inmigrantes senegaleses en España como "el faro de la visibilidad pública de la identidad senegalesa" (Jabardo, 2006:130). Como consecuencia, las instituciones públicas han acudido a sus representantes (también los estudiosos de la inmigración) con la intención de canalizar problemas y tender puentes, lazos y vínculos (Jabardo, 2006).

En el caso etnográfico que nos ocupa, podemos identificar varios tipos de asociaciones que se han constituido en la ciudad: asociaciones civiles de senegaleses/as; asociaciones civiles donde participan senegaleses/as; asociaciones civiles exclusivamente femeninas; asociaciones religiosas mixtas con preponderancia masculina; y asociaciones religiosas femeninas. Las asociaciones han reflejado los

conflictos que atraviesan a la comunidad senegalesa asentada en Valencia, que, además, se han agudizado debido a la diversidad que han sufrido los flujos migratorios, al incorporar nuevas generaciones con nuevos proyectos migratorios. En la actualidad las asociaciones civiles y religiosas, mixtas y femeninas, están insertas en dinámicas de re-definición que reflejan las potencialidades, las contradicciones y los conflictos de la propia sociedad senegalesa.

El nacimiento de la Asociación de Senegaleses en España (AISE) en los años noventa -cuya sede se encuentra en Madrid- coincidió con la movilización de la sociedad civil a favor de la inmigración extranjera en esos años (Jabardo, 2006). La promulgación de la primera ley de extranjería española en 1985, afectó a la situación de los vendedores ambulantes senegaleses que, hasta entonces, ejercían una actividad no regularizada, y que debieron luchar, junto a sindicatos, organizaciones civiles, y religiosas, por la dignificación de su sector laboral, reivindicaciones que AISE canalizó ejerciendo el papel de entidad mediadora (Jabardo, 2011).

En Valencia, la Asociación de Inmigrantes Senegaleses (AIS) es una de las asociaciones de inmigrantes más antiguas de la ciudad. De un modo similar a lo que ocurría en AISE, en Valencia la Asociación surgió a partir de la necesidad de regularizar la situación administrativa de los vendedores senegaleses, a raíz de la promulgación de la ley de extranjería de 1985, lo que pasaba por regularizar su actividad laboral, es decir, adherirse a la posibilidad de pagar impuestos como autónomos,

*"necesitábamos contratar un abogado y pagar la seguridad social, y eso es más fácil si somos muchos... [Moustapha<sup>14</sup> golpea varias veces con su pie el suelo de su tienda]... por 'esto' montamos la Asociación. Luego sirvió para todo lo demás..."*

En 1991 nacía la Asociación de Senegaleses de Valencia (ASV), aunque no se oficializó hasta 1996, y que, años después, en 2009, debido a su refundación a raíz de varios conflictos, pasaría a denominarse Asociación de Inmigrantes Senegaleses (AIS).

Durante los diez años siguientes a su fundación, la ASV careció de apoyo institucional, estaba totalmente financiada por los propios inmigrantes senegaleses. Dormía durante la mayor parte del tiempo, pero se activaba rápidamente cuando era

---

<sup>14</sup> Todos los nombres que aparecerán a lo largo del presente trabajo son seudónimos.

necesario acceder a una ayuda financiera urgente (que se conseguía por solidaridad comunitaria a través de las aportaciones de algunos de sus miembros), o cuando ocurría una defunción, y era necesario recoger dinero para repatriar un cuerpo, o cuando fue necesario contactar con los miembros de la comunidad senegalesa para fundar la primera *dahira muride* de Valencia. De esta manera, la ASV cumplía sus funciones, aunque eran funciones muy diferentes a aquellas hacia las que, años después, se encaminaría la entidad.

Las *dahiras* constituidas en Valencia forman parte de las asociaciones religiosas que se encuentran en la ciudad. Carter (1997:78-79) señala que las *dahiras* son organizaciones urbanas religiosas donde los senegaleses se reúnen para estudiar los textos y cantos del fundador de su respectiva cofradía, y que además cumplen la importante función de reclutar a los más jóvenes para la cofradía. Lacomba (2001) ha analizado las *dahiras* senegalesas en Valencia: "en cuanto a las reuniones semanales, éstas giran en torno a cuestiones de orden teológico, cantos religiosos o sesiones de lectura del Corán (...) cuentan con un ritual propio, en el que la repetición de letanías y el uso del rosario son elementos característicos (...) es un elemento estructurador de la vida social ordinaria (...) también se emplea para celebrar y officiar determinados acontecimientos y ritos de paso: nacimiento, atribución de nombre, boda o defunción. Asimismo, las *dairas* dan cabida y se convierten en correas de transmisión de las relaciones que los adeptos de las cofradías mantienen con su líder espiritual respectivo, basadas en el sistema de donaciones y contra-donaciones" (*Ibid.*, pp.173-174).

A partir de los datos etnográficos, se pone de manifiesto la estrecha relación que existe entre las asociaciones civiles (incluida la AIS) y las diferentes *dahiras*, pues comparten miembros y miembras y, en ocasiones, local. De esta manera se hace necesario atender a la disposición de las *dahiras* en Valencia para comprender la posición que determinadas personas ocupan en la AIS, pero, también, en el nivel comunitario. Dentro de la *dahira muride* (compuesta por varias facciones que realizan diversas reuniones que siguen a varios discípulos diferentes de Cheikh Amadou Bamba) encontramos una escisión de una facción relacionada con una de las asociaciones personalistas que se montaron a raíz del conflicto con B.S., el segundo presidente de AIS (conflictos que explicaremos a continuación). Pero también existen varias *dahiras tidjane*, que, en algunas ocasiones, tienen reuniones plurinacionales. Y, por último, la *dahira muride* femenina, donde algunas de sus miembros participan también en las *dahiras muride* principales, o en las *dahiras tidjane*.

Siguiendo el proceso histórico de AIS, sobre los años 2002-2003, B.S., su segundo presidente, se hizo cargo de ella. En estos años ya era común encontrar en Valencia a otro tipo de senegaleses, con un perfil y con proyecto migratorio muy diferente al de los primeros pioneros. B.S. formaba parte de ese grupo de senegaleses, con un bagaje más académico y con una actitud abierta e interactiva hacia la sociedad de acogida. Agrupó alrededor de él a otros inmigrantes con estudios universitarios y con habilidades sociales "de frontera", que tuvieran experiencia para mediar con la interculturalidad, con instituciones y servicios sociales de la sociedad valenciana. Los pioneros senegaleses -o *los mayores*, como los denominan el resto- apoyaron a B.S., depositaron su confianza en su saber hacer y en su buena desenvoltura ante la sociedad de destino, y se desinteresaron de la gestión interna de ASV. La mayoría de *los mayores* andaban absortos en sus propios negocios y en el funcionamiento interno de las *dahiras*.

B.S. pronto consiguió las primeras subvenciones y se convirtió en un contacto valioso, tanto para los representantes de las instituciones valencianas, que intentaban trabajar con la multiculturalidad que suponen las migraciones, como para el resto de senegaleses, que tenían en B.S. a un mediador cultural comunitario. Con este resurgir de ASV, algunos de aquellos de los que se había rodeado B.S. para apoyar su gestión, vieron una posibilidad en el asociacionismo que antes no habían contemplado. Y a raíz de la deriva personalista hacia la que ASV tendía con B.S., algunos de ellos decidieron montar sus propias asociaciones. A partir de 2005, asistimos a la fundación de varias asociaciones, gestionadas y presididas por senegaleses, quienes habían experimentado previamente en ASV lo que significaba -y las potencialidades que tenía- el mundo asociativo. Y asociadas a estas nuevas entidades, en ocasiones surgen *dahiras* que desplazan los conflictos que se presentan en las organizaciones civiles, al terreno de las organizaciones religiosas.

A partir de estos años, también las asociaciones para inmigrantes y las ONG establecidas en Valencia han ido integrando a senegaleses y senegalesas entre sus miembros, a veces como trabajadores asalariados y otras veces como voluntarios, constituyendo asociaciones donde participan senegaleses y senegalesas. Faist (2009) ha puesto de manifiesto cómo la diversidad se ha incorporado a múltiples esferas (públicas, académicas, de organizaciones...) enfatizando los efectos positivos de las competencias individuales que poseen las personas asociadas a la diversidad. Sin embargo critica la despolitización de la diversidad, que sólo habla de eficiencia para gestionar la multiculturalidad, sin intentar comprender la génesis y la reproducción de

las desigualdades inherentes a la multiculturalidad. La participación de inmigrantes senegaleses en asociaciones valencianas ha supuesto un activo potencial para las asociaciones que los incorporaban, a la vez que un campo de entrenamiento para las y los inmigrantes senegaleses, al adquirir experiencias y habilidades que pueden seguir poniendo en práctica a través de la formación de asociaciones propias, tanto en Valencia como en Senegal.

En lo que se refiere a los contactos entre asociaciones e instituciones públicas, Veredas (2003) ha analizado diversas asociaciones de inmigrantes en España. En su trabajo denuncia "la política oficial española, que incentiva mediante subvenciones la prestación de servicios en detrimento de las actividades reivindicativas" (*Ibid.*, p.211). De esta forma, "acaban convirtiéndose en ONG especializadas en la gestión de las ayudas públicas que reciben" (*Ibid.*, p.217), dentro de un proceso que ella describe como profesionalización de las asociaciones y cooptación política de sus representantes.

En Valencia, la gestión de ASV -y los procesos posteriores que desencadenaron su refundación-, estuvo muy influenciada durante estos años por la filosofía que guiaba las políticas públicas de concesión de subvenciones que se practicaba en la "Conselleria de Solidaritat i Ciutadania". Laura trabajó en la Conselleria durante estos años y tuvo un trato muy estrecho con las asociaciones y las ONG valencianas que participaban en las distintas convocatorias para acceder a las subvenciones:

*"Desde la Conselleria de Solidaritat i Ciutadania..., que se creó en 2007 por el gobierno del PP..., se está creando una atención personalizada a cada una de las asociaciones que piden las subvenciones... Blasco está dando poco dinero, pero un trato personalizado... Nos piden que llamemos a todos y que les llamemos por su nombre..., para tenerlos enganchados, para llegar a todas las "oenegés". Es como crear una red clientelar... Mira... La asociación [X] va a recibir todas las ayudas que pida, por la posición de su presidente... Por todas esas cosas es por las que dejé el trabajo..."<sup>15</sup>*

B.S. supo aprovechar esta filosofía de la Conselleria y recibió cuantiosas subvenciones para ASV. Durante los 5 años que presidió la Asociación hasta 2008,

<sup>15</sup> Ver Anexo 3 "Recorte de prensa *El País*, 16/10/2010".

gestionó intermediaciones con el Consulado de Madrid (pasaportes, certificados, etc.) y con las instituciones valencianas (traductor en juzgados, mediación en sanidad, etc.). Sin embargo el personalismo de B.S., su disfrute particular de los contactos, políticos y empresariales, en Valencia y en Senegal<sup>16</sup>, que la ASV le permitía, y su acaparamiento individual de los fondos, le enfrentó a otras personalidades que también quisieron tener acceso a las subvenciones otorgadas. En una comunidad tan igualitaria como la senegalesa, que un individuo destaque económicamente sin que se perciba que aporta a la comunidad lo suficiente, desencadenaría un mecanismo de control social que presionaría hasta lograr su dimisión<sup>17</sup>. Y es que, no aceptar las obligaciones que imponen las reglas de la reciprocidad supone no disfrutar, tampoco, de los beneficios del capital social.

*Ibrahime explica que fue Modou quien se enfrentó a B.S.:*

*"...Modou era listo, tiene mucha labia, solucionaba problemas a los senegaleses, porque son todos unos analfabetos... Pero nunca hace nada por nadie si no espera conseguir algo a cambio, sólo le mueve el dinero, ni por su padre, ni por su esposa, ni por su hermano... nada... Le decía a los chicos, mira, yo te dejo esta mercancía, ya me la pagarás, tal, y mientras les iba hablando, bla, bla... iban a la tienda y hacían lo que él quería. Eso pasó con B.S. Antes, él y Modou, tenían la tienda, vendían figuras de madera, tambores... pero se enfadaron por dinero y B.S se fue. Años después B.S. entró en la Asociación, que sólo existía de nombre, y consiguió un local, subvención... Al principio siempre iba por las tiendas, hay que hacer esto..., Moustapha..., tal... Pero los senegaleses no iban a cerrar su tienda para hacer cosas de la Asociación. Así, firmaron poderes y él hacía lo que quería. Aquí entró mucho dinero... Cuando Modou tuvo problemas con las mercancías, habló con B.S., déjame tanto, nadie lo va a saber, yo te lo devuelvo... Pero B.S. no quiso. Y así empezó Modou a hablar con los senegaleses, mira qué hace B.S., hace lo que quiere, se queda el dinero..."*

Modou instigó el cambio en la Asociación. Organizó una Asamblea General, se informó a los senegaleses de "la mala gestión" de B.S., y se eligió una nueva Junta Directiva que cambió los estatutos y refundó la AIS. Una nueva Junta, donde, es de

---

<sup>16</sup> Estos contactos no solo incluyen las relaciones con la administración valenciana. Los empresarios que pretenden hacer negocios en Senegal, muchas veces acuden a la Asociación en busca de apoyo e información. Y desde Senegal los partidos políticos contactan con las asociaciones de inmigrantes en Europa para hacer campañas en sus locales, abrir sedes para sus partidos..., en definitiva, hacer propaganda electoral.

<sup>17</sup> Comunicación personal de Mercedes Jabardo. Elche, Mayo de 2009.

destacar, Modou no ocupó ningún cargo (regresó a Senegal). Desde entonces, la Asociación se ha visto sumergida en un proceso de integración de las varias facciones que se escindieron durante los años precedentes y durante el procedimiento contra B.S. Muchos jóvenes dejaron de participar y acudieron a otras asociaciones que, como antes explicábamos, habían fundado y gestionado esos otros senegaleses que en un inicio habían pertenecido a AIS. Los mayores, que en un principio se habían centrado en sus *dahiras*, retornaron a AIS creando un "Comité de Sabios", como intento de mediar en los conflictos internos que se plantearan, en adelante, en la Asociación. Y las mujeres aprovecharon la gran afluencia y la buena participación que había en su *dahira* femenina, y decidieron fundar su propia asociación, la Asociación de Mujeres Senegalesas (AMS) "Diarratoulah".

AMS surgió a partir de la poca participación que se posibilitaba a las mujeres en AIS. Durante el mandato de B.S. las mujeres no acudían a AIS (al igual que otros sectores sociodemográficos) y durante el cambio que instigó Modou, éste quiso "colocar" a determinadas mujeres en AIS, ignorando las dinámicas propias que unen y separan a las mujeres senegalesas de Valencia. Como reacción a su arrinconamiento, decidieron montar su propia asociación, y utilizaron la *dahira* para hacerlo. Tras un breve inicio donde desarrollaron algunas -pocas- actividades, las representantes más activas de AMS tuvieron que lidiar con los obstáculos de una crisis económica que acentuaba sus problemas derivados de su posición estructural en las redes familiares y conyugales. Lidiar con el propio sustento se priorizó a lidiar con los obstáculos que iban encontrando para consolidar su asociación. En la actualidad AMS permanece dormida e inserta en un debate interno para integrarse en AIS, sin perder su idiosincrasia, y con la posibilidad de mantener su propio CIF y sus propios proyectos<sup>18</sup>.

Este proceso de integración es, en realidad, un proceso de re-definición en sí mismo, en el que AIS anda continuamente sumergida. AIS ha sido siempre, desde su fundación, un referente para los inmigrantes senegaleses de Valencia, un lugar donde acudir cuando es necesario, aunque no se participe en ella habitualmente. A pesar de que la actividad dentro de sus locales ha variado mucho en el tiempo, siempre ha habido dinámicas internas que la han mantenido viva. Entender el funcionamiento de AIS implica entender el propio proceso histórico de formación-transformación de la comunidad senegalesa en Valencia, ya que en AIS se han ido reflejando todos los conflictos que se desprenden de la heterogeneización de una comunidad que ha tenido que integrar a diferentes actores y actrices con diferentes proyectos migratorios

---

<sup>18</sup> Para un tratamiento más detallado de la *dahira* femenina y de AMS, ver el Capítulo Seis.

y diferentes visiones de lo que debe ser la Asociación. Y ese ha sido, y es, el activo actual más importante de AIS y su verdadera idiosincrasia: ser un reflejo de todos los procesos y dinámicas comunitarias que se han ido dando a partir de la diversificación de los perfiles de las y los inmigrantes senegaleses y de las variaciones del contexto que ha ido conformando Valencia.

*"... yo tengo que hacer caso a todos, soy el presidente elegido y tengo que llevarme bien con todos, con los del 'marabout', con los jóvenes, con los mayores, con los que van a las discotecas, con las chicas... con todos..."*

*"...la Asociación tiene que ser para todos, no solo para Moustapha o para Serigne, sino también para gente que no va a la mezquita, que quiere fiestas, música... Aunque vengan, pidan un papel y no vuelvan más... La Asociación tiene que hacerlo, porque esta Asociación no es para hacer un proyecto, justificarlo y ya está, como las asociaciones N. o como L.<sup>19</sup>..., no... Esto tiene que ser otra cosa, tiene que ser para los senegaleses y funcionar de manera senegalesa..."*

*Mor Touré, tercer presidente de AIS [2009-2012]*

En este proceso de continua re-definición, no sólo han influido las dinámicas internas, espoleadas a raíz de la diversificación de los flujos migratorios, sino también los contactos con instituciones (por ejemplo, en el caso de B.S y la Conselleria) y con otras asociaciones civiles. Quiminal (1998) puso de manifiesto la función que cumplían las asociaciones de mujeres africanas en Francia como espacios de reconocimiento y de expresión de la identidad. A partir de sus relaciones -a través de las asociaciones- con instituciones y profesionales sociales (profesores, enfermeros, asistentes sociales, médicos, responsables de las ONG...) subrayaba las prácticas y estrategias femeninas que permitían la obtención de márgenes de poder y autoridad ante la sociedad de acogida, pero, también, redefiniendo sus relaciones con los hombres africanos. En este sentido podemos hablar en Valencia de un proceso parecido. A partir de las interacciones con otras asociaciones, tanto en AIS como en AMS, se ha vivido un proceso de aprendizaje e incorporación de discursos, modales, hábitos y conceptos que se manejan en el mundo de las asociaciones y de la acción social, reelaborándolos, además, a partir de sus propias experiencias. Y este proceso ha influido en la manera de definirse, y de auto-re-presentarse:

---

<sup>19</sup> N. y L. son las iniciales de dos asociaciones valencianas que trabajan con inmigrantes senegaleses en la ciudad y con una trayectoria de acción social dilatada en el tiempo.

*"AMS va a participar en un proyecto conjunto con varias asociaciones de mujeres inmigrantes, que coordina Muj.Inm<sup>20</sup>, una asociación de mujeres colombianas de Valencia. La idea es organizar una red de asociaciones de mujeres inmigrantes para estrechar lazos y crear solidaridades entre ellas.*

*Durante la actividad que le toca realizar a AMS, ha estado presente la presidenta de Muj.Inm y una psicóloga que colabora con ellas. Al finalizar la actividad la presidenta ha tomado la palabra, y se ha dirigido a todas las senegalesas que estaban sentadas en el taller:*

*"...tenía muchas ganas de conocerlas, porque ustedes no han participado en nada... Y me ha dado mucha envidia ver cómo se ríen y lo bien que se llevan... Pero tienen que abrirse. No piensen que no les conocemos, porque conocemos a Mamdiara<sup>21</sup> y a sus hijas... Y todas somos mujeres, y además, inmigrantes, y tenemos problemas muy parecidos..."*

*En este momento Diaba le ha cortado el discurso, se ha levantado con su bebé en brazos, y le ha contestado:*

*"no..., iguales no... nosotras tenemos más..., por el color de la piel... [Diaba se acaricia el brazo para añadir animación a su discurso]. Nosotras vamos a una persona mayor a que la cuides y no quiere ni verte, te dice 'negros' y no 'morenos'... Y quieren latinas..."*

*La presidenta se ha callado y la psicóloga ha intentado retomar el discurso:*

*"sí... ustedes además sufren discriminación, pero nosotras también, tenemos que estar unidas, seremos más fuertes..."*

*Pero las chicas ya no atienden a lo que se dice, sino que comentan entre ellas y en uolof, lo que acaba de decir Diaba en voz alta..."*

Raissiguiet (2003) ha analizado las imágenes que se proyectan de los inmigrantes africanos en Francia, poniendo especial atención en las mujeres, por ser el reflejo paradigmático donde expresar la imagen del Otro. En su trabajo pone de manifiesto las construcciones sociales que se realizan de estas mujeres, reforzando sus roles domésticos en la familia y su localización primaria en la esfera privada. Jabardo (2005), ha examinado un proceso parecido con las mujeres senegambianas<sup>22</sup> en Cataluña: "las mujeres que con la tosquedad de quien no conoce los códigos no eran capaces de reproducir la imagen que se adaptaba a aquella que se había creado

<sup>20</sup> Nombre ficticio.

<sup>21</sup> Seudónimo de la presidenta de una asociación africana de mujeres de un pueblo de Valencia.

<sup>22</sup> La imbricación de la inmigración gambiana y senegalesa durante las primeras fases del establecimiento de los flujos hacia España, explican que diversos investigadores hayan hablado de la inmigración "senegambiana" (Jabardo, 2006; Kaplan, 1998; Rodríguez, 2002; Sow, 2004b).

desde las entidades locales. Y en lugar de pedir, exigían. Solo cuando las mujeres conocieron el discurso y comenzaron a adaptarse a la imagen -de sumisión, de dependencia en una estructura patriarcal que las imponía la maternidad casi como una condena- comenzaron a ser reconocidas como interlocutoras-mediadoras entre los hogares y las propias instituciones. Las senegambianas del Maresme habían incorporado un discurso de género" (*Ibid.*, p.88)<sup>23</sup>.

Las relaciones con instituciones y otras entidades civiles a través de las asociaciones de inmigrantes, forman parte del conjunto de las interacciones con la sociedad de acogida que acaban experimentando las y los senegaleses en Valencia. A partir de estas interacciones, se ponen en contacto con las ideologías de género que destacan en la sociedad de acogida, y que asignan determinados roles a las personas en función de su sexo/género. Y deben re-elaborar estas ideologías a partir de las propias ideas sobre género que asoman en la sociedad senegalesa. En este proceso, se establece una influencia recíproca -y performativa- entre las ideologías de género, que se están trans-formando, y los sistemas de género, que los y las senegalesas viven de forma transnacional. En este sentido, comprender los procesos que se viven en las diferentes formas de asociacionismo que se han dado en Valencia, nos sirve para comprender las transformaciones que han ido sufriendo las maneras que las y los implicados han tenido (y tienen) de auto-re-presentarse y definirse.

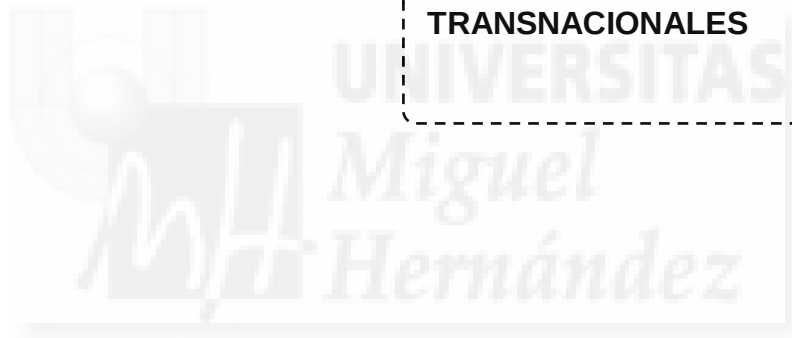
---

<sup>23</sup> Ver también Agrela Romero: "los agentes sociales insisten en la importancia de considerar a la mujer, desde su rol de madre como favorecedora de la integración y mantenedora de la armonía de la unidad familiar. No es casual por tanto que los documentos políticos y planes dediquen apartados específicos a examinar la función de las mujeres inmigrantes en el proceso de integración" (2006:79).

# Capítulo Tres

---

**REDES DOMÉSTICAS Y HOGARES  
TRANSNACIONALES**





Utilizar el concepto de redes domésticas (Stack, 1974) desde una perspectiva transnacional, permite comprender la posición de los migrantes senegaleses dentro del conjunto de relaciones que mantienen en origen y en destino. Los proyectos migratorios de los y las senegalesas forman parte, en diferentes grados, de las estrategias de tipo familiar que se dan en el seno de los hogares senegaleses. Desde el punto de vista de la teoría de "la nueva economía de la migración laboral", la migración de alguno de los miembros de las organizaciones domésticas es una iniciativa tomada a través de la decisión conjunta del hogar, y permite maximizar beneficios, minimizar riesgos y diversificar las posibilidades de futuro<sup>1</sup>.

Los primeros estudios, ya clásicos, que consolidaron el paradigma transnacional en las migraciones, utilizaron las redes familiares en contexto transnacional como claves para materializar las estrategias de supervivencia de sus miembros, entre las que se incluye la migración (Basch et. al., 2003). Escrivá (2004a) ha apuntado, en la misma línea, que "la familia se revela como el agente primero y prioritario de transnacionalización en la migración (...) los proyectos migratorios suelen formar parte de estrategias familiares de reproducción/movilidad social o supervivencia cotidiana, y si son concebidos individualmente, están a menudo condicionados o respaldados por la familia" (*Ibid.*, p.164). Bryceson y Vuorela (2002) propusieron la definición de "familias transnacionales" como "families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely "familyhood", even across national borders" (*Ibid.*, p.15). En el caso de las migraciones senegalesas, donde la familia se define de forma flexible y laxa según se practiquen las relaciones de reciprocidad, se hace necesario contemplar los proyectos migratorios individuales en el marco de estrategias generales dentro de familias extensas transnacionales, donde diferentes jerarquías de generación y de género condicionan las situaciones migratorias, plenas de contradicciones. Desde nuestro punto de vista, la posición del migrante en las redes domésticas transnacionales es básica para entender el tipo de proyecto migratorio que le guía hacia Valencia.

En el presente capítulo nuestro objetivo será perfilar la forma que toman las redes domésticas transnacionales senegalesas y las características de los diferentes hogares que las componen. La construcción y el mantenimiento de las redes domésticas transnacionales senegalesas implica una fuerte inversión en relaciones de

---

<sup>1</sup> NELM (New Economics of Labor Migration) integra diversas teorías asociadas al paradigma neoclásico de las migraciones, pero donde se sustituye, como unidad de análisis, al individuo por la familia. Ver Capítulo Uno.

reciprocidad. Los intercambios materiales y simbólicos a lo largo de toda la red van creando obligaciones de reciprocidad que refuerzan, dinamizan y transforman la propia red doméstica. De esta manera, el intercambio de recursos, bienes, servicios, favores y cooperación en las tareas domésticas, dibujan una específica organización del trabajo, donde las aportaciones de los diferentes participantes constituyen lo que Stack llamó intercambios domésticos<sup>2</sup>.

Para establecer los roles que los migrantes desempeñan dentro de los hogares, delimitaremos los criterios que determinan el diferente grado de responsabilidad doméstica que las y los individuos tienen en los intercambios transnacionales. En el concepto que manejamos de "intercambios" o "intercambios transnacionales" incluimos los intercambios domésticos tal como los definió Stack (1974); añadimos, además, la cooperación en el proceso de toma de decisiones; y el análisis, también, de las remesas materiales y sociales (Levitt, 1998). La relativa responsabilidad doméstica que se mantiene en las redes, es una explicación básica para entender los diferentes comportamientos y proyectos que persiguen las y los migrantes senegaleses. Siguiendo la lógica de la reciprocidad, contra más responsabilidad doméstica se mantenga, y las obligaciones de dar y regalar sean más apremiantes, el prestigio, el status y el reconocimiento social (capital simbólico) que se consigue con el hecho de participar en, cada vez, más intercambios (dar-recibir-devolver), son mayores.

Para determinar el grado de responsabilidad que los participantes poseen en los intercambios transnacionales vamos a utilizar tres factores básicos. Primero, la posición social, económica y jurídica que se disfrute en Valencia (ver Capítulo Dos), lo que limita y/o posibilita diferentes tipos de participación en los intercambios transnacionales, teniendo como consecuencia diferentes posiciones de status y prestigio en las redes. Segundo, el tipo de proyecto migratorio familiar que motivó el proceso migratorio. Y tercero, el tipo de hogar transnacional al que se pertenece y la posición que se ocupe en él.

---

<sup>2</sup> Stack analizó -y participó en- los intercambios domésticos ("domestic exchanges") de la comunidad negra de "The Flats", que incluían bienes, recursos, servicios, favores, cooperación en tareas domésticas y cuidado de niños (Stack, 1974:28).

### 3.1 LA DISTRIBUCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD DOMÉSTICA: PROYECTOS MIGRATORIOS

*"Que tanto mujeres como hombres emprenden la migración para realizar obligaciones de familia en sus lugares de origen es desde luego una idea clave"*

*Sørensen y Guarnizo, 2007:9*

Existe una diferencia significativa y cualitativa entre aquellos migrantes que iniciaron su periplo migratorio con una familia que sostener (sea una familia de procreación y/o de orientación) y aquellos migrantes que iniciaron el proceso migratorio con el objetivo de acceder a nuevas posibilidades -económicas, pero también sociales y culturales- que les posibilitaran formar su propia familia y acceder a la adultez social<sup>3</sup>. Buggenhagen (2001) ha analizado cómo las redes de la cofradía *muride* facilitaron el acceso a nuevas tierras de cultivo para jóvenes *talibé*, quienes, a través de la migración a esas nuevas tierras, adquirirían recursos materiales para establecer nuevos hogares y alcanzar la adultez social (*Ibid.*, p.378). En la sociedad senegalesa, un hombre joven sólo puede llegar a ser cabeza de familia o de linaje, a través del proceso matrimonial que otorga nuevas posibilidades económicas y políticas, lo que resulta bastante imposible mientras el joven resida en el mismo espacio físico de su padre (*Ibid.*, p.382). De la misma manera, cuando la migración internacional se contempla como una oportunidad de adquirir posibilidades de futuro que no se divisan en el propio país, las y los jóvenes senegaleses consideran el proceso migratorio como una salida para prosperar en el ciclo vital, para establecer un matrimonio ventajoso, un hogar propio y alcanzar los privilegios sociales, económicos y políticos de la adultez social. En estos casos, las obligaciones que se sostienen hacia la familia extensa, quedan paliadas, relativamente, por las propias necesidades de construir el propio proyecto migratorio (en el caso de los hombres, ahorrar, montar un negocio, comprar un terreno, construir tu propia casa...; o en el de las mujeres, ahorrar, montar un negocio, mantener la reputación ayudando a la familia, cuidando el peinado y la vestimenta...) y, a la vez, también experimentar -porqué no- nuevas experiencias en el país de destino. Y es este proyecto migratorio el que puede ayudarnos a entender la actitud, las lógicas y el comportamiento de, por ejemplo,

---

<sup>3</sup> Para un análisis sobre el proceso migratorio como rito de paso hacia la edad adulta, ver Eades (1987).

algunos de los integrantes de las nuevas generaciones de migrantes senegaleses, o de los adoptadores tempranos<sup>4</sup>.

La tensión que se establece entre los intereses de la familia de procreación o conyugal, y de la familia de orientación o el linaje, está relacionada con las contradicciones existentes entre las expectativas que crea la migración sobre el individuo migrante y la tendencia hacia el individualismo y los intereses personales del propio migrante. Esta tensión funciona de forma diferente según tengamos en cuenta los roles esperados en base al género. Mientras los hombres se ven presionados por las obligaciones hacia su linaje patrilineal, sus proyectos van en la dirección de construir su propio hogar y ser cabeza de su propio linaje. Sin embargo, las mujeres, se ven presionadas por la lealtad y solidaridad que deben a sus familias de orientación, a la vez que constreñidas por las responsabilidades hacia la familia conyugal. De esta manera el tipo de proyecto migratorio familiar que motivó la partida, influye en la intensidad de las obligaciones y en el grado de responsabilidad doméstica que se mantiene en las redes. Sin descuidar el hecho de que no estamos tratando con categorías fijas, sino que el propio proceso migratorio puede hacer cambiar al migrante de itinerario, llevándolo de uno a otro proyecto migratorio a lo largo del tiempo.

Para ilustrar las obligaciones sostenidas hacia los diferentes segmentos de la familia, podemos utilizar las remesas como indicador que nos permita aprehender hacia donde se dirigen las relaciones de reciprocidad en los intercambios transnacionales. Wong (2006) analiza, en su estimulante estudio sobre las remesas entre Toronto y Ghana, los caminos en los que las relaciones sociales, las normas y valores culturales, y las experiencias migratorias, dan forma al comportamiento con respecto a las remesas de las mujeres ghanesas. Wong demuestra cómo diferentes roles de género, dinámicas de poder y relaciones en los hogares, circunscriben diferentes nociones sobre obligaciones, que resultan en distintos patrones de comportamiento sobre las remesas (*Ibid.*, p.356). Su estudio pone de manifiesto que las remesas ni son sólo unidireccionales ni sólo tratan de transacciones monetarias<sup>5</sup>, y que el flujo de remesas de las mujeres ghanesas sigue el código moral matrilineal de la solidaridad femenina y las relaciones recíprocas (*Ibid.*, p.369)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Ver Capítulo Dos.

<sup>5</sup> Recordamos que Levitt (1998), en un artículo seminal, estableció la importancia de las remesas sociales, que clasificó en tres tipos: estructuras normativas que incluyen ideas, valores y creencias; sistemas de prácticas; y capital social que puede transformarse en prestigio y status. Ver Capítulo Uno.

<sup>6</sup> Wong circunscribe su estudio al sistema de filiación matrilineal *abusua* de Ghana.

En lo que respecta a los intercambios domésticos transnacionales de las y los senegaleses, éstos incluyen remesas monetarias y materiales bidireccionales (dinero, telas, pañuelos, bolsos y otros complementos, alimentos y condimentos... etc.), y también remesas sociales bidireccionales, en forma de ideas, valores, actitudes, prácticas y capital social. Los canales de envío y recepción pueden ser formales o, mayoritariamente, informales, como, por ejemplo, a través de conocidos o familiares que viajan hacia el destino de las remesas. Los patrones de envío y recepción encontrados entre los casos etnográficos registrados en Valencia y Senegal, se recogen en el siguiente cuadro<sup>7</sup>:

**Cuadro 3.1** *Patrones de envío-recibo de remesas*

|                   | HOMBRES                                                                                                                                                                                                                                    | MUJERES                                                                                                                                                                                                                |
|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| REMESAS ENVIADAS  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• madre/padre</li> <li>• hermanos/as</li> <li>• esposa/s e hijos/as</li> <li>• familiares con algún tipo de vínculo especial</li> <li>• respuesta a demandas: amigos y parientes lejanos</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• familia de orientación, sobre todo cuando cuidan a sus hijos/as (madre y hermanas)</li> <li>• respuesta a demandas de la familia política (principalmente cuñadas)</li> </ul> |
|                   | Remesas especiales y generalizadas en: <ul style="list-style-type: none"> <li>• ceremonias, fiestas</li> <li>• viajes a Senegal</li> </ul>                                                                                                 |                                                                                                                                                                                                                        |
| REMESAS RECIBIDAS | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Regularmente, de otros/as emigrantes</li> <li>• En momentos de situación crítica, también de la familia en Senegal</li> </ul>                                                                     |                                                                                                                                                                                                                        |

A partir del análisis de estos patrones de intercambio podemos establecer varias pautas con la intención de determinar el grado de responsabilidad doméstica de los emisores de remesas. Primero, la responsabilidad fluye en la dirección del propio linaje: la familia de orientación es receptora de remesas tanto por parte de hombres emigrantes como de mujeres emigrantes. Segundo, la presencia o no de una familia conyugal propia marca la dirección de las remesas, sobre todo en el caso de los hombres. Tercero, la existencia o no de hijos/as y la residencia geográfica de éstos,

<sup>7</sup> En el presente apartado, nos hemos ceñido a las direcciones e intensidades de los intercambios, para dibujar la red doméstica transnacional. En los siguientes capítulos se tendrá en cuenta, además, el tipo de remesas enviadas y recibidas, sus diferencias en base al género, los canales utilizados para los intercambios y sus consecuencias sociales.

también afecta a la intensidad y dirección de los intercambios. Y cuarto, los y las emigrantes, sobre todo los hombres, ven aumentadas sus obligaciones de reciprocidad en los intercambios, ya que deben responder a más demandas de más participantes (remesas enviadas en ceremonias y fiestas, demandas de amigos, parientes lejanos y del linaje político, remesas a otros emigrantes, etc.).

Especificar el grado relativo y la distribución de las obligaciones y responsabilidades que se desprenden de estas pautas, supone tener en cuenta el tipo de hogar transnacional del que partamos y la posición que la o el emigrante ocupe en él. La existencia de una familia conyugal propia o la distribución residencial de los miembros del hogar, son algunos de los parámetros a tener en cuenta para explicar ante qué tipo de hogar transnacional estamos, y el porqué del itinerario económico y social del migrante.

### 3.2 LA DISTRIBUCIÓN DE LA RESPONSABILIDAD DOMÉSTICA: CRITERIOS PARA PENSAR LOS HOGARES TRANSNACIONALES

En la literatura sobre migraciones, existen diferentes tipologías de hogares transnacionales que intentan captar la forma de las redes domésticas y los roles que los migrantes desempeñan en el hogar transnacional. Oso (2008) ha comparado la clasificación que establece Rhacel Salazar Parreñas con su propio estudio sobre migración de jefas de hogar en España. Parreñas señala tres tipos de hogares transnacionales: un progenitor fuera; dos progenitores fuera; un hijo adulto fuera. Oso, por su parte, pone de manifiesto varios tipos de hogares transnacionales: a) la migración de mujeres solas con familiares dependientes en el lugar de origen, que incluye las mujeres casadas que mantienen el hogar transnacional; las solteras con individuos dependientes a cargo; y las jefas del hogar monoparental; y b) la migración familiar, que incluye las pioneras de la migración; la migración conjunta de la pareja; y la mujer reagrupada por su esposo u otros familiares (Oso, 2008). De esta manera Oso está utilizando tres criterios para establecer su clasificación: la relativa responsabilidad de las mujeres en el hogar transnacional; el tipo de relaciones conyugales en las que están insertas; y la ruta/trayectoria migratoria que han utilizado para emprender su viaje.

Al analizar las trayectorias migratorias desde una perspectiva de género, suele ser un lugar común diferenciar entre mujeres reagrupadas y mujeres que han

emprendido solas la migración. Explícita o implícitamente se suele asociar esta división a mujeres activas con proyectos migratorios propios y emancipatorios, y mujeres pasivas ligadas al proyecto migratorio de su marido<sup>8</sup>. Moujoud (2003) ha analizado las rutas migratorias de mujeres marroquíes en Francia, donde denuncia que la mayoría de los estudios identifican la feminización de las migraciones<sup>9</sup> con la reagrupación familiar. Moujoud manifiesta que la migración de mujeres solas es una migración activa que desafía las concepciones sobre las relaciones de género vigentes en Marruecos y en Francia (*Ibid.*).

El interés de establecer una tipología de hogares transnacionales que dé cuenta de los diferentes casos etnográficos registrados, se justifica con la intención de captar los distintos roles que los migrantes desempeñan en las redes transnacionales y los factores que influyen en los resultados de su proceso migratorio. Analizar las consecuencias sociales y económicas del proceso migratorio a lo largo de las redes transnacionales -que incluyen a las poblaciones de origen y de destino- y en los propios roles de los migrantes -teniendo en cuenta las ideologías y sistemas de género- según una tipología de hogares, sirve para orientarnos sobre qué factores y situaciones permiten utilizar el proceso migratorio para cambiar la posición estructural de los hogares transnacionales y de los y las participantes en la migración.

Para determinar el hogar transnacional implicado, utilizaremos el tipo de conyugalidad en el que se está inserto, la existencia o no de hijos, y la distribución residencial de los miembros del hogar. Como resultado de esta clasificación de hogares, obtendremos una gradación relativa en la responsabilidad doméstica del migrante. Pero el tipo de hogar transnacional no será el único criterio para determinar la responsabilidad doméstica. También tendremos en cuenta la posición social, jurídica y económica, que se mantenga en las redes y el tipo de proyecto migratorio, que incluye las necesidades relativas del propio linaje o familia de orientación, además de las aspiraciones hacia una familia conyugal propia para alcanzar los beneficios de la adultez social. Todos estos factores dan como resultado una escala gradual de responsabilidad doméstica que nos permite establecer los roles de los migrantes en el hogar transnacional y la específica organización del trabajo de los diferentes hogares a lo largo de las redes domésticas transnacionales senegalesas.

---

<sup>8</sup> Ver Capítulo Uno.

<sup>9</sup> La tendencia hacia la feminización de las migraciones fue puesta de manifiesto por Castles y Miller en 1993. Estudios posteriores han cuestionado si tal feminización ha sido una cuestión del aumento cuantitativo de las mujeres en los flujos migratorios, o, más bien, un cambio en la focalización de los estudios migratorios que han paliado la invisibilización de la mujer en los movimientos migratorios (Hondagneu-Sotelo, 2005; Oso, 2008; Ribas, 2004; Zlotnik, 2003 ).

Sin embargo, en el presente trabajo, no vamos a utilizar el tipo de ruta o trayectoria que se empleó para emprender la migración, porque en los casos etnográficos registrados no existe una correspondencia entre la responsabilidad doméstica adquirida y la ruta migratoria seguida. Algunas de las primeras mujeres reagrupadas en los años noventa que tuvieron la posibilidad de acceder y establecer negocios, junto a, o a partir de, los negocios de sus maridos, empezaron a reagrupar parientes masculinos y femeninos, estableciendo cadenas migratorias diferentes a las que habían iniciado sus maridos<sup>10</sup>. Estas mujeres pueden mantener una gran responsabilidad doméstica en sus familias de orientación. Sin embargo, podemos encontrar otras, también reagrupadas, que no han conseguido establecer beneficios propios ni reagrupar parientes de su propio linaje. Y también aparecen mujeres que emprendieron solas la migración y que no mantienen una gran responsabilidad en sus hogares, sino que andan inmersas en sus propios proyectos migratorios. A la vez que otras que también migraron solas y que sí mantienen esa responsabilidad. Como decimos, el grado de responsabilidad doméstica está relacionado con el tipo de hogar transnacional al que se pertenece; la posición social, económica y jurídica que se mantiene en las redes transnacionales; y el tipo de proyecto migratorio que motivó la partida.

### 3.3 HOGARES TRANSNACIONALES: ESTABLECIENDO UNA TIPOLOGÍA

El tipo de relaciones conyugales que se mantienen, la existencia de hijos y la distribución residencial de los miembros del hogar dan como resultado una específica clasificación de hogares transnacionales con diferentes organizaciones del trabajo que afectan a las diferentes responsabilidades asignadas en los intercambios domésticos transnacionales.

La institución del matrimonio en la sociedad senegalesa implica una alianza entre linajes donde los intereses de las respectivas familias deben tomarse en consideración. Un matrimonio crea nuevas relaciones sociales, conlleva una reordenación de la estructura social (Radcliffe-Brown, 1982) y, por tanto, una reestructuración de los intercambios recíprocos. Las nuevas obligaciones creadas con la formación de una familia conyugal, es la otra cara de la moneda de las posibilidades de acceso que suponen la adultez social. Durante los intercambios que se establecen

---

<sup>10</sup> Ver Capítulo Dos.

en los rituales del matrimonio se reflejan las tensiones mantenidas entre los diversos linajes familiares implicados, así como las tensiones derivadas de las relaciones esperadas según la asignación social de los roles de género<sup>11</sup>.

La poliginia es un importante factor que afecta a los intercambios domésticos dentro y fuera de la familia conyugal o de procreación. La organización del trabajo y la distribución de los ingresos y gastos dentro de la familia conyugal son muy diferentes según nos encontremos ante un hogar compuesto por una esposa, o varias co-esposas con sus respectivas progenies. Por ejemplo, en un hogar donde la o el emigrante no ha establecido una relación conyugal propia, sus obligaciones domésticas van dirigidas a su familia de orientación. En un hogar poligínico con varias co-esposas donde el emigrante es el esposo, sus remesas deben distribuirse entre todas las co-esposas, además de hacer frente al resto de obligaciones de reciprocidad. Si la emigrante es una de las co-esposas, sus responsabilidades domésticas se pueden limitar a su linaje y a su progenie. Sin embargo, en matrimonios monógamos, la práctica de presupuestos conjuntos es más probable, y la organización de los ingresos (incluidas las remesas) se distribuye sólo entre dos cónyuges, sin descuidar el resto de obligaciones de reciprocidad<sup>12</sup>. Por tanto, la posición de la o el emigrante con respecto a sus responsabilidades y obligaciones domésticas, se ve influenciada por el tipo de relación conyugal en el que se está inserto/a.

Pero, además, el tipo de hogar transnacional también se ve afectado por la distribución geográfica de sus miembros. Entre migrantes sin relaciones conyugales propias (solteros, viudos o divorciados), matrimonios monógamos y familias poligínicas, existe toda una gama de posibilidades según tengamos en cuenta la residencia del resto de los componentes del grupo doméstico. Si, por ejemplo, se pertenece a un hogar transnacional poligínico, pero sólo se convive en destino con una co-esposa, las prácticas de organización y distribución del trabajo dentro del hogar tienen más en común con los patrones de las familias monógamas. O si, por otra parte, se es soltero/a, pero con hijos residiendo en origen, la responsabilidad doméstica se ve aumentada.

El Cuadro 3.2 "Los hogares transnacionales y la responsabilidad doméstica", recoge la diversidad de casos etnográficos encontrados durante la investigación. El grado de responsabilidad doméstica de cada caso ha sido establecido a través del

<sup>11</sup> En próximos capítulos veremos algunos de los intercambios que se producen durante las ceremonias del matrimonio y los bautizos. Ver también Buggenhagen, 2001, 2011; Vieitez, 1999; Weiner, 1982.

<sup>12</sup> Ver *supra*: Cuadro 3.1 "Patrones de envío-recibo de remesas".

**Cuadro 3.2** Los hogares transnacionales y la responsabilidad doméstica

| TIPO DE HOGAR TRANSNACIONAL      |            |                                                                      | GRADACIÓN EN LA RESPONSABILIDAD DOMÉSTICA*                  |                                                                              |                                                                    |                      |
|----------------------------------|------------|----------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|----------------------|
| CONYUGALIDAD                     |            | RESIDENCIA <sup>13</sup>                                             |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
| Conyugalidad poligínica          |            | Esposo en destino y co-esposas en origen                             | +                                                           | Proyecto migratorio familiar que incluye altas necesidades del propio linaje | Situación jurídica y económica estable                             | CON hij@/s en origen |
|                                  |            | Esposo en destino con una co-esposa y resto de co-esposa/s en origen |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
|                                  |            | Esposo en destino y co-esposas repartidas en origen y destino        |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
|                                  |            | Esposo y todas co-esposas en destino                                 |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
|                                  |            | Esposa en destino y esposo con co-esposas en origen                  |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
|                                  |            |                                                                      |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
| Conyugalidad monógama            |            | Esposa en origen                                                     | +                                                           |                                                                              |                                                                    | —                    |
|                                  |            | Esposo en origen                                                     | -                                                           |                                                                              |                                                                    |                      |
|                                  |            | Ambos en destino                                                     | Depende de necesidades relativas de los linajes respectivos |                                                                              |                                                                    |                      |
| Soltero/a; divorciado/a; viudo/a | Con hij@/s | Algún/@s hij@/s en origen                                            | +                                                           | —                                                                            | Proyecto migratorio propio con bajas necesidades del propio linaje | —                    |
|                                  |            | Tod@/s hij@/s en destino                                             |                                                             |                                                                              |                                                                    |                      |
|                                  | Sin hij@/s |                                                                      | -                                                           |                                                                              |                                                                    |                      |

\* Desde la jefatura migrante (+) a la obligación de participación mínima (-) en el hogar transnacional.

<sup>13</sup> Utilizamos "destino" para hacer referencia al lugar de inmigración, esto es, Valencia en el caso que nos ocupa. "Origen", sin embargo, lo utilizamos de un modo más laxo, no sólo incluyendo Senegal, sino también otros posibles lugares donde residan los miembros del hogar transnacional: "Tampoco el lugar de origen permanece inalterable. *Origen* es una entidad más amplia que el lugar de donde se partió. También se expande a otros lugares, a aquellos donde pueden desplazarse los emigrantes cuando regresan, a aquellos donde los reconocen" (Jabardo, 2011:91).

análisis de los intercambios que se mantienen en las redes transnacionales, intercambios en los que se incluyen remesas sociales y materiales, intercambios domésticos, y cooperación en la toma de decisiones. Una mayor responsabilidad doméstica implica mayores obligaciones en los intercambios, lo que puede acabar por formar hogares de jefatura migrante, que dependen totalmente de los ingresos del o la emigrante.

Con respecto a las relaciones conyugales poligínicas, encontramos varias situaciones posibles. Cuando el marido emigra y las co-esposas permanecen en origen, las obligaciones domésticas del marido se ven aumentadas, sobre todo si mantiene una posición jurídica y económica estable y parte de su descendencia reside en origen con sus respectivas madres. Esta situación es muy probable que desencadene en un hogar de jefatura migrante donde el cabeza de familia sostiene una posición de prestigio y autoridad relevante en las redes domésticas transnacionales. Sin embargo, cuando es una de las co-esposas quien está emigrada, su responsabilidad doméstica se limitará a su propio linaje y a su progenie. La intensidad de las obligaciones dependerá de las necesidades de su propia familia de orientación (lo que está relacionado con el tipo de proyecto migratorio que le ha guiado), de la residencia de los hijos (patrilocal o matrilocal), si los tiene, y de la estabilidad económica y jurídica de la que disfrute<sup>14</sup>.

Cuando la familia conyugal poligínica habita en destino, puede darse el caso de hallar a todas las co-esposas emigradas, sólo a una, o a varias. Contra más co-esposas habiten en destino, menor será la responsabilidad doméstica que el marido mantenga en origen, lo que también dependerá de las necesidades de su linaje, de sus posibilidades económicas y jurídicas, y de que hayan hijos suyos viviendo en su residencia patrilocal. En cuanto a las co-esposas, su relativa estabilidad económica y jurídica será clave para determinar su responsabilidad doméstica tanto hacia su linaje, como hacia su familia política (el linaje de su marido), dependiendo, en parte, de dónde habiten sus hijos. Y su estabilidad económica y jurídica se encuentra también relacionada con la situación del resto de co-esposas. Si el marido sólo convive en destino con una co-esposa, y ésta ha accedido a negocios propios o compartidos, la organización del trabajo entre ambos cónyuges tiende a ser similar al de las parejas

---

<sup>14</sup> Como veremos a continuación, en nuestra investigación no se ha accedido a ningún caso de hogar poligínico donde una co-esposa esté emigrada, y el marido y el resto de co-esposas permanezcan en origen. Sin embargo, es un caso teórico probable, y existen referencias a él como situación transitoria (referencias dadas por informantes viudas, divorciadas u hogares monógamos en transición hacia poligínicos). La relativa responsabilidad doméstica de este caso se ha establecido a partir de las lógicas que se desprenden de los intercambios transnacionales del resto de casos hallados.

monógamas. También se da el caso que, aun habiendo reagrupado a varias, la primera mantenga derechos familiares y económicos que el resto no ha adquirido. La existencia de co-esposas puede suponer un freno para el avance económico y social tanto para las familias de orientación de éstas, como para ellas mismas y sus hijos e hijas.

En los hogares que incluyen relaciones conyugales monógamas, los cónyuges pueden residir juntos en destino, o separados geográficamente. En el caso de separación residencial, las responsabilidades domésticas estarán influenciadas por el tipo de proyecto migratorio y la posición económica y jurídica que se ocupe en las redes. Cuando la emigrante es la esposa, sus obligaciones domésticas no incluyen al marido, aunque si su posición económica y jurídica se lo permite, puede tenerlo en cuenta en sus remesas. Estas mujeres pueden utilizar cadenas migratorias femeninas para emprender su trayectoria, viajar a través de las nuevas rutas migratorias, o ser parte de un contingente laboral contratado en origen. Cuando ambos cónyuges residen en destino, las responsabilidades domésticas dependerán de las necesidades relativas de sus linajes respectivos, y el proceso de toma de decisiones en el hogar entre cónyuges puede más fácilmente tender a la colaboración. En estos casos, la organización del trabajo en el matrimonio y la asignación de ingresos y gastos, pueden seguir patrones de apoyo y complementación.

Por último, en el caso de emigrantes sin una relación conyugal propia, su grado de responsabilidad doméstica varía en función del proyecto migratorio con el cual emprendieron la migración (influenciado por la existencia o no de hijos y por las necesidades relativas de sus familias de origen) y de la estabilidad económica y jurídica que mantengan en las redes. En este grupo es donde se concentran la mayoría de los y las migrantes que habitan en Valencia (ver *infra*). Las trayectorias migratorias emprendidas para llegar al destino, son muy variadas, e incluyen desde las nuevas rutas migratorias, hasta cadenas migratorias masculinas o femeninas, o la contratación en origen. Cuando su estabilidad jurídica les permite un alto grado de éxito económico, la responsabilidad que sostienen con sus familias de origen puede aumentar.

Como se desprende de la anterior argumentación, la probabilidad de encontrar migrantes con un rol de jefatura en un hogar transnacional, es más común en unos casos etnográficos que en otros, pero hay que destacar que es posible que se desarrolle en todos los tipos. La estabilidad económica y jurídica es básica para que ocurra. En nuestra investigación, los casos más habituales de migrante con rol de

jefatura en el hogar transnacional han sido: un esposo en destino con alguna/s o con todas sus co-esposas en origen; una co-esposa en destino junto a su esposo, y el resto de co-esposas en origen o reagrupadas posteriormente sin sus mismos derechos económicos; cualquiera de los dos cónyuges de un matrimonio monógamo, tanto residiendo en destino sólo uno de ellos, como ambos; y emigrantes sin familia conyugal propia pero, posiblemente, con hijos.

A partir de los criterios que hemos estado delimitando a lo largo del presente capítulo (recapitulando: tipo de relaciones conyugales, existencia de hijos y distribución residencial de los miembros) podemos establecer una tipología de grupos domésticos transnacionales, a partir de la cual podamos asociar a los tipos, modelos de organización del trabajo en base a una asignación de roles de género. Con el objetivo de operacionalizar la tipología, vamos a concretar el concepto de hogar transnacional con una definición más restringida que la que hemos estado utilizado hasta ahora, y que denominaremos "hogar conyugal transnacional". Sudarkasa (2004) ha analizado las tipologías clásicas sobre la familia, establecidas por Murdock y Linton respectivamente, aplicadas al caso de las sociedades africanas. En su trabajo pone de manifiesto que el término "familia nuclear" de Murdock, que comprende a un marido, una esposa y los hijos, tiene sentido cuando se describe una familia nuclear europea y americana, pero no es un concepto adecuado para entender a las familias extensas africanas, como si estuvieran compuestas por varios hogares nucleares. Por su parte, Linton estableció la categoría de "familia conyugal" para referirse a las relaciones basadas en el matrimonio (frente a lo que él llamaba consanguineidad), y este uso del término es el que Sudarkasa defiende en su estudio. Ella subraya que existe una diferencia sustancial entre la familia nuclear y la familia conyugal monógama. Aunque sean estructuralmente similares (un hombre, una esposa y los niños), en un contexto donde la poligamia es legalmente aceptada y ampliamente practicada, la familia conyugal monógama puede ser sólo una fase hacia la familia polígama, además de que los roles de esposa y de madre en este contexto conllevan expectativas muy diferentes (Sudarkasa, 2004).

Sin perder de vista la importancia del grupo doméstico y el débil sentido de la conyugalidad en África<sup>15</sup>, partiremos de los hogares conyugales ubicados en redes domésticas transnacionales, para comprender los diferentes roles asignados e itinerarios migratorios seguidos. Los tipos de relaciones conyugales con los que

<sup>15</sup> Stichter (1988) señala el débil sentido de la conyugalidad en África, situación que se explica por los recursos diferenciados en el hogar; las diferentes responsabilidades frente a los diferentes gastos; y la no existencia de familias nucleares.

contaremos serán los establecidos a lo largo del presente capítulo: conyugalidad poligínica; conyugalidad monógama; y, sin relaciones conyugales.

Por otra parte, podemos utilizar la distribución residencial a lo largo del campo transnacional de los miembros del hogar conyugal (esposo, esposa/s, hijo/s-a/s), como un indicador del tipo de participación en el proceso migratorio de los diferentes miembros. Es posible divisar diferentes formas de participación en el proceso migratorio, sin olvidar que los intercambios transnacionales proveen de vínculos que ligan a los participantes en las redes domésticas transnacionales en su totalidad. Sin embargo, compartir residencia en destino implica una participación muy diferente a residir en origen y formar parte de un proceso migratorio desde la distancia. De esta manera, distinguiremos dos formas de participación: al menos dos miembros del hogar conyugal residiendo en destino; y sólo un miembro participando en el proceso migratorio en destino. Dos formas de participación que vamos a combinar con el tipo de relaciones conyugales practicadas:

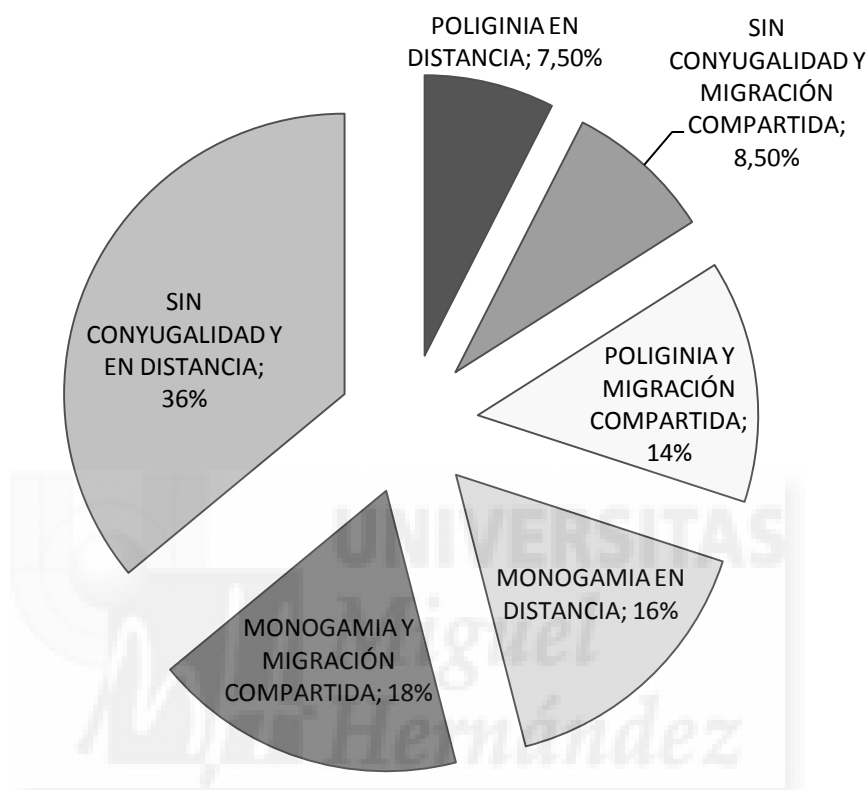
**Cuadro 3.3** *Hogares conyugales transnacionales*

| <b>Tipo de relaciones conyugales</b> | <b>Tipo de participación en el proceso migratorio de los miembros del hogar conyugal transnacional</b> |                                                                    |
|--------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
|                                      | <b>Sólo un miembro participando en el proceso migratorio</b>                                           | <b>Al menos dos miembros participando en el proceso migratorio</b> |
| Conyugalidad poligínica              | HOGAR CONYUGAL POLIGÍNICO CON MIGRACIÓN DISTANCIADA                                                    | HOGAR CONYUGAL POLIGÍNICO CON MIGRACIÓN COMPARTIDA                 |
| Conyugalidad monógama                | HOGAR CONYUGAL MONÓGAMO CON MIGRACIÓN DISTANCIADA                                                      | HOGAR CONYUGAL MONÓGAMO CON MIGRACIÓN COMPARTIDA                   |
| Sin relaciones conyugales            | HOGAR SIN CONYUGALIDAD CON MIGRACIÓN DISTANCIADA                                                       | HOGAR SIN CONYUGALIDAD CON MIGRACIÓN COMPARTIDA                    |

Durante la presente investigación, se tuvo acceso a 106 grupos domésticos diferentes. Los datos fueron obtenidos a través de técnicas diversas, que incluyen desde encuestas breves sobre la propia situación sociodemográfica, hasta estudios de

caso en profundidad, a través de entrevistas semiestructuradas e historias de vida<sup>16</sup>. La distribución de los grupos domésticos según el tipo de hogar conyugal al que pertenecen se recoge en el siguiente gráfico:

**Gráfico 3.4** *Distribución de casos de hogares conyugales transnacionales*



En cuanto al hogar conyugal poligínico con migración distanciada, todos los casos encontrados se refieren a hombres, insertos en tres situaciones contextuales diferentes. Primero, encontramos migrantes con una situación jurídica y económica inestable, donde la experiencia migratoria es aún incipiente. Podríamos tomar este caso como situación transitoria, ya que muchos manifiestan el deseo de tener una co-esposa en destino, sea reagrupada o casándose con una mujer que ya se encuentre en Valencia. Segundo, aparecen integrantes de las primeras generaciones de

<sup>16</sup> Ver Capítulo Uno, apartado 1.4 "El desarrollo de la investigación etnográfica entre Valencia y Senegal". En los datos obtenidos a través de encuestas sobre la situación sociodemográfica del migrante, asumimos que el comportamiento verbal no siempre es un dato estable, sino que las respuestas están muy influenciadas por la valoración socialmente positiva o deseabilidad social. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, cuando comparamos los porcentajes obtenidos del total de grupos domésticos (106), con los porcentajes obtenidos a partir exclusivamente de los casos trabajados en profundidad (52), no se obtienen diferencias significativas. Ver Anexo 4 "Casos etnográficos comparados".

pioneros, que nunca reagruparon a ninguna de sus co-esposas, aunque es posible que sí hayan traído a algún hijo (no hija) al lugar de destino. Y tercero, hombres que se han divorciado de la co-esposa con la que habitaban en el lugar de destino.

El hogar conyugal poligínico con migración compartida, incluye grupos domésticos con una sola co-esposa en destino (73% de los casos) y grupos domésticos con varias co-esposas migradas (27%). El 60% de los casos corresponden a mujeres que han sido reagrupadas, y los restantes (40%) corresponden a matrimonios cuyos cónyuges han migrado juntos, o constituyen matrimonios mixtos, o que se han establecido entre dos migrantes que ya residían en destino. Todos los matrimonios establecidos entre dos cónyuges que ya se encontraban migrados, corresponden a hogares con una sola co-esposa en destino.

**Cuadro 3.5** *Hogar conyugal poligínico de migración compartida*

|                       | Una co-esposa migrada |      | Varias co-esposas migradas |      | TOTALES |      |
|-----------------------|-----------------------|------|----------------------------|------|---------|------|
|                       | CASOS                 | %    | CASOS                      | %    | CASOS   | %    |
| Mujer reagrupada      | 7                     | 46.6 | 2                          | 13.3 | 9       | 60   |
| Migración conjunta    |                       |      | 1                          | 6.6  | 1       | 6.6  |
| Matrimonio en destino | 4                     | 26.6 |                            |      | 4       | 26.6 |
| Matrimonio mixto      |                       |      | 1                          | 6.6  | 1       | 6.6  |
| TOTALES               | 11                    | 73.3 | 4                          | 26.6 | 15      |      |

En los hogares conyugales monógamos con migración distanciada, encontramos pocas mujeres (2 casos de un total de 17, es decir, 12%). Se refieren a mujeres que han utilizado para emprender la migración cadenas migratorias familiares, o han sido contratadas como contingente laboral en origen. En cuanto a los hombres, surgen casos de senegaleses que manifiestan un deseo por reagrupar a su esposa o por materializar una poliginia que dicen deseada, situación que está relacionada con una posición económica relativamente inestable. Y, también es de destacar, un caso de un pionero de las primeras generaciones que nunca estableció un segundo matrimonio, y nunca reagrupó a su esposa.

En los hogares conyugales monógamos de migración compartida es donde encontramos la mayoría de los matrimonios mixtos que se establecieron con valencianas y valencianos (6 casos de un total de 19, esto es, 31.6%). En este grupo encontramos un predominio de matrimonios donde la mujer ha sido reagrupada (11), y

unas pocas migrantes que, o establecieron matrimonios en el lugar de destino (2), o que mantienen a sus hijos en destino y a su marido en origen (1).

En cuanto a los hogares sin relaciones conyugales y de migración distanciada, es, en este tipo, donde encontramos la mayoría de los casos y también la máxima variedad entre las situaciones de sus integrantes. Sin embargo, si tenemos en cuenta el tipo de proyecto migratorio con el que se emprendió el viaje, se divide en este grupo una gradación con respecto a la intensidad de los intercambios transnacionales y la relativa responsabilidad doméstica sostenida en las redes. En un extremo encontramos a mujeres que mantienen hijos en origen, cuyo proyecto migratorio está totalmente encaminado hacia la manutención de la familia de orientación (que cuida a sus hijos). Y en el otro, las y los jóvenes migrados en los últimos años, pertenecientes a las nuevas generaciones, que buscan nuevas experiencias y un nuevo estilo de vida en la migración, manteniendo un contacto mínimo (en ocasiones inexistente) con la familia en origen. Debemos insistir aquí que la responsabilidad es gradual y relativa, y que conforme la estabilidad jurídica y el éxito económico lo permiten, es posible que los contactos e intercambios transnacionales se retomen y aumenten.

El último tipo, el hogar sin conyugalidad y con migración compartida, corresponde a viudas/os, divorciados/as o madres solteras que mantienen algunos de sus hijos/as aquí, a veces por temporadas, o a veces de forma más permanente. La mayoría de los casos registrados han sido mujeres (6 de un total de 9, alrededor del 67%).

Si tenemos en cuenta el peso de cada tipo, la primera conclusión obvia es que el hogar sin conyugalidad y de migración distanciada queda en primer lugar. El boom migratorio de los últimos años y las nuevas generaciones de migrantes que llegan a Valencia, ayudan a explicar esta presencia masiva. Como veíamos en el capítulo anterior, la pirámide de población en la ciudad de Valencia (Gráfico 2.1 "Población senegalesa en Valencia a 1 de enero de 2012") nos remite a un enclave en transición<sup>17</sup> donde destacan las cohortes de edad masculinas que van de 25 a 50-55 años. Se hace necesario, por tanto, concretar en este grupo, criterios alternativos, que nos ayuden a entender sus dinámicas, y por ello tendremos en cuenta el tipo de proyecto migratorio con el que se emprendió el viaje. Obtenemos así **hogares sin conyugalidad con migración distanciada y proyecto familiar**, y **hogares sin**

<sup>17</sup> Analizando las modalidades de asentamientos senegaleses en España, Jabardo (2006) clasifica la Comunidad Valenciana como un enclave en transición. Ver Capítulo Dos.

**conyugalidad con migración distanciada y proyecto propio.** Y una gradación de situaciones entre estos dos extremos.

Por otra parte, los hogares conyugales poligínicos de migración compartida, y los hogares monógamos, tanto con migración compartida como en distancia, son tres tipos que mantienen un peso similar en la tipología. Los dos primeros, nos hablan de la existencia de familias, incipientes o consolidadas, en la ciudad. La pirámide de población en Valencia (ver Gráfico 2.1), destaca la presencia de niños pequeños, y también de mujeres, sobre todo en edades comprendidas entre 25 y 40 años, e incluso, también, un débil peso hasta los 50. Esta presencia refiere una tendencia: "dada la diferencia de edades entre varón y mujer en las parejas senegalesas, la presencia de mujeres de treinta, cuarenta e incluso cincuenta años, nos permite ya hablar de patrones de migración femenina autónoma, y del funcionamiento de redes comerciales propias" (Jabardo, 2006:90). Como ejemplificaremos en los próximos capítulos, la formación de cadenas migratorias femeninas en las redes domésticas transnacionales que llegan a Valencia, ha supuesto una ruta de entrada con apoyo familiar para muchos y muchas jóvenes, y, para algunas de las mujeres que sirven de eslabón, una forma de potenciar y consolidar su posición en las redes.

En los hogares poligínicos de migración compartida, nos encontramos con una abrumadora mayoría (73%) donde sólo cohabita una co-esposa en destino, lo que, en la práctica, se asemeja a un hogar conyugal monógamo. En este sentido podemos hablar de **diferentes grados de relaciones conyugales monógamas dentro de los hogares conyugales poligínicos transnacionales**. En cuanto a los **hogares monógamos en distancia**, se trata, o bien de migrantes, hombres, que mantienen como dependientes a los miembros de su grupo doméstico en origen; o bien de situaciones transitorias hacia un hogar conyugal poligínico o hacia un **hogar conyugal monógamo compartido**.

Por último, en cuanto a los **hogares poligínicos en distancia**, y los **hogares sin conyugalidad con migración compartida**, ambos son casos inusuales en relación a su peso numérico en la tipología. El primero, se trata, en su mayoría, de situaciones transitorias, donde el migrante, hombre, desea formar un hogar conyugal en destino. El segundo se trata, en su mayoría, de migrantes mujeres, divorciadas, viudas o madres solteras, que mantienen aquí a algunos de sus hijos.

En capítulos siguientes nos encargaremos de dar contenido etnográfico a esta clasificación de hogares transnacionales, especificando los diferentes patrones de organización del trabajo según los hogares, y las consecuencias sociales y

económicas de mantener diferentes grados de responsabilidad doméstica en las redes. Es de destacar que, sin embargo, no siempre la responsabilidad doméstica acarrea prestigio, status y reconocimiento social a las y los migrantes. La división social del trabajo dentro de las redes domésticas transnacionales comporta diferentes estrategias económicas y diferentes consecuencias sociales según tengamos en cuenta, además, las ideologías y sistemas de relaciones de género.

### 3.4 ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO, RECONOCIMIENTO SOCIAL Y SISTEMAS E IDEOLOGÍAS DE GÉNERO

Carol Stack analizó en "The Flats" los casos en los que un hombre asumía la paternidad de los hijos e hijas de la mujer con la que estaba envuelto en relaciones sentimentales y sexuales, independientemente de que fueran hijos biológicos suyos o no. La adquisición por parte del padre de las responsabilidades domésticas<sup>18</sup>, implicaba el deber de cumplir con las obligaciones domésticas y los derechos de reconocimiento social ante la comunidad (Stack, 1974:50-51).

En las redes domésticas transnacionales senegalesas, las diferentes responsabilidades que se mantienen en los intercambios incluyen el deber de cumplir con las obligaciones de reciprocidad, a la vez que otorgan derechos de autoridad doméstica en la familia. Esta participación en los intercambios puede llegar a transformarse en status, prestigio y reconocimiento social, es decir, en capital simbólico (Bourdieu, 2007)<sup>19</sup>. En una situación donde la o el emigrante mantiene un alto grado de responsabilidad doméstica en las redes transnacionales, y está en posición de llevarla a cabo, su posición estructural, su prestigio social, y su capacidad de intervención en la toma de decisiones, es, significativamente, más favorable. Sin embargo, el cumplimiento de una gran responsabilidad doméstica no siempre se corresponde, de forma directa y proporcional, con un aumento del reconocimiento y del prestigio social.

<sup>18</sup> Stack utiliza "responsabilidad doméstica" en el sentido de proveer comida, cuidados, ropa, refugio u hospedaje y compartir la socialización de los niños (Stack, 1974:90).

<sup>19</sup> "...no pueden apropiarse del trabajo, los servicios, los bienes, los homenajes, el respeto de los otros sin "ganárselos" personalmente, sin "acoplárselos", en resumen sin crear un vínculo personal, de persona a persona. Operación fundamental de la alquimia social, cuyo paradigma es el intercambio de dones, la transformación de una especie cualquiera de capital en capital simbólico..." (Bourdieu, 2007:209).

Captar las dinámicas a través de las que los y las migrantes logran o no capitalizar, a lo largo de las redes transnacionales, los posibles beneficios sociales y económicos del proceso migratorio, implica tener en cuenta las ideologías y sistemas de género, y su relación con los diferentes patrones organizativos del trabajo implicados en las redes domésticas transnacionales senegalesas. La organización social del trabajo incluye una asignación de funciones en base a los roles de género, que conllevan un grado diferente de responsabilidad doméstica y de reconocimiento social. Los itinerarios que cada migrante pueda realizar o no para rentabilizar -económica, social y simbólicamente- los beneficios de su proceso migratorio, está relacionado con la posición asignada en estos patrones organizativos del trabajo. En el siguiente capítulo analizaremos estos diferentes patrones organizativos del trabajo, según la clasificación de hogares transnacionales establecida con anterioridad, lo que nos permitirá ubicar las diferentes posiciones de los migrantes en las redes domésticas senegalesas y explicar las consecuencias sociales y económicas de sus respectivos procesos e itinerarios migratorios.



## Capítulo Cuatro

---

**LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL TRABAJO EN  
LAS REDES DOMÉSTICAS TRANSNACIONALES:  
PRODUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y GÉNERO**





Las antropólogas que, a finales de los años 70, escribieron desde el feminismo socialista, reivindicaron la idea de que la división sexual del trabajo no conllevaba inherentemente la subordinación de la mujer. Para ellas la subordinación estaba relacionada con la sociedad de clases, con la aparición de la propiedad privada y con la separación de la vida social en esferas pública y privada<sup>1</sup>. Trabajos posteriores pusieron de manifiesto la variabilidad cultural e histórica de las tareas concretas asignadas a los individuos en base al género, y las diferentes valoraciones sociales que se otorgan, cultural e históricamente, a los trabajos pensados como propios de la esfera doméstica<sup>2</sup>.

Partiendo de este constructivismo asociado a la esfera de la reproducción (y aplicando el análisis, además, a grupos domésticos transnacionales) debemos pensar el ámbito de la reproducción como una institución social que no es universal, sino como una construcción anclada a las categorías de pensamiento occidentales (Harris, 1986). De la misma manera que Scott y Tilly (1983) analizaron los hogares ingleses durante la industrialización como unidades de economía familiar, donde sus miembros trabajaban, independientemente del sexo, tanto en la economía asalariada, como en el trabajo dentro del hogar<sup>3</sup>, en el presente trabajo vamos a pensar los grupos domésticos transnacionales senegaleses como organizaciones de economía familiar, donde los diferentes miembros, tanto masculinos como femeninos, participan en diferentes grados, tanto en las esferas productiva como reproductiva. De esta manera, en el hogar transnacional senegalés coinciden tanto actividades de economía asalariada, pensadas como propias de la producción, como tareas domésticas, entendidas como actividades de reproducción dentro del hogar, y no siempre aparecen asociadas las primeras al sexo masculino y a la esfera pública, y las segundas al femenino y a la esfera privada. La cuestión será dilucidar a partir de qué patrones organizativos se asignan los diferentes roles a las y los participantes, y que consecuencias sociales y económicas tienen el desempeño de esos roles en la posición que los participantes ocupan en las redes sociales amplias y externas a los hogares.

Teniendo en cuenta que todas las actividades económicas que vamos a analizar formarán parte de lo que llamamos *economía familiar o economía doméstica*, podemos hacer una distinción conceptual con fines analíticos, entre, primero, *el trabajo*

---

<sup>1</sup> Ver Capítulo Uno. Ver, por ejemplo, Leacock (1978); Sacks (1979).

<sup>2</sup> Harris, 1986; Harris y Young (eds.), 1979; Moore, 1991. Ver Capítulo Uno.

<sup>3</sup> Ver Capítulo Uno.

doméstico o las actividades, labores y tareas domésticas, esto es, de reproducción<sup>4</sup>, que incluyen las actividades propias del *kin work* y *caring work* (Alicea, 1997), es decir, *trabajo parental o familiar* y *trabajo asistencial o de cuidados*. Y segundo, *las actividades asalariadas y el trabajo monetarizado*, esto es, de producción<sup>5</sup>, entendido como actividades que *directamente* generan ingresos en el mercado laboral, sea en la economía formal como, mayoritariamente en el caso que nos ocupa, en la economía informal. Como veremos, estos dos tipos de actividades, asignadas en medida diferente a los dos géneros masculino y femenino, se desempeñarán tanto por hombres como por mujeres en los hogares transnacionales. Y, en determinados casos, la distinción entre ellas no resulta clara, ya que los trabajos domésticos pueden generar ingresos directamente, convirtiéndose en trabajos de producción. Y es que cuando, en los intercambios basados en la reciprocidad, las tareas domésticas producen ingresos y capital social y/o simbólico (transformables en capital económico), no es fácil aplicar esta división conceptual entre trabajo de producción y de reproducción. De esta manera, nos moveremos en una cuerda floja que oscila entre dos campos: la producción y la reproducción en la economía familiar.

#### 4.1 GRUPOS DOMÉSTICOS TRANSNACIONALES Y PATRONES DE DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO EN ÁFRICA

*"Male and female incomes come from different sources and are used for different purposes. If a couple's budget can be regarded as a single fund, it is not through the literal pooling of cash, but through the ongoing process of bargaining about the organization of interpersonal transfers and responsibilities under shifting conditions"*

Jane Guyer (1988:171)

Los intercambios transnacionales que mantienen las y los senegaleses en las redes domésticas incluyen diferentes cuestiones, esto es, envío y recepción de remesas materiales y sociales, y colaboración en las tareas y actividades domésticas, incluyendo la cooperación en el proceso de toma de decisiones sobre las cuestiones referidas a la familia transnacional. Estos intercambios reflejan los diferentes patrones

---

<sup>4</sup> Utilizamos "trabajo de reproducción" y no "trabajo reproductivo", porque el trabajo asalariado también puede considerarse reproductivo, si definiéramos reproducción como reproducción social (ver Capítulo Uno).

<sup>5</sup> Utilizamos "trabajo de producción" y no "trabajo productivo", porque las tareas domésticas también pueden considerarse productivas.

de asignación social del trabajo dentro de los grupos domésticos transnacionales. Los modos, el grado de intensidad y las diferencias en el apremio de la participación de las y los individuos en los diferentes aspectos que componen los intercambios transnacionales, vienen influenciados -como repetíamos en el capítulo anterior- por la diferente responsabilidad doméstica que se mantiene en las redes.

#### *4.1.1 Ingresos monetarios y remesas materiales y sociales en la economía doméstica*

Las actividades que generan directamente ingresos monetarios en la economía familiar incluyen los trabajos remunerados tanto en la esfera formal de la economía como, mayoritariamente en el caso que nos ocupa, en la esfera informal. Todas y todos los miembros del hogar establecen sus propias estrategias económicas para conseguir los recursos que les permitan hacer frente a sus obligaciones, y, a la vez, poder mantener una posición adecuada a la hora de negociar en el proceso de toma de decisiones dentro del hogar.

Los estudios presupuestarios ("budget studies") que se realizaron durante la primera mitad del siglo XX, sobre la distribución de los gastos dentro de las familias europeas, y, posteriormente, en las colonias, durante el periodo de posguerra, no tenían la intención de poner de manifiesto la estructura interna de la familia, sino que buscaban subrayar la relación que existía entre las estructuras de precios y de salarios (Guyer, 1988). Sin embargo, estos estudios presupuestarios fueron retomados en los años 80 por autoras africanistas que, desde la economía política, los utilizaron como metodología para visibilizar las actividades que las mujeres realizaban en los hogares. En el marco de lo que se desarrollaba como la "nueva economía del hogar", estas autoras señalaban las desigualdades dentro de las organizaciones domésticas, y utilizaban los estudios presupuestarios en el seno de las familias para ilustrar las diferencias de poder, y de control y acceso a los recursos, por parte de los diferentes miembros del hogar<sup>6</sup>. Al concentrarse en "ingresos", en lugar de utilizar "salarios" como habían hecho los primeros estudios presupuestarios, y definir a los primeros como un complejo compuesto de diferentes tipos de bienes derivados de los esfuerzos de varios miembros del grupo doméstico (Guyer, 1988:158), pudieron integrar otras fuentes de riqueza que previamente se habían ignorado, y prestar atención a las

---

<sup>6</sup> Ver la compilación de Dwyer y Bruce (1988). Ver Capítulo Uno.

divisiones dentro de la economía familiar entre sectores mercantiles y no mercantiles, y entre sectores masculinos y femeninos (Guyer, 1988:157).

Para explicar los diferentes roles que las mujeres desempeñaban dentro de la familia, estas autoras utilizaron los patrones de ingresos y gastos que ilustraban, por una parte, la división de tareas dentro del hogar, y, por otra, el diferente control sobre el presupuesto familiar que hombres y mujeres mantenían. Stichter (1988) estableció, para las familias de clase media de Kenia, patrones de control y utilización de los ingresos, y una división de responsabilidades entre hombres y mujeres por áreas de gasto, lo que intentó relacionar con otros factores que afectaban a las familias, como el nivel educativo o la clase, lo que daba diferentes resultados en el poder ejercido durante el proceso de toma de decisiones. Hoodfar (1988) analizó en Egipto los diferentes métodos de gestión de gastos e ingresos, teniendo en cuenta la información a la que la esposa accedía y la relativa autoridad que se ejercía en la toma de decisiones, lo que generaba diferentes niveles de conflicto dentro del hogar conyugal. Fapohunda (1988), en Nigeria, desarrolló los diferentes métodos que se utilizaban para la financiación alimentaria dentro del hogar, haciendo hincapié en el patrón de aportación de ingresos y en el patrón de gastos. Y, por último, Munachonga (1988) consideró en Zambia los sistemas de asignación de ingresos entre cónyuges, y relacionó los diferentes métodos encontrados con otros factores, como el tipo de matrimonio que se establecía<sup>7</sup>, o el status personal de los cónyuges implicados (ver Cuadro 4.1 "Sistemas de asignación de ingresos y gastos en el hogar").

En el presente trabajo vamos a hacer uso de algunos aspectos que subrayaron los estudios presupuestarios en las familias africanas, con la intención de ilustrar el proceso social de asignación de roles y de división del trabajo dentro de los hogares transnacionales senegaleses. Incluimos en el análisis los patrones de aportación de ingresos por parte de todas y todos los miembros del grupo doméstico, teniendo en cuenta la participación relativa en el proceso de toma de decisiones sobre el control de los recursos. Siguiendo el trabajo de Munachonga (1988), es significativo relacionar el nivel de conflicto entre cónyuges sobre el control presupuestario, con la relativa autoridad ejercida en el proceso de toma de decisiones, ya que con un alto grado de información sobre los ingresos familiares y con un margen relativamente adecuado de participación en la toma de decisiones, la esposa se encuentra en disposición de establecer más exigencias y reclamaciones que se transforman en discusiones y conflictos dentro del hogar conyugal.

---

<sup>7</sup> Con la independencia de Zambia en 1964, se hereda un sistema dual de matrimonio, donde coexiste el matrimonio "tradicional" con un matrimonio "oficial" (Munachonga, 1988).

**Cuadro 4.1** *Sistemas de asignación de ingresos y gastos en el hogar*

### PATRONES PRESUPUESTARIOS EN EL HOGAR

|                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Stichter<br>(Kenia)    | <ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>Control de ingresos separados o autónomos:</b> incluye diferentes áreas de responsabilidad financiera</li> <li>- <b>Control de ingresos juntos o de fondo común:</b> no implica equidad de control. Incluye división de responsabilidad por gasto</li> </ul>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Hoodfar<br>(Egipto)    | <ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>Mujer como gestora financiera:</b> el hombre entrega todos sus ingresos y guarda parte para gastos personales</li> <li>- <b>Mujer como banquera familiar:</b> la mujer tiene información total de los ingresos familiares pero no autoridad unilateral para gastar</li> <li>- <b>Asignación completa para las tareas domésticas:</b> la mujer tiene poca información sobre ingresos y una asignación para gastos</li> <li>- <b>Asignación parcial para tareas domésticas:</b> asignación fija del marido que cubre gastos. La mujer tiene negocios para completar</li> <li>- <b>Hombre como gestor financiero:</b> El hombre compra, ocasionalmente da dinero. La esposa no tiene poder en la toma de decisiones</li> <li>- <b>Marido "invitado":</b> la mujer sus propios ingresos. El marido rehúsa dar, o da ocasionalmente</li> </ul> |
| Fapohunda<br>(Nigeria) | <ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>Administración doméstica del dinero:</b> el marido da una suma y la mujer añade y asigna el dinero a los gastos</li> <li>- <b>Método <i>soup-pot</i>:</b> cada dos días, o a demanda, el marido da para un fondo común</li> <li>- <b>Método de la mayor parte de la compra:</b> el marido suministra alimentos y no da dinero</li> </ul>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Munachonga<br>(Zambia) | <ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>Distribuir-repartir:</b> el marido da pequeñas cantidades, la mujer sin gastos personales ni acceso a ingresos</li> <li>- <b>Asignación:</b> el marido da cantidad fija y la mujer suplementa para gastos familiares. Ella ignora ingresos totales del marido</li> <li>- <b>Gastos separados:</b> ganancias y gastos independientes, ignoran ingresos respectivos. Comparten la responsabilidad financiera</li> <li>- <b>Fondo común:</b> ambos cónyuges acceso y control de ganancias. No implica igualdad en poder de decisión</li> </ul>                                                                                                                                                                                                                                                                                               |

A partir de los datos etnográficos, y en referencia a los patrones presupuestarios expuestos en el Cuadro 4.1, podemos constituir tres modelos de financiación doméstica que vamos a relacionar con los diferentes tipos de hogares conyugales transnacionales contruidos en el capítulo anterior. Primero, encontramos un *patrón de administración distanciada*, modelo que resulta característico de los hogares sin conyugalidad o de los hogares donde los cónyuges permanecen separados, sean monógamos o poligínicos. Según este sistema, los intercambios transnacionales siguen la lógica de la responsabilidad doméstica que establecimos en el capítulo anterior. Cuando existen dependientes en el hogar transnacional, sean hijos/as, hermanos/as, esposo o esposa/s, padres, etc., el apremio en la obligación de responsabilidad es mayor. Por este motivo podemos dividir este patrón presupuestario en dos subtipos que forman un continuo gradual donde se ubican las diferentes situaciones encontradas: *administración distanciada con proyecto migratorio prioritariamente propio* y *administración distanciada con proyecto migratorio prioritariamente familiar*. Cuando la situación se acerca a este último subtipo de patrón, la cooperación en la toma de decisiones por parte del o la migrante dentro del grupo doméstico transnacional, suele ser importante, en virtud del respeto y consideración que adquiere debido al proceso migratorio.

Los hogares que comparten conyugalidad en el proceso migratorio, pueden mantener relaciones monógamas en diferentes grados, ya que los hogares poligínicos donde sólo participa una co-esposa en el proceso migratorio en destino, tienden a establecer una organización del trabajo parecida a los hogares conyugales monógamos con migración compartida. Aunque, como veremos en los siguientes capítulos, no siempre ocurre así. En los hogares donde los cónyuges comparten migración, podemos encontrar dos tipos diferentes de sistemas de financiación doméstica. El *patrón de asignación parcial* consiste en una asignación fija u ocasional que el marido da a la esposa para gastos familiares, y que la mujer debe completar a partir de los ingresos de sus propios negocios o de otras estrategias de provisión, como la participación en las asociaciones de crédito rotativo<sup>8</sup>. Este modelo presupuestario en ocasiones se encuentra vinculado a la falta de medios para cubrir las necesidades totales de la familia por parte del esposo, y/o a la existencia de varias co-esposas en el grupo doméstico. Como veremos en el próximo capítulo, en los casos donde el varón está emigrado y mantiene un patrón de administración distanciada con proyecto familiar, la esposa (o co-esposas) que se queda en Senegal vive una situación que se ajusta al patrón de asignación parcial.

---

<sup>8</sup> Son las famosas tontinas africanas, que analizaremos a continuación.

**Cuadro 4.2** *Sistemas de financiación doméstica y tipo de hogares transnacionales*

| <b>PATRÓN PRESUPUESTARIO</b>                                                                                                               | <b>HOGAR CONYUGAL</b>                                                                                                                                                                                                  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>ADMINISTRACIÓN DISTANCIADA:</b><br>-Administración distanciada con proyecto propio<br>-Administración distanciada con proyecto familiar | -hogar sin conyugalidad con migración distanciada<br>- hogar sin conyugalidad con migración compartida<br>- hogar conyugal monógamo con migración distanciada<br>- hogar conyugal poligínico con migración distanciada |
| <b>ASIGNACIÓN PARCIAL</b>                                                                                                                  | - hogar conyugal poligínico con migración compartida por varias co-esposas<br>- hogar conyugal poligínico con migración compartida por una co-esposa<br>-hogar conyugal monógamo con migración compartida              |
| <b>FONDO COMÚN:</b><br>- Fondo común con ingresos compartidos<br>- Fondo común con ingresos independientes                                 |                                                                                                                                                                                                                        |

En el *patrón de fondo común*, los cónyuges comparten la responsabilidad financiera de los gastos familiares, si bien mantienen una división de la responsabilidad por áreas de gastos, relacionada con la asignación de tareas en base al género. En este patrón encontramos también dos subtipos que delimitan una gradación de situaciones, en función de cómo se aportan los ingresos a un fondo conjunto: *patrón de fondo común con ingresos compartidos*, y *patrón de fondo común con ingresos independientes*. Debemos subrayar que este sistema no implica necesariamente equidad en el proceso de toma de decisiones. No existe la autoridad unilateral para decidir sobre el fondo, sobre todo por parte de las mujeres, quienes, en muchas ocasiones, deben hacer frente a muchos gastos (debido a su mayor asignación de responsabilidad sobre las tareas domésticas) con un relativo (muchas veces menor) acceso a los recursos del fondo. De esta manera, la información sobre los ingresos del cónyuge y el control sobre el fondo común son relativos, según se ubique el patrón en el continuo que forman los dos subtipos. Sin embargo, compartir la responsabilidad financiera sobre los gastos familiares, sí permite un grado relativo de participación en la toma de decisiones, lo que puede llegar a transformarse en un reconocimiento social mayor para las implicadas. En este modelo financiero, los cónyuges suelen tener, al menos, algunos de sus negocios en común.

En el siguiente capítulo recurriremos a la descripción etnográfica de varios grupos domésticos transnacionales senegaleses que ilustrarán los diferentes patrones presupuestarios aquí establecidos.

En lo que respecta a la participación en las asociaciones de crédito y ahorro rotativo<sup>9</sup>, existe una diferencia significativa entre las estrategias vigentes en Senegal y las estrategias emigradas que se llevan a cabo en Valencia. Como Sow y Tété (2007) muestran en su estudio sobre estructuras populares de ahorro rotativo en Senegal y en Cataluña, podemos encontrar una gran diversidad de estrategias económicas de crédito y ahorro, que incluyen multitud de modos, aspectos y variaciones. Tal diversidad viene reflejada en las diferentes terminologías usadas por las poblaciones locales para designar las instituciones económicas rotativas, de manera que la palabra francesa "tontine" vino a fijarse sobre la "cosa" africana que incluía prácticas con mil y una variaciones (Desroche, citado en Sow y Tété, 2007). Tomaremos de Sow y Tété la definición de las tontinas en el contexto africano como "un grupo de personas (hombres o mujeres) unidos por vínculos de familia, amistad, vecindad o de tipo socioprofesional, que invierten en un fondo común sobre la base de la confianza mutua y a intervalos regulares (diarios, semanales, mensuales), montos fijos de dinero para constituir una caja de efectivo colectiva entregado a su vez a cada miembro" (*Ibid.*, p.16).

A raíz del PLCP ("Programme de lutte contre la prouveté") que el gobierno de Senegal puso en marcha en junio de 1999, se crearon, en algunas zonas y regiones de Senegal (Dakar, Diourbel, Kolda, Tambacounda y Thies), Mutuales de ahorro y de crédito que ofrecían servicios de proximidad en materia de microfinanzas para las poblaciones que no lograban acceder a los servicios bancarios ordinarios<sup>10</sup>. Se pusieron en marcha fondos de crédito para otorgar préstamos a Asociaciones, que a través de la "fianza solidaria" garantizaban su devolución (es decir, que la Asociación responde ante la Mutual por los microcréditos otorgados a sus miembros). En este contexto fueron las Asociaciones de mujeres quienes más accedieron y aprovecharon las microfinanzas, estableciendo fondos de crédito oficialmente constituidos, donde previamente habían existido tontinas informales con cantidades de dinero mucho más

---

<sup>9</sup> Ardener (2010) pone de manifiesto que esta denominación es usada por economistas y académicos, mientras que las y los usuarios utilizan diferentes y variadas denominaciones. En el caso de Senegal es común la palabra francesa "tontine" o la palabra wolof "natt".

<sup>10</sup> Esta reconstrucción histórica de las microfinanzas en Senegal está basada en el trabajo de campo realizado en Dakar durante el año 2012, y en la sabiduría de un informante clave, al que llamaremos Bamba, que ostenta el cargo de presidente en una de las Mutuales de Dakar, en uno de los barrios considerados como más precarios de la ciudad. Me gustaría agradecer a G.S el acceso que tuve al campo de las microfinanzas en Dakar.

modestas<sup>11</sup>. A raíz de este desarrollo institucional de las microfinanzas en Senegal, los gobiernos, las ONG, banqueros y economistas pusieron cada vez más atención a las asociaciones de ahorro y crédito rotativos, analizando sus potencialidades y sus inconvenientes (Ardener, 2010).

En Valencia, la participación en las tontinas ha sufrido una adaptación al contexto migratorio en el que viven sus participantes. Las principales experiencias se han llevado a cabo de manera informal, en el marco de la *dahira* femenina, lo que implica el acceso al fondo rotativo a través de las mujeres. Si los hombres querían participar, debían hacerlo a través del nombre de una mujer. Como veremos en el siguiente capítulo, las principales inversiones que se establecían con el dinero de las tontinas, incluyen compras de terrenos en Senegal, gastos corrientes, sobre todo derivados de negocios mercantiles (muchas veces compartidos entre cónyuges), y compra de oro, que funciona como un modo de ostentar y mostrar la riqueza, a la vez que una inversión refugio, para vender o empeñar, en periodos de necesidad. Sin embargo, no hay que olvidar que las tontinas no sólo proveen de recursos materiales, sino también de capital social, ya que las tontinas comportan un coeficiente de sociabilidad muy importante (Semin, 2007). Y, además, proporcionan un efectivo a las participantes que, en algunas ocasiones, obtienen al margen del control de sus esposos, lo que supone acceder a una relativa autonomía en el proceso de toma de decisiones sobre gastos e ingresos en la economía familiar<sup>12</sup>.

Otra estrategia de provisión que se ha dado en Valencia, incluye, la compra al por mayor de comida (por ejemplo, en mataderos o piscifactorías) entre varias mujeres, para repartirla luego entre ellas, lo que podríamos entender como una adaptación al contexto migratorio, de una práctica muy extendida en las GPF de Senegal. Cuando se acercan celebraciones importantes donde deben realizarse

<sup>11</sup> Esta característica se relaciona con el propio Plan (PLCP) que dio origen a la creación de las Mutuales, que establecía que al menos el 50% de los beneficiarios serían mujeres. Pero también está relacionado con las propias características de los sistemas financieros que funcionan en Senegal. Bamba apunta que acceder a un crédito en el sistema bancario oficial de Senegal supone pagar intereses que rondan el 27%, lo que en la práctica resulta imposible para las mujeres. Su Mutual ofrece créditos del 5% al 10% de interés en caso de ser Agrupaciones de Promoción Femeninas (GPF, *Groupement de Promotion Féminine*) o al 18% en caso de personas individuales. Además, según las palabras de Bamba, las mujeres senegalesas están acostumbradas a trabajar con la microfinanciación de manera informal, a través de las tontinas y de los fondos comunes de crédito, por lo que es relativamente sencillo para la Mutual otorgar un crédito a una GPF, con la garantía de la "fianza solidaria" (Bamba, Dakar, 2012).

<sup>12</sup> Guyer (1988) subraya que algunas parejas participan en los fondos de ahorro cooperativamente, mientras que otras no, y apunta que el estudio de las asociaciones de crédito puede contribuir a iluminar la participación de hombres y mujeres en el proceso de toma de decisiones (*Ibid.*, p.165).

cuantiosos gastos, las mujeres suelen comprar con el fondo rotativo que posee la GPF, alimentos y condimentos que se reparten, y que luego las participantes devuelven semanalmente. En este sentido, se establece un paralelismo con la estrategia de provisión emigrada que consiste en comprar al por mayor y pagar entre todas<sup>13</sup>.

Las remesas materiales y sociales también forman parte de los intercambios transnacionales que suceden en las redes domésticas senegalesas. Levitt (1998) estableció que las remesas también eran sociales, ya que no sólo se componen de dinero y bienes materiales, sino que incluyen, además, estructuras normativas en forma de ideas, valores y creencias; prácticas que incluyen el trabajo doméstico, las acciones religiosas y la participación civil; y capital social en forma de relaciones sociales<sup>14</sup>. Por su parte, Wong (2006) ha definido las remesas, como constituyendo relaciones entre emisores y receptores, que están continuamente siendo negociadas y contestadas en, y a través de, diferentes lugares (*Ibid.*, p.361). De esta manera, como se desprende de los datos etnográficos producidos durante la presente investigación, las remesas constituyen un proceso multidireccional (es decir, que une puntos geográficos de diferentes países: Senegal, España, Italia, Canadá, Francia...etc., que se convierten tanto en puntos de envío como de recibo) y polifónico (donde participan diversos actores y actrices), y donde se incluyen una variedad de tipos de remesas diferentes, que recorren la totalidad de las redes sociales transnacionales senegalesas.

Recogiendo las primeras impresiones que establecíamos en el capítulo anterior sobre la direccionalidad de los intercambios transnacionales para establecer la responsabilidad doméstica (ver Cuadro 3.1 "Patrones de envío-recibo de remesas"), allí señalábamos que los patrones de intercambio siguen varias pautas: primero, las remesas fluyen en la dirección del propio linaje: la familia de orientación es receptora de remesas tanto por parte de hombres emigrantes como de mujeres emigrantes. Segundo, la presencia o no de una familia conyugal propia marca la dirección de las remesas. Tercero, la existencia o no de hijos/as y la residencia geográfica de éstos. Y cuarto, los y las emigrantes, sobre todo los hombres, ven aumentadas sus obligaciones de reciprocidad en los intercambios.

Sin perder de vista la variabilidad existente en función de la responsabilidad doméstica mantenida (ver capítulo anterior), y el hecho de que tanto hombres como

---

<sup>13</sup> Ver, también, Cáceres y Espeitx, 2006.

<sup>14</sup> Ver Capítulo Uno.

mujeres participan en los diferentes tipos de remesas intercambiadas, podemos decir que, en general, las mujeres están más inmersas en intercambios materiales y sociales, (sobre todo ropa y complementos, condimentos alimentarios, y cooperación doméstica) mientras los hombres lo están más en intercambios monetarios<sup>15</sup>. Si a los patrones de división sexual del trabajo, que asocian los roles de género femeninos al trabajo doméstico no remunerado, le sumamos las constricciones socioeconómicas que las mujeres inmigrantes africanas encuentran en la estructura social, podemos entender la dificultad de acceso al efectivo con que las migrantes senegalesas se tienden a topar. Esta situación ayudaría a explicar su preferencia hacia los intercambios materiales y sociales, más que, específicamente, monetarios. Pero, además, las mujeres senegalesas se ven inmersas en intercambios (por ejemplo, de capital social y de cooperación doméstica) donde el efectivo no constituye el bien predominante. Habitualmente las mujeres senegalesas tienden a manifestar su preferencia de donar regalos en lugar de dinero en efectivo (que se gasta) ya que, como veremos en los apartados siguientes, los regalos simbolizan y permiten ostentar el capital social que se posee.

Por otra parte, la autoridad en la decisión sobre el uso de las remesas recibidas, está relacionada con la división social del trabajo y con los patrones presupuestarios que se siguen en los hogares conyugales. Sarr, Fall y Coulibaly (2010) han puesto de manifiesto que el uso de las remesas en los hogares senegaleses sigue pautas de género. Ellos señalan que los ahorros de los emigrantes son usados para cubrir los gastos de las necesidades de base de las familias (alimentación, salud, alojamiento) y para inversiones sociales (ceremonias familiares, asistencia a los necesitados...). También puntualizan diferencias entre hombres y mujeres a la hora de gastar estos ingresos: los gastos de mujeres y hombres son similares en materia de salud; las mujeres gastan más en las responsabilidades parentales, y los hombres en la celebración de algún acontecimiento importante; sin embargo, en las celebraciones importantes como matrimonios, funerales, nacimientos y fiestas religiosas, las mujeres gastan más (*Ibid.*, p.24).

En cuanto a las consecuencias sociales de los intercambios que incluyen las remesas, el acto de dar o enviar dinero para los emigrantes se ha fundido como parte intrínseca de las relaciones de reciprocidad, de manera que funciona bajo las lógicas de la donación. Van der Geest (1997) ha analizado el significado que ha adquirido la

<sup>15</sup> En la literatura sobre remesas desde un punto de vista de género, se destaca que las remesas que las mujeres emigrantes envían suelen ser conceptualizadas como "regalos", y en ocasiones invisibilizadas, al utilizar canales informales y a menudo ocultos. Ver, por ejemplo King y Vullnetari, 2010; Wong, 2006.

monetización en la sociedad ghanesa, y cómo a través del hecho de gastar dinero se adquiere prestigio a la vez que se otorga respeto: "money is a gift" (*Ibid.*, p.543). Así, la acción de "donar-regalar" dinero sigue la lógica de la reciprocidad, y ha acabado adquiriendo un significado ritual indispensable (Van der Geest, 1997)<sup>16</sup>.

En el caso de las y los migrantes senegaleses, el proceso migratorio comporta una dosis adicional de prestigio (Ba, 2007; Jabardo, 2004). El proceso migratorio implica la obligación de intensificar su participación en las relaciones de reciprocidad, de manera que, los efectos de las remesas enviadas a Senegal no sólo incluyen los posibles cambios en las condiciones materiales y sociales de las familias y/o comunidades cercanas a la o el migrante, sino también, los cambios experimentados en la posición estructural del propio migrante. Aumentar su participación en los intercambios transnacionales basados en la reciprocidad, puede comportar un aumento del status y del reconocimiento social adquirido, sobre todo a través de las remesas sociales y materiales. Pero, como veremos en los próximos capítulos, este proceso de acumulación de capital simbólico también está mediado por el género.

Y la moneda, conseguida durante el proceso migratorio, se observa como una mercancía más, que se da, se recibe y se devuelve. Latouche (2007) subraya que las esferas de intercambio de bienes preciosos o ceremoniales que los antropólogos clásicos analizaron, y que funcionan bajo la lógica de la donación, acabaron siendo impregnadas por el dinero, a partir de los cambios asociados a la colonización, lo que mercantilizó los intercambios que se daban en esas esferas (*Ibid.*, pp.113-126)<sup>17</sup>. En los intercambios transnacionales senegaleses el dinero no sólo sirve para construir casas, alimentar a la familia, comprar medicinas, ostentar bienes de lujo o producir y mantener el status familiar, sino que además, en determinados momentos y espacios sociales, conforma una mercancía especial que se utiliza para mantener y reconfigurar las relaciones sociales, para colocar en posiciones sociales adecuadas tanto al que recibe como al que da. Y en este sentido constituye también un bien o una mercancía que debe circular bajo las reglas de la reciprocidad. Esta apropiación del significado del dinero por parte de las sociedades locales, pone de manifiesto la reinterpretación cultural y la rica variedad de significados que el dinero puede asumir en otras culturas (Van der Geest, 1997).

Por último, existen otro tipo de efectos asociados a las remesas entendidas como parte de las relaciones sociales marcadas por las obligaciones de reciprocidad.

---

<sup>16</sup> Ver Capítulo Uno.

<sup>17</sup> Ver Bohannan, 1981; Malinowski, 1976. Ver Capítulo Uno.

Los efectos de los intercambios transnacionales senegaleses se hallan muy vinculados a lo que se conoce como el codesarrollo espontáneo, que intenta captar las consecuencias de las interacciones entre individuos y grupos de las sociedades receptoras y de origen (Malgesini, 2007). Mientras las asociaciones de inmigrantes senegaleses están destinadas a jugar papeles importantes en la construcción y transformación del colectivo senegalés en Valencia (ver Capítulo Dos), los contactos mantenidos con las sociedades de origen cambian el contexto transnacional y la posición de los propios migrantes en él. De Haas (2010a) hace un recorrido histórico por la consideración que las remesas han tenido en la literatura sobre migración y sobre desarrollo. El interés en las remesas (concebidas en este contexto como remesas monetarias y materiales enviadas a los lugares de origen por los emigrantes) ha virado desde su entendimiento como flujos monetarios que abastecen el consumo y la inflación, que raramente se invierten en empresas productivas, y que incrementan las desigualdades, hasta considerar las remesas como un seguro y un estímulo para los hogares, y casi una panacea del desarrollo (*Ibid.*). De Haas concluye que el rol positivo que las remesas pueden tener en los individuos y sus familias o comunidades, no resuelve los problemas más estructurales, por lo que para que la migración pueda contribuir al desarrollo, es necesario un contexto favorable general a un macro-nivel (*Ibid.*, pp.253-256).

#### 4.1.2 Asignación y cooperación transnacional de las tareas domésticas en la economía familiar

En cuanto a las tareas y actividades domésticas que llevan a cabo los miembros del hogar, éstas constituyen la parte del trabajo doméstico o trabajo de reproducción dentro de la economía familiar (ver *supra*). La asignación de tareas domésticas en base al género se ve reflejada en la diferenciación de la responsabilidad por áreas de gasto entre los cónyuges del hogar. Las tareas que vamos a considerar incluyen: la alimentación de los miembros del grupo doméstico; la limpieza y el mantenimiento de la casa o la residencia común; la asistencia a parientes dependientes, que implica tanto la educación de los niños y niñas, como la atención de los mayores o enfermos<sup>18</sup>; y el cuidado de los vínculos familiares y sociales a través de

<sup>18</sup> Vázquez-Silva (2010) ha analizado la importancia de los mayores dependientes para las mujeres senegalesas que participan en el proceso migratorio en Galicia, ya que la necesidad de cuidados hacia la suegra o hacia progenitores viudos, separados o enfermos, pueden

las relaciones de reciprocidad. Estas actividades contienen lo que Alicea (1997) definió como "subsistence work", en el que incluía el "kin work" o trabajo parental/familiar y el "caring work" o trabajo asistencial o de cuidados. Dentro del trabajo parental, Alicea describe cómo las mujeres migrantes de Puerto Rico en Estados Unidos mantienen los vínculos familiares a través de los hogares de forma transnacional, participando, organizando y cocinando en eventos familiares, recibiendo visitas, planeando celebraciones rituales, etc. De la misma manera, sus obligaciones de género, incluyen expectativas sobre el cuidado que deberán realizar hacia hijos/as, mayores, enfermos, etc. Alicea concluye que, a través de estos dos ámbitos, el trabajo parental y el trabajo de cuidados, se pueden lograr mejoras en sus posiciones de poder, y formas de encontrar oportunidades para la auto-expresión, la satisfacción y el reconocimiento, pero a la vez se puede perpetuar la desigual distribución del trabajo de subsistencia entre hombres y mujeres (Alicea, 1997)<sup>19</sup>.

En las ideologías de género que funcionan en Senegal, las tareas propias de la crianza de los hijos/as son parte del trabajo doméstico que deben realizar las mujeres. El Cuadro 4.3 "Patrones residenciales de los hijos/as", recoge los casos encontrados durante la investigación, con respecto a la distribución geográfica de los hijos/as cuyas madres están migradas. En la mayoría de los casos, los hijos e hijas permanecen en el linaje de la madre. Sin embargo, en el cuadro se han descrito brevemente también los casos donde los hijos e hijas han quedado en la residencia patrilocal. Boddy, explica de esta manera la responsabilidad referente al cuidado de los hijos en Somalia: "Cuando los padres, en un país musulmán, se divorcian, por lo general, sus hijos, en especial sus hijos varones, se quedan con el padre, o, si son muy jóvenes, regresan con él cuando han crecido un poco más. Los hijos, a fin de cuentas, pertenecen al grupo descendiente del padre, no de la madre; de él procede su identidad social, su "apellido". Pero la madre de Amán se queda sus hijos después de cada divorcio. Tiene buenas razones para ello: las mujeres son socialmente responsables de criar a los hijos, y las madres temen con razón por una descendencia confiada al cuidado de coesposas con pocos escrúpulos" (Boddy en Lee Barnes y Boddy, 1999:320, comillas en el original). El caso de las senegalesas emigradas, divorciadas y/o viudas es similar. Aunque en las ideologías de género, los hijos pertenecen al linaje del padre, en la práctica, los casos donde las mujeres crían a sus hijos en su propio linaje, son mayoritarios.

---

determinar la forma y el ritmo del propio proceso migratorio de estas mujeres. Ver Capítulo Uno.

<sup>19</sup> Ver Capítulo Uno.

**Cuadro 4.3** *Patrones residenciales de los hijos/as*

| <b>Residencia de los hijos/as en el linaje materno</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | <b>Residencia de los hijos/as en el linaje paterno</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Mujeres en hogares conyugales monógamos</li> <li>• Co-esposas de hogares conyugales poligínicos</li> <li>• Mujeres divorciadas o separadas</li> <li>• Mujeres viudas</li> <li>• Mujeres que nunca han vivido en origen en la residencia patrilocal de su marido, o lo han hecho durante muy poco tiempo</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Mujeres en hogares conyugales monógamos</li> <li>• Mujeres que han migrado después de que el infante haya crecido en el hogar patrilocal. Si la migración se alarga, es común que el hijo/a vaya a vivir al linaje materno</li> <li>• Mujeres que han migrado y cuya hermana ha ido a la residencia patrilocal a cuidar de sus hijos/as</li> <li>• Tras un divorcio, la mujer vuelve a casarse y a tener hijos: algún hijo del primer matrimonio puede volver al linaje paterno</li> <li>• Defunción de la madre y distribución de los hijos/as entre las redes domésticas paternas y maternas</li> </ul> |

Si imaginamos las casas senegalesas como residencias, normalmente patrilocales, donde cohabitan varias mujeres (co-esposas, nueras, suegras, tías, cuñadas, hermanas, hijas, sobrinas, nietas, primas, etc.) podemos entender que la responsabilidad de la crianza sea una tarea compartida<sup>20</sup>. La participación en las actividades domésticas por parte de las mujeres del hogar implica que todas deben aportar su trabajo a la cooperación doméstica, pero no necesariamente deben encargarse de la educación de sus propios hijos. En Senegal, la adopción informal de niños y niñas es una práctica generalizada que procura un hogar a niños en situaciones familiares difíciles, a la vez que posibilita a las mujeres -a veces sin hijos propios- acceder a un status mejorado y acumular capital social a través de cuidar a su propia prole aumentada. Es necesario recordar que, la maternidad, es central en la ideología femenina africana<sup>21</sup>. Cuidar ancianos/as o enfermos/as, miembros de su familia de orientación o del linaje del marido, también forma parte de las tareas de cooperación doméstica que las mujeres senegalesas intercambian, según las reglas de la reciprocidad. De esta manera, cuando la mujer se ve envuelta en el proceso migratorio, la organización doméstica resultante en este aspecto puede significar que, por ejemplo, la madre puede suplir de forma relativamente fácil su función de educadora. Así, las madres mantienen la responsabilidad de la manutención de las y los hijos, pero pueden delegar las funciones de la crianza en otras mujeres, y aportar

<sup>20</sup> De forma parecida, Collins (1987) analiza el papel de las "othermothers" entre las mujeres afroamericanas, que asisten a, y comparten con, las madres biológicas las responsabilidades en el cuidado de las y los hijos. Ver Capítulo Uno.

<sup>21</sup> Ver Capítulo Uno.

ingresos, recursos u otros activos a la cooperación doméstica transnacional<sup>22</sup>. De esta manera, los gastos derivados de la crianza de los hijos, básicamente, tasas escolares, vestimenta y alimentación, son gastos ejercidos por las mujeres, a partir de los ingresos familiares que, según sean los patrones presupuestarios que hemos establecido (y la distribución de la responsabilidad a través de la cooperación doméstica transnacional), pueden incluir, o no, ingresos de otros miembros del hogar.

En lo que concierne a la residencia común, en la ideología senegalesa sobre roles de género, es responsabilidad de la mujer mantener limpia y en buenas condiciones la casa, mientras el marido debe encargarse de proveer el dinero suficiente para el hábitat de su familia, lo que incluye los gastos corrientes y de residencia. Sin embargo, en algunas ocasiones (como veremos en el próximo capítulo), las mujeres emigrantes han podido construir su propia casa en Senegal (o aspiran a hacerlo) la cual regenta algún familiar cercano, y que, habitualmente, mantiene, en parte, en alquiler, lo que constituye, además, ingresos complementarios.

La construcción y el mantenimiento de los vínculos familiares y sociales también forma parte de las labores domésticas que realizan mujeres y hombres senegaleses en el hogar. El establecimiento y fomento de esas relaciones pueden llegar a crear obligaciones de reciprocidad, lo que constituye un almacén de capital social que, bajo determinadas circunstancias, es posible convertir en capital económico y/o simbólico (Bourdieu, 1979, 1980, 2007). Buggenhagen (2001) ha descrito cómo el hogar wolof y *muride* en Senegal es un nódulo en los circuitos de intercambios mercantiles, un espacio que sostiene las relaciones que pueden ser puestas en valor durante los intercambios económicos. Los vínculos familiares son producidos a través de la hospitalidad, los festejos, o el intercambio de regalos durante las ceremonias familiares -tales como bautizos, funerales y/o matrimonios-, eventos durante los cuales las mujeres tienen la posibilidad de establecerse a sí mismas como "grandes damas", creando redes familiares y comunitarias a su alrededor, y portando la riqueza en sus cuerpos, en forma de vestidos, cosméticos, peinados y otros accesorios (*Ibid.*, pp.374-375).

Sin embargo existen diferencias significativas en cuanto al ámbito hacia el que van dirigido las redes sociales que construyen hombres y mujeres, y en cuanto a las

---

<sup>22</sup> Como señalábamos en el Capítulo Uno, Coe (2011) pone de manifiesto que la función de proveer en la sociedad ghanesa incluye a madres y a padres, por lo que, en contextos migratorios, los hijos pueden no sentir la experiencia de la ausencia materna si la provisión se realiza efectivamente mientras son cuidados por otros familiares.

consecuencias en la posición social y en la presencia pública que tienen el fomento de esas redes.

La labor de trabajo parental para las mujeres senegalesas que viven en redes domésticas transnacionales, incluye su participación y organización de eventos familiares y sociales tanto en la sociedad de destino como en la de origen. Durante estas reuniones el cuerpo y la cocina se convierten en dos elementos cruciales para mostrar el bienestar y la condición social, tanto propia como de la familia, a la vez que producir el status familiar<sup>23</sup>. Turner (1994) señala que "en las sociedades premodernas el cuerpo es una superficie importante en la que las marcas de condición social, posición familiar, afiliación tribal, edad, sexo y condición religiosa pueden exponerse fácil y públicamente. Mientras que la exhibición corporal es el caso claro en las sociedades modernas (vestidos, posturas, maquillaje), crucial para mostrar bienestar y estilo de vida" (*Ibid.*, p.14). En el caso de las senegalesas, cuando se trata de una mujer soltera, se ostenta el nivel económico adquirido a través de la posición de la familia, y de su propia contribución a la economía familiar. Cuando se trata de mujeres casadas, se muestra la posición económica del hogar conyugal, lo que incluye el status del marido. También los hombres muestran en su cuerpo, por ejemplo, su religión (la imagen de los "baye fall"<sup>24</sup>, o de los "bubu"<sup>25</sup> tradicionales), su modernidad o cosmopolitismo (con el estilo de moda occidentalizado que muchos muestran), o incluso la intención de pasar totalmente desapercibidos, esquivando obligaciones de reciprocidad. Y por supuesto, la imagen mostrada cada vez, cambia dependiendo del contexto: en la sociedad de destino, en la de origen, una ciudad, un pueblo, ante la familia de orientación, ante la familia política, las amistades, etc. Sin embargo, los gastos en vestidos, cosméticos, peinados y complementos, que son muy superiores en el caso de las mujeres que de los hombres, se consideran de forma personal, o se reciben en forma de regalos.

Por otra parte, la cocina se convierte en un espacio contradictorio de poder para las mujeres. Por un lado, implica una competición velada entre mujeres (sobre todo entre las mujeres que comparten residencia, especialmente, entre las co-esposas) y un refinamiento cada vez más complejo y más oneroso, para mostrar y

<sup>23</sup> Papanek (1979) llamó "producción del status familiar" al trabajo que las mujeres realizan en el hogar, que afecta a las relaciones que la familia establece en la comunidad o en otro grupo de referencia, y mantiene o mejora la posición social de la familia. Ver Capítulo Uno.

<sup>24</sup> Los "baye fall" y las "yaay fall" son seguidores y seguidoras de una facción del *muridismo*, que se caracterizan por lucir una estética de amuletos y adornos muy característicos en el cuerpo, y peinados con rastas, una estética parecida a las imágenes que popularizaron los rastafaris jamaicanos.

<sup>25</sup> Se trata de vestidos de una pieza que los hombres senegaleses visten durante las ceremonias religiosas en particular y festivas en general.

producir la condición social de la familia. Los gastos alimenticios son, en general, ejercidos por las mujeres a partir de los ingresos familiares (que pueden incluir los ingresos de otros miembros de la familia, según sea el patrón presupuestario seguido) y complementados por alimentos que el marido, u otro miembro, puedan, de manera ocasional, comprar y aportar. Pero, por otro lado, la cocina también constituye el lugar donde las mujeres pueden contribuir a producir el status familiar, lo que les puede otorgar cierto reconocimiento social. Muhonja (2009) ha puesto de manifiesto que en la sociedad keniana el dominio de la mujer del espacio de la cocina, implica el control diario de la comida (es decir, del consumo), el acceso a actividades productoras (como preparación de pescado ahumado, artesanía, cerveza o tabaco) y el control, también, de la imagen del hogar, sobre todo ante invitados o ante familiares del linaje del marido, lo que proporciona a las mujeres cierto derecho a reclamar respeto. Además, Muhonja también apunta que durante las celebraciones rituales comunitarias, la cocina se convierte en un espacio clave que se expande más allá de los muros de la casa, de manera que constituye un espacio social fluido donde actividades tanto privadas como públicas tienen lugar (*Ibid.*).

La importancia de gastar dinero en la cocina y en ropa cara, joyas y peinados, se deduce de la significación que adquiere el hecho de exhibir y ostentar en la sociedad senegalesa, ya que las posibilidades futuras dependen, en parte, de la calidad y la cantidad de capital social que la familia sea capaz de acumular en los eventos sociales. Y el status de la familia, que permite maximizar el fomento de esos vínculos sociales, también depende de *cómo* se muestre. Bourdieu ha señalado que visibilizar la riqueza constituye "un modo entre otros para acumular poder simbólico como *poder de hacer reconocer el poder*: el gasto que podemos llamar demostrativo, por oposición a «productivo»" (Bourdieu, 2007:212, cursiva y comillas en el original). Sin embargo, como Buggenhagen señala, en los últimos años, desde el discurso de algunas ONG y de líderes musulmanes del *establishment* religioso senegalés, se ha desarrollado un pensamiento crítico que denuncia el derroche de estos gastos como simple ostentación, asumiendo que las mujeres tienen poco criterio a la hora de manejar el presupuesto familiar, ya que gastan mucho dinero en la planificación de ceremonias como bodas o bautizos, o en vestidos y peinados demasiado caros (en lugar de invertir en negocios que contribuyan al desarrollo económico del país, por ejemplo). De esta manera, no se toman en consideración las dinámicas sociales que se ponen en juego durante ceremonias familiares como bodas y bautizos, que son procesos durante los cuales se reproduce la estructura de relaciones de género, de

generación y de otras jerarquías, ceremonias que, tradicionalmente, son controladas por mujeres (Buggenhagen, 2011).

A través de estas ceremonias, las mujeres senegalesas pueden acceder a una autoridad reconocida, a posibles recursos de capital social y/o simbólico, y a intercambios económicos en forma de efectivo, de donaciones, de participación en tontinas y/o de venta de mercancías. En el caso del ritual matrimonial senegalés, es preciso señalar la variedad de situaciones, sobre todo si tenemos en cuenta el origen étnico y la posición o clase social de las familias de los cónyuges. En general, durante las celebraciones del matrimonio, se establecen intercambios entre las familias de los cónyuges contrayentes, y se ponen en escena, por parte de organizadores y de otros participantes, la exhibición, en el cuerpo y en la cocina, de la condición social propia y familiar. Los pagos que conforman la riqueza de la novia<sup>26</sup>, suelen acabar repartidos en manos de la novia; de la madre o la persona "tutora"; y también de la madrina (que suele ser miembro de la familia del padre de la novia) sobre todo si ésta ha intervenido en su crianza y educación<sup>27</sup>. El pago de la riqueza de la novia va acompañado de otros contrapagos a la familia del novio, contrapagos en forma de efectivo, y en forma de telas, que, a su vez, se convertirán en vestidos que mostrarán las relaciones sociales que se poseen. Durante las ceremonias del bautizo, también la exhibición del cuerpo toma relevancia, pero los intercambios de telas, de efectivo, de complementos y de menaje, se establecen entre la madre y su red familiar y social de invitadas e invitados (que también incluyen al linaje del marido). Todos los regalos y donaciones son apuntados en una libreta, que especifican a quién y cuánto se devolverá, cuando haya un nacimiento y se celebre la próxima ceremonia de bautizo.

En el caso de los hombres, el cuidado de los vínculos sociales y familiares se dirige a otro segmento social de la población, más amplio y con una presencia pública más reconocida en las redes. La preocupación por el bienestar de la familia conyugal se complementa con la atención hacia la familia extensa y con el cuidado de las relaciones comunitarias. Las visitas y la participación en variadas ceremonias, religiosas y civiles, van acompañadas de donaciones y regalos que sirven para establecer obligaciones de reciprocidad y aumentar el propio status. Esta diferenciación en el trabajo de cuidado de los vínculos sociales entre hombres y

<sup>26</sup> La riqueza de la novia consiste en una transferencia por parte del novio, con la ayuda de su padre u otros miembros de la familia, al padre o al hermano de la novia (Vieitez, 1999). Ver Capítulo Uno.

<sup>27</sup> Para un ejemplo etnográfico sobre el matrimonio wolof y los conflictos sobre el acceso a la riqueza de la novia, ver Buggenhagen, 2001. En el próximo capítulo, ilustraremos etnográficamente algunos detalles significativos de los rituales del matrimonio y del bautizo.

mujeres, tiene consecuencias en el status diferencial de los individuos, en su posición y su reconocimiento dentro de las redes sociales. Mientras las mujeres pueden lograr establecer sus propias redes en el entorno familiar y social más inmediato, su contribución con más dificultad adquiere relevancia en el nivel comunitario. Sin embargo, la participación de los hombres en las redes comunitarias hace destacar su presencia pública y fomenta su reconocimiento en un espacio social más amplio.

Esta diferencia en el reconocimiento asociado a las posiciones que ocupan de manera distinta hombres y mujeres en las redes sociales, debe entenderse sin pensar las actividades de hombres y mujeres como ancladas a las esferas públicas y privadas respectivamente, puesto que las actividades que hombres y mujeres realizan, no se corresponden con tal división. Sin embargo, debido a las actividades y funciones que las ideologías y relaciones de género asignan a los individuos (sin olvidar que en las diferentes posiciones estructurales que se ocupan en las redes, no sólo actúan las relaciones de género sino también otras estructuras clasificatorias como, por ejemplo, la edad o la clase), el reconocimiento, status o prestigio social, acaba asociado, más fácilmente, a las posiciones que ocupan algunos hombres. Cuando, de forma paradigmática, las mujeres consiguen establecerse como *grandes damas*, ocupadas en extensas relaciones sociales, familiares, políticas y económicas, su reconocimiento en las redes comunitarias se hace efectivo, y su posición social adquiere un prestigio importante y respetado. De esta manera, podemos inferir que los patrones de división sexual de tareas y actividades dentro de la economía familiar y la diferente valoración social y económica que se otorga a esas tareas y actividades, se relacionan con el posible capital simbólico acumulado y con la diferente presencia pública que se mantiene en las redes sociales.

#### 4.2 ECONOMÍA FAMILIAR: CUESTIONANDO LAS CATEGORÍAS PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN; PÚBLICO Y PRIVADO

*La zona de las mujeres es muy ruidosa: risas sonoras, palabras altas, palmas, exclamaciones estridentes. Amigas que no se habían visto desde hacía mucho se abrazan con ruido. Unas hablan de la última tela que ha llegado del mercado, otras explican de dónde provienen sus paños bordados. Se cuentan los últimos cotilleos. Y se ríen y ponen los ojos en blanco y admiran el "boubou" de la vecina y la manera original de ennegrecer sus manos y sus pies con "henna", dibujando figuras geométricas.*

*Mariama Bâ, 2008:16*

Los trabajos que realizan hombres y mujeres cruzan las fronteras de lo público y lo privado y confunden las esferas de producción y reproducción. De la misma manera que labores asociadas al ámbito de la reproducción pueden acabar convirtiéndose en trabajos de producción, espacios considerados como privados se transforman en lugares sociales públicos claves para, por ejemplo, el desarrollo de eventos ceremoniales. Si el trabajo de establecimiento y cuidado de las relaciones sociales y familiares que ejercen tanto los hombres como las mujeres, cuestiona la idea de economía de reproducción vinculada a la esfera privada del hogar, la cocina como espacio donde dirimir asuntos públicos, donde realizar actividades productoras y como lugar clave en las ceremonias comunitarias, cuestiona la idea de espacios domésticos privados separados de la política, el poder y la economía de producción. Si bien puede resultarnos útil, en el caso que nos ocupa, distinguir heurísticamente las actividades pensadas como parte del trabajo de reproducción que se ejercen dentro de la economía familiar (para entender cómo funciona la asignación de roles de género según diferentes patrones de división social del trabajo, asociados a diferentes tipos de hogares transnacionales, y su relación con diferentes formas de presencia pública en las redes), vincular este tipo de trabajo al ámbito privado del hogar, resulta más conflictivo. La ideología de la separación de esferas no se puede utilizar como explicación de la subordinación de la mujer, por la asociación al ámbito privado de las actividades de reproducción en la economía familiar. ¿Es el espacio de la cocina, donde se controla la producción del status familiar, se influye en el desarrollo de eventos comunitarios, se ejerce sororidad (Muhonja, 2009) y se realizan actividades productivas, un lugar doméstico y privado? ¿Es la construcción y el mantenimiento de redes sociales (el trabajo parental y de cuidados), que actúan como un almacén de capital social para la familia, creando obligaciones de reciprocidad, actividades del ámbito privado? ¿Son las ceremonias del matrimonio y de los bautizos, donde se establecen negocios e intercambios materiales y simbólicos, una actividad propia del ámbito privado de la reproducción? Sin embargo, la asignación de roles de género en la división social del trabajo, y la valoración social (y económica) de las tareas asignadas, sí tiene diferentes efectos en el tipo de presencia pública y en la posible acumulación de capital simbólico que resulta en las redes.

Establecer itinerarios etnográficos que incluyan diferentes estrategias económicas según el género, y que respondan a la división sexual del trabajo según la tipología de hogares transnacionales previamente expuesta, será nuestro objetivo en el siguiente capítulo.



## Capítulo Cinco

---

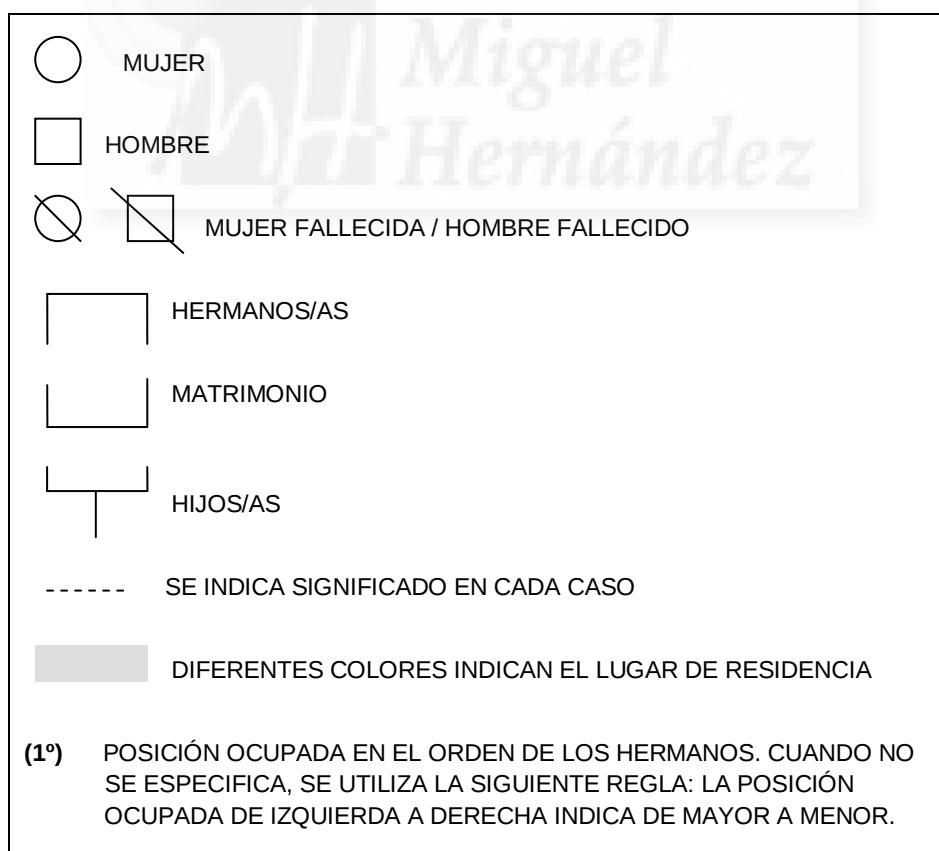
ITINERARIOS ETNOGRÁFICOS





En la descripción etnográfica de las siguientes cinco "familias", se ha incluido los diferentes tipos de hogares transnacionales establecidos en el Capítulo Tres, asociados a los diversos patrones presupuestarios que hemos construido en el capítulo precedente. Para completar la esfera de la economía familiar, también se ilustra la división transnacional de tareas que sucede en el hogar senegalés. Y se tiene en cuenta, además, las consecuencias que el proceso migratorio ha tenido en la posición que los protagonistas de las historias ocupan en las redes externas a la familia, cuestión de la que nos ocuparemos más ampliamente en el próximo capítulo.

En cada apartado, que hemos denominado "familia", se incluye una muestra de diferentes modelos de hogares asociados a diferentes patrones presupuestarios, con el objetivo de captar y mostrar la heterogeneidad que se ha puesto de manifiesto durante la investigación. Se trata de ilustraciones etnográficas que recogen algunos de los estudios de caso que componen la tipología que hemos utilizado en la presente investigación, ilustraciones donde se privilegia el punto de vista de los y las protagonistas, lo emic<sup>1</sup>, su propia mirada. La leyenda utilizada para representar los árboles genealógicos de las diferentes "familias" es la siguiente:



<sup>1</sup> "Es emic cuando son las distinciones, las significaciones y los sentidos nativos del informante" (Harris, 2003:498).

En la elección de los casos a etnografiar, se ha mantenido la proporcionalidad encontrada en la totalidad de los casos registrados (ver Capítulo Tres). De esta manera, los hogares sin conyugalidad y con migración distanciada son los mayoritarios, para mostrar la diversidad interna de este modelo de hogar. Le siguen los hogares monógamos de migración compartida y de migración distanciada, y los hogares poligínicos de migración compartida, sobre todo los que sólo comparte la migración en destino una co-esposa, ya que estos tres tipos mantienen un peso similar en los casos registrados. También se muestra el hogar conyugal poligínico de migración distanciada, aunque se trate de un tipo que sólo se ha encontrado de forma excepcional en la investigación.

En cuanto a los hogares sin conyugalidad y de migración compartida, los casos ilustrados a continuación no se encuentran en consonancia con su peso en la tipología establecida, es decir, hemos ilustrado más casos de este tipo, en proporción al peso que realmente mantienen en la totalidad del registro. Esto se debe a que, mayormente, se trata de separaciones y divorcios, donde los cónyuges han pasado por varios tipos de hogares previos, por lo que mostrar el proceso de cambio que han sufrido, nos permite comprender algunas lógicas sobre cómo funcionan los hogares conyugales insertos en redes domésticas transnacionales, que incluyen, entre otros lugares, Valencia y Senegal.

## 5.1 LA FAMILIA SOW

Diaba comienza el relato de su vida:

*Diaba vivía con su madrina en Dakar mientras estudiaba en la Universidad, pero durante todo el primer curso, hubo huelga de estudiantes y profesores, y Diaba aprovechó el año para volver a su pueblo Tibo<sup>2</sup>, en la región de Thiès, para hacer negocios utilizando los contactos que había establecido en Dakar. En Tibo su padre tenía una tienda, y Diaba cogió prestado género que desplazó hasta Dakar. Los negocios salieron bien, explica que ganó bastante dinero con la operación, y ya no volvió a retomar la Universidad.*

El comercio prosperó, y estableció ganancias muy lucrativas y contactos y relaciones sociales muy beneficiosas.

---

<sup>2</sup> Todos los lugares que aparecen en el presente trabajo son seudónimos.

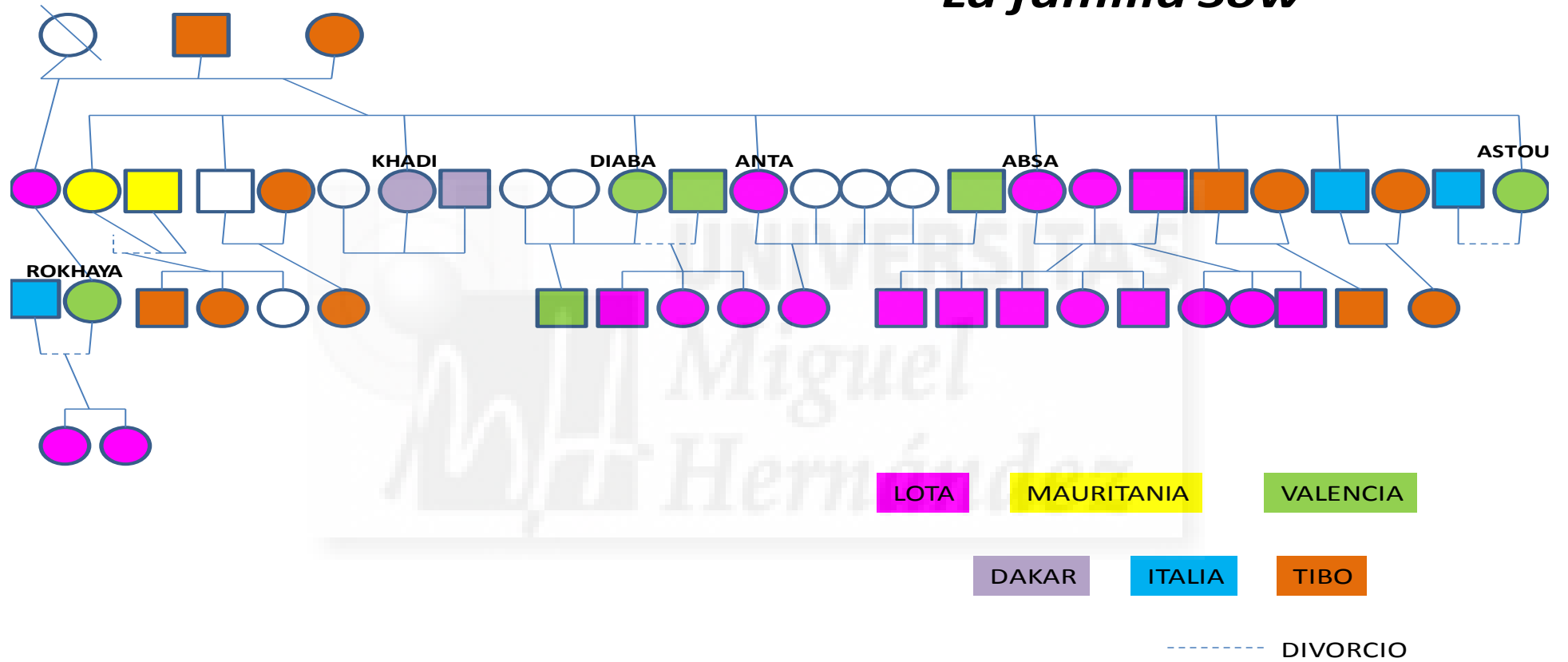
Diaba cuenta que comenzó a trabajar como maestra mientras ampliaba el negocio. Compraba bolsos y telas que varios contactos le traían de Irán, India y Dubái, y los vendía a las "grandes damas" adineradas de Dakar, a las que accedió a través de los contactos de su madrina: "...y me fui a casa de las señoras que me indica, 'vengo de parte de mi prima, yo vendo esto...', y ellas me dicen, 'ven la semana que viene o la otra para coger tu dinero', así, me voy... así, sigo, sigo hasta tener contactos... y ellas se vuelven mis amigas... (ríe), porque tú no puedes ir a una casa a vender enfadada, tienes que hablar, chatear, reír... hay una manera de vender, sí..., (ríe)... hay que ser amable con ellas... Por ejemplo, si te deben 20 euros y te dicen, 'te voy a dar 10 porque no tengo', le dices, 'vale, no pasa nada, dame los 10, otro día pasaré', o te dicen, 'ay, yo te había dicho hoy pero el dinero que estaba esperando no ha venido...', 'no pasa nada, tranquila, volveré otro día', o le dices 'cuando lo tengas, llámame, no pasa nada...', así te van a dar un poquito de confianza, para decir, esa chica es tranquila, así cuando necesiten algo me lo dicen, 'hay una cosa que ha salido, es así, así', porque las damas no salen mucho..., 'es así, así, puedes traérmelo', 'a ver...', digo, 'voy a buscar...', así, si voy a una amiga que trae de Dubái y no lo tiene, me manda a otra..., 'ésta vino ayer de Dubái, ve a verla puede que ella lo tenga...', y me voy ahí... todo un trabajo... no te canses... del día a la noche no te canses... (ríe)".

Pronto se planteó ampliar los negocios fuera de Senegal:

"...vino una prima mía que estaba en Estados Unidos, y me dijo 'por qué no intentas venir a Estados Unidos...', 'ay', le digo, 'cómo decir a mi padre que quiero viajar... yo no quiero salir del país', me dice 'sí, tienes que venir, porque tú todos los días de la mañana a la noche tú no te cansas, y sabes manejar las cosas, por qué no vienes aunque ya no estudies...". Así, después de varios meses esperando un visado a Estados Unidos, explica que consiguió uno para Europa, que le costó 3000 euros, y decidió que no esperaba más. Detalla que su madre quería que fuera con un familiar que tenía en Valencia, y una vez que Diaba dio un rodeo por Europa, se dirigió rumbo a Valencia, en busca de este contacto que su madre le había conseguido. Llegó en el año 2000 a la ciudad, tenía 28 años.

Diaba narra que vivió con el pariente de su madre mientras aprendía el idioma. Pero al mes de estar en Valencia este familiar regresaba de viaje a Senegal, y dejó a Diaba sola al frente del locutorio que regentaba. Recuerda que entonces, uno de los compañeros de piso de su pariente empezó a cortejarla. Diaba explica que se trataba de un senegalés que había llegado a Valencia a principios de los años ochenta, dueño de otro de los locutorios de la ciudad, y Diaba acabó casándose con él, "en Senegal tenía muchos pretendientes, y a todos los

## La familia Sow



*rechacé... Mi hermana me dice que yo me fui a España a casarme...", ríe. Cuenta que al tiempo de casarse, se quedó embarazada de su primer hijo, y se mudaron a un piso para ellos solos. Y a los seis meses de dar a luz, quedó embarazada de su segunda hija.*

*Diaba narra que durante los diez años siguientes trabajó en el locutorio de su marido, mientras el pariente de su madre traía a sus dos hijos, quienes abrieron sus propios locutorios en la ciudad. En ocasiones, el hijo de la primera co-esposa de su marido, ayudaba a Diaba en el locutorio, pero al final acabó encontrando trabajo en Madrid.*

*Durante estos años Diaba construyó su propia cadena migratoria.*

*En ese tiempo Diaba acogió a su sobrina (de padre) Rokhaya, cuando ésta se divorció. Rokhaya relata que se casó con 18 años y estuvo seis con su ex marido, que se encontraba emigrado en Italia. Tuvieron dos hijas en común, que se quedaron con la madre de Rokhaya, en Lota, cuando ella emigró a Valencia a principios del 2009, tenía 25 años. Diaba también acogió a su hermana pequeña Astou en Valencia, a finales del mismo año, cuando ésta también se divorció, a raíz de los problemas que tuvo con la familia de su ex marido. Astou se casó con 17 años y se fue a vivir a casa de su marido, pero él se encontraba en Italia, "tengo 22 y no lo he visto hasta el día de hoy, entonces... ¿para qué?... no he tenido ni un sólo bebé...", explica Astou. Además tuvo problemas con su suegra, cuenta que le hacía vivir "como antes", que cocinara a leña, que se levantara a las cinco de la mañana... Al final Diaba la recibió en Valencia, "ella es la hermana pequeña, yo le he llevado en la espalda, le he cambiado los pañales... soy como su madre", ríe.*

*Astou expone que vende pulseras, collares y otros artículos de bisutería por los bares, a veces acompañada de su hermana Diaba. A Diaba en ocasiones también la vemos frecuentar las playas, en las tardes de verano, para vender. Rokhaya cuenta que ha trabajado en el campo, recogiendo naranja, y también la contemplamos en las playas ejercer como peluquera, una profesión que, explica, ya realizaba en Senegal. También aprovecha los veranos para viajar por las ferias ambulantes de toda España con Maty Seck, también peluquera profesional, con quien la observamos repartiendo beneficios. Diaba narra que cuando ella llegó a Valencia también trabajó en el campo, pero es una ocupación que ya no puede realizar, "vas y te piden que subas a los árboles... ¿tú crees que una señora de 38 años se va a subir a un árbol? ¡¡¡pa, pa, pa, pa!!!", ríe.*

*En casa de Diaba, presenciamos cómo es Rokhaya quien se encarga de ir a comprar, de cocinar y de limpiar. Generalmente Rokhaya cocina para varios días, y Diaba sólo debe calentar*

*el horno. Cuando Rokhaya está de viaje, es Astou quien la sustituye, a no ser que también ella haya ido a alguna playa turística del Levante a trabajar, como suele hacer en verano. Normalmente, cuenta Diaba, van una vez al mes al Lidl, y después vemos que, lo que va faltando, lo compran en tiendas cercanas a su casa. Además explica que, a veces, compran en el matadero un cordero entero, porque es más barato, pero también compran en carnicerías. Diaba detalla que antes cocinaba ella, le gustaba mucho, pero ahora ya no suele hacerlo. Sólo cuando está sola en casa, y ni Astou ni Rokhaya han dejado el arroz hecho. Y que ambas contribuyen en casa con la comida que compran, cuando pueden.*

Mientras Diaba trabajó en el locutorio, su marido nunca satisfizo las expectativas financieras que ella tenía puestas en el proyecto migratorio.

*Diaba explica que de los gastos del piso se encargaba el marido de Diaba, al menos hasta que empezaron los problemas entre él y Diaba: "trabajaba en el locutorio y no me daba nada de dinero... además no es como los mercados, que si ellas venden esto a 15 euros, pueden quedarse diez en su bolsillo, tienen sus trucos, y así es como tener un sueldo al mes. Pero en el locutorio sale todo en el ordenador, está el dinero controlado... Y él no me daba lo que pedía. Me daba para comida y ropa, pero no sólo se vive de comida y ropa... Le pedía para mandar dinero a Senegal, o para mis cosas, y no podía ser, el negocio iba mal, pero luego él sí se compraba lo que quería. Así es que decidí dejar el locutorio y trabajar por mi cuenta, y él no quiso, decía que tenía que ayudarle, que me necesitaba en el locutorio... me cansé de aguantar..."*

*"... Al principio no era así... los hombres no te van a mostrar cómo son, te tratan bien, te dan todo... Te ponen trampa... como ir a cazar... tú dices... ¡hum! ¡Qué bien huele!... Pero..."*

*"... yo fui un año a Senegal, y le pedía dinero a mi marido, y no me dio nada, me dijo, 'vuelve a Valencia, allí te daré', y me mantenían mis hermanos, todo... Cuando volvimos a Valencia le pedí, y no me dio. Yo hablé con Penda Seck, 'aguanta', me dijo, 'tienes que aguantar'. Vale. Al año siguiente volvimos a Senegal, y otra vez igual, no me dio nada. Cuando volvimos a Valencia Penda me dijo, 'aguanta', y yo, 'no, dos veces sí, pero tres no... ahora ya no aguanto más, ahora ya nadie puede decirme nada'... Y me puse a trabajar fuera, en los hoteles... y empezaron los problemas. Yo le dije 'no hay marcha atrás, si quieres aguantarme, bien'... Y pasó el tiempo, hasta que él me dijo que no me aguantaba más, y yo le dije, 'yo no tengo marcha atrás'. Al principio la familia también me decía que aguantara, se enfadaron, pero luego ya no, ahora lo comprenden, igual que Penda. Él no quería..., no quería que trabajara ni me daba dinero él... Me cansé de aguantar..."*

Diaba no comenzó a hablar de los problemas que le ocasionaba la poliginia hasta que se separó de su marido. En los primeros momentos Diaba siempre intentaba que no se le diera importancia al hecho de que ella tuviera dos co-esposas en Senegal,

*"...eso da igual, son costumbres... Yo, cuando nací, mi padre tenía varias esposas, mi madre era la tercera, y te dicen, 'estas son las esposas de tu padre'. Luego creces y ves que todo el mundo se casa con varias... Te haces mayor y a uno le gustas, él te gusta a ti, ¿qué más da que tenga más esposas?, pues yo la tercera, como mi madre..."*

*"...Bueno..., las esposas nunca son amigas... Algunas se llevan mejor, pero yo voy a disimular delante de ti, no te voy a contar mis problemas, tú siempre me verás alegre, contenta... Los celos los tienes igual seas una o tres. Lo importante es cómo gestionas tu vida, los celos los tienes igual, y eso da igual el color de la piel... Algunas disimulan mejor los celos, otras no lo soportan... Eso es universal... Pero ahora ya no es como antes... Si mi marido me deja, no es como mi madre o mi abuela, que se mueren, yo puedo trabajar y sacar adelante a mis hijos. Por eso las mujeres ya no conviven en la misma casa, ya no tengo porqué aguantarla si puedo vivir y alimentar sola a mis hijos..."*

Poco a poco, tras su divorcio, comenzó a hablar de los problemas que suscita la poliginia en las mujeres, incluidos los problemas que ella había sufrido con sus co-esposas en Senegal,

*"...son muchos problemas con las mujeres de allí... Ellas se creen que tú estás aquí y tienes todo lo que tiene tu marido, y es mentira..., te da vivienda y ya está. Allí les mandan más dinero, siempre están mandando dinero, que si es el Magal<sup>3</sup>, que esto para vestidos... a mí no me compran ni un vestido... Además las mujeres de allí mienten, que el niño está enfermo, mándame dinero para el hospital... Y también algunas mujeres te hacen magia negra... para que estés mal y tengas problemas con tu marido..."*

De esta manera, en el caso de Diaba, fue justamente el patrón presupuestario de asignación parcial el que desencadenó los conflictos conyugales que acabaron en divorcio.

*Cuando Diaba se separó, se encontraba embarazada de su bebé. Presenciamos cómo Rokhaya salió de la casa, y Diaba y Astou trabajaron la una para la otra, sobre todo cuando*

---

<sup>3</sup> Celebración religiosa de la cofradía *muride*, donde se conmemora al fundador de la cofradía, Cheikh Amadou Bamba. Ver Guèye (2009).

*Diaba tuvo a su bebé y pasó varios meses sin poder trabajar. Astou se encargaba de trabajar fuera y dentro de la casa. Diaba, en ocasiones, también trabajaba limpiando, o en un bar, o cuidando niños, e iba a comprar y hacía la comida, pero normalmente era Astou quien se encargaba de las labores de la casa. Cuando llegó el momento del bautizo del bebé, contemplamos a Diaba preparar con el resto de mujeres los preparativos para la fiesta. En primer lugar, se realizó una reunión, en la cual los hombres de la 'dahira' llegaron a casa de Diaba a ponerle el nombre al bebé. Hasta ese momento la madre se dirigía al bebé con interjecciones para llamar su atención.*

El nombre del bebé lo elige el padre, de entre los miembros de su linaje, quien se convertirá en la madrina o padrino del bebé, aunque es común que la madre lo adapte, por un nombre de pila por el que habitualmente se le llamará cuando crezca.

*Durante el evento, se rasuró el pelo del bebé, y se ofreció "lakh"<sup>4</sup> a los presentes. Y por último, se da de comer cordero a los y las invitadas.*

La fiesta de celebración se hará algún tiempo después, cuando la madre esté más recuperada y el bebé más espabilado.

*Durante la fiesta de celebración posterior, las mujeres más cercanas a la madre acuden a cocinar. Contemplo como hacen arroz para comer, tentempiés para picar y cordero para cenar. La madre del bebé es la protagonista de la celebración, la peinan, la visten, la maquillan... Todas las mujeres se visten de gala. Y en el local de la fiesta, música y comida, mientras van llegando todas las mujeres que tienen alguna vinculación con la madre.*

Contra más conocida y más relaciones sociales mantengas, más capital social es posible que pongas en valor, y acumules, en estos eventos, a la vez que se produce el status familiar.

*En las celebraciones de bautizos presenciadas en Senegal, es común ver carpas que se montan en las calles donde las mujeres, ataviadas con sus mejores ropas, se resguardan del sol, mientras se celebran los intercambios propios de las ceremonias del bautizo. Entre bailes, cantos y alabanzas a la madre, se van otorgando "regalos" que, cuidadosamente, se apuntan en una libreta, con la intención, explican, de ser devueltos en los próximos bautizos. En Senegal es común que la madre reciba telas y objetos de menaje. En Valencia es, sobre todo, el dinero, lo que vemos circular de mano en mano. Las madres protagonistas cuentan que este dinero*

---

<sup>4</sup> Comida senegalesa de cuscús mezclado con yogur, que se cocina en celebraciones tales como bautizos, bodas y funerales (Bâ, 2008).

*servirá para devolver las deudas que se han acumulado durante la celebración del evento, los gastos de comida, bebida y música de la celebración. Y que el resto, es efectivo disponible en manos de la madre. En otras ocasiones, se observa que cuando la madre no posee bastante capital social como para rentabilizar el evento, no se realiza la fiesta, sólo se reciben -y se apuntan- los regalos de personas cercanas, que van visitando a la madre.*

De ahí la importancia de cuidar las relaciones sociales: en celebraciones como el bautizo es posible que la mujer pueda transformar el capital social acumulado en capital económico y/o simbólico.

*Apenas comenzaron los problemas en el matrimonio, el marido de Diaba dejó de pagar la casa, aunque presenciamos que la luz y el agua siguieron funcionando hasta el día que el banco les embargó el piso, "dejó de pagar..., no lo quiso vender, porque si lo vendía tenía que darme la mitad a mí... [el piso estaba a nombre de los dos], prefiere perder todo su dinero que compartirlo conmigo".*

*Tras el embargo, Diaba fue a vivir con su bebé a un centro de servicios sociales, una casa que vamos a llamar Villa Moisés, y Astou se quedó compartiendo piso con unos amigos con los que viajaba en los veranos vendiendo por las playas. El abogado de oficio que llevó el divorcio de Diaba intentó convencerla para que exigiera al ex marido la manutención de los hijos, le decía, "yo, como abogado, debo pedir responsabilidades al padre, porque los niños no son perros que se pueden abandonar". Pero Diaba no quería recibir dinero de su ex marido por sus hijos. Una vez fuera de la oficina del abogado Diaba explica que, "sino la gente habla y va a decir, 'mira..., él trabaja para ella..., se come todo su dinero..., le pasa 500 euros al mes...', aunque sólo me pase cincuenta... Si le pido dinero van a creer que estoy enfadada... Los hombres se creen que son necesarios, que sin ellos nosotras no podemos criar a nuestros hijos. Yo le voy a demostrar que no lo necesito, que puedo cuidar a mis hijos sin él y sin su dinero..."*

Encargarse sola de sus hijos era la baza que Diaba tenía para mantener su posición y su dignidad ante la comunidad de senegaleses. Que él los abandonara significaba poder mantener su status de "no-culpable" y su decisión de divorciarse. Y demostrar, además, que era capaz de sobreponerse sin él.

*Al principio Diaba era reticente con respecto a acudir a servicios sociales, "te controlan, parece una cárcel... no puedes pasar ni una noche fuera... mejor trabajo yo". Sin embargo el desahucio les pilló desprevenidas, y aceptó pasar el verano en Villa Moisés, mientras su hermana pequeña estaba de viaje por las playas turísticas. Su estancia llegó a durar casi un*

*año y medio, y, mientras, su hermana pequeña compartía piso con otros compatriotas, donde observo cómo las chicas cocinan y los chicos se encargan de la limpieza de la casa.*

Villa Moisés significó un gran cambio en la vida de Diaba.

*Durante este periodo Diaba realizó varios cursos que le subvencionaron desde Villa Moisés: sobre cocina española y limpieza del hogar; sobre la situación socio-laboral de los inmigrantes; y también sobre el cuidado de dependientes (ancianos, enfermos, bebés). Además le consiguieron un trabajo, aunque de muchas horas y de poco dinero, se quejaba. "Villa Moisés es como un hotel... (ríe), te dan comida, agua, bonobús, todo para la nena, pañales, toallitas..., todo hecho, biberón... Está muy bien porque puedes trabajar, vivir ahí y puedes ahorrar dinero. Tienen guardería, y después, las educadoras del centro, la cuidan hasta las ocho. Como muy tarde, tienes que entrar a las nueve... Yo el día de fiesta del Ramadán llamé para decir que iba a llegar tarde, llamas por respeto... aunque ellos no dicen nada... Y otro día tenía un bautizo, pero no me dejaron dormir fuera... si duermes fuera es una falta... Llegué a las doce..."*

*"... Es para controlar a las mujeres, porque algunas tienen maltratos... Además, no está bien que una madre con hijos pase la noche por ahí... Yo entiendo y respeto que no puedas pasar la noche fuera, que no puedas llegar tarde, porque tienes un bebé que cuidar...". Desde que Diaba está en Villa Moisés ha vuelto la luz a sus ojos, ha vuelto a sonreír a carcajada limpia, como hacía tiempo que no se le oía, "estoy muy, muy bien... mucho más feliz que cuando tenía mi propio sitio, mis cosas, y vivía con mi hermana. Ahora tengo esperanza. Ahora no me tengo que preocupar por el dinero, antes siempre pensaba, ay, de dónde voy a sacar dinero para los pañales del bebé..., de donde voy a sacar comida..., medicinas... siempre, siempre. Ahora ya no tengo que pensar en eso, puedo hacer otras cosas, cursos, buscar trabajo... pensar en otras cosas. Ella [señala al bebé] ha nacido en una situación muy difícil para mí, y ahora es la que mejores cosas está teniendo, ropa, comida, toallitas... ninguno de sus hermanos estuvo así, por eso yo estoy mejor que muchas senegalesas de aquí [de Valencia], que tienen su casa y están con su marido..."*

Pero, sobre todo, la estancia en Villa Moisés ha servido a Diaba para reflexionar sobre su vida e incorporar ciertas costumbres de la sociedad valenciana que antes no poseía,

*"...yo antes quedaba con N. porque es mi amiga, mi paisana, para hablar, para tener compañía... pero ahora eso lo tengo aquí. Tengo a las amigas para hablar, y aquí puedo contar cosas que fuera no puedo contar..."*

*"... Aquí he madurado mucho, tienes mucho tiempo para pensar, reflexionar sobre tu vida, y el pasado es pasado, pero ves tus errores... Yo ahora tengo un objetivo... yo vine aquí por necesidad mía, y eso no quiero que le pase a mis hijos... Voy a ahorrar para construir una casa en el terreno que compré en Senegal [con las tontinas que organizaban en Valencia, que le aportaron un total de 3000 euros], y montar un negocio entre España y Senegal..."*

*"... Ahora no tengo que mandar mucho dinero a Senegal, sólo el colegio de los dos niños, unos cien o 150 euros al mes, porque mi hermano [que está en Italia] me ha dicho que no me preocupe, que él mandará por mí... así puedo ahorrar..."*

*"... En Villa Moisés te controlan tu dinero que ganas, si no quieres, no pasa nada, pero entonces ellos no te dan nada para el bebé ni para ti... Les puedes pedir tu dinero, si tienes algún gasto, pero yo quiero que lo tengan ellos, porque quiero ahorrar..."*

*"...Lo malo de Villa Moisés es que te acostumbras... te lavan la ropa, te dan de comer, te compran todo... hay mujeres que van de centro en centro... y a ellos les interesa, porque cobran subvención por ti... quieren tener muchas mujeres dentro, así reciben más dinero y más alimentos de las empresas que dan..."*

*"...Yo ahora he cambiado, hay cosas de los 'tubaabs' que voy a seguir haciendo, aunque me vaya de Villa Moisés... como los horarios... ahora el bebé está acostumbrada a dormir a una hora, a comer a una hora... y eso es muy bueno para los niños... Yo antes estaba con ella hasta las tres de la mañana, y ella no dormía... Pero también hay cosas de los 'tubaabs' que no me gustan, como cuando oigo llamar mentiroso a un mayor o a un padre... me sorprende como si fuera la primera vez que lo oigo..."*

*"...Yo ahora estoy fuera del baile, porque cuando estás dentro no ves quien baila bien y quien peor, pero desde fuera sí se ve. Y veo que he cometido errores... y todo eso me lo ha permitido Villa Moisés..."*

Servicios sociales otorga recursos que mejoran la posición de las mujeres en situaciones problemáticas, pero a cambio controla, moraliza y alecciona. La estancia en Villa Moisés también supuso para Diaba el aislamiento de la comunidad y la pérdida del capital social que había acumulado, al menos durante el tiempo que duró su retiro.

*Tras la salida de Villa Moisés, Diaba se planteó llevar al bebé con la familia de Senegal. Diaba relata que su primer hijo se encuentra en un colegio interno de Lota, y la segunda estuvo*

*en Tibo con la madre de Diaba, hasta que sus cuñadas tuvieron todas sus propios bebés, y entonces la hija de Diaba tuvo que ir a vivir también a Lota, "en Tibo mis cuñadas tienen niños muy pequeños y en Lota, mi hermana Absa, su hijo más pequeño, tiene ya cinco años o así... Ella está acostumbrada a cuidar niños, se casó muy joven y ha cuidado a todos los que están allí, aunque no son todos suyos, algunos son de la otra mujer de su marido, y otros son niños que le traen para que cuide... Además, en Tibo, no la educaban bien... las abuelas no saben educar a los nietos, les da pena porque sus madres están lejos... y les dejan hacer todo lo que quieran... Yo llamé a mi madre para decirle lo mal que estaba mi hija, y ella, llorando, me dijo, 'encima... con todo lo que he hecho por ella'...". Diaba cuenta que los niños prefieren vivir en Senegal que en Valencia, "allí tienen más libertades, se aburren menos, aquí me decían, 'de casa al Mercadona, del Mercadona al locutorio, del locutorio a casa... No tienes amigas... No cocinas bien...', y se querían ir..."*

*"... Al principio, cuando les dejé allí, me dolió mucho, porque estaba acostumbrada a estar aquí con ellos, bajarlos al parque, jugar... Estuve a punto de volverlos a traer, pero mi madre me dijo, 'no, aguanta, al final se te pasará', y ahora estoy mejor... Allí no hay que llevarlos al cole, ni estar pendiente de dónde están, qué hacen, qué comen... Es otra forma de ver la vida... Allí cualquiera, no sólo la madre, les puede reñir si hacen algo mal, y castigarles, aquí sólo la madre y el padre. Allí viven con tíos, primos, hermanos... Salen a la calle y te despreocupas... Aquí siempre tienes que tenerlos al lado, lo coges de la mano para llevarlo al parque, no dejas de mirarlo, de ahí a casa, siempre vigilando..."*

*"... Además los senegaleses siempre piensan en volver, por eso llevan allí a los niños pequeños... no es como los sudamericanos que una vez aquí les da igual su país... Siempre piensas en volver..."*

Llevar al bebé a Lota es una opción que permitiría trabajar de nuevo a Diaba. Aunque desde servicios sociales le intenten convencer de que no lo haga, al final Diaba llevará a su bebé a Lota. La niña tenía casi dos años.

Lota es una ciudad ubicada en la región de Louga, se percibe tranquila, pequeña y polvorienta. En ella encontramos la cuna de la familia de Diaba.

*Khadi vive en Dakar, es una de las hermanas mayores de Diaba. Relata que antes de que su padre encontrara trabajo en Tibo, y la familia se trasladará allí, todos vivían en Lota, por eso muchos de ellos y ellas nacieron allí. Absa, la hermana pequeña anterior a Astou, se casó en Lota cuando era muy joven, tendría unos 15 o 16 años. Absa relata que se casó con un primo*

*de la familia, mucho antes que sus hermanas mayores, y que a veces se arrepiente de no haber continuado sus estudios. Ha tenido cinco hijos, y dos co-esposas, con una de las cuales observo que comparte residencia.*

En casa de Absa nos encontramos con multitud de niños pequeños que corretean y juegan por allí ¿y aquí es posible sumar a los hijos de Diaba?

*Absa explica que tienen una "bonne" [trabajadora doméstica] que limpia y cocina, y también cuida a los niños. Se le paga cerca de 40 euros al mes y se encarga de la casa mientras Absa trabaja también fuera del hogar.*

Se trata de chicas que vienen de zonas rurales a trabajar a la ciudad<sup>5</sup>.

*Además, en la casa también vive una prima con sus hijos, y su hermana mayor, Anta, quien acaba de casarse y de tener a su bebé. Anta relata que estudió en Tibo y fue a Lota para continuar con su formación. Y allí conoció a su futuro marido. Se trata de un hombre casi quince años mayor que ella, que mantiene, además, a sus tres primeras co-esposas. Anta cuenta que es emigrante, y comercia al por mayor entre el puerto de Dakar y el de Valencia. Las hermanas de Anta insisten en repetir lo bueno que es su marido y en lo mucho que ha hecho por Anta. Le pagó los estudios y ahora tiene un trabajo de enfermera, dicen, gracias a él. Además le está construyendo una casa para ella sola. Anta explica que antes de viajar a Lota estaba con un joven muy guapo que conoció en Tibo, pero decidió dejarlo y casarse con su marido actual. Y que aunque sus padres no lo conocían, cedieron ante la decisión de Anta.*

*Khadi, la hermana mayor de Diaba, se casó hace apenas dos años. Khadi detalla que antes de la boda vivía en Dakar con la hermana de Rokhaya, ambas cuidaban a la hija del primer matrimonio de la hermana mayor que se encuentra en Mauritania, hasta que Khadi se casó, se mudó de vivienda, y entonces la sobrina fue a vivir a Tibo. También comparte con la hermana de Rokhaya un negocio de confección de trajes, algunos de los cuales presenciamos cómo los envían a Diaba, en Valencia. Khadi, además, trabaja en la oficina de su primo, pero las condiciones no son favorables, explica, hay meses que es difícil cobrar un sueldo. Khadi intentó dos veces arreglar los papeles para llegar a España, pero no salió bien, recuerda, y ahora, con la crisis, dice que en España no hay nada. Khadi reflexiona: tiene cuarenta años, y pensaba que ya no iba a casarse. Expone que había rechazado a dos pretendientes porque el acuerdo que le ofrecían no le interesaba. En ambos casos debía abandonar Dakar y su trabajo en la oficina, para ir a vivir con ellos, y para Khadi tener su propio dinero y su propio trabajo es*

---

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, Bop (2010); Diaw (1997).

*muy, muy importante, repite. Su actual marido es hermano de un funcionario acomodado que mantiene una gran casa con sus tres co-esposas. Su actual marido ofreció a Khadi ser su segunda esposa y vivir en la casa de su hermano, con un servicio que cocina, limpia y cuida a su suegra. La casa que visitamos se encuentra en uno de los barrios más pudientes de Dakar, cuatro pisos de habitaciones independientes y una mezquita propia en el ático. Su marido trabaja en una gran empresa y se encarga de todos los gastos de la casa, incluida la comida y el servicio, explica Khadi. Entre semana vive con la primera esposa en un barrio humilde de Dakar, mientras Khadi trabaja y hace sus negocios, y los fines de semana lo vemos habitar en la gran casa donde vive Khadi.*

Desde su boda, Khadi ha adoptado una estética más religiosa, que contrasta con la imagen moderna y atrevida que aparece en las fotos anteriores a su matrimonio, y ha adoptado también el apellido de su marido, asociado al status social que ha conseguido el hermano de su marido. Aunque Khadi ha cambiado su estilo de vida y subraya los problemas que pueden acarrear la poliginia -siendo ella segunda esposa-, la elección de su marido le ha permitido seguridad económica, acceder a comodidades burguesas y una posición social de prestigio reconocida en Dakar.

En cuanto a Rokhaya, la salida de casa de Diaba a raíz de los problemas que llevaron al divorcio, supuso una época de turbulencias donde vivió en varios lugares y con varia gente, hasta que terminó en un piso de acogida compartido por otras mujeres.

*El ex marido de Rokhaya llevaba 17 años emigrado en Italia cuando ella se divorció, "en Senegal, yo trabajaba de profesora en un colegio, y a él no le gustaba, quise llevar a mi hija a una guardería, él tampoco quiso... Yo tenía que trabajar porque él no me enviaba dinero. Al final perdí el trabajo, porque no podía cuidar a mis hijas... y siempre tenía que ir corriendo de arriba abajo, buscando dinero para mí y mis hijas... Iba a Dakar a comprar y llevaba las mercancías a Lota, y vendía algo. Al final hablé con mi padre, 'para qué voy a seguir con mi marido, de qué sirve'..., y me divorcié. Antes no lo veía así, pero ahora pienso que tener un marido, él en Italia, tú en Senegal, no lo ves, tú eres el padre y la madre, tú tienes que buscar el dinero, duermes sola... eso no está bien, porque la vida es muy corta...".*

*"...Cuando me divorcié, hablé con mi madre... cómo podía seguir... yo veía a los chicos que se iban a Europa y pensé, tengo que ir...". Consiguió un visado a Europa que costó 2.500 euros, y que pagaron, detalla, entre su madre, su primo, su hermano... "Yo pedí dinero a muchos... bueno... no lo tengo que devolver así... si ellos necesitan algo y yo puedo, lo hago, por*

*ejemplo mi primo me dejó 300 euros. Luego montó un negocio, y no me dijo nada, pero yo le mandé el dinero cuando trabajé este verano en la playa, porque sé que lo necesitaba". Rokhaya explica que tiene familia en Francia y en Italia, primos que le mandan dinero cuando trabajan y pueden, pero que su madre quiso que viniera a Valencia con Diaba. Sus hijas se quedaron en Lota con su madre, y Rokhaya manda todos los meses 80 o 100 euros, "son mi responsabilidad, a mí no me gusta que mi madre se tenga que encargar de todo... aunque a veces no puedo...". Y su ex marido sigue sin poner nada de dinero, se queja Rokhaya... Y aunque le llama para que vuelva con él, Rokhaya ha escuchado rumores, susurra, que se ha casado con otra mujer.*

Rokhaya ilustra un ejemplo de hogar sin conyugalidad y con migración distanciada, pero, como vimos en el Capítulo Tres, este tipo de hogar es el modelo en el que más variedad encontramos. De esta manera se hace necesario subrayar, muy brevemente, algunos ejemplos que contrastan con la situación de Rokhaya.

Maimuna tiene 30 años y llegó a España en 2008, como parte de un contingente laboral contratado en origen.

*Cuando Maimuna acabó su contrato, viajó a Valencia, porque, cuenta, su madre tenía un familiar ahí que la podría acoger durante una temporada. Desde entonces se desplaza por las ferias ambulantes de toda España, con amigas senegalesas que ha conocido aquí. En uno de esos viajes conoció a su novio actual, un senegalés que trabaja en Zaragoza, que tiene a su primera esposa en Senegal. Maimuna cuenta que, cuando consiga los papeles de la residencia, se casarán. Explica que él, ya ha ido a visitar a la familia de Maimuna en Senegal y ha arreglado el compromiso. Mientras, Maimuna, alquila una habitación en un piso que, observamos, comparte en Valencia con otros migrantes de otras nacionalidades.*

*Durante los primeros años, Maimuna mandaba a su madre a Senegal algo de dinero, pero sólo cuando podía, detalla. Sin embargo dos o tres años después contesta que envía, mensualmente, cien euros a su madre, "aunque ella no lo necesita, porque es médica, y mi padre también trabaja, pero a mí me gusta enviar...".*

Con el paso del tiempo la situación de Maimuna se ha ido estabilizando lo que le ha permitido pagar los gastos de la seguridad social de un contrato, para pedir la residencia a través del arraigo social.

Lala también llegó contratada en origen en el año 2008, pero, a diferencia de Maimuna, no tenía ningún familiar en España.

*Lala relata que su familia en Senegal depende, en gran parte, de los ingresos que ella pueda enviar cada mes. Tiene 26 años. Cuando acabó su contrato, no conocía a nadie, así es que viajó a Barcelona con unas amigas que habían compartido el trabajo con ella. Cuando se le acabó el dinero, y sin encontrar trabajo, llamó a su madre para contarle su situación. Cuenta que su madre buscó algún conocido en España, y encontró una persona en Valencia que la podría acoger. Y que fue su madre quien envió desde Senegal a Lala el dinero necesario para comprar un billete desde Barcelona a Valencia.*

*En Valencia visitamos la habitación que tiene alquilada a medias con otra chica senegalesa. Lala relata que viaja con otras compañeras por todo el territorio español, vendiendo mercancías que adquiere al por mayor. Lala no pudo estudiar en Senegal, cuenta que su padre falleció siendo ella una niña y su madre tuvo que sacarla del colegio, para que la ayudara a vender y a cuidar a sus hermanos pequeños. Pero ahora, explica, manda todos los meses dinero para el colegio de sus hermanos pequeños, y para mantener el negocio que ha podido montar su madre.*

Sin embargo este esfuerzo ha impedido a Lala ahorrar el dinero suficiente para poder pagar los gastos de un contrato que regularice su situación.

En el caso de los chicos, podemos encontrar, también, otras situaciones diferentes.

Serigne llegó con una beca a Valencia para estudiar en la Universidad. Tras completar sus estudios, pudo trabajar en una ONG y viajar regularmente a Senegal.

*Mientras Serigne estuvo estudiando, las remesas que enviaba a su madre en Senegal fueron limitadas, explica. Cuando comenzó a trabajar, aportó el doble que sus hermanos a la asignación mensual que su madre recibe de ellos en el pueblo, lo que, subraya, generó muchas expectativas en la familia. Serigne detalla variadas presiones familiares que siente para que envíe dinero, a la vez que presenciamos tensas situaciones relacionadas con las obligaciones familiares de Serigne en Senegal.*

Con la crisis en Europa, Serigne proyecta empezar sus negocios en Senegal, lo que le permitirá rebajar la presión de su familia y abonar el camino de su vuelta. Serigne ha tratado de evitar actuar como otros emigrantes que vuelven a Senegal montando negocios que no prosperan y dando dinero que él considera que se gasta de forma poco productiva. No quiere dar esa imagen de sí mismo. Sin embargo, el hecho de ser emigrante y de poseer más dinero que sus allegados, genera

expectativas que debe saldar según las normas de reciprocidad. Y la presión por participar en las obligaciones sociales crece a medida que pasa más tiempo en Senegal.

*Ahmed llegó a España con un grupo de música donde tocaba el 'yembé'<sup>6</sup> a hacer una gira por Europa, pero relata que hubo un problema con la documentación de un compañero del grupo y tuvo que quedarse un tiempo en España antes de poder regresar a Senegal. Cuenta que entonces un amigo le dijo que aprovechara para irse con él a vender durante el verano a los pueblos turísticos del Levante. Ahmed hizo un gran negocio ese verano, explica, y decidió quedarse una temporada en Valencia y seguir dedicándose a la venta.*

Con el tiempo, Ahmed facilitó la migración de tres de sus hermanos: su hermana Marema, y su hermano mayor, ambos se encuentran trabajando en Valencia. Y otra hermana que llegó tiempo después, su marido se encuentra en Senegal. Mientras su hermana Marema, soltera, ha tenido una hija y ha construido una casa para la familia en Senegal, Ahmed anda inmerso en sus propios proyectos. Ahmed manda dinero a Senegal, pero no la cantidad ni con la frecuencia de su hermana Marema.

*Ahmed explica, "...yo tengo muchos gastos... el piso, mandar dinero, dar a los amigos, regalos... Mandar no es si quieres o no quieres..., es si puedes o no puedes..., si puedes tienes que hacerlo... ¿entiendes?". Ahmed repite a menudo que quiere casarse y construir su propia casa en Senegal, pero explica que encontrar una mujer una vez has emigrado, no resulta fácil, "una valenciana es muy difícil, por las costumbres y por la religión... yo soy musulmán, y quiero que mi hijo aprenda el Corán... Además, si quieres volver, tienes que elegir entre tu familia y tus raíces, tienes que dejar algo de los dos... Si vienes aquí soltero, las cosas son muy difíciles para casarte... Las senegalesas que están aquí, están buscándose la vida, venden... no son buenas para casarte. Y una senegalesa de allí, que tus padres te digan, tú puedes decir, sí, es muy guapa, pero no la conoces... ¿qué haces? ¿a suerte?".*

*Al poco tiempo de esta conversación, Ahmed cortejó a una senegalesa recién llegada a Valencia y dejó a la novia valenciana con la que había compartido tres años de relación. Ahmed ha viajado a Senegal a asentar el compromiso con la familia de la chica.*

Como podemos observar, el patrón de administración distanciada cubre una multitud de casos y situaciones que varían, básicamente, según los criterios sobre responsabilidad doméstica que hemos delimitado en capítulos anteriores. La selección

---

<sup>6</sup> Un tipo de timbal senegalés.

de casos que hemos intentado exponer aquí, no cubre totalmente la variabilidad de situaciones que podemos encontrar, debido a que los modelos de hogar sin conyugalidad y de hogar con conyugalidad pero de migración distanciada (que son los que se corresponden con el patrón de administración distanciada; ver Cuadro 4.2 "Sistemas de financiación doméstica y tipo de hogares transnacionales"), incluyen la mayoría de los casos en los que se encuentran las y los migrantes senegaleses en Valencia. En las próximas "familias" que describamos, iremos completando la tipología con otros casos etnográficos que también respondan a estos tipos de hogares y a este patrón presupuestario.

## 5.2 LA FAMILIA SECK

Aliou y Penda son uno de los matrimonios senegaleses más veteranos de Valencia. Aliou llegó a la ciudad a principio de los ochenta, y Penda fue reagrupada unos diez años después. Ambos han sido testigos de los cambios que ha ido sufriendo la ciudad, a la vez que se iba formando y transformando la comunidad senegalesa de Valencia. Y de cómo han ido variando las características, los proyectos y los problemas de las y los migrantes senegaleses que iban, venían y pasaban por la ciudad.

*Cuando Aliou llegó a Valencia, no se alquilaban casas a los inmigrantes 'morenos', explica, así es que vivían todos en una pensión del centro de la ciudad, "allí vivían todos los negros de Valencia". Cuenta Aliou, riendo, que aún se encuentra con el dueño de la pensión, y hablan de que el tiempo ha tratado mucho mejor a Aliou que al antiguo patrón. Y que en cuanto fue posible para ellos, alquilaron un piso entre todos.*

Muchos de aquellos primeros pioneros, ya no se encuentran en Valencia, han migrado a otras ciudades, o a otros países, o han regresado a Senegal. Pero Aliou continuó en Valencia. Con los años consiguió puestos en varios mercados ambulantes y reagrupó a su esposa Penda.

*Penda fue la primera hija de las tres co-esposas de su padre, y, al ser la primera, no estudió, explica, sino que fue la hermana mayor de todos los hermanos que la siguieron... Piensa que si hubiera tenido una escuela en su pueblo de origen, Dam, en la región de Diourbel, quizás podría haber estudiado un poquito... Relata que cuidaba la casa y a sus hermanos, se*

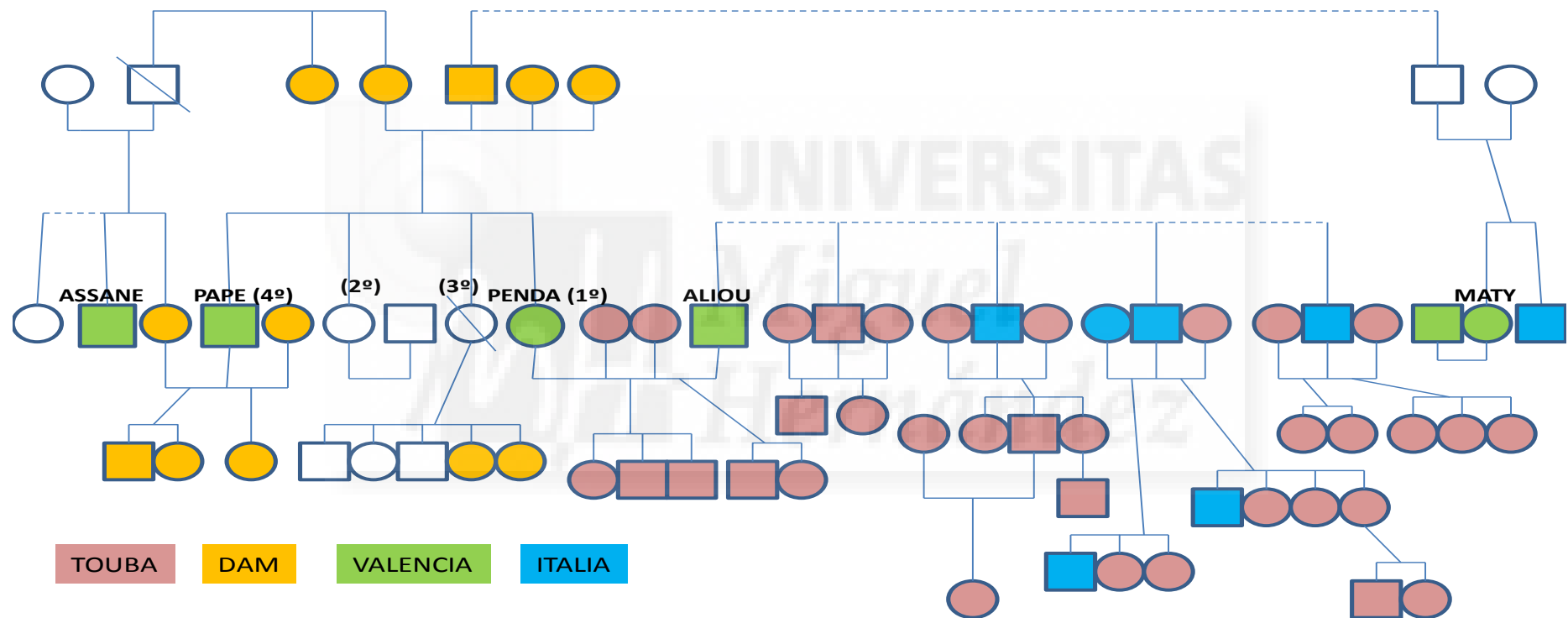
*encargaba de los animales, los cuidaba, los paseaba... y también cocinaba y limpiaba. Y cuando necesitaba dinero, cogía un cordero y lo vendía.*

*Penda se casó con 16 o 17 años, "mi marido y yo somos familia... yo lo había visto una vez antes de casarme...", "¿y cómo se decide casarte?" pregunta la antropóloga, "ahí no se decide nada... Ellos hablaron y me preguntaron '¿qué te parece?', '¿quieres esperar?'...", "¿y el amor?", quiere saber, de nuevo, la interlocutora, "a esa edad no tienes la idea del amor en la cabeza, no sabes qué es, y cuando ya eres mayor, pues ya estás casada, así es que ya da igual. Yo he tenido suerte con Aliou... me ha tratado muy bien... Además, ¿y la gente que se casa por amor y luego se separa?, y no tienen ningún problema... ¿te trata mal? no, entonces, ¿por qué te separas?, eso no es amor, hay que llamarlo de otra forma... Hay que aguantar... porque un matrimonio es muy aburrido... siempre el uno al lado del otro... pero ahora no quieren aguantar, ni los hombres ni las mujeres".*

*Cuando se casó, se fue a vivir a Touba, con la familia de su marido, "ir a vivir a casa del marido es difícil, te tienes que acostumbrar, hacer una nueva vida..., a veces tienes problemas, con la madre, con las hermanas...". En su caso, su suegra falleció muy joven, y ella se llevaba muy bien con su suegro, añade, se querían mucho. En casa de Aliou no había animales que cuidar o que vender, recuerda, pero él le mandaba dinero, y si necesitaba más, su familia le daba. Pasaron ocho años separados, pero Aliou volvía cada año a Senegal, "él venía todos los años, entonces tú sabes que en un año no va a volver, y haces tus cosas... te acostumbras... Había mujeres que no veían a sus maridos desde hacía dos años, tú decías, bueno, yo al menos lo veo en un año...".*

*El tiempo pasaba y Penda no tenía hijos propios, "mientras estaba en Senegal, me dejaron una niña, una hermana huérfana de Assane, pero cuando vine aquí la dejé en casa de su familia...". Su marido le dijo que viniera a España para que le vieran los médicos, e intentara quedarse embarazada, "venía para unos meses, le dije a mi suegro, 'en tres meses vengo a por ti', [ríe]... y me quedé veinte años...". Nunca tuvo hijos, y su marido acabó casándose con dos co-esposas más, "los hombres, si no tienes hijos, pues con otra mujer...", medio ríe cuando lo dice. Penda explica que la poliginia puede resultar más o menos difícil dependiendo de las co-esposas, "si las otras mujeres son buenas, no hay ningún problema. Yo he tenido mucha suerte, me quieren mucho y nos llevamos muy bien. Me tratan muy bien. Cuando yo estoy allí, no me dejan hacer nada, cocinan, lavan... La hija mayor de la segunda mujer de Aliou lleva mi nombre... y la tercera mujer siempre se va hasta Dakar a enviarme lo que le pido, 'bissap', 'maggi'... Pero, a veces, hay malentendidos... No es que las mujeres sean malas... Si cada una*

## La familia Seck



TOUBA DAM VALENCIA ITALIA

----- Hijos/as de distintas co-esposas

(1º) Posición ocupada en el orden de los/as hermanos/as

*vive en su sitio y no hablan, empiezan los problemas... Yo siempre, con la gente, con vecinos, con familia... cuando hablan mal, voy, y digo 'qué pasa'..."*

Durante todo este tiempo, Penda ha ido acogiendo en su casa parientes que iban llegando a Valencia, constituyendo su propia cadena migratoria. El primero de ellos fue Assane.

*Assane es hijo del hermano de la madre de Penda. Assane cuenta que llegó a Valencia en el 2004, y durante los primeros años vivió en casa de Penda. Trabaja en el campo, transportando empleados y gestionando diferentes almacenes, explica, un trabajo muy duro, "yo no sé vender... yo soy un trabajador...". Penda relata que hace varios años un amigo llamó a Assane para que se hiciera cargo en Valencia de una chica senegalesa que acababa de llegar a España y no conocía a nadie. Cuenta que las cosas fueron bien entre los dos, hablaron las familias y empezaron un noviazgo. Pero la chica se quedó embarazada y surgieron los problemas. Ella comenzó a pedirle más dinero a Assane, "decía, 'estoy embarazada por tu culpa, no puedo trabajar, tengo que enviar dinero a mi familia'...". Penda justifica a Assane diciendo que él lo pagaba todo, "darle dinero a ella, bien, pero para enviar a su familia también...". No podía ser..., él también tiene sus propios gastos, cuenta Penda, envía sus propias remesas. Y visitaremos una casa que Assane está construyendo en Senegal.*

La chica acudió a servicios sociales, y Penda intentó mediar en la relación,

*"...le dije que viniera a mi casa a vivir, y no quiso, yo le daba dinero..., le daba ropa... Y ella quería más... Sólo decía mentiras...". Al final denunció a Assane e intentó dar al bebé en adopción, explica Penda, pero su familia de Senegal se lo impidió. Penda narra, "yo le dije, 'no firmes nada', porque ella no sabe casi castellano, no sabe leer, le dije 'esto no es Senegal, si das a tu hijo, te vas a arrepentir porque nunca más lo vas a ver, no lo vas a poder buscar'...". Y continuó denunciando a Assane por malos tratos. Ha denunciado a Assane más de diez veces, detalla Penda, pero en los juicios siempre desestiman el caso porque no presenta ninguna prueba, ningún testigo, ningún informe del hospital... Y sigue acogida en servicios sociales. Assane no tiene ningún contacto con ella ni con su hijo, Penda expone que cuando le llama para pedir dinero, nunca le da, "dime para qué es y yo lo pago, pero el dinero a ti no te lo doy". Assane explica que a raíz de las denuncias, y a pesar del contrato que le ofrecen en el almacén, no ha podido regularizar su situación administrativa, "he presentado los papeles por última vez... si no salen, me vuelvo..."*

*Penda relata que al poco tiempo de estar en Valencia, se acabó cansando de los médicos, de tantas pruebas y tratamientos, y empezó a acompañar a Aliou a los mercados. Aprendió castellano con las telenovelas y en una asociación donde acudía a clases para extranjeros. En los mercados se percibe la comodidad con la que se desenvuelve, tiene veinte años de experiencia y se nota en sus gestos, y en sus palabras. Cuando comparte el puesto con Aliou, siempre discuten sobre cómo ordenar el género, cómo recoger los hierros... Pero durante la venta, él nunca habla, "las compañeras siempre me dicen que si dejo solo a Aliou no vende porque no habla... y las clientas me preguntan, '¿la semana que viene vas a venir tú o tu marido?'. Yo le digo, 'tienes que hablar, tu idioma o otro', [ríe], pero no habla ninguno...". Cuando Penda viaja a Senegal, siempre le sabe mal dejar a Aliou solo en los mercados, porque Aliou es un hombre mayor, explica Penda...*

*Penda cuenta que le gusta vender, "me gusta porque trabajas para ti, si un día no vas, no pasa nada... Una vez trabajé en casa de una mujer limpiando... lo dejé... tenía que ir todos los días, hacer un horario... En el mercado hablas con la gente, les enseñas cosas, así, así... [hace gestos con las manos, mostrando el género del puesto], aunque en ese momento no comprenden, otro día que sí lleven dinero irán donde lo han probado, donde te han tratado bien... Pero ahora que la gente no compra, no me gusta tanto estar en los mercados... todo el día para nada...". Narra que antes también se desplazaban por las ferias de toda España, pero con el tiempo han dejado de hacerlo, "para lo que se gana, no merece la pena el cansancio, dormir allí... yo ya soy muy mayor... Pero no me puedo quejar, he ganado mucho dinero".*

Aliou y Penda no se reparten los beneficios de los mercados. Hay algunos días que cada uno tiene su puesto, y, además, cuando alguno de los dos está de viaje en Senegal, el otro monta solo. Ese es el dinero que llegan a ahorrar individualmente,

*"...si Aliou no está, mejor, yo cojo dinero y me compro lo que quiero, mis cosas, ropa... Cuando él está, siempre se va quejando de todo lo que se compra...". Pero los gastos del mercado los comparte con Aliou, salen del fondo común, de los beneficios que dan los mercados, "en Senegal quien más gasto tiene es Aliou, porque tiene a sus mujeres e hijas... Yo allí no gasto nada, yo gasto aquí. Los gastos de aquí son más fuertes, los recibos, autónomos, el piso, el género...". Penda explica que ella no debe mandar dinero todos los meses, su familia no lo necesita. Sus hermanas están casadas, "no necesitan mi dinero, tienen a sus maridos", y su hermano Pape -que vive con Penda en Valencia-, tiene a sus dos co-esposas en casa de sus padres, con lo que él se encarga de enviarles mensualmente dinero, y, sus co-esposas, de cuidar a sus suegros, "mi familia no me pide, ni mi madre, ni mi padre, ni mis hermanas... aunque yo*

*sé que algunos lo necesitan. Yo llamo y pregunto, entonces mando, pero ellos no me piden, mando si puedo... sobre todo si hay alguna fiesta o alguna cosa extra...". Con quien más gasto tiene es con sus sobrinos, explica, sobre todo con los hijos de su hermana fallecida, con los hijos e hijas de Aliou, y con las ahijadas que llevan su nombre, "tengo tres, la hija mayor de Aliou, la hija de un hermano de Aliou, y otra, que es aún pequeña... Cuando voy, tengo que llevar regalos para ellas".*

Penda continua contestando preguntas sobre su familia, que van hilando una historia particular,

*...cuando Pape llegó a Valencia en 2007, su primera co-esposa -hermana de Assane- y sus hijos, quedaron a vivir en Dam, cuidando a los padres de Penda y Pape. Unos años después se casó con su segunda co-esposa y tuvo un bebé. Al poco tiempo, falleció su hermana pequeña, la única de las hermanas que tuvo hijos. El hijo mayor de la hermana fallecida se quedó con la familia del marido viudo; la hija siguiente se la quedó su hermana, que tampoco tenía hijos propios; el chico que le sigue se encuentra internado en un colegio que paga la familia de Penda; y las dos pequeñas se encuentran en Dam, con los padres de Penda y las co-esposas de Pape.*

*Pape, trabaja en el campo con la naranja, y cada año se desplaza a Zaragoza a recoger también la manzana. El problema de trabajar en el campo, explica, es que si hace un mal día y llueve, no trabaja y no le pagan. A veces, algún domingo que no trabaja, o algún día que llueve, lo vemos acompañar a Penda o a Aliou al mercado, sobre todo si alguno de los dos se encuentra de viaje en Senegal. Si Pape no puede, a veces es Maty quien acompaña a Penda o a Aliou al mercado. Esos días, le dejan parte del mostrador, y Maty pone "sus cositas", collares y pulseras que compra al por mayor y vende, intentando sacar algún beneficio.*

*Maty es hija de un hermano de padre -no de la misma madre- de Penda y Pape. Llegó a Valencia en 2009. Cuenta que en Senegal era peluquera. En Valencia la observamos trabajar los veranos con Rokhaya Sow, peinando a las turistas por playas y ferias ambulantes. También la contemplamos pintar y peinar a las senegalesas, sobre todo en eventos importantes, como bodas, bautizos y otras fiestas. En estos casos tiene mucho cuidado con el pelo de las senegalesas, vemos que lo recoge y lo guarda, para que nadie lo pueda coger y "hacer daño", explica. En Valencia conoció a su futuro marido, que llevaba seis años emigrado y mantiene a su primera esposa y a su hijo en Senegal. Cuando se celebró la boda, se mudó a vivir con él. Maty detalla que tiene un hermano soltero en Italia, quien se encarga de mandar regularmente dinero a su madre, y también a ella. Maty manda dinero a su madre cuando puede, sobre todo*

*en verano, explica, que es cuando más trabajo encuentra. Antes de casarse planeaba viajar a Italia con su hermano, pero tras la boda se quedó con su marido en Valencia. Maty ríe cuando habla de qué opina la otra mujer de su marido sobre su matrimonio, "le guste o no le guste da igual", cuenta que es muy duro mudarse a casa del marido cuando te casas, por eso es mucho mejor vivir con él en Valencia.*

Cuando Maty se fue a vivir a casa de su marido, Lala, a quien hemos conocido en la familia Sow, se fue a vivir con Penda.

*Antes de la boda, en casa de Penda, se contemplaba a Maty encargarse de preparar la comida, cuando no se encontraba de viaje en ferias y playas, y también de limpiar. Penda le enseña en casa cómo limpiar y le explica dónde comprar la comida para que salga más barata la compra, pero al final acaba yendo Penda a comprar, porque Maty no busca lo más barato, explica Penda, "el pescado lo compro en el Puerto y lo congelo; la carne la compro cada vez que la necesito, y la comida, voy a los paquistaníes... A veces vamos Aliou y yo al matadero, que es un poco más barato, haces bolsas, lo congelas y vas sacando..."*

*"...si mando a Maty a comprar cebollas, va al Mercadona o al Consum, por no andar un poco más, y se gasta más dinero...". Penda continúa relatando, "Maty se porta bien porque yo le hago que se porte bien. Si está conmigo es mi responsabilidad... es como mi hermana pequeña...". En cambio, Pape, no hace nada en casa, Penda se queja, "no friega ni un vaso... Yo ya no le digo nada.... antes le reñía, y me decía, 'tú siempre riñes'... Ahora no le digo nada, cuando me vaya y se quede solo tendrá que hacer las cosas, como pasa en los pisos de los chicos que son todos hombres...". Al menos el piso lo pagan entre todos, "el piso no es mío, es del banco", explica Penda. Aunque, puntualiza, Maty no siempre puede colaborar con los gastos. Penda cuenta que muchos le piden que les lleve a España, y ella les dice que no, "allí no hay nada ahora, pero entonces te preguntan, 'si no hay nada, ¿por qué estás tú allí?', yo les explico que tengo mi trabajo, no lo puedo dejar porque en Senegal sería empezar de cero... pero no te creen..."*

*También es Penda quien, generalmente, se encarga de comprar la mercancía de los mercados. Acude a los polígonos de alrededores de Valencia y compra poco, según vende, "porque los modelos van cambiando, y porque no hay mucha diferencia de precio por comprar más cantidad... En algunas cosas sí, como las carteras de piel, si te llevas muchas te hacen mejor precio, y no pasan de moda, son siempre los mismos modelos...Pero si las vendes muy baratas, se enfadan y no te dan género, porque los de las tiendas se quejan...". Otras veces se ve a Aliou ir a por mercancía, y otras veces van juntos a comprarla, después de trabajar en los*

*mercados. Su casa se divisa amplia, limpia, bien ordenada, con la telenovela de fondo y decorada con las imágenes religiosas de los morabitos 'murides'. Las bolsas de género se acumulan en el comedor, "es el almacén", ríe Penda. Más allá de la gran alfombra que cubre el suelo del salón, los bultos de mercancía están compuestos por modelos antiguos o género que no se vende, explica Penda.*

*Penda narra que a Aliou le quedan unos pocos años para jubilarse y regresar definitivamente a Senegal. Penda regresaría con él, pero volvería a Valencia los veranos, aprovecharía la época estival para hacer algunos negocios. De momento, no se plantea llevar mercancías a Senegal para continuar allí con la venta, si alguna vez ha llevado algunas cositas para vender, ha acabado regalándolas, cuenta, y además, si lleva para vender, no descansa. En las maletas no lleva casi ropa, porque prefiere comprarla allí, explica, que es más barata, lleva, sobre todo, regalos para sus sobrinos, para sus ahijadas y para las mujeres y los niños de Touba, que viven en el edificio donde se encuentra la casa de su marido. Penda utiliza su dinero "para hacer algunas cosas para mí... A veces compro algunas cosas para la casa de Touba, o telas, pañuelos para las chicas...". Los trajes que llevaron las chicas de Touba en el Magal, los compró todos Penda, detalla. Ella explica que prefiere llevar regalos que dinero, "el dinero se gasta y ya está, los regalos se quedan, puedes decir, 'mira, esto me lo ha regalado tal'. Además, si das dinero, luego vienen a casa, te dicen, mira esto, qué bonito, yo no tengo... y lo das". Siempre que regresa de Senegal, se lamenta de todo el dinero que se ha gastado, en los viajes, en visitar pueblos donde están sus familiares, en regalos... A veces, a la vuelta, trae algo de ropa, algunos condimentos para la comida, o algunos complementos y adornos para niñas y mujeres, pero dice que muchos los acaba usando ella o regalando, en vez de venderlos. En ocasiones vemos algunos de esos modelos colgados en sus puestos del mercado.*

Touba se percibe como una ciudad de mujeres, niños y ancianos. En medio de un ambiente polvoriento y soleado, se levantan casas mantenidas económicamente por hombres emigrados. En las calles, fácilmente encuentras senegaleses hablando italiano, francés o español, idiomas que no suelen aprenderse en las escuelas de Touba, porque los colegios de la ciudad siguen los currículos de las escuelas coránicas. Son idiomas aprendidos con la migración.

*En casa de Aliou, en Touba, son cinco hermanos [de padre, pero de diferentes madres], tres de los cuales se encuentran emigrados en Italia, y el mayor, que ya es un hombre anciano, que descansa cuidado por sus dos co-esposas. Todos los hermanos mantienen a varias co-esposas con sus hijos e hijas, algunas co-esposas parecen realmente jóvenes. También*

*encontramos en la casa a algunas hijas divorciadas o viudas, que han regresado al hogar paterno, llevando con ellas a sus propios niños. Algunas de las chicas de la casa venden artículos en el mercado, que cultivan y recolectan. Con respecto a los gastos de luz, agua y de la casa, se turnan mensualmente cada uno de los hermanos emigrados para cubrirlos, explican las chicas. La segunda co-esposa de Aliou cuenta que, desde la crisis, ya no mandan casi dinero a casa.*

*El edificio comparte un patio exterior, pero cada hogar conyugal posee sus propias habitaciones, también diferentes para cada co-esposa.*

*El edificio de Aliou es el único que posee un gran salón con sofás y alfombras, decorado con imágenes de los 'marabouts' 'murides'. Él fue el primero que emigró y el primero que construyó su casa, explica una de sus co-esposas. Las chicas cuentan que ninguna de las co-esposas de los cinco hermanos ha viajado fuera de Senegal, a excepción de Penda, y de una co-esposa del cuarto hermano, que ha ido a Italia a llevar a los hijos mayores, pero que las chicas de Touba, insisten, en que va a volver. Repiten que sólo iba hasta arreglar los papeles de los niños.*

*En Touba se respetan mucho los protocolos y las jerarquías. Y Penda mantiene una posición especial en la casa de Touba.*

*Las co-esposas se turnan en cada edificio conyugal para cocinar, y presencio que todas llevan sus platos a Penda. Y se enfadan si se devuelven sin probar. Allí le lavan la ropa, le cosen los vestidos, le limpian la casa... La tercera co-esposa de Aliou la trata como una dama, le lleva el bolso, le sostiene las cuentas del rosario, le negocia el taxi, la acompaña cuando debe realizar las visitas..., y muchas visitas las hace a senegaleses que conoce de Valencia.*

*Durante el Magal, la ciudad se desborda de gente, y los vestidos, tocados y complementos se adueñan de las calles. Las mujeres movilizan todo el capital social disponible para conseguir vestidos y alimentos no habituales en la dieta cotidiana. Las llamadas a los migrantes aumentan en esta época del año. La cocina y el cuerpo se presentan, más que nunca, como espacios de poder y control, espacios donde mostrar tus cualidades, la riqueza social y material y producir el status social, pero también espacios donde la presión social crece, y el gasto en ropa, joyas, cremas corporales, comida, etc., acaba siendo una crítica arrojada hacia las mujeres,*

*"...muchas mujeres gastan el dinero en tonterías", explica Penda, "para el Magal gastas más que para la fiesta del Cordero, porque todo el mundo va a Touba, familiares,*

*amigos... y la comida, la bebida... La fiesta del Cordero es una fiesta de la familia, en casa, pero el Magal es para todo el mundo, y hablas con uno, ves gente que hace tiempo que no ves...". Un mes después del Magal, Penda aún acoge en su casa a familiares que vinieron a pasar la fiesta.*

La posición de Penda es muy respetada tanto en Valencia como en Senegal.

*Penda relata que, en los primeros años en Valencia, no habían casi mujeres, "fue muy duro, no tenías con quien hablar, a quien visitar... En las fiestas cocinaba yo, y le decía a los chicos 'tú corta cebolla', 'tú patatas'... pensaba ¿cómo puede vivir una mujer sola?...". Recuerda que las primeras en llegar fueron Rama Diop, Fatou Diouf y Mama Ba, y después todas... "Y, ahora, hay muchas, a algunas ni las conozco, vienen solas, no están en la Asociación, ni en la 'dahira', además no se quedan aquí, van viajando, vendiendo por las ferias, hoy viven aquí, mañana allí... A otras sí que las recibimos..., por eso me dicen 'mamá', porque he recibido a todas...".*

Penda ocupa un lugar muy destacado entre las mujeres, debido a la antigüedad de su estancia en la ciudad. Mantiene una relación muy cercana con algunas mujeres a quien aconseja y consuela, todas repiten lo bueno que hay dentro de su corazón, que las mujeres acuden a llorar a su casa y salen de allí con una sonrisa. Con Diaba Sow jugó un papel importante de mediadora y apaciguadora entre ella y su ex marido, la visitaba cada semana, le ayudaba con su bebé... Fue Penda quien adelantó a Diaba el dinero necesario para celebrar las fiestas del bautizo. Pero, además, participa en las asociaciones y en las 'dahiras' ejerciendo funciones importantes, donde su presencia, más que su voz -que no es común oír ante un gran público, suele hablar más para pequeños auditorios-, es lo que da legitimidad y solemnidad a las decisiones que se toman.

Durante mucho tiempo, fue Penda también quien organizaba las tontinas en Valencia, guardaba el dinero y lo repartía,

*"...cuando llevas cosas de dinero tienes que tener mucho cuidado, es muy difícil... ahora con la crisis prefiero no hacerlo...". Cuenta que utilizó el dinero de las tontinas para comprar más mercancía y pagar gastos...*

Las tontinas se organizaban en el seno de la 'dahira' femenina 'muride', pero las mujeres de otras cofradías también acudían para poder participar en el fondo rotatorio.

*Aissatou, ha participado en las tontinas desde siempre, "las últimas que se hicieron no valían, porque la gente le costaba devolver el dinero... Yo me quedaba para la última, porque no me gusta devolver deudas, prefiero recibir el dinero de golpe, pero en vez de recibir el dinero de golpe, me daban cien euros, así..., eso me lo gasto yo en el Mercadona... Ahora son menos mujeres, las organiza Licka, es menos dinero, unos mil euros, y también participan hombres. Antes los hombres no ponían su nombre, pero algunas mujeres tenían dos nombres, eso era porque uno era de los hombres...". Licka detalla aún más el mecanismo, "antes Penda guardaba el dinero..., del 2000 al 2008, nunca ninguna se quedó con el dinero o faltó a pagar..., pero en el 2008 las chicas empezaron a fallar, había que llamarlas, y algunas no cogieron el teléfono, así... Penda dijo que mejor lo dejábamos porque tú tienes que ir detrás de ellas, llamándolas, y ellas no tienen dinero, por la crisis, y sienten vergüenza..."*

*"...Yo construí mi casa, pagué a los obreros..., y también puedes comprar oro y lo guardas, así cuando necesitas dinero puedes ir a empeñarlo..."*

*Licka continúa contando que eran quince meses, "es como un préstamo, pero sin intereses". El primer domingo de cada mes cada una da 200 euros, y se hace un sorteo. Eran 30 personas, así salen seis mil euros. Se reparten esos seis mil euros en dos personas, que ese domingo se llevan tres mil euros cada una. Y durante quince meses tienes que ir a dar 200 euros, "también puedes dar 400 o 600, así recibes seis mil si das 400, o 9000 si das 600... Si lo quieres todo de golpe, te quedas para la última, o si no, puedes recibir la mitad y luego la otra mitad..."*

Como hemos visto a lo largo del texto, el patrón presupuestario conyugal de Penda y Aliou se acerca a un modelo de fondo común, donde cada cónyuge retiene parte del efectivo que ambos ganan en los negocios que comparten. En este caso, la mayoría de los gastos de Valencia son compartidos, al contrario que en Senegal, donde la mayor parte -casi la totalidad- de los gastos son independientes. Paralelamente, Pape mantiene un patrón de administración distanciada con sus co-esposas, al igual que Aliou con las otras co-esposas que han quedado en Senegal, y también Maty con respecto a su propia familia. Assane, por su parte, mantenía un patrón de asignación parcial con la madre de su hijo, en Valencia.

### 5.3 LA FAMILIA DIOUF

*Babacar llegó hace un cuarto de siglo a Valencia. Su pueblo natal, Tioyane, es una aldea de la región de Louga, donde enseguida me sorprende la cantidad de emigrantes que encuentro entre sus habitantes, dadas las pequeñas dimensiones del lugar. En Senegal, no estudió mucho, "sólo el Corán... no como ahora", dice, "que estudian francés... Yo no sé francés. Sólo uolof, y un poco de español..."*

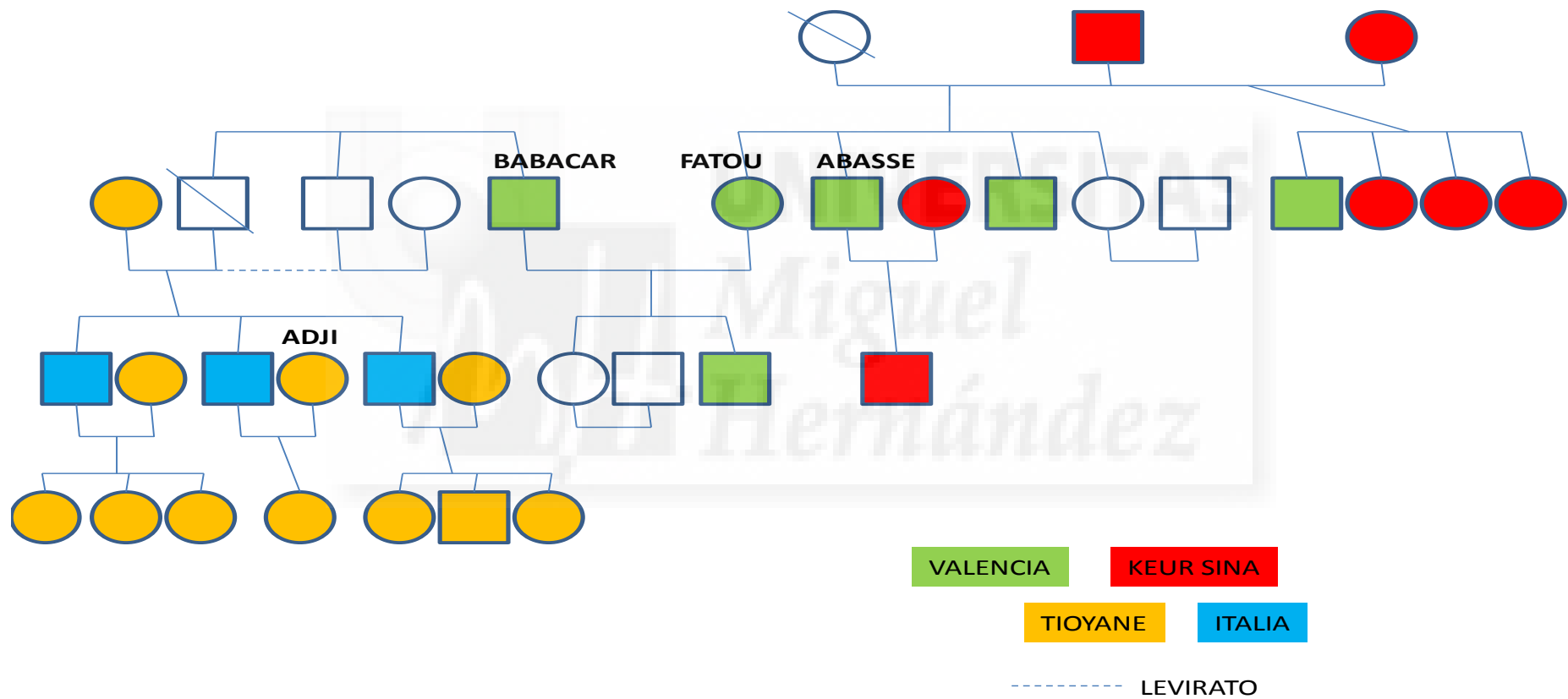
*Babacar cuenta que llegó a Valencia unos meses después que su hermano. Sus padres fallecieron cuando él era muy joven, tendría unos siete años, y tuvo que ir a trabajar a Dakar. Trabajaba de chófer en Dakar, cuando decidió venir a Valencia, "pensaba que había mucho dinero, pero cuando llegué vi que no era verdad... y eso que las cosas antes estaban mucho mejor que ahora". Él tuvo suerte, explica, antes de que se le acabara el visado de un mes que tenía, ya había conseguido papeles, a través de la primera regularización extraordinaria de inmigrantes que hubo en España. Vivió dos o tres años en el hotel que recogía a todos los africanos de Valencia, cuenta, hasta que alquilaron entre varios un piso para compartir. Babacar expone que quedan muy pocos de aquellos primeros senegaleses... algunos han vuelto a Senegal, otros viajaron hacia Italia.*

*Durante los primeros años, viajaba con Moustapha Ba por los pueblos turísticos, "lejos..., Tarragona, Salou, Barcelona, Vinaroz, Benicassim, Benicarló, Peñíscola...y así sacaba mucho dinero. Llegaba a Valencia el domingo por la noche y me iba el martes por la mañana. Entonces sí que había trabajo, las cosas eran más difíciles, no te querían alquilar pisos, no conocías nada, nadie te conocía... pero había trabajo..."*

*"...monté la tienda con Elimane, pero él ahora está en Senegal, cuando se fue, cerramos la tienda... Antes la tienda vendía mucho, pero ahora han subido mucho los precios, también las hipotecas, y ya no merece la pena. Pierdes dinero. Antes las cosas eran muy diferentes para vender... Llegabas, te ponías en tu puesto y pagabas al placero, y ya está. No había problemas con la policía. Ahora los jóvenes muy mal... pero allí no te creen cuando les dices que aquí las cosas están mal... te dicen, ¿y por qué no vuelves? Yo no puedo volver... estoy cogido, tengo préstamos, hipoteca... Si mi hijo quisiera quedarse aquí con los negocios, yo volvería..."*

*Narra que en cuanto consiguió los primeros puestos fijos en los mercados ambulantes, trajo a Fatou, "somos familia lejana... ahora los jóvenes no quieren casarse con familia... Me*

## ***La familia Diouf***



costó mucho traerla, porque te pedían muchos papeles". Tuvieron dos hijos. La hija mayor, que nació en Senegal y nunca emigró, ya está casada en Senegal, y el menor, que nació en Valencia, estudia en esta ciudad, "ahora Fatou está muy floja... Hemos ido a los médicos para tener más hijos... hay que esperar... Fatou es buena mujer, pero las mujeres siempre quieren comprar, ropa, comida, todo. Y para comprar coge de aquí [señala la caja del puesto del mercado]". Babacar afirma que quiere más hijos, y si Fatou no puede tener más, se plantea coger una segunda esposa, "ya veremos..., allí no son problemas si se llevan bien... Ya veremos, depende si hay trabajo... En Valencia ahora no hay nada, sólo gastos, autónomo, trimestrales, puestos... Y otra mujer son muchos gastos".

Babacar explica que con la crisis, el mercado ambulante está mal. Y que por eso ahora no quiere traer a nadie. Y que tiene que seguir enviando dinero a Senegal, aunque en Tioyane, los hijos de su hermano, que están emigrados en Italia, también envíen.

Fatou nació hace 39 años en Keur Sina, un pueblo cercano a Tioyane. Es mucho más joven que Babacar, y llegó a Valencia reagrupada por su marido hace ya 17 años. Se casó con muy poca edad, dice, que sólo contaba con 13 o 14 años, aunque puntualiza que "era muy alta y delgada cuando era pequeña, parecía más mayor". Relata que no fue a vivir a casa de su marido hasta dos años después, cuando ya tenía a su primera hija, quien nació y vivió en Keur Sina hasta que ambas se trasladaron a Tioyane. Cuando Fatou voló a Valencia, su hija volvió a Keur Sina, a casa de su madre, "porque allí iba al colegio", y viajaba en vacaciones a Tioyane. Su hijo nació en Valencia, pero pasó dos años en Tioyane. Después fue a Keur Sina, "porque mi madre aún vivía y podía cuidarlo mejor". Y un año después, estuvo de vuelta en Valencia, "mi hijo es responsabilidad mía hasta los dieciocho, pero mi hija es mi responsabilidad hasta que se case. Mi hijo puede aquí estudiar o trabajar, pero ella es mejor allí...", cuenta Fatou.

Fatou fue la primera hija de su padre y su madre, explica, la más mayor de sus hermanos, por eso no estudió ni nada, aunque tampoco hubiera querido estudiar más, "no hace falta... eso sí, castellano sí me gustaría saber más...". En casa recuerda que ayudaba a su madre, cocinaba, limpiaba, cuidaba a sus hermanos, planchaba..., hasta que se casó.

Cuando fue a vivir a Tioyane, cuenta que le sorprendió que aquello era un pueblo muy, muy pequeño, sin luz, sólo con placas solares. Las mujeres iban todos los días a comprar al mercado, "eso es costumbre en Senegal, aunque tengas nevera, ir todos los días al mercado. Algunas van al pueblo de al lado, más grande, compran mercancía y luego van a Tioyane a venderla. Yo también lo haré cuando regrese para quedarme". En Tioyane también cocinaba y limpiaba, pero ya eran más mujeres, "mi hija me ayudaba, las esposas de los hermanos de

*Babacar, y las esposas de los hijos del hermano mayor de Babacar, y entonces te turnas, un día te toca cocinar, otro día limpiar, así. Te levantas, das de comer a los animales, te duchas, y ya está, te cruzas de brazos, o hablas, o vas al mercado, si te toca, o cocinas si te toca... Ya está, hablando, riendo...". Ella no quería venir a Valencia, pero Babacar se lo dijo... "y ya está", dice.*

*Fatou cuenta que en Valencia las mujeres trabajan mucho más, "aquí vas al mercado, haces la casa, haces la comida, planchar, limpiar... tú sola, todos los días". Babacar y su hijo no hacen labores domésticas, "yo no quiero, porque si me ayudan no sé qué han hecho. Sólo saben comer... Los martes, por ejemplo, voy más tarde al mercado y limpio, o hago thieboudienne<sup>7</sup>, o los fines de semana voy más tarde al mercado...". Explica que cuando llega del mercado a casa, se pone a preparar la comida, después a fregar los platos, "Babacar llega, se ducha, se sienta ahí, [señala el sofá del salón], y con el mando. Ya está. Yo, caliento el café... así, [ríe, haciendo un gesto de burla]. Después a planchar su ropa, después a preparar la cena..., así hasta dormir", ríe.*

*Cuando Babacar viaja a Senegal, presencio que Abasse, el hermano de Fatou, se queda con ella y su hijo en casa, y les echa una mano en los mercados, "si Babacar no está, no hay casi faena, cocino menos y más rápido, y también ensuciamos menos. Yo no ceno, y ellos [señala a su hijo y su hermano Abasse] se hacen huevos o lo que quieran". Comprar también es faena suya: se puede observar cómo aprovecha la tranquilidad de las primeras horas en los mercados ambulantes para ir a hacer las compras, mientras Babacar o Abasse se quedan en el puesto, "si necesito que mi hijo compre pan, agua, azúcar... se lo apunto y va, pero la carne y el pescado lo compro yo en el Mercado Central, y luego lo congelo".*

Abasse fue el primero de los hermanos que inició la cadena migratoria que Fatou ha ido desarrollando.

*Abasse llegó a Valencia 5 años después que su hermana mayor, "trabajaba en el almacén del Puerto de Dakar, ganaba bastante dinero, pero, tú sabes, yo soy el hijo mayor de los hermanos y tengo que hacerme cargo... Necesitaba mi propio negocio. Por eso vine aquí". Abasse explica que el visado le costó tres mil euros, y lo pagaron entre él y Fatou. Que luego vino su hermano, y lo pagaron también Fatou y él, y luego vino el pequeño, que es hijo de otra esposa. Vino en patera, cuenta Abasse, y lo pagaron entre los dos hermanos y Fatou. Abasse narra, "los tuve a los dos unos meses en mi casa, hasta que se integraron. Ahora viven con unos*

---

<sup>7</sup> Plato típico de Senegal, con pescado, verduras, arroz y salsa de tomate.

*amigos, cada uno en su casa... yo creo que salen a discotecas y tienen novias... no son 'talibé'<sup>8</sup> como yo... Pero esto no es sólo con familia... también con paisanos. A veces a los chicos, cuando los pillan en Canarias, en Tenerife, les dan cinco euros para que hagan una llamada, y si conozco a su padre o a su tío o a un amigo de Senegal, cuando llaman a Senegal, le dan mi teléfono, y el chico me llama. Me lo quedo unas semanas o unos meses. Hubo dos a los que pagué el billete a Italia, porque tenían allí un hermano. Y no les pedí el dinero, aunque uno de ellos sí me lo mandó. Eso es bueno, porque si tú lo haces por él, él sabe que en algún momento tendrá que hacerlo por otra persona".*

*Abasse se casó en Senegal y tuvo un niño que vive con su mujer en Keur Sina, junto a las hijas solteras de la otra esposa de su padre. Abasse cuenta que le gustaría coger hasta cuatro co-esposas, pero que no las cogerá hasta que vuelva a Senegal, "no es bueno no ver a tus mujeres, y tampoco está bien traerte a una y dejar a otra allí... Eso es injusto para la mujer que se queda". En Valencia trabaja en un almacén según temporadas, pero observamos que cuando acompaña a Fatou al mercado, pone sus cosas en el puesto, y gana algo si vende su propia mercancía. Además, Fatou cuenta que también le paga por llevarla y traerla a los mercados, si Babacar no está.*

*Fatou explica que el trabajo en los mercados es agradable, aunque los veranos en la playa son muy duros, "muchas horas y mucho calor". Contemplo que su marido aprovecha la poca afluencia de clientes en las primeras horas de la tarde, para ir a comprar mercancías, mientras Fatou se queda en el puesto de la playa, "antes Babacar tenía una tienda, pero la vendió a los chinos... mejor, porque antes había muchos gastos en la tienda y además había que trabajar más, en la tienda, en los mercados... y la tienda no sacaba suficiente dinero... El trabajo de ahora en los mercados me gusta más". Fatou explica que en los primeros momentos en Valencia, ella no trabajaba, Babacar ponía su puesto en la playa y ella ponía un poco sus cosas, "así sacaba algo". Pero que enseguida tuvo a su hijo y se quedaba en casa. Cuando vendieron la tienda y Babacar comenzó con los puestos ambulantes, su hijo ya era más mayor, y ella empezó a ayudarle en los mercados.*

*Fatou cuenta que "los hombres musulmanes mandan con el dinero sobre las mujeres, pero cada hombre es diferente. Yo le comento lo que quiero comprar y cuánto cuesta, pero no tengo que pedirle dinero. Lo cojo. Él también me pide opinión sobre comprar cosas... pero al final hace lo que quiere. Babacar no dice nada, y yo cojo lo que quiero. Si él me diera veinte*

---

<sup>8</sup> Talibé: Estudiante del Corán. Abasse se refiere a un musulmán creyente y, sobre todo, practicante.

euros cada vez que yo voy al mercado, al final del mes son 600 euros, y yo tengo de gastos mil euros, eso no es suficiente. Así es mejor coger lo que necesito. Él no dice nada. Si le pidiera una vez cien euros y no me los da, vale, otra vez 50 euros y no me los da, pues ya está, yo iría a buscar trabajo a otro sitio, como hizo Diaba Sow. Pero Babacar no dice nada. Aunque yo no gasto mucho... sólo lo que necesito... En Senegal sí hay más gastos...".

Fatou detalla que en Valencia ella y Babacar juntan el dinero y pagan gastos, "y como somos los dos solos, todo está a nombre de los dos. Con otra esposa sería diferente, habría que mandar dinero... ahora mandamos dinero cuando lo piden, cuando lo necesitan". De momento Babacar no ha cogido otra esposa, pero Fatou piensa que, a lo mejor, en un futuro, lo hará, "ahora trabaja y no tiene tiempo, pero cuando se jubile, a lo mejor sí coge otra... bueno, eso no pasa nada, eso son costumbres, a mí me da igual". Pero puntualiza que las cosas cambiarían con el dinero.

Fatou continúa explicando los pormenores de su gestión presupuestaria,

"...en Valencia casi no gasto mi dinero... aquí [en Senegal] gasto más, aunque aquí hayan menos gastos. En Tioyane no hace falta mucho dinero, sólo lo que se compre, algo de fruta, hielo y bebidas, y poco más. Aquí hay animales, que es lo que comen, y pescado muy poco. Y cuscús", que las mujeres mismas cultivan. Los gastos de la casa de Tioyane se los reparten entre Babacar y sus sobrinos emigrados en Italia, cuenta Fatou. Pero, aún así, Fatou dice que en Senegal sí gasta más, "compro telas caras, peinados... Allí [en Valencia] no tengo tiempo de hacer eso...". Pero además, desde Valencia, también debe enviar a la familia, "mi hija está estudiando en Keur Sina, y en las fiestas y vacaciones va a Tioyane. En Keur Sina vive con una hermana de mi madre", porque su madre está fallecida, "yo le mando para el colegio, libretas y eso. También llevo regalos a Tioyane, a Dakar, a Keur Sina... sobre todo si es fiesta, como la fiesta del Cordero, que mi hermana compró dos vestidos y yo le envié uno a cada una..."

"... regalos es mejor, así, una cosita pequeñita, el dinero no vale, se gasta. A la gente que no llevo regalos, pues sí, le doy dinero... das si puedes, si no puedes, no".

Fatou también utiliza su dinero para participar en tontinas que le proveen de un efectivo que poder invertir.

En Valencia era Penda Seck quien guardaba el dinero, y cuando llegó el turno de Fatou, cuenta que le dio el dinero a Babacar para comprar más mercancías. En Senegal, no participa en la tontina de las chicas de Tioyane, "no estoy aquí". Pero sí paga en la 'dahira' que las chicas

*de Tioyane organizan, para recoger dinero que enviar al 'marabout' de Touba, o para cuando él viene a visitarlas. Cuenta que en la 'dahira' de Valencia ponen 120 euros al año, en la de Tioyane ponen 6000 francos CFA al año, casi unos diez euros al cambio.*

Las 'dahiras' en Valencia se organizan mensualmente, y recogen aportaciones entre sus socios, que guardan para el mantenimiento de los locales, para las celebraciones religiosas, y para acoger a los 'marabouts' que les visitan. Las diferentes 'dahiras' 'muride', mayoritarias entre los senegaleses de Valencia, organizan conferencias de morabitos, en salas de hoteles que se alquilan por 1200 euros, y gastan dos mil euros en comida, bebidas y tentempiés para los asistentes. La 'dahira' 'tidjane' de Valencia, organiza sus conferencias en locales más pequeños y casi gratuitos, y los actos suelen ser más privados y menos ostentosos. Y las mujeres también tienen su propia 'dahira' femenina, en el seno de la cual organizaron las tontinas. En la 'dahira' femenina de Valencia (aunque también participen en las mixtas) aportan cien euros al año, antes ponían más, ponían diez o veinte euros todos los meses. Ese dinero, en parte, lo mandan a Touba para el Magal; otra parte, lo utilizan para los gastos que generan las fiestas religiosas en Valencia; y, el resto, lo guardan para arreglar una casa que un morabito les regaló en Porokhane, una vez que visitó Valencia, para que pudieran hacer allí sus 'dahiras' y acoger a las mujeres que van al Magal de Porokhane<sup>9</sup>.

*Las esposas de los hijos del hermano de Babacar, que viven en Tioyane, también cuentan que reciben remesas de sus maridos que están emigrados en Italia. También dicen que recibe su suegra, 'la mère', que quedó viuda y se casó con el siguiente hermano de Babacar, el cual no vive en Tioyane ni ha tenido hijos con ella. Adji es una de las esposas que viven en Tioyane. Habla de su marido, hace cinco o seis años que no viene, se le ve la tristeza en los ojos, se traduce en la dureza de sus gestos. Pregunta a la antropóloga cuál es la solución... si es mejor ir ella a Italia, o a España... Al menos le manda dinero, bastante, dice, pero no tiene papeles y no puede regresar. Al menos no ha cogido otra mujer allí, añade. Insiste en que su marido le manda suficiente, y a 'la mère' también. Adji, además, vende recargas de crédito para el móvil, y con eso completa sus ingresos. Relata que se conocieron de pequeños y crecieron juntos. Se casó con él y tuvo a su hija, y a los tres años él emigró a Italia. Desde entonces no ha vuelto... Han pasado cinco años. El primer año le llamaba una vez a la semana,*

---

<sup>9</sup> Celebración de la cofradía *muride*, en el pueblo de Porokhane, que fue la residencia de la madre del fundador de la cofradía, Mamdiara Bousso, también conocida con el sobrenombre de Diarratoulah. Es el Magal de las mujeres *murides*. Ver Evers Rosander, 2003; Guèye, 2009.

*a partir del segundo, le llama todos los días. Le pregunta cómo está, la familia, la niña... Así todos los días. Por eso, explica, tiene que esperarlo.*

Desde que Fatou vive en Valencia, y regresa sólo por temporadas a Tioyane, su posición en la familia ha cambiado.

*Desde que estamos en Tioyane, Fatou nunca ha cocinado, "aquí [en Tioyane] sólo duermo y como... He engordado...", ríe, "las chicas me lavan la ropa..., yo soy como su suegra, porque Babacar es el hermano del marido fallecido de 'mère', por eso yo y 'mère' somos como las suegras de ellas". Sin embargo, Fatou tendrá más o menos la misma edad que las chicas.*

*Fatou habla muchas veces de sus proyectos una vez que regrese a Senegal, "ahora las cosas han cambiado [habla de la crisis], y en Senegal se puede ganar más dinero. Puedes comprar un cordero, tenerlo dos o tres años, y venderlo. Y así ganar dinero. También plantar cacahuete, cuscús y otros, y lo vendes en el mercado. Ahora en Valencia no se gana dinero... sacas 30 o 40 euros al día, compras, comes y pagas. Ya está. Y en Tioyane, si yo cuido a los animales y mi marido vende uno, me tiene que dar dinero, porque yo lo he cuidado. Y si necesito más, le pido. En España las cosas no van bien". A Fatou le gustaría comprar una casa en Touba cuando Babacar se jubile, y vivir allí, "montaría un negocio en Dakar o en Touba... Aquí [en Tioyane] no... aquí perderías dinero... porque aquí no hay casi nada"; "¿no hay nada?", pregunta la antropóloga, "tenéis mucha comida, muchos vestidos, peinados, cremas..."; "eso no es nada", contesta Fatou, "aquí todo es muy barato, eso no es nada. Un vestido de allí [se refiere a Valencia], te compras cuatro aquí. Pero aquí no hay nada, no hay hielo, no hay nevera, no hay agua fresquita, no hay tele grande...".*

Babacar y Fatou ilustran un hogar conyugal monógamo con migración compartida, donde el patrón presupuestario seguido se ajusta al modelo de fondo común. Sin embargo, si reseñamos brevemente otros casos etnográficos que respondan al mismo tipo de hogar, podremos esclarecer aún más otros modelos de gestión económica que implican la economía familiar.

*Aissatou tiene cuatro hijos y llegó en el 96 reagrupada por su marido. Habitualmente la veo cómo se encarga de los niños, de llevarlos y traerlos del colegio, de cocinar, de limpiar, de comprar... "los hombres senegaleses no hacen nada, no ayudan nada en casa". Dice que, generalmente, va a comprar al mercado, y, después, completa la despensa conforme va gastando. Detalla que la carne la compra en una carnicería árabe, pero el pescado va directamente a una cooperativa-piscifactoría, donde tiene un contacto que le vende, a condición de que compre mucha cantidad, por eso comparte la compra con otras mujeres. Le*

*venden el pescado vivo, lo prepara y lo congela, explica. Y cuando cocina, saca la cantidad que necesita.*

*Cuando sus hijos se lo permiten, va a vender al mercado y a ferias ambulantes, pero si los mayores no se quedan con la pequeña, ella no puede ir al mercado. Es corriente verla discutir con sus hijos mayores o con su marido para que cuiden a la pequeña mientras ella hace otras labores, como cocinar o comprar. En verano, cuando los niños están de vacaciones, tiene más posibilidades de coger la furgoneta y salir a ferias a vender, "¿y por qué no los llevas a Senegal?", pregunta la antropóloga, "es que allí tienes que mandar mucho dinero, y no sabes cómo te lo cuidan... a mí me da una pena cuando lo pienso... Un bebé sólo lo puede cuidar su madre". Menos mal, confiesa, que su hijo mayor lleva una temporada trabajando en Alemania, y le manda dinero todos los meses, "como no está casado, puede mandarme más".*

*Su marido, antes trabajaba con ella en una tienda -que acabaron traspasando- y en los mercados, pero hace cinco años ya que él tiene su propio empleo asalariado e independiente. "A mí no me gusta pedirle dinero a mi marido. Yo compro la comida que quiero, y si él quiere algo, lo compra. A veces va él a comprar... ¿sabes por qué? Porque si voy yo gasto más... Las mujeres siempre compramos más... Cuando va él, tengo que volver a ir yo a comprar por la tarde. De los gastos [comunes] se encarga él. Y si yo no puedo pagar mis gastos, también me los paga él. Este verano tuve que pagar 600 euros del puesto de la playa, pero no tenía, porque había pagado antes no sé qué, y me lo pagó él". Además cuenta que en Senegal no le piden casi dinero, si ella quiere, y puede, manda a su abuela -que fue quien la crió-, pero allí viven sus hermanos y hermanas, explica, quienes se encargan de la abuela de forma general.*

El patrón presupuestario de Aissatou tiende a un modelo de fondo común con ingresos independientes, donde el esposo aporta la mayoría de los ingresos. Y es posible porque, de momento, Aissatou es la única esposa de su marido,

*"...yo no creo que ahora, conforme están las cosas, vaya a meterse en otra familia... pero eso nunca se sabe. Llevamos veinte y pico años juntos... Los musulmanes cogen otra esposa para no pecar... pero a mí no me parece bien, mejor una sola, menos problemas. Además el Corán no obliga a coger más si no quieres..."*

Otra senegalesa a la que nos vamos a acercar es Aminata.

*Aminata lleva 14 años en Valencia, y llegó reagrupada por su marido. Cuenta que desde pequeña está acostumbrada a trabajar y a manejar su propio dinero, que era aún una adolescente cuando marchó a vivir con su madrina a Dakar, donde vendía café y tentempiés*

*por las oficinas. Cuando se casó, se fue a vivir a casa de su marido, "yo siempre he trabajado, y cuando no trabajaba, mi marido me mandaba dinero. Yo cosía y tenía un huerto, siempre intentaba tener mi propio dinero... El marido te da para comer, pero para caprichos no, tienes que sacar de tu bolsillo. Si vas a comprar comida y te sobra, no le devuelves. Pero siempre pasa al revés, tienes que poner de tu bolsillo, o si no tienes, tienes que volver y pedirle más". Pocos años después, su marido la trajo a Valencia, y enseguida se puso a vender con él en los mercados.*

Con el tiempo, Aminata ha establecido sus propios negocios.

*Aminata trabaja por temporadas en una fábrica, y tiene sus propios puestos en los mercados, que se turna con los de su marido. Cuenta que ha construido su propia casa en Senegal, que tiene alquilada, que ha comprado terrenos en Dakar y que ha abierto su propia tienda en Diourbel, donde trabajan sus dos hermanas, una divorciada y la otra soltera. Y que también tiene un negocio con corderos: ella pone un capital inicial; su primo cuida los corderos hasta que se venden para el día del Cordero; se separa el capital inicial suyo, y el resto se lo reparten. Como ella no necesita el beneficio, vuelve a invertirlo.*

*En casa, se contempla cómo la hija de su hermana -que ha traído a Valencia, mientras su hijo e hija permanecen en Senegal- se encarga de limpiar y cocinar cuando vuelve del colegio. Aminata trabaja y llega tarde. Explica que sólo ayuda a su sobrina los fines de semana, y prepara la salsa de la comida por las noches. A su marido no se le observa trabajar en casa.*

Aminata detalla así la gestión financiera conyugal,

*"...cada uno guarda su propio dinero, y los gastos se pagan, todos, entre los dos, hipoteca, alquiler de los mercados, autónomo de mi marido, los dos coches, los seguros... Yo me quedo con el dinero de los puestos de la playa y de la fábrica. Él, de los mercados. A mi nombre sólo están los coches... No estoy como autónoma porque es mucho dinero, y como no es obligatorio, porque el dueño es mi marido, no lo pago... Ya sé que pagar sería mejor, porque cotizo y la seguridad social y eso, pero es mucho gasto. Y ya me contratan en la fábrica".*

*Aminata explica que cuando vuelva a Senegal ya no irá a casa de su suegro, sino a la suya propia, "ahora tengo negocios, antes no sabía nada, ahora vendo, veo las cosas de otra manera, trabajo para mí, no sólo para mi marido, puedo tomar decisiones allí, mantengo a mi hermana [divorciada], le envío 200 euros todos los meses", también para el colegio de los hijos de Aminata. Sobre todo, repite que ya no tiene que estar sometida a la palabra de su suegro. Además, continúa, "yo mando muchas cositas a mi pueblo, porque allí hay gente que es pobre,*

*que no está muy bien... mi familia... Y yo no soy rica, pero no me va mal. Para mí, mi trabajo, trabajar, es muy importante. Nunca dejaría de trabajar, ni aunque me lo pidiera mi marido... Si me tira... yo puedo..."*

*"... Cuando estás aquí vas cambiando un poquito... Si él cogiera otra mujer, a mí no me importaría, me daría igual, vengo de mi país, en mi familia mi padre tenía dos, es normal en mi país... Me dolerá, pero yo tengo mi dinero para mantenerme yo y mis hijos. Que él con su dinero haga lo que quiera... Aunque me dolerá que lo haga, yo estoy acostumbrada a trabajar. Ahora me mantengo, y después, también podré hacerlo".*

Por su parte, el hogar conyugal de Aminata responde también al patrón presupuestario de fondo común. En su caso particular, cada cónyuge dispone de su propio dinero e ingresos independientes, y mantienen parte de los gastos en común. La red social que Aminata ha podido mantener en Senegal, ha sido, justamente, gracias a este camino financiero que ha podido tomar.

#### 5.4 LA FAMILIA BA

Moustapha llegó a Valencia a principios de los años ochenta, forma parte del primer cupo de senegaleses que llegaron a la ciudad.

*Moustapha nació hace 56 años en Bakoura, una aldea de la región de Diourbel, donde contemplo a gran cantidad de niños corretear a sus anchas, y donde las casas de construcción tradicional y artesanal en barro y paja, se mezclan con edificios construidos con cemento y piedra, generalmente, con dinero emigrante. Entre Bakoura y Valencia se mueven muchos de sus habitantes, y, cuando paseas por las calles de Bakoura, es fácil cruzarse con senegaleses y senegalesas que han pasado o han trabajado alguna vez por Valencia.*

*Moustapha relata que trabajaba con sus hermanos (de diferentes co-esposas) y su padre en una tienda que poseían en Senegal. Los beneficios se los quedaba su padre, pero detalla que ellos podían coger para comprar lo que necesitaran. Y si había algún gasto mayor, entonces le pedían el dinero a su padre. Cuando su madre enfermó, hubo muchos gastos relacionados con hospitales, medicinas y el transporte a Dakar. Explica que pasó siete meses enferma. Y que tras su fallecimiento, Moustapha decidió viajar a Europa para saldar todas las deudas que había acumulado. El visado lo consiguió a España, aunque su intención era llegar a Francia.*

La situación de los años ochenta en España facilitaba la inmigración más que en Francia.

*Recuerda que cuando llegó a Valencia buscó senegaleses, y sólo habían unos pocos viviendo en un hotel del centro de la ciudad. Moustapha se quedó con ellos. Relata que vino para cinco meses, y lloraba todos los días porque quería volver..., y luego no pudo hacerlo, porque perdió su negocio en Senegal, "desde que llegué aquí no he parado de correr..., nunca llego..., y cada vez estoy más lejos...". Explica que comenzó a trabajar en la venta ambulante por zonas turísticas de la costa, hasta que consiguió puestos en mercados semanales. Y que, años después, abrió su propia tienda y almacén, que, durante un tiempo, fue también locutorio. Al final se quedó sólo como una tienda.*

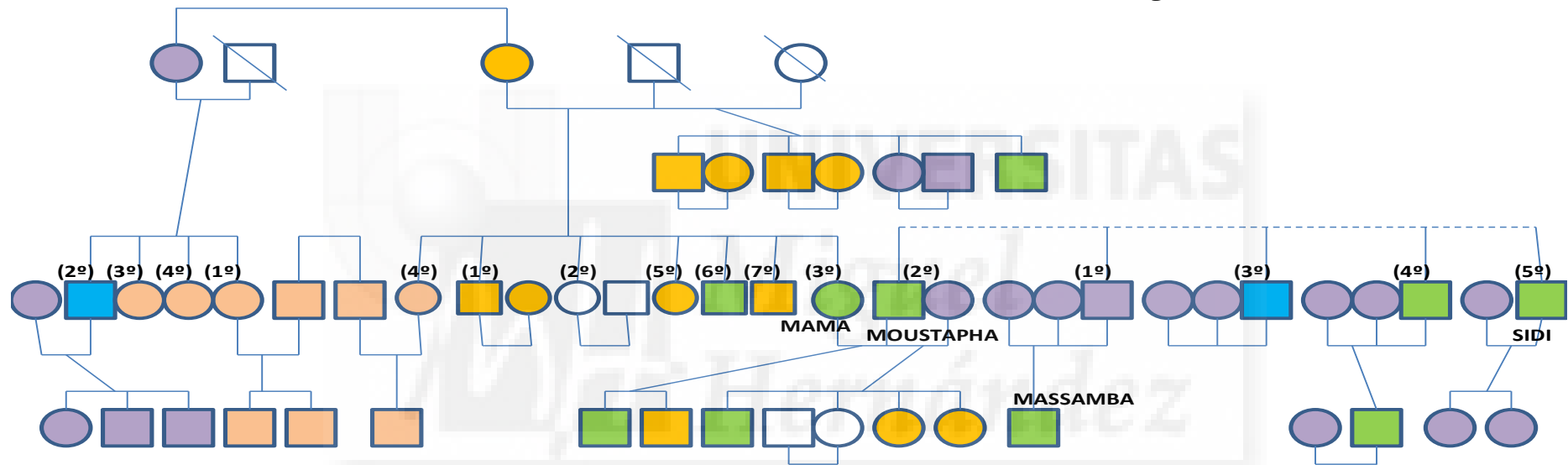
Conforme Moustapha estabilizaba su situación en Valencia, se le hacía patente la necesidad de una mujer que le ayudara con el trabajo.

*Reagrupó a su segunda co-esposa Mama, que llegó embarazada de su primer hijo, y acompañada del hermano pequeño de Moustapha, Sidi. Cuenta que en principio, quiso traer a su primera y, por aquel entonces, única mujer, pero su padre no quiso, le decía, "y los niños..., quien va a cuidar de tu madre..., tal..., si quieres una mujer que te ayude allí, coge a otra", explica Moustapha, "conocía a Mama de niños, jugábamos, conocía a sus padres..., mi hermano mayor me dijo que me casara con ella, me dijo, 'esta chica es buena'. Yo hablé con ella por teléfono, con sus padres, que le preguntaran a ver si le parecía bien, sino, nada, a buscar otra. En África no se obliga a nadie a casarse si no quiere... yo eso nunca lo he visto en mi familia...". Moustapha cuenta que ahora quieren casarlo con otra, y a veces bromea, que va a coger una tercera, aunque otras veces dice que no quiere más mujeres, que él no quería ni una segunda...*

Moustapha es un hombre muy conocido en Valencia. Debido a la posición que mantiene, ha podido apoyar a muchos chavales que venían sin nada y sin conocer a nadie.

*Moustapha relata que a veces deja mercancía a los chavales, a veces los acoge en casa por temporadas, los acompaña a comisaría, a extranjería, con los papeles... En ocasiones se le ve discutir con chavales a los que ha dejado mercancía, o negociar con otros que quieren que les preste. Dice que, "antes que yo, hay mucha gente buena que han hecho cosas mucho más buenas que eso..., yo sólo hago lo que puedo". En las visitas a su casa de Valencia se puede observar cómo ésta se llena a la hora de comer, y cómo Mama tiene preparado arroz de sobra para los inesperados. Moustapha defiende que la Asociación de senegaleses debe estar*

## La familia Ba



*también para eso, para ayudar a los senegaleses que lo necesiten, con el trabajo, con los pisos, con los papeles... Y que colaborar para que la Asociación sirva para eso, significa, también, ayudar a Moustapha, porque ya no tendrá que responsabilizarse de los chavales.*

Cuando surgió la crisis en la Asociación (Capítulo Dos), Moustapha jugó un papel importante en su resurgimiento. En medio de intereses enfrentados, Moustapha siempre fue escuchado y respetado. Su honestidad, de sobra conocida, lo avalaba.

*En su casa de Valencia también se contempla que la familia Ba recoge a otras personalidades, como 'marabouts' que viajan por Europa, visitando a sus fieles y recogiendo el dinero que las 'dahiras' reúnen para ellos.*

Los morabitos infunden ánimos y dan consejos a los emigrantes senegaleses, quienes respetan su palabra y agradecen sus gestos.

*También presencio en su casa de Valencia que, en ocasiones, resulta un lugar de alojamiento para comerciantes senegaleses que viajan por todo el mundo comprando mercancías y llenando contenedores que envían desde diversas partes del mundo. Moustapha hace de guía en Valencia, y Mama prepara la comida para los huéspedes. A veces estos grandes comerciantes pertenecen a la familia Ba, a veces son conocidos o amigos. Presencio cómo los huéspedes acaban dejando dinero y regalos a la familia Ba, como agradecimiento por el trato recibido.*

De esta manera, se conforman lugares que integran un espacio social transnacional senegalés, por donde los morabitos y los comerciantes internacionales senegaleses viajan, de manera que recorren el mundo entero sin salir de un campo social senegalés.

*En otras ocasiones, Moustapha explica que lo han contactado desde partidos políticos en Senegal para que les buscara locales donde realizar "meetings" en Valencia, durante las campañas electorales de Senegal, pero Moustapha nunca ha querido hacerlo, detalla que él no quiere estar en política, "éstos son políticos, viven de la política, y yo no quiero eso, yo vivo de mi trabajo".*

De esta manera, la posición transnacional de Moustapha es reconocida y respetada en todos los puntos del campo social que habita.

*Moustapha narra que ha trabajado siempre como comerciante, se oye a los chavales repetidamente, llamarle "baol-baol". En los puestos de los mercados ambulantes, se observa*

que suelen ser Sidi y Mama quienes los regentan, mientras él hace sus negocios por Valencia. No es fácil ver a Moustapha parado en un sitio mucho tiempo, siempre desaparece con varios móviles en la mano, "Mama siempre me pregunta 'dónde vas', 'por qué te vas'... en Senegal nadie pregunta, puedes ir donde quieres, aquí siempre pregunta, nunca quiere que me vaya, y yo no puedo estar en casa, a veces me voy y no sé ni dónde voy, voy buscando un coche, mercancía, voy a la tienda...". En los últimos años presenciamos cómo ha ido desmontando la tienda. A principio, iban a la tienda muchos chicos a pedirle género, género que pagarían cuando vendieran, pero, con la llegada de la crisis, Moustapha comienza a quejarse de que no le pagaban, porque no vendían. Y de que, sin embargo, él sí tenía que saldar las deudas en los almacenes donde compraba el género, y perdía mucho dinero. Explica que cuando los negocios van bien, vende mercancías al por mayor. Cuenta que utiliza los contactos que tiene para meter "bultos" en contenedores de conocidos a los que paga algo a cambio, mercancías que lleva a Senegal para venderlas en la tienda de Dakar que está inaugurando. En otras ocasiones, observo que es él quien se encarga de llenar su propio contenedor, y de ceder sitio a conocidos, "alquilas el contenedor a la compañía y pagas el transporte, unos 1500 euros, pero luego hay que pagar allí al 'transiteur'<sup>10</sup>, unos cien mil o doscientos mil 'cefas'<sup>11</sup>, según lo que lleves..., y la aduana, que es lo más caro..., depende de lo que lleves pagas una cosa o otra..., sobre dos millones de 'cefas'<sup>12</sup>... Si declaras menos, para pagar menos, puede salirte bien, o pueden abrirte el contenedor y pagar más, y además de la multa, que te quiten la mercancía de más que no has declarado... Y no sirven los contactos... por eso es mejor decir la verdad, y la diferencia entre verdad y mentira es poco... por ahorrarte 300 euros...". Moustapha subraya que él nunca ha ganado un euro con las marcas, y que hay muchos senegaleses, como él, que tampoco lo han hecho. Pero que otros sí han ganado mucho dinero con las falsificaciones. También explica que cuando viaja a Senegal, recoge euros de gente que quiere enviar a sus familiares allí, pero cuando llega, él da el dinero en francos CFAS. Que de esa manera consigue la moneda y sin pagar la comisión del cambio, "alguien te da euros para que se lo des a un familiar allí, y allí te dan 'cefas' para traerlo aquí... pero no lo cambias, no los llevo, los euros los gasto aquí y los 'cefas' allí... Y a veces quieren euros allí, para comprar fuera de Senegal". Moustapha puntualiza que nunca deja el dinero en el banco, "el banco siempre se come tu dinero".

<sup>10</sup> Persona que, en el Puerto de Dakar, se encarga de gestionar los contenedores que entran y salen.

<sup>11</sup> De 150 a 300 euros más o menos.

<sup>12</sup> Algo más de 3000 euros.

*Mama nació hace 41 años en Medina, un pueblo cerca de la aldea de Bakoura. Medina se percibe como una villa más grande que Bakoura, donde observo a los vecinos habitar casas más pequeñas, pero más modernizadas que en la aldea. Los habitantes cuentan que Medina posee colegio, tiendas y otras comodidades, que por eso es un pueblo con mucha más población que Bakoura.*

*Mama relata que fue al colegio en Medina hasta que se cansó, y su madre se enfadó mucho con ella cuando dejó los estudios. Ríe cuando cuenta que su padre le pegaba por dejarlo, y que su madre le castigó a que hiciera ella sola la comida para toda la familia... porque dice que cocinar es lo que más le gusta hacer en la vida, "Moustapha se enfada porque me pongo a cocinar a las doce y no acabo hasta la noche... puedo estar todo el día cocinando...". Recuerda que por esa razón en Medina, ella hacía la comida cada día, pero para hacer la cena, se turnaban las otras mujeres de la casa, dos o tres días cada una, "y el resto de días, haces tus cosas, vendes comida en el mercado, coses, vendes productos del campo... porque tu marido viene a final de mes y te da dinero, y tú te apañas". Mama repite que siempre soñó con abrir un restaurante de comida senegalesa, pero que, sin embargo, su destino era vender. Relata que cuando estaba en Medina, su madre montó un negocio de alimentación, y ella le ayudaba, hasta que les robaron dos veces y cerró. Otras veces, "iba al mercado a vender cosas de mi madre, y si necesitaba dinero, le pedía a mi madre". Luego su padre montó un negocio de mercancías, y puso a su hermana al cargo. Cuando su hermana se casó y emigró al pueblo de su marido, Mama se quedó con el negocio. Explica que fue la primera vez que tuvo su propio dinero. Al poco tiempo se casó con Moustapha y se fue a vivir a Bakoura, "yo no lo conocía casi..., lo había visto en las fiestas, porque somos familia y íbamos a las fiestas de Bakoura... Vino mi padre y me dijo, 'mira, es bueno, se va a portar bien contigo, te tratará bien'... así. En mi familia todas lo hemos hecho así, nosotros sólo nos casamos entre familia, porque es muy importante conocer al otro, a su familia, saber que es bueno, que te va a tratar bien...". Relata que se quedó embarazada a los pocos meses, así es que sólo vivió siete meses en Bakoura, porque Moustapha la reagrupó hacia Valencia, acompañada de Sidi, "el hermano mayor de Moustapha vino para decirme que ya tenía el visado, y yo no quería ir... Él me decía, 'estás loca, allí te van a atender mejor el parto...', y yo, 'no, no'..., al final fui a Valencia". Y al día siguiente de llegar a Valencia, dio a luz a su primer hijo, "mi madre tenía un líquido que le dio su padre que te tienes que beber antes del parto, y cuando llegué al hospital, el médico me decía, '¿qué es eso?, no puedes tomar nada ¿eh?', porque aquí los médicos no te dejan comer ni beber durante el parto, en Senegal sí, en Senegal se les da muchas cosas a las embarazadas..., y yo le decía, 'por favor, es una cosa de mi país, déjame beber un poco, por*

*favor, por favor...', y me dijo, 'pero sólo un poco ¿eh?', y no tuve cesárea... El médico me decía, 'no creas que es por lo que te has tomado ¿eh?'...' ", ríe Mama.*

*Mama se lamenta de que sólo ha tenido dos hijos, y ninguna hija. A menudo bromea con coger otro marido, a ver si así tiene niñas... y todos ríen. Conocemos a su hijo menor en Medina, donde vive con su madre, sus hermanas, sus cuñadas y las esposas de los hijos de la otra co-esposa de su padre. Mama explica que entre los habitantes de la casa familiar de Medina no se encuentran segundas esposas, "aquí no hay de eso". Detalla que llevó a su hijo menor allí cuando tenía nueve meses. Que se fue con él, lo dejó en casa de su madre, y partió a casa de Moustapha, en Bakoura, "estuve así tres o cuatro meses, y iba a verlo una vez al día, una vez a la semana... Así él se acostumbraba a estar con su abuela, y yo también me acostumbraba..."*

*"...Allí están bien, no tienes que tenerlos encerrados, están en la calle, van solos al colegio... aquí no tienes tiempo ni de pasearlos en el parque". Expone que su hijo está en Medina porque en Bakoura "no hay nadie que lo cuide bien, porque no saben, y no le ayudan con los deberes...". Y que el mayor está en Valencia porque empezó a estudiar aquí, "si vuelve ahora a Senegal empieza desde el principio, desde primero..., no como aquí, que entran en el curso de su edad, y si hace falta, repiten". Cuenta que ella pudo tener al mayor en Valencia, porque trabajaba en la tienda, "la tienda es mía, y puedo cerrar y ir a recogerlo, o abrir más tarde para llevarlo al cole". También conocemos a las dos hijas pequeñas de la primera co-esposa de Moustapha que se encuentran con la familia de Mama en Medina, ya que, según detalla Mama, Medina es un pueblo más grande, que posee una escuela propia, donde las niñas y los niños pueden estudiar. Moustapha explica que Mama tiene más confianza en Medina, por eso el hijo menor se encuentra allí. Además insinúa que a Mama, no le gustan mucho los niños, "sólo les manda y ya está..., son las otras mujeres quienes tienen que cuidarlos, vestirlos...". Moustapha cuenta que a veces se arrepiente de haber criado aquí al hijo mayor de Mama, "no sabe rezar, no sabe de 'marabouts', no está bien aquí, porque es africano, y en Senegal... tampoco..."*

*Hace unos años, Mama trajo también a su hermano pequeño desde Senegal, pero Mama dice que ahora él muchas veces se arrepiente de haber venido, "él estaba estudiando allí, pero cuando le toca hacer su 'bac'<sup>13</sup>, quiere venir, y yo, 'no, acaba de estudiar'... hasta que se enfada conmigo, me dice, 'tú no me quieres ayudar', y no me habla... así... Me gasto mi*

---

<sup>13</sup> En las escuelas de currículum francés, examen que se realiza al final del Instituto, antes de entrar en la Universidad.

*dinero, y le compro el visado, cinco mil euros, y para nada. Ahora dice que tenía que haber seguido estudiando allí... pero cómo vas a volver... Los chicos dejan su trabajo, dejan sus estudios y gastan su dinero en venir. No puedes volver sin dinero, sin trabajo y con deudas... Ahora mi otro hermano le dice a él que quiere venir, y él le dice, 'no, quédate allí estudiando'... se va a enfadar con él..."*

*"...también tenía un sobrino que quería venir. Yo le mandé dos mil euros, y se lo han comido. Ahora ya no quiere venir, dice que está estudiando..."*

*Cuando visitas los puestos de los mercados de la familia Ba, siempre los encuentras llenos de gente. Si está Moustapha, se llenan de chavales y 'mayores', que vienen a sentarse, hablar, y dar alpiste a las palomas. Si es Mama la que se encuentra en el puesto, las mujeres vienen, hablan, ríen... Mama es una señora vendiendo, sentada desde detrás del mostrador, contesta y habla a los clientes. Cuando está de buen humor, bromea y hace reír a todo aquel que la oye. No se levanta si no está segura de que se van a dejar el dinero en su mercancía, más de quince años de experiencia la respaldan. Moustapha, en cambio, habla con los clientes, rebaja, cambia los precios de los artículos... Sidi se queja de que, como Moustapha no compra la mercancía, no sabe cuánto valen las cosas. Contemplamos cómo el género que venden al detalle lo compran y lo traen a los puestos Sidi o Mama. Lo compran en los polígonos de las afueras de Valencia, "como todos, a los chinos", ríe Sidi. Mientras, las mercancías al por mayor, que se envían a Senegal, son asunto de Moustapha, le observamos partir a recorrer Valencia y alrededores, buscando contactos y mercancías.*

*Los negocios no van mal, confiesan Mama y Moustapha, a pesar de la crisis, pero el problema, explica Moustapha, es que los gastos -la hipoteca, la tienda de Valencia, la tienda de Dakar, la familia de Senegal, etc.- superan los ingresos. Mama cuenta que ella tiene suerte, que Moustapha es un poquito mejor que otros hombres senegaleses, y que comparte el dinero con ella, "yo vine aquí a ayudar a Moustapha, por eso comparte el dinero..., yo estoy aquí, en los papeles, yo soy su esposa...". Mama detalla así el presupuesto familiar, "no es que Moustapha me dé dinero a final de mes y me tenga que apañar..., yo cojo y compro lo que quiero. Pero él siempre protesta, que tengo muchas cosas, que compro mucha comida, que mira cuántos zapatos..., pero él también gasta y no pasa nada..."*

*"...Yo tampoco quiero comerle todo el dinero, porque él tiene otra mujer, y tiene hijos, yo sólo quiero lo que me corresponde... Pero Moustapha siempre se queja cuando gasto..., si le pido dinero, me dice, 'el dinero es de los dos, es para todos, si tú lo gastas luego vendrán los problemas, porque el dinero es para todos', y yo me quedo pensando..., ay..., como luego*

vengan problemas va a ser por mi culpa..., y ya no quiero gastar...". Mama sabe que Moustapha ha pensado coger una tercera co-esposa, y reflexiona sobre cómo cambiarían las cosas si lo hace, "yo sólo quiero sinceridad, a mi el dinero me da igual, pero con mi marido, con mis hijos, con mis amigas... sólo la verdad. Es mejor una esposa, pero ya que somos dos, da igual tres.... ¿qué le voy a decir?, ¿qué no lo haga?, lo va a hacer igual, y luego serán problemas... Pero si coge otra, el dinero de aquí se reparte entre los dos, y con su mitad, que mantenga a las otras dos si quiere..."

Moustapha cuenta que envía, además, dinero a su familia en Bakoura, y Mama a su madre y a su hijo menor, que conviven con su familia en Medina. Pero Mama puntualiza que no envía todos los meses, "mi hermano está allí y trabaja..., envío cuando hay una boda, un funeral, envío a algún primo... Pero mi madre no me espera... Si le puedo mandar, bien, sino, no hace falta..."

"... Ellos siempre piden, sobre todo mis hermanas y cuñadas, pero saben que aquí las cosas no son como antes... Antes mandaba sin que me pidieran, sobre todo en las fiestas... para que las celebren allí, ya que no las celebramos aquí... Pero yo sólo tengo que mandar a mi madre y a mi hijo, los demás, que pidan si quieren, si puedo, les doy... si no tengo, porque ahora no hay, no doy... y ellos no se creen que si estás en Europa no tengas dinero, pero a mí me da igual lo que digan". Además Mama se intercambia remesas con el hijo de la hermana de su madre que se encuentra en Italia. A través de sus conversaciones por teléfono observamos cómo a veces es él quien pide, y otras veces, quien envía.

Moustapha tiene a su primera mujer y a parte de sus hijos e hijas en Bakoura. Explica que desde que los negocios van peor, no puede enviar todos los meses, "no hay dinero, no se puede enviar... Ella [su primera co-esposa] vive con mi dinero de allí, vender de los campos, el alquiler de las casas... Cuando yo voy, llevo algo..., la última vez llevé un coche..."

"...Yo sé que hay mucha gente que envía dinero todos los meses, yo no, este año casi no he enviado nada, a veces, cuando se puede, pero no, todos los meses no...". Moustapha detalla que cuando en Valencia el dinero no llega para cubrir los gastos, se coge dinero de la tienda de Dakar, y viceversa, aunque últimamente en Dakar se gana más. Primero, se deben cubrir gastos, luego, si queda algo, "podemos hacer algunas cositas", gastar en Mama o en él.

Desde que el contexto económico está peor, los gastos han aumentado, y sobrevuela la posibilidad de una tercera co-esposa, los conflictos financieros entre Moustapha y Mama aumentan.

*Mama relata su último viaje a Senegal, "esta última vez que hemos ido a Senegal, Moustapha ha estado muy difícil... Le pedía dinero y él decía que no podía ser, y él no ve mis problemas... Yo trabajo y pongo el dinero junto, pero él no ve mis problemas... Los hombres senegaleses se creen que el dinero es suyo y no le dan nada a la mujer... Por eso estoy llevando telas para vender en la tienda [de Dakar], y otras cosas que estoy comprando, aparte de Moustapha, así tendré un poquito de dinero... "*

*"... Antes cogía lo que quería, y no pasaba nada, pero ahora que las cosas no van tan bien... Y si yo guardo un poco de mi dinero, él siempre se queja, 'tú ya no quieres que tengamos el dinero junto, tú lo quieres separado'..." Moustapha le responde a Mama, "Mama con una mano coge su dinero y con la otra se come mi dinero". Mama explica que ahora ganaría más si estuviera sola, que ahora que el negocio va mal, podría ir con su familia y trabajar con ellos, "pero quiero pagarle a Moustapha con la misma moneda... Él ha sido quien me ha traído, quien ha arreglado los papeles... Y en la tienda [de Valencia] Moustapha me dejaba sola, confiaba en mí, y yo manejaba todo el dinero, aunque la gente le dijera 'las mujeres tal', él confiaba en mí, y allí ganábamos mucho dinero..."*

El patrón presupuestario del hogar conyugal de Moustapha y Mama responde a un modelo de fondo común. Sin embargo, conforme la crisis hace mella en los ingresos de Valencia, los gastos han aumentado con la tienda de Dakar, y la posibilidad de una tercera co-esposa se hace cada vez más patente, han pasado de un tipo de patrón de fondo común donde se compartían gastos e ingresos, a otro tipo de patrón de fondo común donde la responsabilidad de los gastos es conjunta, pero parte de los ingresos se empiezan a conseguir de forma independiente.

*Moustapha y Mama viven en Valencia con el hijo mayor de Mama y con el hijo mayor de la primera co-esposa. Ambos hijos estudian en la ciudad. El hijo de la primera co-esposa cuenta que ya ha terminado la Universidad y lo contemplamos volver a Senegal a trabajar con una empresa española con sede en Dakar. Además, también habitan en la casa, Massamba (el sobrino soltero de Moustapha) y, en ocasiones, Sidi, que aunque tiene su propio piso, suele pasar largas temporadas en casa de Moustapha y Mama. Sidi explica que es para acompañarles a los mercados. Además, Moustapha relata que es responsable en otras casas de senegaleses, casas de chavales que ha ido acogiendo a lo largo de estos años, y les ha ayudado a buscar y alquilar su piso, por lo que debe actuar de mediador cuando surgen problemas dentro de las casas, entre los chavales, o con los caseros. Cuenta que en ocasiones, se ha encontrado con algunos chavales que "vienen y no quieren hacer nada, no quieren trabajar en el campo, ni quieren vender..., sólo estar en el ordenador, en internet, esperando un*

*trabajo...". Y que en los pisos compartidos, donde los chavales se turnan para pagar los gastos, limpiar y cocinar, acaban echándolos, si no hacen nada.*

*En casa, es Mama la responsable de cocinar y de limpiar. Detalla que, a veces, Moustapha limpia algo, "pero siempre hablando, 'qué hace este agua aquí'...", siempre hablando... hasta que le digo que se siente y no haga nada... y mis hijos tampoco quieren hacerlo... Los senegaleses, sólo los hombres que están casados con blancas lo hacen...". Mama debe compaginar el trabajo en el mercado con las labores domésticas que realiza en casa, "yo llego a casa de trabajar en el mercado y tengo que ponerme a limpiar, a cocinar...". En verano, la vemos, además, acompañar a Sidi en el mercado de la playa por las tardes, "por las mañanas me levanto y hago la comida, mientras, Moustapha, va al mercado y monta. Yo voy luego, ayudo a recoger, como, y voy a la playa con Sidi". Y se queja de que Moustapha no considera trabajo cocinar ni limpiar, "ya verás", dice Mama mientras cocina, "cuando venga va a decir, 'Mama no ha hecho nada y se ha quedado aquí sin ir al mercado'...". Cuando llegó Sidi, fue él quien lo dijo, y un poco más tarde, lo repitió Moustapha... Presenciamos que Sidi hace la compra a veces, aunque normalmente es Mama quien va a comprar. Mama explica que a veces compra un cordero en el matadero, y lo comparte con otras mujeres, a veces con Penda Seck. Pero que ahora que no se gana tanto en el mercado, compra al día. Detalla: el cordero en carnicerías "halal", donde observo cómo regatea con el carnicero, "antes iba al Makro, al Lidl, con Rama Diop, y nos gastábamos mucho dinero, 150 euros, y me duraba una semana... Compraba mucha comida... Pero ahora no hay dinero, ahora con los 50 euros del mercado bajo al bangladesh y compro". Es común, además, encontrar a Rokhaya Sow, la sobrina de Diaba Sow, en casa de Mama, ayudándola a cocinar.*

*Sin embargo, Moustapha confiesa que ni Mama ni Sidi son muy trabajadores... Que Mama busca excusas para quedarse en casa, y que en casa podrían hacer más, "Mama habla más que trabaja... Cuando yo vivía solo, tenía la casa mejor, hasta cocinaba". Moustapha cuenta que él también hace cosas en casa, porque no le gusta verlo sucio, pero Sidi no hace nada, ni siquiera su cuarto, "como estoy yo, no coge responsabilidad, no tiene ni el carné... cuando me vaya, ¿quién los va a llevar al mercado? Tendrán que pagar a alguien que los lleve...". Sidi dice que Mama no quiere ir al mercado cuando hace frío, y que quiere volver a Senegal, "porque allí las mujeres no trabajan. Tienen ayudantes que limpian, cocinan y ellas no hacen nada, sólo pedir dinero a los hombres". Massamba sí que suele echar una mano en casa, observamos que recoge los platos o limpia la alfombra tras la comida. Moustapha dice que es el encargado de cocinar cuando Mama está de viaje y que cocina el arroz igual de bueno que Mama.*

Sidi llegó a Valencia con Mama en 1994, cuando contaba con 16 años. Su madre, co-esposa del padre de Moustapha, falleció siendo él muy joven, y Moustapha decidió adoptarlo como a un hijo y reagruparlo a Valencia.

*Sidi relata que estudiaba y jugaba al fútbol. Que estuvo siete años sin volver a Senegal. Cuenta que era muy bueno como goleador, y quisieron ficharlo de jugador en un equipo importante, "pero en casa de Moustapha van muchos 'marabouts' que hablan, te preguntan por la familia, dónde está tu hijo, y le decían a Moustapha que el fútbol no era bueno, ya sabes, la religión musulmana prohíbe muchas cosas", así es que, cuando quisieron ficharlo, Moustapha dijo que no, "y yo dije, 'si no hay fútbol, no estudio', y Moustapha, 'pues a trabajar a la tienda'...", explica Sidi. Es habitual ver a los dos hijos de Moustapha en los puestos de los mercados con Sidi, si en casa tienen a algún 'marabout'... "es que hay mucha gente... allí no hay sitio...", cuenta Sidi.*

*Sidi narra que se casó en 2005, porque le convenció una de las co-esposas de su padre, "siempre iba con amigas, tenía varias novietas... y mi abuela siempre me llamaba cuando me sentaba con ellas a hablar..., las chicas decían, 'tu abuela está celosa', [ríe Sidi]. Mi abuela me decía que me iba a gastar el dinero con las mujeres, que era mejor casarse..."*

*"...Luego quise traer a mi mujer, pero mi abuela tampoco quiso, porque es con la que mejor se lleva... Mi mujer nunca me ha pedido venir, pero cuando yo le dije que viniera, ella dijo sí..."*

*"...Ella [su mujer] está allí con las dos niñas..., pero los niños son de todos, yo le digo a mi mujer que estén libres, que vayan donde quieran, que coman donde quieran..."*

*"...Ahora quiero un niño, y ya está, no más hijos... los niños son mejor, porque se quedan a ayudar..., las mujeres se casan y se van a casa de sus maridos..."*

*"...También fue mi abuela quien presionó a Moustapha para que cogiera una segunda, y Moustapha no quería... quería traer a la primera, pero la abuela no quiso, '¿quién va a cuidar a los niños?', decía. Y luego, hace dos o tres años, para que cogiera una tercera... pero Moustapha no quiso... por eso no creo que ahora coja otra..."*

*"...A veces las mujeres tienen problemas entre ellas, por eso es mejor una mujer... Antes las mujeres sí podían estar juntas, pero ahora es muy difícil, las cosas cambian. Mi mujer estuvo enfadada con la primera mujer de mi hermano mayor mucho tiempo, y no me lo dijeron, no me enteré hasta que llegué a Senegal, y tuve que hablar con las dos para que lo arreglaran..."*

*Imagínate si tuviera otra mujer, los problemas... Yo quiero amigas..., pero no me voy a casar más... Es normal enfadarse con gente que ves todos los días y convives, pero hay que hablarlo y olvidarlo... Pero es que la otra mujer [la co-esposa de su hermano mayor] es muy celosa... mi hermano se casó con una y al final se separaron. Y ahora ha cogido otra, pero está habiendo muchos problemas...".*

*Sidi tiene sus propios puestos en el mercado, en los mismos lugares y los mismos días que Moustapha y Mama. Algunos inviernos prefiere trabajar en el campo, en alguna fábrica o en algún almacén, porque en esa época, cuenta, en los mercados, no se gana tanto dinero. Cuando Moustapha y Mama no están, tiene un primo que le ayuda, que lo lleva y lo trae a los mercados, "aunque yo conduzco sin carné", puntualiza Sidi. Sidi explica que Moustapha y Mama se quedan su dinero, y él el suyo, aunque en los puestos donde colaboran los tres juntos, es habitual verlos compartir las facturas de las mercancías y la caja de los beneficios. Sidi explica que durante las fiestas en Senegal debe mandar mucho dinero, "todos piden, una prima, un amigo... Yo de normal sólo mando a mi abuela, a mis hermanas y a mi mujer. Y a algún amigo, móviles o ropa. Antes mandaba mucho más... ahora, cuando voy a Senegal, dejo toda la ropa, zapatos... que llevo, me vuelvo en sandalias y con ropa de Senegal...", ríe.*

*Desde el mostrador del puesto de Sidi, ambos observamos a muchos senegaleses de la edad de Sidi que venden en los mercados, donde trabaja él, pero sin puesto y sin autorización. Ambos los vemos pasar, los vemos correr delante de la policía, mientras él continúa en el puesto vendiendo sus mercancías. Sidi relata que la vida del emigrante es muy dura, "muchos, cuando van a Senegal, cuentan mentiras, que en España hay mucho dinero, visten ropas caras... Y otros dicen la verdad, que es muy duro, que sin papeles no hay trabajo... pero a éstos no les creen, creen que lo dices para que ellos no vengan... yo no digo nada... ni una cosa ni la otra... Por eso vienen, y siguen viniendo. Y lo pasan mal, sobre todo si no tienen aquí familia o un amigo muy, muy amigo. El visado cuesta como seis mil euros y el viaje en patera 600... Seis mil euros yo no pago por venir aquí, sin tener trabajo, papeles... Si tienes seis mil euros, mejor quédate en tu país y sigue trabajando, que conseguirás más dinero... Y 600 euros por jugarte la vida... [mira la playa, enfrente del puesto del mercado, y la señala con la mano] te dicen, 'móntate y cruza eso...', cuántos habrán muerto... Y luego vienes aquí, y sin papeles sólo puedes vender 'cedés', te pilla la policía, a la cárcel, y te manda a tu país, así... [abre las manos y estira los brazos], y qué le dices a tu familia..., vienes aquí a ayudar a tu familia y qué...".*

Sidi ha tenido suerte. Ha tenido familia en Valencia, una situación administrativa regularizada y un trabajo, lo que le ha permitido mantener una buena

posición en las redes transnacionales, poder casarse, sostener su casa y a su familia conyugal. Veamos ahora otros casos etnográficos que ilustran más gráficamente hogares conyugales monógamos, donde la esposa permanece en origen, y donde el patrón de administración distanciada se observa con más claridad.

*Dauda cuenta que llegó a España con 26 años. Explica que él y su hermano, que también es emigrante en un país africano, fueron los únicos que estudiaron en una escuela con currículum francés, el resto estudiaron en escuelas coránicas. Abandonó Dakar, porque en la Universidad siempre estaban de huelgas, así es que decidió seguir estudiando en Europa. Pero quedó atrapado en Almería, se lamenta. Trabajó en el campo en Almería hasta que consiguió regularizar su situación administrativa. Entonces, corría el año 2000. Viajó a Valencia, donde tenía un tío, y donde detalla que ha trabajado en una fábrica la mayor parte del tiempo. Relata que a los pocos años de estar en España, falleció su madre, y regresó a su pueblo, Gama, una aldea de la región de Kaolack, para asistir a los funerales. Y que durante la ceremonia, conoció a quien se convertiría en su futura esposa, y con quien ha tenido dos hijos, que presenciamos cómo lo persiguen a todas partes cuando Dauda se encuentra en Gama.*

*Dauda narra que ha ganado mucho dinero durante estos años que ha pasado en Valencia, "yo nunca he tenido problemas de dinero, he ganado mucho... Antes 1600 o 1900 euros al mes, ahora menos, 1200 o 1400. Y ahorro mucho... a mi mujer le mando 200 o 300 euros, eso es mucho, y ahorro todos los meses 800 euros". Cuenta también que posee animales en el pueblo y también terrenos en Dakar, donde está construyendo una casa, además del edificio construido por él que visitamos en Gama (al lado del inmueble de su padre), donde viven su mujer, y también la familia de un hermano de Dauda. Especifica que él paga todos los gastos de su edificio, luz, agua, comida... Y muestra varios vehículos que ha llevado a Gama, que le sirven de transporte y para hacer negocios. Relata que hace unos años montó una ferretería en el pueblo, pero uno de sus hermanos no supo gestionarla y perdieron mucho dinero, hasta que cerró.*

Gama, aunque es una aldea muy pequeña, ha recibido varios proyectos de desarrollo financiados desde Europa, que han quedado grabados en el imaginario colectivo del pueblo.

*Dauda se queja de que siempre gasta mucho dinero en sus viajes a Gama, "está última vez he gastado mucho..., 600 euros al mes..., en total dos mil o tres mil euros en todo el viaje, porque yo doy mucho dinero a la familia... Quiero cambiar, quiero no dar, pero no puedo...". También ha intentado llevar varios proyectos a su pueblo, pero de momento han sido planes*

*fallidos. Dauda habla de que todo el dinero que ha gastado en su familia no ha sido dinero "comido", malgastado, sino todo lo contrario, "...si lo das para comer mejor... para curar a alguien... si no lo hubieras dado, se hubiera muerto. Además, si yo encuentro trabajo y doy a mi hermano mil euros para que monte algo, un negocio, y dentro de un año le va bien, gana algo, 500 euros al mes y puede mantener a su familia... y después él puede ayudar también, dar dinero en la familia para comida, luz, agua... y ayudar a otra persona... Es una forma de acabar con la pobreza, yo lo veo así..."*

*Contemplo cómo Dauda va dando y recibiendo favores por todas partes, su dinero nunca se guarda, siempre se mueve. Cuando Dauda está en Valencia, necesita diez euros para un certificado, y los pide a algún amigo que encuentra por allí. En cambio, otros días sonrío e insiste en que un chaval senegalés que pasa por allí, coja veinte euros, que saca de su bolsillo, para que suba al autobús de vuelta a su casa. Cuando está en Dakar y se tiene que desplazar, llama a un amigo para que le haga de chófer. En Gama, lleva encima su último dinero que le ha mandado su primo desde Valencia, y que da a su "hermana", la antropóloga, para que se lo guarde, no quiere gastárselo todo de golpe, pero dice que si le piden, tendrá que dar. En la salida de la estación, a las afueras de Dakar, Dauda habla con el conductor del vehículo que nos transporta, y le pide que pare en un puesto del mercado. El resto de pasajeros no protestan. Dauda baja y le da 5000 francos CFAS -casi ocho euros- al hombre del puesto, "es que bajé aquí cuando volvía del pueblo y no llevaba dinero, y este hombre me prestó". Es el final de sus vacaciones, cuenta, por eso no le queda casi dinero que gastar y debe recurrir a sus contactos: ir a recoger un dinero que le manda su hermano emigrado en otro país africano, luego visitar a un chico que le debe algo, y por último mandar al pueblo parte de lo que ha recogido. Dauda explica que cuando reúne dinero se lo da a alguien para que se lo guarde. Que en Valencia tiene 5.000 euros con un chico, en Dakar tiene 9.000 euros con un comerciante, que se los dejó para que hiciera negocios... y que cuando él necesite recuperarlo, puede hacerlo sin problemas.*

*En Gama, se va a realizar una boda del primo de Dauda, Fallou, a quien también conocemos de Valencia. Pero antes, toca visitar a "un chico que se encarga de mis cosas", explica Dauda. Tiene una tienda y es quien suministra comida a la familia que convive en la casa de Dauda en Gama. Hablan de cómo les va a suministrar la comida mientras él esté fuera y de cómo Dauda le va a dar el dinero, pues regresa a Valencia.*

*Durante la boda de Fallou, observamos cómo la novia se persona ante la familia del novio, en posición de respeto y humildad, mientras recibe consejos de hombres y mujeres*

*mayores, quienes le indican cómo actuar y afrontar los problemas del matrimonio. Tras este ritual, la novia, y los asistentes, van a cambiarse de ropa, en total se lucirán hasta tres modelos diferentes a lo largo del día. Hasta que la novia vuelva a aparecer, la familia de ella subasta telas entre la familia del novio, mientras las 'griots'<sup>14</sup> cantan y animan la fiesta. Cada vez que una tela es otorgada, la agraciada en la subasta, baila.*

El dinero recogido durante "la venta o subasta" de las telas, también se ofrece a la familia del novio. De esta manera, las telas simbolizan las relaciones sociales que se poseen, se convertirán en vestidos que se lucirán en otras ceremonias. Además, la calidad y la cantidad de las telas, se convierten en un indicador de la posición y el prestigio de la familia de la novia.

Los intercambios que se realizan durante la fiesta del matrimonio varían en función del grupo étnico y de la clase social. Cuando se celebra la reunión donde se decide la boda entre los interesados, la familia acuerda una cantidad, la riqueza de la novia, que servirá para financiar los gastos de la novia para la boda -peinados, vestidos, perfumes...-; para comprar las telas que se subastarán durante los festejos; y, el resto, para repartir entre la novia, la madre y el padre de ésta, y la madrina, si ha intervenido en la crianza y bienestar de la novia. En algunos casos, las parejas deciden no gastar la riqueza de la novia en la ceremonia, sino que la guarde la novia para instalarse y vivir, hasta que se adapte a su nuevo entorno, por lo que las bodas se celebran de forma más humilde y menos ostentosa. Y, en otros casos, se intenta huir de los compromisos adquiridos con la riqueza de la novia, sobre todo si la familia de la novia proviene de clase humilde, o cuando se trata de parejas jóvenes y cosmopolitas que viven en la ciudad.

*Djeinaba es una socióloga senegalesa afincada en Dakar, que narra cómo ella y su marido evitaron los gastos de la boda por parte de la familia de Djeinaba: el novio fue a casa de la madre de la novia a entregar la riqueza de la novia, pero este dinero fue recogido por Djeinaba, quien lo devolvió a su futuro marido. Fue un arreglo al que llegó la pareja. El día de la boda no hubo fiesta, se excusaron porque ella estaba en la Universidad. Discretamente, fue Djeinaba quien compró las telas, las empaquetó con el nombre de cada una de las mujeres de la familia de su futuro marido y se las llevó a su madre para que las trajera el día previsto.*

Sin embargo los emigrantes, deben participar más intensamente en los intercambios regidos por las normas de reciprocidad.

---

<sup>14</sup> En el África negra, miembros de una casta de trovadores que ejercen su trabajo a cambio de una comisión (Bâ, 2008).

Volviendo al caso de la familia Ba, cuando Moustapha o Mama viajan a Senegal, la posición de ambos en la familia transnacional es diferente. Mientras la posición de Moustapha es reconocida en las redes sociales transnacionales en general, Mama ha podido cambiar el lugar que ocupa en las redes domésticas, aunque encuentra más dificultad para que se le reconozca y se prestigie su posición en las redes extensas, externas a la familia.

*En Dakar, Mama trabaja en la tienda y la contemplamos siempre rodeada de mujeres que la escuchan y ríen con ella. Algunas son muy jóvenes, le cuentan sus historias y reciben buenos consejos de Mama. Se observa a Mama recibir muchas llamadas de familiares que le piden su opinión, (colaboración en la toma de decisiones), tiene mucha responsabilidad, dice. En la tienda de Dakar también trabaja un pariente de Moustapha, quien detalla que le pagan un sueldo, y una familiar de Mama, quien expone que cuida del género de Mama cuando ella no está, y a cambio le deja poner algunas mercancías propias para vender. A la tienda vemos llegar mujeres comerciantes, con aspecto de "grandes damas", bien vestidas y muy acicaladas, que compran al por mayor, en muchas ocasiones, explican, para revender. Si Moustapha se encuentra en la tienda, suelen aparecer, además, comerciantes para preguntar y pedir consejos a la hora de hacer negocios a nivel internacional.*

Mama y sus primas de Dakar se intercambian favores y labores que forman parte del trabajo doméstico.

*Las hijas de la hermana de la madre de Mama la visitan a diario. Presencio que se turnan para llevarle la comida y la acompañan a comprar. Mama relata que mientras estuvo en Valencia, la madre de Mama enfermó, y fue su prima mayor quien la cuidó y se encargó de ella, "mi hermana de Dakar... bueno, vosotros le decís prima..., es quien me lleva mis asuntos"<sup>15</sup>. Cuando ambas estuvimos en Dakar, fue el padre de sus primas quien agravó sus problemas de salud, y Mama lo acogió en su casa, lo cuidó y le cocinó, -a él y a los parientes que lo acompañaron-, hasta que la enfermedad pudo con él. Su hermana pequeña, casada con el hermano del marido de su prima mayor, acaba de tener un bebé, y también observamos que se encuentra siempre alrededor de Mama. Ambos maridos -el de la hermana pequeña y la prima mayor- provienen de una familia acomodada de Dakar, detalla Mama, por lo que la situación de las dos es de tranquilidad económica, "tienen una chica que limpia, y ellas no*

<sup>15</sup> El principio de la unidad del grupo de los germanos (Radcliffe-Brown, 1982) establece la similitud en las posiciones ocupadas por las hermanas de la madre respecto a ésta, y de los hermanos del padre respecto a éste: "... la hermana de tu madre es mamá, el hermano de tu madre es *nijaay*. Todos los hijos de las mamás son hermanos y de los *nijaay*, primos. La hermana de tu padre es *bàjjen*, y el hermano de tu padre es papá. Los hijos de los papás son hermanos, y de los *bàjjen*, primos" (Mama Ba).

*hacen nada. Te levantas, haces el desayuno y te vas a la tienda. Ya está". Añade que su hermana pequeña se encarga muchas veces del bienestar económico del hijo pequeño de Mama en Medina, sobre todo si Mama está en Valencia y no tiene dinero que enviar.*

En Bakoura, donde se encuentra la primera co-esposa de Moustapha, la situación se cubre de una tensión que persigue a Mama en las actividades diarias que desarrolla allí.

*Mama siempre cuenta que cuando va a Bakoura la tratan muy bien, las hijas de la primera co-esposa de Moustapha le lavan la ropa, cocinan, la co-esposa le acompaña a donde quiera...*

*Mama llega a Bakoura en coche, desprendiendo cosmopolitismo y modernidad. Enseguida se rodea de la esposa de Sidi y de la madre de Massamba (ambos viven con ella en Valencia). Lleva comida que da a la esposa de Sidi, "le compro comida y eso..., porque yo debería estar aquí [en Bakoura], cocinando, y no lo hago... Y aunque la mujer de Moustapha le da dinero para comida, nunca llega, siempre tiene que poner dinero de más...". La primera co-esposa de Moustapha la ronda y le pregunta, pero Mama se deshace de ella con agilidad.*

En Bakoura, Mama tiene muchas visitas que hacer. Lleva mucho tiempo fuera, la mayor parte en Dakar, y sólo tiene un par de días para cumplir con sus obligaciones de aquí.

*Mama visita varias casas en Bakoura, lleva monedas de cien francos CFAS en la mano -unos quince céntimos cada una-, que va regalando a las personas -la mayoría de ellas muy ancianas- que visita, monedas acompañadas de saludos interminables y muchas deferencias.*

Percibo que no es un regalo en el que importe la cantidad de dinero -se trata sólo de cien francos CFAS- sino que lo importante es la ofrenda en sí misma, el respeto que otorga Mama a la persona cuando lo da.

*También lleva regalos para las hijas de la otra co-esposa de su padre, que residen y están casadas en Bakoura. Cuando regresemos a Dakar, se llevará con ella a la hija casada de Moustapha, que está convaleciente tras un embarazo fallido. Tendrá que hacer varias llamadas, y negociar con varios hombres -el marido de la hija de Moustapha, con Moustapha, con el hermano mayor de Moustapha -, antes de decidir que se lleva a la hija a Dakar para que la visiten los médicos.*

De esta manera, Mama ha podido cambiar sus funciones cuando vuelve a Senegal, se ha convertido en una mujer trabajadora que vive en Dakar, y que sólo vuelve de visita a casa de su marido para llevar regalos, y puede intervenir, en alguna medida, en el proceso familiar de toma de decisiones.

## 5.5 LA FAMILIA DIOP

*Rama narra que nació y creció en Kermasamba, un pueblo situado en la región de Louga, donde vivió hasta que, con 18 años, se casó con Tamsir y se fue a Touba. Kermasamba se divisa como un pueblo muy rural, seco, caluroso, ardiente, donde las distracciones propias de la gran ciudad escasean. Las chicas que han migrado a Dakar, y que nos acompañan cuando Rama vuelve a Kermasamba desde Dakar, llegan a lucir hasta tres modelos de ropa diferentes al día. E invertimos las horas vespertinas en visitar las casas de sus amigas de la infancia, amigas que han quedado en el pueblo y se encuentran ya casadas y con hijos.*

Los habitantes que han emigrado hacia Dakar para trabajar o vivir, vuelven al pueblo con un halo urbanita y de sofisticación que contrasta con la imagen general de los lugareños.

*Rama relata que durante su niñez, no estudió mucho, pero aprendió a coser y hacía de costurera. Y que nunca cocinaba, porque su padre no quería que lo hiciera. Cuenta que no cocinó hasta que tuvo marido, hasta que su abuelo le dijo a Tamsir -que era parte de la familia- que viniera al pueblo a verla, y así se casaron y se mudó a Touba.*

*Rama explica que Tamsir tenía una tienda en Dakar, pero sus amigos siempre le decían que en España se ganaba mucho dinero, y al final la vendió y emigró. Y a los tres años, regresó y se casó con Rama.*

*Mientras Rama permanecía en Touba, siempre le pedía a Tamsir ir a Valencia con él. Detalla que en Touba sólo tenía a su primer hijo, y era una casa muy grande donde también vivían las co-esposas de los hermanos de Tamsir. Había mucha gente, "siempre había muchas peleas entre niños, mucho jaleo...", y Rama se llevó, además, a su hermana pequeña, a Nabou, "siempre he estado con ella". Expone que como esta situación le permitía a Rama mucho tiempo libre, le dijo a su marido que quería trabajar cosiendo. Explica que así ganaba algo más de dinero que complementaba con las remesas que le mandaba él, "...los maridos te dan dinero, pero a veces no dan suficiente, tienes que pedir a algún hermano o a tu madre... Es*

*mejor trabajar, como hacemos en Valencia... Las demás mujeres me tenían envidia, porque mi marido era el que más dinero tenía... Las mujeres allí no trabajan... Si yo estuviera allí, no haría nada, mis hijas limpiarían, cocinarían... lo harían todo. Yo me sentaría a hablar, con mis vestidos, a comer...".*

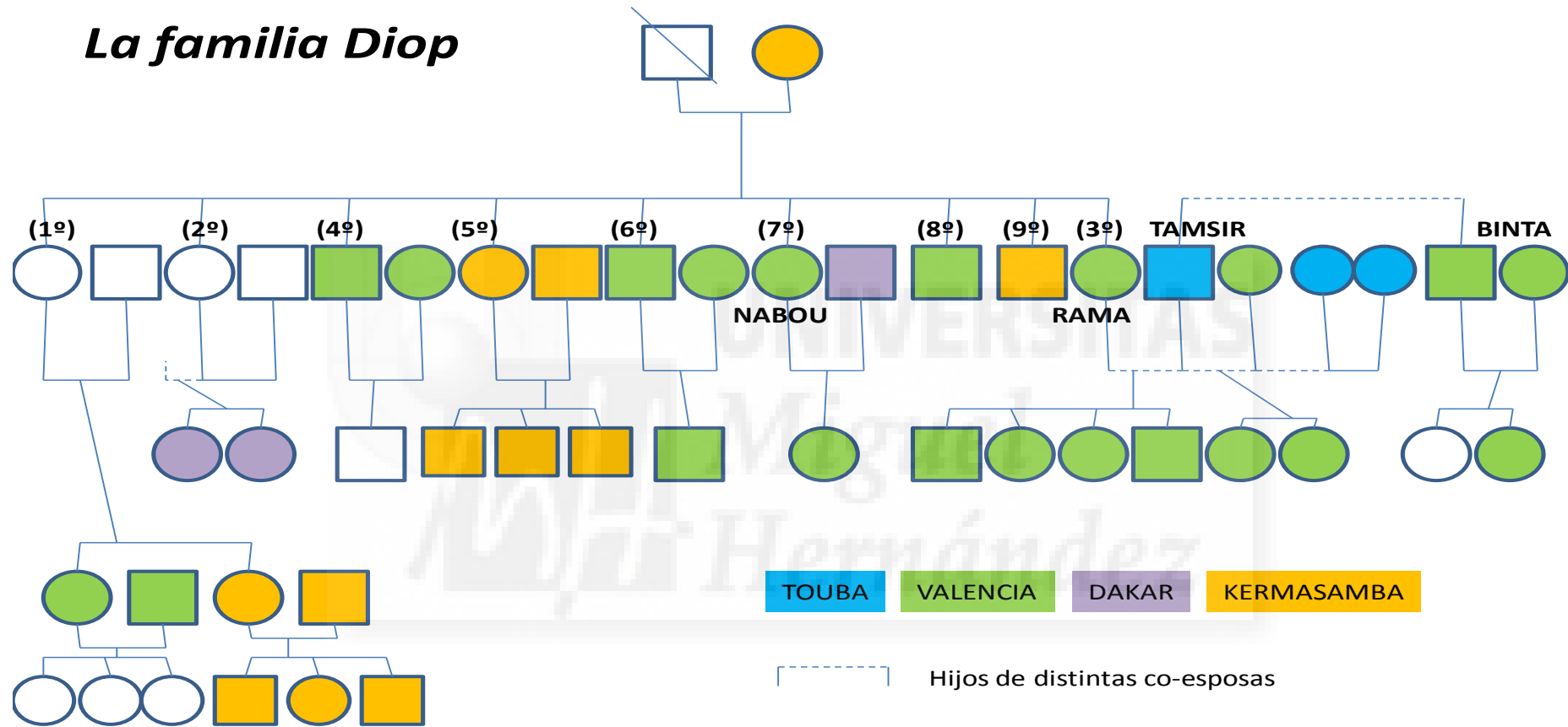
Rama llegó reagrupada a Valencia en 1994, una de las primeras senegalesas de la ciudad.

*Rama relata que al principio, les fue muy bien, tenían dos tiendas y dos pisos, y tuvieron tres niños más aquí, en total dos chicas y dos chicos, "era muy feliz con mi marido". Rama trajo a sus tres hermanos porque, explica, siempre se lo pedían, "primero uno, luego otro... Una vez que están aquí, ya no tengo que mandar tanto dinero, ni que darles dinero, así es que ahora estoy mejor". El mayor está casado con una senegalesa y tienen a su hijo con la familia de ella, en Senegal; el segundo formó un matrimonio mixto y mantienen a su hijo aquí; y el tercero permanece soltero. A su hermana pequeña, Nabou, la trajo, años después, para que los médicos le curaran una enfermedad que padecía, explica Nabou, pero cuando recuperó la salud, se quedó en Valencia.*

*Rama cuenta que con el tiempo, la madre de Tamsir comenzó a quejarse de que pasaba más tiempo con Rama en Valencia, que en Senegal, "estuvo hasta tres años sin volver, y entonces, si cogía otra mujer, pasaría más tiempo en Senegal. Él decía que no quería más mujeres... Se casó con otra y no me dijo nada... me enteré por mi hermano. Luego se casó con otra y la trajo, y tampoco me lo dijo... Llevaba dos días en casa de Aixa cuando me enteré... casi le tiro la comida a la cabeza... (ríe). Salí de casa para ir a la policía, pero Nabou me detuvo... Cogí las cosas de Tamsir y las metí en una bolsa, y las dejé en la puerta. Y luego cogió otra mujer más. Discutíamos mucho, chillábamos, y los vecinos pegaban golpes en la pared para que nos calláramos. Estuve dos veces a punto de llamar a la policía, pero tenía miedo..., yo no tenía miedo de él, él no me pegaba, Tamsir no sabe pegar, ni a los niños... pero siempre me decía cosas que me dolían..., yo no le tenía miedo a él... pero la gente habla, paisanos, hablan muy mal... y si nos separamos yo tenía la culpa, mis paisanos creerían que la mala soy yo... no puedes llamar a la policía... Cuando estaba aquí [señala el salón de su casa de Valencia] discutíamos, si él estaba en el comedor, estaba sólo... ni los niños querían estar aquí con él...".*

*"Cuando cogió a la segunda, empezaron los problemas... ". Rama explica que trabajaba en las tiendas y en los puestos de los mercados ambulantes con Tamsir, y con otros chicos que él también tenía contratados, entre ellos, el marido de Binta, que es hermano de Tamsir por*

## La familia Diop



(1º) Posición ocupada en el orden de lo/as hermanos/as

parte de padre. "Antes Tamsir era muy bueno, siempre me quedaba en la tienda, me decía, 'cuenta el dinero', y no pasaba nada. Yo cogía todo lo quería, y no pasaba nada. Pero la gente empezó a hablar y él empezó a cambiar... Sobre todo cuando llegó la otra mujer... Empezó a decirme que yo tenía que pagar la mitad de la luz, del agua... que tenía que comprar la comida... Y yo le dije que no, que entonces sólo cocinaría para mí y para mis hijos, no para él. Y él empezó a llegar tarde, comía y cenaba por ahí, o traía unos espaguetis y los hervía", Rama ríe mientras recuerda a su marido con los espaguetis... "Y la otra mujer estaba muy celosa conmigo, porque mi marido había puesto mi nombre en las tiendas y en los pisos, y a ella le había comprado un piso pero no quiso poner su nombre, porque decía que las mujeres siempre dan muchos problemas..."

"...Y ella estaba enfadada conmigo... decía que me daba a mí más dinero, y no... yo tengo mi trabajo y mis hijos... ella no sabe hacer nada, nada... no trabaja, sólo tiene lo que le da él, no tiene más cosas, pero a mí lo que me da es la comida, pero lo demás, mi ropa, mi casa, lo hago yo misma..."

"...Tamsir me tocaba dos días aquí y dos días allí, y una vez que le faltaba algo de allí, mandó a mi hijo a su casa a recogerlo, y ella dijo 'esta familia no vuelve aquí más', ni me saluda, ni a mis hijos... ni deja que sus hijos, que son sus hermanos [señala a los niños que están con nosotras] tampoco se hablen con ellos, y más cosas que Tamsir me ha dicho de ella...".

Aunque el hogar conyugal poligínico de migración compartida donde varias co-esposas se encuentran emigradas, no es una situación común en Valencia, existen otros casos diferentes al de Rama que ilustran este modelo de hogar.

Ndeye y Sagar son dos senegambianas reagrupadas por su marido en Valencia. Ambas conviven en la misma casa. Ndeye es la primera co-esposa, tiene 35 años, tres hijos y lleva más de veinte años en Valencia. Sagar, la segunda co-esposa, tiene cuatro hijos y lleva diez años en la ciudad.

Ndeye se queja de que trabaja limpiando muchas horas al día, y, mientras, observamos cómo Sagar se queda en casa cuidando de los niños, además de encargarse de la compra y de limpiar la casa, ayudada por el resto de niñas que habitan en el piso. El marido de ambas es autoritario con las dos, y, entre las senegalesas, se oyen rumores de maltrato hacia sus mujeres: cuentan que aunque Ndeye es la primera co-esposa, suele someterse a los deseos y órdenes de Sagar, quien hace y deshace a su gusto en el hogar; y que él no contribuye en la

*casa más que con "regalos", en forma de comida o telas que reparte, según su discreción, entre ambas mujeres.*

*En el caso de la familia Diop, Rama expone que Tamsir siguió ganando mucho dinero en las tiendas, y tuvo hasta cinco chicos contratados. Susurra que hacía negocios con "las marcas", y que ella vendía "marcas" en el puesto de los mercados. Pero los negocios comenzaron a flojear, y Tamsir empezó a tener más gastos que ingresos, explica Rama que tenía a muchos chicos que dependían de él... Y además tuvo que hacer frente a varias multas por vender falsificaciones, y cambiar de nombre los negocios que regentaba. Y al final decidió que era momento de volver.*

*Pero Rama repite que ella no podía volver, "yo, por mis hijos, para que sigan estudiando, me quería quedar... él se fue, yo me quedé por mis hijos... cada uno su suerte... ". Y cuenta que la otra mujer tampoco quiso volver, "ahora el malo sí es él, se separó de nosotras... ha dejado a dos familias y con hijos...". Cuando Tamsir se fue, lo vendió todo, los pisos y las tiendas. Rama explica que le ofreció quedarse con una de las tiendas, pero ella prefirió poner su nombre a los puestos del mercado. Y también se quedó uno de los coches que tenían. Añade que Tamsir le entregó la parte del dinero que le pertenecía de la venta de uno de los pisos, dinero que Rama utilizó para comprar una casa en Dakar, donde actualmente viven sus sobrinas en la primera altura, mientras tiene alquilada la segunda, "y la gente, los hombres, hablaban, decían 'mira Rama que se queda el dinero de Tamsir y se divorcia', y no ven que yo he trabajado, me levantaba y cocinaba, a las nueve iba a los mercados y volvíamos a casa, a cocinar..., a las cinco otra vez a la tienda, llegas a las nueve y a cocinar..., además limpiar, los niños... todo. Yo trabajaba más que él... Pero aquí [en Valencia] los hombres hablan mucho, sobre todo los mayores, de las mujeres que están solas, de las que salen, de las que no tienen tienda... dicen que son putas. Sin embargo en Senegal son las mujeres las que hablan. En Dakar hablan de la ropa, de las joyas, de los peinados... En mi pueblo las pequeñas están en la cocina, limpiando, y las mayores en la puerta, hablando, y hablan de todas las que pasan. Cuando voy allí preparo mucho té, porque sé que vienen a verme, y me cuentan, que tal ha dicho tal, que no sabes qué ha pasado... y me río mucho... Pero cuando vuelva a Senegal me voy a poner a coser por las tardes, de cinco a nueve, y así nadie me dirá nada".*

*El otro piso de Valencia, donde vivían, se lo quedó el banco, "cuando me separé, mi marido dejó de pagar el piso y yo tuve que salir. El abogado me dijo que si el piso no hubiera estado a mi nombre, me hubiera quedado hasta que tuviera otro piso, que no me hubieran podido echar. A la otra esposa no le pasó, no le pudieron tirar... Pero luego Tamsir la convenció*

*de que vendieran el piso y le daba algo a ella, ella necesitaba dinero, no quiere trabajar ni en un bar, ni limpiando, ni nada... quiere trabajar sólo en una oficina, y estudiar...". Detalla que al final la otra esposa se quedó sin nada, "no le dejó nada". Desde que Tamsir regresó a Senegal, Rama sabe muy poco de él, "no quiere saber nada de sus hijos, llama y sólo quiere hablar conmigo. Los hombres senegaleses no quieren saber nada de los niños hasta que no están con trabajo y bien..."*

*"...Ahora Tamsir también se ha divorciado de una de las esposas de Senegal, ahora sólo está casado con una... Tamsir no sabe cuidar a las mujeres, no sabe disimular. Cuando coge a otra se olvida de las demás, sólo quiere a la última..."*

Aunque Rama es ahora una mujer divorciada y Tamsir ha regresado definitivamente a Senegal, la familia Diop sigue acogiendo a varios 'marabouts' que pasan por Valencia. Rama les cocina y les presta su tiempo y su casa, igual que hacía cuando vivía con Tamsir.

*Desde el divorcio, vemos cómo Rama recorre los mercados ambulantes con su hijo mayor, que comparte beneficios con ella, y, algunos veranos, les acompaña su hermana Nabou para hacer trenzas, "antes se ganaba mucho dinero, sobre todo cuando vendía 'marcas', pero también he perdido mucho [mercancía confiscada y multas]. Ahora las cosas están peor. Yo no sé guardar el dinero en el banco, porque te lo gastas. Yo gasto todo mi dinero que gano en mercancía, en buena mercancía. Compró los bolsos más bonitos, y aunque sean los más caros, que sean de mejor calidad, y aunque vendo más caro, mis clientes siempre vuelven. Compró los más nuevos. Cuando tengo que pagar algo, estoy dos días sin comprar mercancía y reúno el dinero. Como tengo mucha, porque siempre compro, no pasa nada". Sus dos hijas medianas estudian, una en la Universidad y la otra a punto de entrar, no trabajan, ambas explican que guardan el dinero que reciben del Estado por ser menores, y de las becas, "así no puedo mandar a la mayor a limpiar o a comprar, porque lo hace rápido para volver enseguida a estudiar. A veces me levanto de madrugada a beber agua, y ella está con los libros...", cuenta Rama. Las hijas cuidan también del pequeño, detallan que cada una se matricula en horarios diferentes para las clases, una va de mañanas y la otra de tardes, y van rotando cada año, para poder encargarse de él. En casa observo que cocina o la hija mayor o, la mayoría de las veces, Nabou, porque desde que tiene a su bebé, no trabaja fuera de casa. Contemplo que normalmente Nabou se queda por las tardes con su bebé, con el hijo pequeño de Rama y también con la hija de Binta, que viven cerca, y, mientras, Binta aprovecha para ir a servicios sociales a recoger recursos, comida y ropa.*

*Binta tiene 34 años y llegó reagrupada por su marido hace seis. Es segunda co-esposa de su marido. Cuenta que iba a ser la primera, pero la madre de su marido quería que primero se casara con una prima, "una señora que está en Touba", y después se casó con Binta. Tenían una hija pequeña en común, y recuerda que él, cuando regresaba a Senegal, siempre iba a ver a Binta a su pueblo, "yo no vivía con esta señora. Y la gente hablaba, 'tú vas a ver a la segunda, no a la primera'... por eso yo nunca he querido hacer nada malo, he aguantado, porque no quería que dijeran nada malo de mí..."*

*"...Yo estaba estudiando, y mi marido me dijo que viniera aquí, a seguir estudiando, por eso dejé a mi hija allí. Pero cuando llegué aquí, al segundo día, le pregunto, '¿cuándo voy a estudiar?', 'no', me dice, 'tú has venido a cocinar y a limpiar', 'pues me quiero volver', 'pues cómprate el billete'... De eso hace seis años... Vivían doce chicos en la casa yo compraba todos los días diez barras de pan, hacía mahonesa, y ponía las barras por la mitad, para desayunar. Luego la comida, y la cena... y también limpiar. A los dos meses ya estaba embarazada, y hasta los ocho meses trabajando... así..."*

*"...Mi marido trabajaba con Tamsir, y cuando él se fue, no supo buscarse la vida. Ha estado dos años en el paro, y ahora se le ha acabado el subsidio. Yo trabajaba en verano con las trenzas, y ganaba dinero, pero éste no es dinero de verdad. El dinero de las trenzas siempre se me va... y no pude comprar un billete. En tres años que he trabajado con las trenzas, siempre ha pasado algo que se ha llevado mi dinero. Primero me llamó mi madre, que estaba mala, después se puso malo un hermano, y después mi marido dejó de cobrar subsidio..."*

*"...Es que los hombres siempre quieren tu dinero. Ellos mandan a las esposas en Senegal, y aquí no te quieren dar ni diez euros... Pero no todos los hombres, no son iguales... Mira el marido de Sokhna... es el único que yo conozco en Valencia... Antes de que viniera Sokhna siempre estaba con mujeres aquí y allí, pero cuando vino, ya nada. No le dice nada, ayuda a cocinar, a lavar la ropa, a cuidar a los niños... Y Sokhna siempre está en ferias, por ahí, y él no dice nada... Y no tiene más esposas. Los demás hombres dicen que él es maricón, que es la mujer la que manda... sí... pero él no hace caso, no va con ellos, no habla con ellos, se queda en casa y no hace caso..."*

*Por su parte, Rama siempre repite que sus hermanos no le ayudan con los niños. Detalla que el único que le tiende una mano es el pequeño, el soltero, que a veces los cuida y se queda con ellos cuando Rama está fuera o trabaja, "yo los he traído a todos y ellos..., ahora que necesito ayuda... nada... Yo tengo que dar las gracias a mi madre, pero mi madre a mí también, porque yo he ayudado mucho a sus hijos...". El soltero explica que vive en un piso*

*alquilado a nombre de Rama, que comparte con algunos amigos cerca de donde vive su hermana. Podemos observar partir a Rama para hacer de mediadora en el piso, con el casero, y también entre los chavales. Nabou expone que su hermano soltero es quien envía mensualmente más dinero a Kermasamba, ha construido un nuevo edificio en casa de su madre. Y también envía remesas mensualmente el segundo, el que ha formado un matrimonio mixto, que también vive cerca de Rama, y la visita a menudo. Cuando ella viaja a Senegal, son estos dos hermanos quienes la sustituyen en el mercado, "uno sabe conducir y el otro vender", ríe Rama, "se sacarán para comer y poco más". Pero el mayor, el casado con la senegalesa, no manda apenas dinero a Kermasamba, lamenta Nabou. Y Rama, desde que está divorciada, explica que no puede hacer frente a los gastos que antes tenía, "te llaman de Senegal para mandar dinero, la familia de allí... Y cuando vas a Senegal te piden dinero, y este año no puede ser... sólo llevo regalos pequeños, bisutería y poco... Yo siempre llevo ropa para mi ahijada [la hija de una ex co-esposa de Tamsir] pero este año no quiero hacerlo..."*

*"...Yo prefiero llevar regalos que dinero, el dinero lo gastan en fiestas y en ropa. Si llevas regalos te piden dinero, y si llevas dinero te dicen que no es suficiente... Mi familia se ha comido mi dinero siempre, mando algo para que me lo vendan, y se comen el dinero. Yo antes estaba casada y podía aguantar eso, ahora no, ahora estoy yo sola y tengo a mis hijos... Pero ellos están acostumbrados... mis hermanas siempre me piden mucho dinero... Ahora sólo mando a mi madre, se lo mando a mi hermano pequeño que está con ella en Kermasamba. Y los demás hablan, dicen 'mira Rama, no nos da dinero', pero me da igual. No puedo...". Rama y Nabou explican que su hermano pequeño siempre les pide viajar a Valencia, pero ellas piensan que debe quedarse a cuidar de su madre -ya mayor- en Kermasamba.*

*Rama continúa, "...este año he vivido diferente en Senegal, la gente va, se queda hasta que se gasta el dinero, y luego vuelve a trabajar a Valencia. Yo este año iba sin dinero, iba con 50 euros, pero allí tenía el alquiler de la casa de Dakar, y así he vivido. Como han visto que no tenía dinero, me han tratado como ellos, no me pedían dinero siempre, yo les pedía a ellos, comía lo que ponían, no me quejaba..."*

Rama ha sido una de las mujeres más veteranas de Valencia. Está cansada y quiere regresar,

*"...veinte años aquí trabajando, descansando sólo el mes que vas a Senegal... Por eso quiero llevar al pequeño. Si empieza aquí a estudiar, ya no me podré ir hasta que acabe. Mejor que empiece a estudiar allí y, en 4 o 5 años, yo podré volver, cuando las dos niñas tengan ya los dieciocho...". Su hija mayor le insiste, no quiere que deje allí al pequeño, "me dice que aguante*

*cuatro años aquí, hasta que ella acabe la Universidad, y después ella se lo queda...". Mientras tanto, Rama, ha comenzado ya a preparar sus proyectos para la vuelta, "me quedaría en mi casa de Dakar, ya no tengo que volver con la familia de Tamsir, que no me quieren mucho..., seis meses aquí y seis meses allí..."*

*"...Ya he mandado cosas, telas, pulseras, pendientes, muchos zapatos, mira... [señala "bultos" empaquetados que tiene en la terraza], los he comprado a peso y allí los venderé por metros. Me voy a quedar más, y voy a ver cómo funcionan las cosas... Yo ahora no sé nada de Senegal, cuando voy, voy un mes, y no da tiempo. Y según como vaya, puedo abrir una tienda, como Aixa..., mira Aixa, ha vuelto y ha montado una tienda de bolsos, bisutería, cosméticos... Pero yo no puedo montar algo así sin estar allí. Porque se lo comen todo, todo lo que he hecho allí se lo han comido".*

De esta manera, Rama ha pasado durante estos veinte años, por los varios patrones distintos de presupuesto familiar. Primero, mientras vivía en Senegal, participaba en un patrón de asignación parcial. Cuando emigró, compartió un patrón de fondo común, hasta que Tamsir reagrupó a una segunda co-esposa. Con la poliginia, retornó a un patrón de asignación parcial de nuevo, que desató conflictos y peleas. Y a partir del divorcio, Rama maneja un tipo de patrón de administración distanciada, donde debe mantener a sus hijos que están en Valencia, mientras lidia con sus obligaciones en Senegal.

*Por su parte, Nabou, tiene 32 años y llegó a Valencia en 2001. Relata que se encontraba en Dakar intentando curar su enfermedad, pero "gasté mi dinero y no me curaron. Mi padre habló con Rama y Tamsir, para que me trajeran a Valencia. Y aquí me curaron". Recuerda que al principio no quería quedarse, siempre decía que cuando le curaran se volvería a su país, "no sabía el idioma, no tenía amigas, me tenían que acompañar a todas partes... Al final aprendí castellano con la televisión, con las telenovelas... Lo que no sabía, se lo preguntaba a los niños". Explica que consiguió el permiso de residencia y encontró varios trabajos, en almacenes, limpiando, en el campo... Y luego intentó renovar, pero no pudo. Cuenta que estuvo cinco años sin papeles. Cinco años sin volver a Senegal. Y sin ver a su marido.*

*Relata que su marido trabaja en una tienda de Dakar, y no tiene más mujeres que ella. Desde que Nabou se fue en 2001, sólo pudo regresar tres meses en 2004 y cuatro meses en 2010. Y subraya que durante todo ese tiempo, él la ha esperado. Rama y Nabou explican que han intentado varias veces arreglarle los papeles para reagruparlo, pero no ha funcionado, que*

*gastaron el dinero en el visado y lo rechazaron. "Mi marido es muy bueno y le gustan mucho los niños... los ducha, les cambia los pañales... y yo aquí solita, sin que nadie me ayude...". En cuanto Nabou dio a luz, viajó a Senegal, para que su marido conozca a su primera hija, explica, e intentar dejarla allí, con él, y así poder seguir trabajando en Valencia. Por el momento, cuenta que recibe ayudas de distintas entidades de servicios sociales, sobre todo comida y ropa para el bebé.*

Sin embargo, no todos los matrimonios monógamos con los cónyuges distanciados donde la emigrante es la esposa, funcionan igual que el hogar conyugal de Nabou.

Awa es una joven de 29 años que llegó a España en 2008 como parte de un contingente laboral contratado en origen. Awa carece de una red social tupida donde apoyarse.

*Awa cuenta que no tiene familia en España. Que está casada pero no tiene hijos, y su marido está en Senegal, trabajando. En verano, desaparece de Valencia, explica que trabaja en las playas de Mallorca, pero los inviernos habita en Valencia, trabajando en el campo, en algún almacén o limpiando. Awa relata que en Mallorca hay mucha competencia entre senegalesas por vender en las playas, y que la senegalesa donde vivía allí la trató muy mal, "dormía en un sofá, cocinaba, limpiaba, fregaba, planchaba, iba a comprar... y no comía con ellos, ni me pagaba... Aguanté así varios meses. Le di 400 euros a su hijo, que volvía a Senegal, para que se los diera a mi madre, y se los quedó. Discutimos y me fui, y la señora le dijo a mi madre que yo la había insultado, decía que yo no era nadie para hablarle, que ella llevaba muchos años aquí... Pero desde que se comió mi dinero, las cosas le van mal...".*

*También narra que una vez trabajó en un bar en Valencia como ayudante de cocina, "y el dueño se enamoró de mí. Me compraba cosas y me daba dinero, yo le decía, 'vale, si me quieres ayudar...' Pero un día intentó darme un beso... no, eso no... Unos días después me echó... Cuando lo volví a ver... él se pensaba que yo no podía pagar mi habitación, mis vestidos, mis peinados... y cuando me vio tan guapa... Estoy mejor que antes, yo tengo dinero en mi cuenta, de mi trabajo...". Manda dinero a su madre cuando puede, pero no mensualmente, puntualiza, "les compré una nevera para que vendieran hielo".*

En esta situación, Awa ha podido ahorrar dinero suficiente y pagar los gastos de un contrato que le permita conseguir la residencia a través del arraigo social. Sin embargo, otras compañeras que vinieron con ella, y que sí deben mandar mensualmente remesas a sus familias, no han podido hacerlo.

*Awa relata que su marido ahora está trabajando en Dakar y que no va casi a ver a su madre, "mi madre dice que lo deje, que no es bueno para mí... y yo no puedo, porque estoy enamorada... Lo conocí muy joven, en el colegio, con 14 o 15 años, y él siempre iba detrás de mí. Fui a decírselo a mi padre, y me dijo que era muy joven, que tenía que estudiar. Estuvimos siete años de novios y me casé con 21 o 22. Y luego vine aquí."*

*"...Pero ahora las cosas han cambiado..., yo le envió zapatos, camisas... y él nada. Está en Dakar trabajando y no me lo dijo, me enteré porque un día lo llamé y lo cogió su amigo, y me dijo que no estaba, que estaba trabajando... El marido de mi hermana está en Dakar, pero mi marido no quiere que él lo vea... se esconde... yo creo que tiene una novia... pero no puedo dejarlo [se toca el corazón]. Mi madre dice que merezco alguien mejor, el problema es que le conocí muy joven... son muchos años..."*

*"...El primo de mi marido está en Valencia, y le dijo a mi marido que yo tenía amigas malas, que tenía muchos novios, que era una puta, que me fui a Mallorca a abortar... Yo antes iba todas las semanas a visitarlo, les hacía la comida... y todo, pero me pidió un beso y yo no quise... y, entonces, se puso a hablar..."*

En los hogares conyugales monógamos distanciados, cuando la emigrante es la esposa, ésta mantiene menos obligaciones en los intercambios domésticos con respecto a su marido, sobre todo si tiene a los hijos con ella, o en su propio linaje, o se trata de un matrimonio sin hijos. El patrón de administración distanciada, en estos casos, les permite decidir cómo participar en los intercambios transnacionales, en función, también, de la responsabilidad doméstica que mantengan con el resto de segmentos de la familia transnacional.



## Capítulo Seis

---

**ROLES SOCIALES Y REDES TRANSNACIONALES:  
PRESTIGIO Y RECONOCIMIENTO SOCIAL EN LOS  
INTERCAMBIOS**





Bott (1990) estableció con su trabajo diferentes tipos de separación de los roles conyugales, asociados a diferentes modelos de organización dentro del hogar, que estaban relacionados con el diferente grado de conectividad en la red total que envuelve a la familia<sup>1</sup>. A partir de este precedente podemos pensar cómo los diferentes modelos organizativos del trabajo analizados entre los hogares transnacionales senegaleses (que asignan roles específicos a los individuos), se relacionan con las diferentes formas que toman las redes sociales transnacionales extensas, y con las posiciones que los individuos toman en esas redes.

Como se desprende de las narraciones etnográficas expuestas con anterioridad, el proceso migratorio vivido por los individuos, tiene consecuencias en la posición que mantienen a lo largo de las redes transnacionales. Sin embargo, el resultado del proceso migratorio varía según casos y situaciones. En el Capítulo Tres, subrayábamos la relación que existe entre la responsabilidad doméstica detentada y el reconocimiento social adquirido, una relación no totalmente proporcional, puesto que las ideologías y sistemas de género pueden mediar en la valoración de los roles sociales desempeñados. Y para determinar la responsabilidad doméstica, utilizábamos la posición económica y jurídica que se mantiene en Valencia en particular y en las redes transnacionales en general; el tipo de proyecto migratorio -prioritariamente familiar o individual- que motivó la partida; y el tipo de hogar transnacional al que se pertenece (y la posición que se ocupa en él).

En el Capítulo Cuatro pusimos de manifiesto los diferentes patrones organizativos del trabajo que asignan distintas funciones sociales y económicas en base a los roles de género, funciones que comportan un grado diferente de responsabilidad doméstica y de reconocimiento social. La distribución del trabajo entre los miembros que componen la economía familiar, incluye, también, la creación y mantenimiento de redes sociales dirigidas a diferentes segmentos del campo social, lo que tiene como resultado diferentes formas de presencia pública y de acumulación de prestigio (o capital simbólico) en las redes.

De esta forma, las diferentes posiciones sociales que se ostentan en las redes conllevan diferentes grados de autoridad, que permiten una participación más o menos intensa en el proceso de toma de decisiones. Las divisiones de autoridad suponen una cuota de poder<sup>2</sup> reconocido, aceptado, institucionalizado, legítimo. El proceso por el cual las personas adquieren autoridad es también un proceso por el cual se acumula

---

<sup>1</sup> Ver Capítulo Uno.

<sup>2</sup> Weber (1922) definió el poder como la posibilidad o capacidad de imponer o influir en los demás.

capital simbólico (Bourdieu, 2007) en forma de honor, prestigio, generosidad y reconocimiento social: "se pasa, por grados, de la simetría del intercambio de dones a la asimetría de la redistribución ostentatoria que se halla en la base de la constitución de la autoridad política: a medida que nos alejamos de la perfecta reciprocidad, que supone una relativa igualdad de situación económica, necesariamente se acrecienta la parte de las contraprestaciones brindadas bajo la forma típicamente simbólica de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales" (*Ibid.*, p.196). En este proceso de reciprocidad, se acumula capital simbólico (transformable en capital social y/o económico), lo que otorga autoridad para intervenir en el proceso de toma de decisiones. Sin embargo no todo el poder que se ejerce se hace bajo la forma de la autoridad. Los grupos subalternos también mantienen su cuota de poder, aunque no sea un poder reconocido o institucionalizado<sup>3</sup>, ya que el poder circula entre los individuos, a través de una organización reticular (Foucault, 1980). De esta manera, los individuos utilizan diferentes estrategias como respuesta a la distribución del poder y de la autoridad; estrategias para ejercer el poder en la toma de decisiones, aún sin tenerlo asignado (Lamphere, 1974).

En las redes transnacionales senegalesas, la relación entre capital social, capital económico y capital simbólico se hace patente. Una mejor posición estructural incluye tanto el éxito económico como el reconocimiento social. Sin embargo, en el caso de las mujeres, acumular un capital simbólico que permita mejorar su posición tanto en las relaciones de género como en las ideologías de género, puede no resultar una tarea fácil.

A continuación vamos a utilizar los patrones presupuestarios como indicadores de los diferentes modelos de distribución del trabajo en los hogares, y, para comenzar, relacionaremos la incidencia de estos patrones con el diferente tipo de participación que las mujeres senegalesas mantienen, específicamente, en las redes sociales femeninas, que se construyen en el campo social que constituye Valencia. A partir del Cuadro 6.1, que recoge las situaciones descritas en el capítulo anterior, analizaremos el tipo de presencia que las mujeres senegalesas mantienen en las redes femeninas, y cómo se relaciona esta presencia con los roles que desempeñan en el hogar transnacional. En el caso de los hogares sin conyugalidad, hemos especificado, además, el tipo de ruta migratoria seguida en la migración. Como se recordará, este tipo de hogar es el más numeroso y diverso, y subrayábamos la necesidad de establecer criterios adicionales en este modelo para comprender su variabilidad. Si

---

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, Guha (2002) en su análisis de las resistencias de la India rural al colonialismo.

Cuadro 6.1 Resumen de casos etnográficos

|               | NOMBRE    | TIPO DE HOGAR CONYUGAL                                                                                                                                                                                  | PATRÓN PRESUPUESTARIO                                                                                                                           |
|---------------|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| FAMILIA SOW   | DIABA     | Poliginia con migración compartida por una co-esposa<br>Sin conyugalidad y migración distanciada. Cadenas migratorias femeninas                                                                         | Asignación parcial<br>Administración distanciada con proyecto familiar                                                                          |
|               | ASTOU     | Sin conyugalidad y migración distanciada. Cadenas migratorias femeninas                                                                                                                                 | Administración distanciada con proyecto propio                                                                                                  |
|               | ROKHAYA   | Monogamia con migración distanciada<br>Sin conyugalidad y migración distanciada. Migración a través de cadenas femeninas                                                                                | Asignación parcial<br>Administración distanciada con proyecto familiar                                                                          |
|               | MAIMUNA   | Sin conyugalidad y migración distanciada. Contratación en origen                                                                                                                                        | Administración distanciada con proyecto propio                                                                                                  |
|               | LALA      | Sin conyugalidad y migración distanciada. Contratación en origen                                                                                                                                        | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
|               | SERIGNE   | Sin conyugalidad y migración distanciada. Beca                                                                                                                                                          | Administración distanciada con proyecto propio                                                                                                  |
|               | AHMED     | Sin conyugalidad y migración distanciada. Nuevas rutas migratorias                                                                                                                                      | Administración distanciada con proyecto propio                                                                                                  |
|               | MAREMA    | Sin conyugalidad y migración compartida. Cadenas migratorias masculinas                                                                                                                                 | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
| FAMILIA SECK  | ALIOU     | Poliginia con migración compartida por una co-esposa                                                                                                                                                    | Fondo común con ingresos parcialmente compartidos                                                                                               |
|               | PENDA     | Monogamia con migración distanciada<br>Poliginia con migración compartida por una co-esposa                                                                                                             | Asignación parcial<br>Fondo común con ingresos parcialmente compartidos                                                                         |
|               | ASSANE    | Monogamia con migración compartida<br>Sin conyugalidad con migración compartida. Cadenas migratorias femeninas                                                                                          | Asignación parcial<br>Administración distanciada con proyecto propio                                                                            |
|               | PAPE      | Poliginia con migración distanciada                                                                                                                                                                     | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
|               | MATY      | Sin conyugalidad y migración distanciada. Cadenas migratorias femeninas                                                                                                                                 | Administración distanciada con proyecto propio                                                                                                  |
|               |           |                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                 |
| FAMILIA DIOUF | BABACAR   | Monogamia con migración compartida                                                                                                                                                                      | Fondo común con mayoría de ingresos compartidos                                                                                                 |
|               | FATOU     | Monogamia con migración compartida                                                                                                                                                                      | Fondo común con mayoría de ingresos compartidos                                                                                                 |
|               | ABASSE    | Monogamia con migración distanciada                                                                                                                                                                     | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
|               | ADJI      | Monogamia con migración distanciada                                                                                                                                                                     | Asignación parcial                                                                                                                              |
|               | AISSATOU  | Monogamia con migración compartida                                                                                                                                                                      | Fondo común con mayoría de ingresos independientes                                                                                              |
|               | AMINATA   | Monogamia con migración distanciada<br>Monogamia con migración compartida                                                                                                                               | Asignación parcial<br>Fondo común con mayoría de ingresos independientes                                                                        |
| FAMILIA BA    | MOUSTAPHA | Poliginia con migración compartida por una co-esposa                                                                                                                                                    | Fondo común con mayoría de ingresos compartidos<br>Fondo común con ingresos parcialmente compartidos                                            |
|               | MAMA      | Poliginia con migración compartida por una co-esposa                                                                                                                                                    | Fondo común con mayoría de ingresos compartidos<br>Fondo común con ingresos parcialmente compartidos                                            |
|               | SIDI      | Monogamia con migración distanciada                                                                                                                                                                     | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
|               | DAUDA     | Monogamia con migración distanciada                                                                                                                                                                     | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
| FAMILIA DIOP  | RAMA      | Monogamia con migración distanciada<br>Monogamia con migración compartida<br>Poliginia con migración compartida por dos co-esposas<br>Sin conyugalidad y migración compartida. Reagrupación de esposas. | Asignación parcial<br>Fondo común con mayoría de ingresos compartidos<br>Asignación parcial<br>Administración distanciada con proyecto familiar |
|               | NDEYE     | Poliginia con migración compartida por dos co-esposas                                                                                                                                                   | Asignación parcial                                                                                                                              |
|               | SAGAR     | Poliginia con migración compartida por dos co-esposas                                                                                                                                                   | Asignación parcial                                                                                                                              |
|               | BINTA     | Poliginia con migración compartida por una co-esposa                                                                                                                                                    | Asignación parcial                                                                                                                              |
|               | NABOU     | Monogamia con migración compartida                                                                                                                                                                      | Administración distanciada con proyecto familiar                                                                                                |
|               | AWA       | Monogamia con migración distanciada                                                                                                                                                                     | Administración distanciada con proyecto migratorio propio                                                                                       |
|               |           |                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                 |

bien el tipo de ruta migratoria no se relaciona con la responsabilidad doméstica del migrante (ver Capítulo Tres), sí nos ayuda a entender la posición que ocupa en las redes, en virtud del apoyo social y familiar que pueda, o no, encontrar durante el proceso migratorio.

## 6.1 ORGANIZACIÓN CONYUGAL DEL TRABAJO Y DINÁMICAS SOCIALES EN LAS REDES FEMENINAS

*In some cases the decision to move and the subsequent transnational family life result in uneasy relationships with husbands not because they haven't taken second wives, but because they are seen by their wives as failing to do enough to maximize the security and livelihood of the family*

*Al-Sharmani, 2006:66*

Para captar el tipo de presencia que las senegalesas mantienen en las redes femeninas, delimitaremos varios espacios sociales que las mujeres senegalesas frecuentan en Valencia: las *dahiras* en general y la *dahira* femenina en particular; las asociaciones en general y la Asociación de mujeres en particular; y las diferentes celebraciones y eventos rituales que se festejan. El tipo de participación que las mujeres mantienen en las redes, está guiado por intereses muy diferentes, que recorren desde la presencia pública que busca reconocimiento social, o la participación en busca de capital social -ambas cuestiones muy relacionadas-, hasta la necesidad de participar en las redes para cubrir de forma efectiva sus necesidades de provisión o de cumplimiento de sus labores domésticas.

Las interacciones entre mujeres que construyen las redes sociales femeninas, se dibujan relacionadas a las redes sociales masculinas. La presencia de las mujeres en las diferentes asociaciones mixtas senegalesas de Valencia responde a quiénes, de entre los hombres, frecuentan la asociación en cuestión. En el caso de AIS, la principal asociación de senegaleses en Valencia (ver Capítulo Dos), se vivió un proceso de sustitución paralelo entre los dirigentes de la Asociación y las mujeres que participaban en ella. A raíz de los conflictos surgidos en AIS, la refundación de la Asociación fue acompañada de la integración de nuevas mujeres vinculadas a los instigadores del cambio. Cuando las mujeres senegalesas decidieron montar AMS

(Asociación de Mujeres Senegalesas), las mujeres que habían sido integradas como representantes en AIS sintieron que eran ellas quienes debían liderar la AMS, sentimiento que no compartieron las fundadoras de AMS y que originó algunos conflictos entre las mujeres, que se expandieron a toda la red femenina.

*Aissatou y Sokhna han sido las mujeres que se han hecho cargo de participar, gestionar y cocinar en los eventos que la AIS realiza desde su refundación. Sokhna está muy relacionada con la mujer de Modou, uno de los instigadores de la refundación de AIS, aunque tanto él como su mujer se han reinstalado en Senegal. Aissatou y Sokhna pertenecen a la 'dahira' 'tidjane', aunque participan en eventos de la 'dahira' 'muride' principal y de la 'dahira' 'muride' femenina. Ambas mantienen relaciones monógamas con sus maridos, y ambas participan en un patrón de fondo común, con la mayoría de los ingresos aportados de forma independiente.*

*Conforme pasa el tiempo, otras mujeres aparecen en la AIS: la co-esposa del presidente, que es uno de los senegaleses pioneros en Valencia, y su círculo íntimo de amigas, que son las esposas de los compañeros pioneros del presidente. Estas mujeres son las que han decidido montar la AMS, pero no han querido que Sokhna fuera la presidenta, y han surgido conflictos al no respetar las jerarquías masculinas, y la legitimidad con la que los hombres "colocaron" a determinadas mujeres en el cargo. N. lo cuenta así, "Sokhna decía que a ella le habían puesto en su sitio [en AIS] los hombres... pues ya la han bajado... Ella es muy amiga mía, pero una cosa es la asociación y otra los amigos y la familia... Yo se lo he dicho, si quieres un puesto, ven y trabaja, pero no vamos a trabajar y darte un puesto a ti".*

*A raíz de estos conflictos, Sokhna, Aissatou, y otras mujeres 'tidjane', han empezado a frecuentar otras asociaciones de senegaleses y a participar sólo de manera esporádica en los eventos que organiza AMS, AIS y las 'dahiras' 'murides'. Hubo un momento en que Sokhna desapareció del todo: no le cogía a nadie el teléfono, no aparecía en ningún evento, y las mujeres decían que "estaba enfadada". De esta manera, aunque la AMS en sus inicios fue un estímulo para la cohesión entre mujeres, con el tiempo han aflorado otros conflictos que han debilitado la Asociación. Sumada a esta situación, la crisis económica ha hecho que las mujeres centren sus esfuerzos en sus propios problemas socioeconómicos, quedando la AMS en posición latente.*

En cuanto a las redes sociales que giran en torno a las *dahiras*, en Valencia se organizan diferentes *dahiras tidjane* y diferentes *dahiras murides*, donde las mujeres

participan en virtud de su propia filiación religiosa y la de su marido. En las reuniones mensuales, son las mujeres más veteranas, reagrupadas por los primeros pioneros, las que se encargan de preparar y servir las bebidas y los tentempiés, durante las reuniones de las diferentes *dahiras*. De esta manera, encontramos a determinadas mujeres con una presencia más significativa en cada *dahira* -debido a esta participación mensual- lo que las convierte en mujeres mucho más (re)conocidas en toda la comunidad de senegaleses. Las mujeres más veteranas aprovecharon esta legitimidad para montar su propia *dahira* femenina, la cual utilizaron para hablar de problemas "de mujeres", fundar su propia asociación y organizar tontinas.

*Las reuniones de la 'dahira' femenina 'muride', donde también participan mujeres de la 'dahira' 'tidjane', comenzaron a realizarse en el año 2000. Se reunían mensualmente "a rezar y a hablar de nuestros problemas". M. lo explica así, "cuando hacemos fiestas, se corta a mitad para hablar de la asociación y de nuestras cosas... es una forma de que las mujeres vengan... y para que los hombres no digan nada, porque si dices que vas a hablar..., a reuniones... siempre critican, que las mujeres sólo hablan..., pero si vas a fiestas... no pasa nada..."*

*"...cuando hablan, no lo hacen directamente... cuando una mujer tiene un problema habla con una amiga, y esa amiga, cuando están todas, cuenta que a alguien le pasa eso, y todas hablan, dicen cómo arreglarlo, qué piensan... A veces ni siquiera imaginan quién es, porque disimulan muy bien, se ríen, hablan, están contentas..."*

*"...por ejemplo, si hablan del maltrato y algunas mujeres se interesan... intervienen..., aunque no lo digan, ya sabes que tienen problemas. Entonces les informas, contestas sus preguntas... es una forma de ayudarles".*

*Comenzaron a poner diez euros todos los meses para celebrar las fiestas de la cofradía, donde los hombres también aportan dinero. Y fue en el seno de la 'dahira' donde se decidió fundar la Asociación de Mujeres, por lo que cuando los conflictos en AMS afloraron, se trasladaron también a la 'dahira' femenina. La afluencia de mujeres en las reuniones descendió. Además, la crisis económica redujo las aportaciones de las socias para realizar las fiestas, y cesaron las tontinas. Ante esta situación, la 'dahira' 'muride', mayoritaria entre los hombres -que es mixta, en realidad-, decidió reforzar la 'dahira' femenina. Les han prestado su local, y aportan dinero a sus fondos, a condición de que se efectúen sus reuniones mensuales. Por el momento, pocas mujeres están acudiendo.*

En contextos migrantes, las ceremonias del bautizo pueden reportar más beneficios monetarios y materiales directos a las mujeres que las celebraciones del matrimonio, que, habitualmente, se realizan en Senegal, a veces con los novios distanciados en diferentes continentes. El matrimonio es importante en la vida de las mujeres senegalesas, porque cambia su posición social y su residencia<sup>4</sup>. Pero, para el caso que nos ocupa, hemos de destacar que las celebraciones del bautizo pueden reportar beneficios directos a las mujeres que se encuentran en contextos migrantes. La asistencia de las mujeres a estos rituales está relacionada con el capital simbólico y con el capital social de los que disponga la madre que celebra el bautizo. Cuando la madre disfruta de un gran capital social, es más probable que acudan mayor cantidad de mujeres al bautizo, y, por tanto, pueda conseguir más ingresos que apuntar en la libreta del registro. Una mayor afluencia también depende de un mayor reconocimiento social, relacionado, en parte, con la posición que mantenga la familia cercana asentada en Valencia. Las redes femeninas se han construido en relación a unas redes masculinas establecidas con anterioridad. Por ello, cuando la madre participa en las redes masculinas, que se crearon en torno a los primeros pisos compartidos por los pioneros, a los mercados ambulantes en los que se coincide, a las *dahiras* a las que se acude, o a las asociaciones en las que se participa<sup>5</sup>, tiene más probabilidades de haber acumulado un capital social suficiente que transformar en capital económico en estos eventos.

La veteranía de las mujeres también implica una mayor popularidad entre la comunidad de senegaleses y senegalesas. Haber compartido tiempo y espacio en la ciudad, también aporta reconocimiento en las redes. Si, además, ha habido una implicación social en los asuntos comunitarios, en las asociaciones, o en asuntos religiosos, la estimación de la mujer aumenta, aunque en principio no dispusiera de una red familiar tupida que la apoyara. Es el caso característico de las jóvenes -y no tan jóvenes- que han arribado en los últimos años a través de las nuevas rutas migratorias o contratadas en origen, y que no han dispuesto de una cadena migratoria que las guiara. Al llegar a la ciudad, algunas se han integrado en los asuntos comunitarios y han acabado viviendo con las mujeres más veteranas y respetadas de Valencia. Mientras, otras "jóvenes", no quisieron adaptarse a las normas comunitarias, y acabaron migrando a otros lugares de la geografía española.

---

<sup>4</sup> Ver Capítulos Uno, Tres y Cuatro. Juliano (2000) habla de mujeres estructuralmente viajeras, (en referencia a la patrilocalidad) frente a la idea de que, comúnmente, son los hombres quienes migran.

<sup>5</sup> Ver Capítulo Dos.

*Lala llegó contratada en origen sin ningún familiar en España, y tuvo que labrarse un hueco entre las mujeres de Valencia para conseguir una red social que la apoyara. En las celebraciones de la cofradía, siempre cocina y organiza a las demás "jóvenes". También recoge el dinero de la 'dahira' y va, acompañada del resto de las chicas, a los mercados. Organiza comidas en la casa donde comparte habitación con otra joven senegalesa, e invita a las jóvenes que han migrado a través de cadenas migratorias femeninas, establecidas por mujeres veteranas y reconocidas de Valencia. Con el tiempo, fue a vivir a casa de Penda Seck.*

*Sin embargo, Abibatou ha recorrido el camino contrario. Llegó a Valencia utilizando cadenas migratorias femeninas. Está separada y mantiene a sus dos hijas en casa de su madre en Senegal, su situación responde a un hogar sin conyugalidad con migración distanciada y un patrón de administración distanciada prioritariamente con proyecto familiar. En Valencia, no quiso respetar los precios que el resto de senegalesas cobraban por trenzar en la playa, lo que se traducían en largas colas de clientes que la esperaban a ella, mientras el resto de trenzadoras no conseguían ningún ingreso, "yo estoy buscándome la vida, yo pregunto 'cuánto quieres pagar, ven, siéntate'... ellas no son mi padre, ni mis hermanas, ni mi madre, yo no las conozco... yo acabo y me voy a casa, me da igual... es mi mano, es mi trabajo... los senegaleses son siempre igual, siempre hablando, bla, bla, bla..., como no tienen trabajo, se sientan y hablan, a mí no me gusta...". Cuando acabó el verano, Abibatou emigró hacia el País Vasco.*

Las redes sociales femeninas proveen de recursos sociales, simbólicos y económicos a las mujeres que quieren participar en ellas. Cuando existe interés por participar en las redes sociales femeninas, las razones pueden variar, como decíamos al principio, desde la búsqueda de reconocimiento y/o acumulación de capital social, hasta la necesidad de participar para cubrir de forma efectiva sus funciones relacionadas con la economía familiar. En este último caso, las mujeres están más obligadas a participar en las redes sociales femeninas, mientras que en los primeros casos, las mujeres pueden desaparecer por temporadas, o incluso totalmente, de las redes femeninas. Una buena posición de la mujer en las redes transnacionales se relaciona con una buena posición económica, lo que se traduce en una menor necesidad de participar en las redes femeninas. Siguiendo los casos etnográficos registrados a lo largo de la presente investigación, las mujeres insertas en un patrón de fondo común (sea con la mayoría de ingresos compartidos o independientes), están en mejor posición de cubrir efectivamente sus funciones en la economía familiar, y necesitan menos mantener su presencia pública en las redes sociales femeninas. Y este patrón responde a hogares conyugales monógamos donde los dos esposos

comparten migración, y, en un grado menor, a algunos hogares poligínicos con una sola co-esposa emigrada.

Tomando como referencia los casos ilustrados en el capítulo anterior, podemos comprobar cómo se relaciona el tipo de hogar transnacional con el tipo de patrón presupuestario seguido por sus miembros (Cuadro 6.2 Hogares transnacionales y patrones presupuestarios: casos registrados). Existen algunos modelos que no se dan en la realidad: por razones obvias, los hogares envueltos en migración distanciada no comparten un patrón de fondo común, ni los hogares sin conyugalidad están envueltos en patrones de fondo común. Por otra parte, la migración distanciada con asignación parcial que vive el cónyuge no emigrado, es la contraparte de la administración distanciada con proyecto familiar del cónyuge emigrado. Cuando se comparte la migración con los hijos, pero no con el (o las) cónyuge, es cuando surge el presupuesto de administración distanciada en un hogar de migración compartida. Por tanto, los patrones de asignación parcial y fondo común, se relacionan, principalmente, con hogares poligínicos o monógamos de migración compartida. Y el modelo financiero de fondo común aparece cuando, en el hogar que comparte migración, encontramos una sola esposa (o co-esposa).

**Cuadro 6.2** *Hogares transnacionales y patrones presupuestarios: casos registrados*

|                                                                              |                   | <b>ADMINISTRACIÓN DISTANCIADA</b>                   |                                                             | <b>ASIGNACIÓN PARCIAL</b>                   | <b>FONDO COMÚN</b>                                 |
|------------------------------------------------------------------------------|-------------------|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|----------------------------------------------------|
|                                                                              |                   | Proyecto propio                                     | Proyecto familiar                                           |                                             |                                                    |
| <b>MIGRACIÓN DISTANCIADA</b><br><br>(sin conyugalidad, poliginia, monogamia) |                   | ASTOU<br>MAIMUNA<br>SERIGNE<br>AHMED<br>MATY<br>AWA | DIABA<br>ROKHAYA<br>LALA<br>PAPE<br>ABASSE<br>SIDI<br>DAUDA | ROKHAYA<br>PENDA<br>ADJI<br>AMINATA<br>RAMA |                                                    |
| <b>POLIGINIA CON MIGRACIÓN COMPARTIDA</b>                                    | Una co-esposa     |                                                     |                                                             | DIABA<br>BINTA                              | ALIOU Y<br>PENDA.<br>MOUSTAPHA<br>Y MAMA.          |
|                                                                              | Varias co-esposas |                                                     |                                                             | RAMA<br>NDEYE<br>SAGAR                      |                                                    |
| <b>MONOGAMIA CON MIGRACIÓN COMPARTIDA</b>                                    |                   |                                                     | NABOU                                                       | ASSANE                                      | BABACAR<br>Y FATOU.<br>AISSATOU<br>AMINATA<br>RAMA |
| <b>SIN CONYUGALIDAD Y MIGRACIÓN COMPARTIDA</b>                               |                   | ASSANE                                              | MAREMA<br>RAMA                                              |                                             |                                                    |

Fatou (junto a Babacar), Aissatou y Aminata responden a hogares conyugales monógamos con patrones de fondo común; mientras, Penda (junto a Aliou) y Mama (junto a Moustapha) mantienen un patrón de fondo común pero en hogares conyugales poligínicos. Rama mantenía también un patrón de fondo común antes de la reagrupación de una segunda co-esposa. Estas tres últimas mujeres (Penda, Mama, y Rama), mantienen una presencia pública en las redes femeninas, en virtud de la posición reconocida que mantienen sus maridos en las redes sociales masculinas. Sin embargo, cuando Rama se vio envuelta en el proceso de separación matrimonial, su participación en las redes sociales femeninas aumentó, y espoleó la Asociación de Mujeres, reavivándola y apoyando a las mujeres que la habían gestionado hasta ese momento. Al perder la cooperación conyugal, su necesidad de participación en las redes sociales femeninas creció.

Penda y Mama, sostienen una presencia pública importante en las redes comunitarias, en virtud de la posición reconocida que mantienen sus maridos, pero también de su propia veteranía en la ciudad, y de la implicación que tienen en los asuntos comunitarios en general y femeninos en particular. Sin embargo, su participación no va acompañada de iniciativas ni de propuestas, generales, o específicas para las mujeres. Es más, cuando la AMS comenzó a sufrir sus primeros conflictos internos, ellas formaron parte del grupo de mujeres que quisieron integrar la AMS en AIS. Su participación en las redes femeninas proviene de la preocupación que sienten por los problemas femeninos -que debido a su situación, pueden convertirse en sus propios problemas en un futuro- y por el reconocimiento y capital social que la presencia pública en las redes puede otorgar. Sin embargo, no utilizan las redes sociales femeninas para suplir sus funciones en la economía familiar.

Fatou, Aissatou y Aminata conforman tres ejemplos de conyugalidad monógama y patrones de fondo común, con la mayoría de ingresos compartidos, la primera, y con la mayoría de ingresos independientes, las dos últimas. Y esta diferencia también tiene sus consecuencias en la cooperación conyugal. Aminata proyecta en las redes sociales femeninas la imagen de persona "muy trabajadora", como repiten todas las mujeres. Participa en las *dahiras*, asociaciones, y eventos, después de trabajar, cumpliendo con su presencia pública lo suficiente para no generar conflictos hacia su persona, pero nunca implicándose demasiado. Cuando las mujeres quisieron organizar un proyecto desde AMS, Aminata no quiso participar, "*uy... yo no tengo tiempo para ir a reuniones..., y habrá que trabajar mucho.... Yo no me puedo comprometer... Yo ahora no puedo..., tengo otras cosas... yo puedo llevar a mi pueblo mis*

*negocios, otras cosas... pero un proyecto... Pero si necesitas mi firma, mi DNI, cualquier cosa... avísame*". Aminata nunca utiliza las redes sociales femeninas para cumplir con sus obligaciones en la economía familiar. Y Aissatou participa en una economía familiar completada por sus hijos e hijas, que le permiten no necesitar las redes femeninas en sus labores cotidianas y desaparecer de ellas por temporadas. Aunque dispone de pocos ingresos propios, pertenece a un hogar conyugal monógamo, donde su marido sólo mantiene a una familia, su hijo le manda remesas y sus hijas se reparten las labores domésticas con su madre. Y a pesar de su veteranía en la ciudad, le gusta subrayar su poca relación con las mujeres senegalesas, en general.

Fatou, sin embargo, mantiene una posición más paradójica. Entre los hombres, la consideran una de las mujeres más trabajadoras de Valencia, siempre acompaña a Babacar a los mercados, atiende con esmero e interés a los clientes, y, en el puesto, no se entretiene a hablar con las mujeres demasiado tiempo cuando van a visitarla. Entre las mujeres, consideran que Babacar *"siempre está con ella, no la deja en paz"*; que cuando él está presente, ella nunca habla, *"si está su marido no va a hablar contigo... ves a saludarla, pero si está su marido, te vuelves, vas otro día..."*; y que Babacar le suele decir que las mujeres no cuentan con ella, para que ella se enfade con el resto de mujeres. D. lo cuenta así, *"Fatou está enfadada porque yo había hecho la fiesta y no le había avisado... yo no soy quien le tenía que haber avisado, N. tampoco... ¿por qué no se lo ha dicho Babacar? Yo le digo, 'la fiesta no es de la asociación, es de S., si hubiera sido de la asociación tú hubieras participado en la organización'... Babacar sabía de la fiesta y no se lo dice a Fatou, y anoche cuando llega a casa, le dice, 'estaban allí todas las mujeres en la fiesta y a ti no te han avisado', eso no puede ser... el otro día igual, en la reunión, le pregunto ¿y Fatou?, ahora viene, me dice... y no vino..."*. Fatou no mantiene un especial interés en participar en las redes sociales femeninas, sino que es su marido quien la empuja a que llame a las esposas de los pioneros en Valencia y a que participe en *dahiras*, celebraciones y asociaciones. Incluso con la antropóloga que la perseguía, no tuvo gran relación hasta que vio a su marido Babacar tratarla como una amiga, y vio que el resto de mujeres la invitaban y la trataban. La cooperación conyugal en materia económica es casi total, incluso el dinero que Fatou consiguió en las tontinas fue directamente a las manos de su marido. Y sin embargo, Fatou mantiene una de las posiciones más cómodas, en todo el campo transnacional, de entre todas las mujeres senegalesas que habitan en Valencia. Este es un hecho que las senegalesas admiten, *"Fatou hace mucho más lo que quiere que yo..."*.

Las voces de los feminismos africanos han repetido desde posiciones muy distintas, la filosofía de complementariedad y solidaridad entre mujeres y hombres, dentro de la familia en general, y en el matrimonio en particular<sup>6</sup>. La cooperación entre hombres y mujeres y la implicación de los hombres como aliados en las luchas contra las jerarquías de género, aparece como una idea básica en todas las voces de las mujeres africanas, muchas de las cuales son reacias a auto-denominarse feministas. Esta "otra manera -diferente pero valiosa- de sentir y entender las relaciones de género" (Pérez Ruíz, 2011:6) es la que podemos utilizar para entender que, cuando la cooperación y solidaridad conyugal funciona, las senegalesas necesitan menos la solidaridad que proporcionan las redes femeninas<sup>7</sup>.

Por el contrario, el patrón de asignación parcial se corresponde con las situaciones más problemáticas vividas entre las mujeres senegalesas, y suele ser el detonante de rupturas, conflictos y separaciones entre cónyuges. Cuando el patrón presupuestario de asignación parcial se puede combinar con una red femenina densa, que provea a las mujeres de los suficientes recursos sociales y materiales para cumplir sus funciones en la economía familiar, los conflictos conyugales no desencadenan en rupturas ni separaciones, aunque la situación de la familia pueda estar llena de complicaciones. Es el caso de Adji en Senegal, y también de Penda, Aminata y Rama, cuando se encontraban en Senegal y eran receptoras de las remesas de sus maridos. Sin embargo, Rokhaya no recibió una asignación parcial suficiente -ella señala que ninguna-, lo que la llevó a la separación y a emprender su propio proceso migratorio.

En cuanto a Ndeye y Sagar, ambas co-esposas comparten residencia, y conforman la economía familiar del hogar, mientras su marido aporta, ocasionalmente, ingresos. Entre ellas, sus hijas y la numerosa familia que las rodea, suplen las complicaciones del hogar, pero el autoritarismo de su marido les impide que los conflictos desemboquen en ruptura.

El caso de Binta muestra cómo el patrón de asignación parcial funciona con las mujeres en Senegal pero resulta problemático en contextos migratorios. Durante los

---

<sup>6</sup> Ver Capítulo Uno.

<sup>7</sup> "...cuando el marido y la mujer llegan al matrimonio con redes muy unidas (...) cada uno tenderá a conseguir por separado, cierta satisfacción emocional de estas relaciones externas, con lo que probablemente requerirá una satisfacción emocional proporcionalmente menor del propio cónyuge. Por lo tanto, la separación rígida de roles es posible porque cada esposo puede obtener ayuda de otras personas ajenas al hogar familiar (...) Si el marido y la mujer llegan al matrimonio con tales redes pocos unidas o las condiciones son tales que sus redes se tornan poco unidas después del matrimonio, se ven obligados a buscar el uno en el otro algunas de las satisfacciones emocionales y ayuda en las tareas familiares" (Bott, 1990: 99-100).

primeros años de Binta en Valencia, su discurso hacia su marido nunca conllevaba críticas ni exigencias. Cuando no pudo completar las necesidades de la economía familiar con la asignación parcial de su marido, comenzó a buscar sus propios ingresos, trezando en la playa y acudiendo en busca de recursos a servicios sociales, lo que le dotó de cierto margen de decisión frente a los abusos de su marido. Para cumplir sus labores domésticas, utiliza los recursos que le proveen las redes sociales femeninas, apoyándose, sobre todo, en las mujeres de la familia Diop y participando en eventos comunitarios que le reporten cierto capital simbólico, a pesar de que su marido no suele frecuentar las celebraciones ni ocupa un lugar destacado en las redes sociales masculinas.

Las situaciones vividas por Assane, Diaba y Rama, apuntan, justamente, a este patrón de asignación parcial como la causa principal de la ruptura de sus matrimonios. En el caso de Diaba y Rama, ambas mujeres han sido protagonistas importantes en la constitución y desarrollo de AMS. Como antes decíamos, Rama se implicó en la Asociación a partir de su separación, aunque una vez estabilizada su situación por el trabajo que aportaba su hijo mayor a la economía monetaria, y sus hijas a las labores domésticas, su participación en las redes sociales femeninas se vio atenuada. Y al poco tiempo de prácticamente desaparecer de las redes femeninas, llegó la noticia de su boda con un senegalés viudo emigrante en un pueblo de Valencia. Por su parte, Diaba continuó fomentando y frecuentando las redes femeninas, hasta que servicios sociales irrumpió en su vida, lo que la aisló parcial y temporalmente de la comunidad.

Villa Moisés supuso para Diaba esperanza y posibilidad de futuro, ya que le proporcionaron de forma efectiva los recursos que ella no podía conseguir debido a su situación. Al cubrir las necesidades de comida, ropa, guardería, alojamiento y otros menesteres, para ella y su bebé, Diaba pudo concentrarse en reflexionar sobre las opciones que tenía tras la separación, hacer cursos y buscar trabajo. Sin embargo, Villa Moisés también significó la reeducación de Diaba y su retiro de las redes sociales femeninas senegalesas.

Las obligaciones impuestas en el Centro a cambio de recibir la ayuda social, incluían no pasar la noche fuera, la restricción de visitas y el control del dinero que poseía o ganaba. Además, Diaba debía participar en los talleres y actividades que organizaban psicólogas y trabajadoras sociales en Villa Moisés, a no ser que tuviera cursos de formación o trabajo fuera del Centro. Cursos de formación y trabajo que también conseguía a través de la mediación del Centro. Los cursos de formación iban dirigidos a la consecución de trabajos que Diaba pudiera realizar posteriormente, y que

le encaminaban al cuidado de dependientes, a la *correcta* limpieza del hogar, y a la cocina para españoles. Y los trabajos ofertados incluían la limpieza del hogar y el cuidado de dependientes, con unas condiciones laborales que implicaban muchas horas de trabajo y un sueldo bajo. A través de estos cursos de formación y de estas posibilidades de empleo, lo que se está imponiendo es una reeducación que forme trabajadores disciplinados, a la vez que una determinada ideología de género, dominada por la imagen de la mujer anclada a la supuesta esfera privada del hogar<sup>8</sup>. Una ideología propia de la sociedad de acogida, y que Diaba ha tenido que incorporar.

Pero además, en las condiciones que Villa Moisés impone a las mujeres que acoge, subyacen también otras lógicas. Controlar el dinero, los horarios y las visitas de las beneficiarias, e imponerles una disciplina sobre las condiciones laborales que deben respetar, se vincula a la idea de que las prácticas, costumbres y comportamientos de los subalternos, es lo que provoca su propia situación desfavorecida. Lewis (1966, 2004) estableció el concepto de "cultura de la pobreza" para describir cómo los patrones de comportamiento de los pobres era lo que explicaba su imposibilidad de romper con el círculo vicioso de la pobreza<sup>9</sup>. A partir de esta idea se deduce que, si se quiere acabar con la perpetuación de su situación de pobres, se debe reeducar a los desfavorecidos para que cambien los patrones propios de la cultura de la pobreza. Con esta argumentación, se evita cambiar las condiciones materiales y acabar con las injusticias sociales que realmente son las causantes de las desigualdades y de la existencia de las clases desfavorecidas, culpando, además, a las propias víctimas de ser las causantes de su situación. Stack (1974) denuncia que, con la argumentación de Lewis, se evita invertir más recursos para emprender las reformas sociales necesarias, ya que, según la cultura de la pobreza, esta estrategia no cambiaría la situación, si no se cambian las actitudes y los comportamientos de los pobres<sup>10</sup>.

Pero además, la provisión de recursos que en el Centro le facilitaban a Diaba sirvió para que no necesitara participar en las redes sociales femeninas a la hora de cumplir de forma efectiva sus funciones en la economía familiar. Esta situación mejoró su posición económica, lo que le permitió encontrar seguridad en sí misma y motivación para seguir. Pero la forma de provisión de Diaba -utilizar los servicios

---

<sup>8</sup> Morokvasic (2008) denuncia que en Francia, Suecia y Alemania, los programas de formación para las mujeres inmigrantes como amas de casa, las confina dentro de los roles domésticos como única perspectiva de futuro. Ver también Capítulo Uno y Capítulo Dos.

<sup>9</sup> Ver Capítulo Uno.

<sup>10</sup> "The social adaptation of the poor to conditions of poverty would fall apart if these conditions were altered" (Stack, 1974:23). Ver Capítulo Uno.

sociales de la sociedad de acogida-, fue criticada en las redes comunitarias, y fomentó su aislamiento -debido al control de horarios y a la restricción de visitas que padecía- y también propagó la debilidad de las interacciones entre el resto de las mujeres en las redes femeninas. Perdió parte de la legitimidad social que había ganado tras el divorcio, al querer hacerse cargo ella sola de sus hijos.

*Diaba reflexiona sobre su papel en AMS desde que vive en Villa Moisés. Cree que ha perdido el tiempo intentando ayudar a las senegalesas, que ha recibido muy poco apoyo y que no le ha reportado más que problemas, "yo antes, en la Asociación hacía muchas cosas y no me ha servido de nada..., y para qué voy a seguir si sólo me han dado puñaladas... Me llaman para ir aquí..., allí..., pero yo no quiero... gastas tu tiempo, tu dinero y luego te insultan [se golpea en la espalda, para expresar gráficamente que golpean por detrás]... prefiero gastar mi tiempo en hacer cursos para mí... que hagan lo que quieran... yo, de momento, no puedo estar, no puedo gastar mi tiempo... pero si se juntan [AMS con AIS] no van a cambiar nada, no van a participar, sólo van a hacer fiestas, y no se puede seguir luchando, hacer actividades... las mujeres no quieren gastar su tiempo..."*

*Unos meses después, cuando la llamaron porque necesitaban ayuda desde la Asociación, Diaba no supo decir que no... "yo ahora estoy muy tranquila, más madura... gracias a Villa Moisés.... Yo no voy a dejar mis cosas por la Asociación, iré cuando acabe mis cosas... P. me ha llamado para hacer la reunión... yo les he dicho que sí, pero hasta el viernes que acabe el curso no puedo... Primero mis cosas"*

*Todas las mujeres insisten en que Diaba debe salir del Centro. Algunas lo exponen con un tono más amable, otras utilizan un acento más despectivo en su voz. Pero todas coinciden en que Diaba no hace bien viviendo en Villa Moisés, "yo no podría estar ahí... en un sitio que te ponen condiciones, que sales y tienes que decir mentiras, 'voy aquí a tal'...", explica E. También N. se expresa en el mismo sentido, "no está bien que esté ahí..., en el Centro..., tiene que buscar otra cosa..., ahí no te dan nada, sólo te dan comida y bonobús, y una habitación para dormir. Pero a las ocho tienes que entrar. No se puede quedar a las fiestas. Este verano no ha podido trabajar, porque iba a la playa con buñuelos, pero a las seis o las siete se tenía que ir... y así no ganaba dinero... Tampoco puede ir a las reuniones... y nosotras no entendemos de eso, y ella no puede ir... Yo creo que debe llevar a la niña, porque sino no va a poder trabajar... Además, que la gente te vea entrar en el Centro... parece que tengas problemas más grandes... y los hombres se van a reír de ti, van a decir, '¿ves? estabas mejor antes', o 'no puedes cuidar a tus hijos'..."*. Y D. insiste en el mismo discurso hacia Diaba, "tiene que salir de ahí... aunque le den todo, eso no

*es sitio para nosotros... No llama a nadie, nadie sabe nada de ella, nadie la ve, no puede venir a fiestas... Y la gente habla... El otro día M. me lo dijo [M. representa un hombre que frecuenta la 'dahira']. Y te pueden dar ayuda sin estar ahí... Tiene que buscar un piso con su hermana... estará mejor...".*

En definitiva, las redes sociales femeninas senegalesas no sólo posibilitan un espacio social donde las mujeres pueden conseguir capital social y pueden adquirir prestigio y reconocimiento social (con la intención, también, de contribuir al estatus familiar) sino que, sobre todo, constituyen un salvavidas para mujeres que, debido a su posición en el hogar transnacional y a su situación estructural en las redes, no pueden cumplir con sus roles en la economía familiar. De esta manera, la forma que adquieren las redes sociales femeninas, a través de las interacciones, y las diferentes formas de presencia pública que las senegalesas muestran en ellas, se relaciona con los diferentes roles sociales (y económicos) que las mujeres mantienen en el hogar conyugal. Pero, ¿cómo se relacionan los roles sociales que hombres y mujeres desempeñan, con las redes más amplias, transnacionales y extensas? ¿Los cambios sufridos durante el proceso migratorio en los roles ejercidos por las y los individuos, se corresponden con transformaciones en la posición y presencia pública que se ocupan en las redes extensas? ¿Acaso afectan al prestigio y al reconocimiento social? ¿Se corresponden con cambios en las relaciones de género? ¿Y en las ideologías de género? De estas preguntas nos encargaremos en el siguiente apartado.

## 6.2 MIGRACIÓN, GÉNERO Y RECONOCIMIENTO SOCIAL

Como se desprende de los capítulos precedentes, el éxito económico de la migración está muy vinculado a la posición estructural de los individuos en las redes transnacionales, al permitirles participar de forma más intensa en los intercambios transnacionales y cumplir las obligaciones de la responsabilidad doméstica, lo que permite, también, diferentes grados de capital simbólico. Y esta posición estructural en las redes implica tener en cuenta diversos factores que afectan al resultado de su proceso migratorio: su situación jurídica y económica; la carga de responsabilidad doméstica que cumple; el lugar que ocupa en el hogar transnacional; el tipo de hogar conyugal del que forma parte; el patrón financiero familiar en el que está inmerso; y, por fin, los roles asignados a su posición social.

Las mujeres senegalesas inmersas en redes transnacionales, consiguen mejorar su posición estructural y las de su entorno inmediato, si acceden a un relativo éxito económico que les permita establecer sus propios ingresos. Como veíamos en apartados anteriores, cuando determinadas formas del hogar conyugal se combinan con algunos modelos de patrones presupuestarios en la familia, es cuando encontramos un significativo avance en la posición estructural de estas mujeres. La cooperación conyugal con el marido es básica para el bienestar de las mujeres, y esta solidaridad conyugal está muy relacionada con la existencia o no de otras co-esposas en el hogar transnacional.

Las mujeres que han logrado establecer sus propios ingresos, sean a partir de negocios compartidos con su marido o no, son capaces de mantener intercambios transnacionales que mejoran su posición y la de su familia inmediata, a la vez que les otorga cierto prestigio y reconocimiento social, a través de lo que hemos analizado como codesarrollo espontáneo. Como hemos visto en capítulos anteriores, la autonomía económica es básica en el pensamiento de las mujeres senegalesas, como reflejan los discursos y prácticas que hemos ilustrado en los itinerarios migratorios, y como tan bien han recogido las voces de las africanas implicadas en lo que podríamos llamar los *feminismos* africanos.

"antes las mujeres no sabían nada, se quedaban en casa, cocinando, con los niños..., y se quedaban porque tenían miedo. Pero no hay que tener miedo, las manos da igual una mujer y un hombre, los dos pueden trabajar. No hay que tener miedo de dejar a los hombres"

Mama Ba

"ahora sí que estamos trabajando, antes lo traen los hombres, nosotras solo nos quedamos en casa, limpiando y cocinando, no tenemos dinero y ellos pueden mandar lo que quieren ¿sabes? Por eso ellos no quieren que nosotras hagamos nada, no quieren que trabajemos, pero cada vez las cosas cambian... Ellos cambian, ellos están contigo dos o tres años, luego cogen otra mujer, no te dan dinero ni ropa ni nada, lo menos que puedes hacer es trabajar, sino lo vas a lamentar ¿sabes? Ahora las cosas cambian, ahora las mujeres están trabajando, pero antes están en casa cocinando y limpiando y nada más..."

Rama Diop

"yo estuve diez años trabajando para mi marido... si quería algo lo cogía, pero no tenía nómina ni nada... y las mujeres en los mercados están igual, trabajan en los negocios de sus maridos... y en Senegal también pasa lo mismo... "

Diaba Sow

Sin embargo, recordamos, hemos de evitar pensar que la autonomía económica femenina implica independencia económica con respecto a los hombres, puesto que la relativa solidaridad conyugal es básica para la posición estructural de las mujeres, y ambos cónyuges participan en la economía familiar.

Transformar ese capital económico y social, en capital simbólico requiere además, una implicación más profunda en los asuntos comunitarios. Que las redes sociales que las mujeres crean se dirijan, principalmente, a segmentos del campo social inmediatos, explica, en parte, su limitado reconocimiento social y su dificultad para transformar su posición en las ideologías de género, aun habiendo logrado transformar, en algunos casos, su relativa posición estructural (incluidas las relaciones de género) en algún lugar a lo largo de las redes transnacionales. Además, como veíamos en el apartado anterior, la participación más intensa en las redes comunitarias ocurre ante la necesidad para el cumplimiento efectivo de sus funciones en la economía familiar, debido a la falta de cooperación familiar (y conyugal). Cuando su posición estructural es cómoda, la participación en las redes se limita a lo justo para cumplir con obligaciones recíprocas y acumular un relativo capital social, a la vez que simbólico.

En este sentido, mientras han sido las mujeres que disfrutaban de un relativo bienestar las que han desarrollado un reconocimiento social en sus redes domésticas transnacionales (principalmente a través del codesarrollo espontáneo), han sido las mujeres que se encontraban en posiciones de dificultad relativa, las que han desarrollado un liderazgo en las redes de solidaridad femeninas mantenidas en Valencia. Por ejemplo, **Aminata** ha logrado llevar sus propios negocios a Senegal, mejorando la posición de su familia de orientación, mientras su participación (y reconocimiento social) en las redes femeninas es reducido y limitado. Si bien participa, no necesita de las redes femeninas, no lidera ni emprende iniciativas en los asuntos comunitarios. **Penda**, disfruta de un bienestar reconocido a lo largo de las redes transnacionales, aunque sea su presencia, más que su voz, la que interviene en las redes comunitarias. Su reconocimiento y autoridad no se transforma en un liderazgo de los proyectos femeninos o comunitarios. **Mama** debe lidiar con su posición

contradictoria, por un prestigio social que no siempre se le reconoce. Que Mama haya sido capaz de mejorar su posición en algunos espacios sociales en Valencia, no impide que sus obligaciones en el hogar patrilocal deban ser continuamente renegociadas y su autoridad continuamente reivindicada. Su participación en las redes parte de una búsqueda de capital social y simbólico que pueda hacer valer en sus negociaciones, que se intensificarán cuando su marido tome, finalmente, una tercera co-esposa. **Fatou** disfruta de una prosperidad económica, que contrasta con su participación en las redes comunitarias y transnacionales. Su casi total cooperación conyugal, y su juventud, son vistas como señales de dependencia y pasividad por el resto de mujeres senegalesas. **Diaba** y **Rama** han desarrollado un liderazgo comunitario en Valencia que no ha sido totalmente reconocido en las redes comunitarias transnacionales. Su situación social, familiar y económica ha impedido que se convirtieran en referentes, a pesar de su involucración en los asuntos femeninos en particular y comunitarios en general. Su interés en fomentar las redes sociales también ha sido debido a la posición estructural que ocupan en el campo social Senegal-Valencia. Frente a este interés, **Sokhna** intentó poner en valor su capital social y simbólico, pero su mejor situación estructural, hizo que se retirara pronto de la disputa de liderazgo. Sin duda, comprender la posición que los individuos mantienen en las redes transnacionales, implica tener en cuenta los roles sociales que desempeñan en todos los ámbitos en los que hemos podido diseccionar el campo social senegalés (redes domésticas, hogares transnacionales, hogares conyugales, redes femeninas, redes comunitarias...).

Sin embargo, es preciso señalar que, en todas las situaciones que hemos descrito en el presente trabajo, los individuos mantienen una cuota de poder que se refleja en las diferentes estrategias utilizadas para intervenir en el proceso de toma de decisiones y mantener o mejorar su posición en las redes. La carencia de autoridad no implica pasividad ni sumisión. En la historia de la colonización del mundo por las categorías occidentales<sup>11</sup>, existe un tipo de agencia que, desde Occidente, no se ha sabido entender. Como veíamos en el Capítulo Uno, conectar lo activo a la esfera pública (Jabardo, 2008); no entender la acción en el contexto de las relaciones de subordinación en el que se lleva a cabo (Mahmood, 2008); o tomar la pasividad y/o la conformidad como señal de debilidad y no como una táctica (Boddy en Lee Barnes y Boddy, 1999), implica no entender el comportamiento de Fatou -paradigmáticamente- como una estrategia para mantener su posición de prosperidad y mejorar sus opciones

---

<sup>11</sup> "El sesgo etnocéntrico de las categorías analíticas es un problema omnipresente en antropología" (Moore, 1991:35).

de futuro. La pasividad puede reflejar agencia, aunque el feminismo occidental haya relacionado la acción y la independencia con la emancipación, y las haya considerado como metas para eliminar la subordinación de las mujeres.

En este contexto, podemos retomar una de las preguntas que más se repiten en los análisis migratorios planteados desde una perspectiva de género, que se refiere a si las mejoras económicas que las mujeres pueden conseguir en sus itinerarios migratorios, logran transformar o no sus posiciones dentro de los sistemas de relaciones de género que no las benefician<sup>12</sup>. Partiendo de las dificultades que las mujeres encuentran a la hora de acumular capital económico que les permita mejorar su posición estructural, hemos de añadir las complicaciones a la hora de producir y mantener el capital simbólico, tal y como hemos señalado a lo largo del presente texto. La implicación comunitaria (en asuntos de las redes extensas) es básica para el reconocimiento social, una labor asignada, mayoritariamente, a los roles masculinos. Y, sin embargo, han sido las mujeres en posiciones de relativa dificultad las que han desarrollado el liderazgo comunitario y/o femenino. De esta manera su implicación en las redes puede no haberles otorgado un reconocimiento social adecuado, debido, justamente, a la difícil posición que ocupan con respecto a las adecuadas funciones que deben cumplir las mujeres en las ideologías de género. A pesar de su implicación en los asuntos comunitarios y/o femeninos, y del desarrollo de un relativo liderazgo, no se ajustan a las imágenes que las ideologías de género reflejan de los adecuados roles asignados a las mujeres.

Y, por otra parte, en los casos en los que una mujer con una cómoda situación económica ha podido, en alguna medida, adquirir prestigio y reconocimiento social, y cambiar, en algún grado, su posición estructural (incluida su posición en las relaciones de género) en algún punto de las redes transnacionales, su labor puede no llegar a cambiar las posiciones que se ocupan en las ideologías de género. En consecuencia, el imaginario común comunitario puede no llegar a reconocer las aportaciones que hayan podido realizar en su entorno ni a sancionar las relaciones de género que puedan haber sido conseguidas en algún lugar a lo largo de las redes transnacionales. Y mantener, de esta manera, referentes identitarios asociados a las ideologías de

---

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo: Catarino y Morokvasic, 2005; Hondagneu-Sotelo, 2011; Mahler y Pessar, 2006; Morokvasic, 2007; Moujoud, 2008; Oso, 2008; Sørensen, 2004. Morokvasic (2007) plantea que en las investigaciones se encuentran resultados contradictorios: existen tantos ejemplos de reproducción del orden de las relaciones de género, como de su cambio y subversión a través de la migración. En su análisis (la migración de las mujeres del Este de Europa) pone de manifiesto que la reconfiguración de las relaciones de género en el contexto migratorio puede favorecer la igualdad, pero también reforzar las situaciones de subordinación.

género, que no suelen prever posiciones de reconocimiento social comunitario para las mujeres. Poner de manifiesto las diferentes posiciones que se pueden ocupar en las relaciones de género y en las ideologías de género supone explicitar una compleja relación.

Por tanto, ¿mejoran las posiciones que las mujeres ocupan en las relaciones de género, con el proceso migratorio? La pregunta se relaciona con el propio debate en torno a la universalidad de la subordinación de la mujer. Por un lado, refleja nuestras propias categorías de pensamiento, es decir, la categoría de mujer como una noción universal y la idea de subordinación como una relación simple, unidireccional y homogénea. Pero el status de los individuos no es una categoría lineal sino poliédrica (Sudarkasa, 2005) que puede tener diferentes niveles según con respecto a quién y en qué ámbitos o contextos nos situemos. La subordinación es relativa según las posiciones del individuo con respecto al resto del sistema social, incluidos el resto de individuos que forman parte de él.

Pero además, teniendo en cuenta, de nuevo, la historia de la colonización del mundo por las categorías occidentales, hemos de reconocer una tendencia a la invisibilización de otras experiencias femeninas diferentes a las occidentales. *Mujer* no es una categoría homogénea ni neutra.

Asimismo, como hemos intentado subrayar a lo largo de todo el presente trabajo, es necesario diferenciar entre las ideologías de género y los sistemas concretos de relaciones de género. Y plantear el debate sobre la subordinación en ambos niveles, ya que incluso en las situaciones más represoras de subordinación, existe un margen de maniobra para la acción que posibilita un tipo de agencia que desde el feminismo occidental no se ha sido capaz de ver.

En consecuencia, para analizar las posiciones diferenciales que se ocupan en el sistema social (y que incluyen la posición en las relaciones de género), hemos de tener en cuenta que dichas posiciones se relacionan con los diferentes roles sociales que las y los individuos tienen asignados y desempeñan, relacionalmente, en las diferentes redes sociales (transnacionales, comunitarias, femeninas, conyugales, etc.) que podamos identificar.



## Consideraciones Finales





En el contexto de los estudios sobre migración y género, las mujeres transnacionales senegalesas llegaron para cuestionar categorías. Su introducción en los flujos migratorios se originó, en un primer momento, desde la reagrupación familiar, y desde esa posición se establecieron y desarrollaron sus propias estrategias económicas y sociales, lidiando con el contexto que las coloca en lugares estructurales desaventajados, intentando mejorar sus posiciones tanto en destino como en origen.

La heterogeneidad de las posiciones y trayectorias encontradas entre las mujeres senegalesas destapó la dificultad de generalizar, a la vez que señaló la necesidad de mostrar la variabilidad inherente a las sociedades humanas. Lejos de las imágenes que a menudo se proyectan sobre las mujeres subsaharianas, incorporaron y adaptaron las representaciones que se cernían sobre ellas, desarrollando la agencia que ya venían ejerciendo desde sus lugares de origen. Colocar a las mujeres en sus contextos familiares, económicos, políticos y simbólicos nos ayuda a comprender sus trayectorias, a la vez que nos enseña otras formas de ser, estar y actuar que apuntan directamente a nuestra propia comprensión del mundo.

Relacionar las diferentes redes de relaciones que constituyen la estructura social con la posición y el comportamiento de las y los diferentes individuos que forman parte de ella -a partir del estímulo que supone el trabajo de Bott (1990)- nos permite no aislar a las mujeres en una supuesta esfera de reproducción, ni analizar los hogares al margen de otras instituciones sociales, en nuestro caso transnacionales, al subrayar las conexiones existentes entre la posición en el hogar y la posición ocupada en la comunidad u en otras redes extensas. De esta manera se destapan las diferentes lógicas que explican los comportamientos, actitudes y recorridos seguidos por las mujeres transnacionales senegalesas, sin partir de una postura que les niegue su agencia por no haber sido iniciadoras de la migración familiar, o por encontrarse inmersas en cuestiones domésticas conyugales en lugar de comunitarias.

Ubicadas en redes domésticas transnacionales, las mujeres senegalesas forman parte de diferentes modelos de hogar que posibilitan y limitan a la vez las posibles estrategias que pueden desarrollar. La paradoja de la reciprocidad configura dos caras de la misma moneda; las obligaciones que se desprenden de la relativa responsabilidad doméstica que mantienen, frente a la complementariedad y solidaridad que supone el apoyo tanto de la familia conyugal como del propio linaje. Las funciones que ejercen en la economía familiar, derivadas de las expectativas inherentes a sus roles de género, guían las lógicas de sus diversas estrategias económicas, gestionando los intercambios de capital social como base de su

economía cotidiana. Cuando el capital social se convierte en una de las principales mercancías intercambiadas y acumuladas, las categorías dicotómicas de producción y reproducción, y de esferas públicas y privadas, que han dominado las ciencias sociales, difícilmente actúan como marco teórico donde explicar las posiciones de las mujeres. Acusar, además, a las mujeres de derroche, o de no saber gestionar la economía familiar, por invertir en ostentación o en rituales como bautizos o bodas, implica no comprender la controvertida posición del cuerpo como lugar donde generar capital social y simbólico, y asimilar que los intercambios económicos son y deben ser, siempre y en exclusiva, monetarios y regidos por el sistema de mercado.

Los diferentes tipos de hogares contruidos, asociados a diferentes patrones de división sexual del trabajo, ponen de manifiesto la variabilidad de las posiciones en las relaciones de género encontradas, que, con la transnacionalización, cambian, se adaptan y, a menudo, configuran nuevas posibilidades para las mujeres, dependiendo del contexto familiar, social, económico, político y jurídico en que se encuentren.

Entender la agencia de las mujeres senegalesas transnacionales implica partir de este complejo contexto. ¿Qué posición ocupan las mujeres que han desarrollado liderazgo? En primer lugar, mantener una posición reconocida en las redes comunitarias implica, por un lado, adaptarse a los roles que las ideologías dominantes sobre género imponen en relación a las posiciones adecuadas que hombres y mujeres deben desarrollar en la familia en particular, y en la sociedad en general. Y, por otro, estar en buenas condiciones económicas y sociales para cumplir de forma efectiva con las obligaciones derivadas de la economía familiar, tanto en el hogar conyugal, como en el propio linaje. En contexto migratorio, los casos que coinciden que estos dos requisitos se corresponden con mujeres ubicadas en hogares transnacionales monógamos, o poligínicos con una sola co-esposa emigrada, manteniendo un patrón presupuestario de fondo común con su marido. Sin embargo, en estos casos, el relativo bienestar de la mujer, la alejan de la necesidad de participar intensamente en las redes externas a la familia, por lo que no desarrollan el liderazgo que podrían en estas redes externas, ni tienen interés en participar en ellas más allá de lo que rigen las normas de reciprocidad, y de conseguir cierto capital social y simbólico que apuntale su situación.

Por el contrario han sido las mujeres transnacionales que no compartían una red sólida en sus hogares conyugales, ubicadas en posiciones de dificultad, las que han acudido a las redes externas en destino, para fomentarlas y poder cambiar así su propia situación en la estructura social. Acudir a las redes externas a la familia para

conseguir recursos económicos, sociales y simbólicos, les ha llevado a desarrollar un liderazgo, que, sin embargo, no ha sido reconocido comunitariamente, debido, justamente, a las posiciones inadecuadas que ocupan, en relación a las ideologías de género imperantes. Su liderazgo ha sido criticado y zancadilleado, minusvalorando sus logros, aunque en su entorno inmediato se reconozca su valor y sus luchas.

Una vez establecidas estas premisas, es preciso no identificar la agencia con el desarrollo de liderazgo. Si utilizamos la definición de Ahearn de agencia como capacidad mediada socioculturalmente de actuar (*Ibid.*, 2001:112), debemos entender que no desarrollar una participación intensa en las redes externas a la familia también implica agencia. Decantarse por frecuentar, por ejemplo, las redes conyugales en lugar de las redes femeninas, es un comportamiento que responde a la lógica de que el patrón de fondo común -en determinados tipos de hogares- puede permitir a las mujeres desarrollar mejores posiciones económicas, sociales y políticas. Es básico entender este pensamiento si queremos comprender a las mujeres subsaharianas en sus propios términos, y colocarlas como interlocutoras válidas y con igual valoración frente a los postulados del feminismo hegemónico. De esta manera, las mujeres pueden ocupar distintas posiciones valoradas de forma diferente en las redes conyugales, en las redes familiares del propio linaje, en las redes femeninas y/o en las redes comunitarias. El status de la mujer no es unitario (Sudarkasa, 2005) sino que se relaciona jerárquicamente con las y los otros, en diferentes formas y sentidos.

Elizabeth Bott (1990) estableció con su trabajo que el grado de separación de los roles conyugales de las familias victorianas de clase media, estaba relacionado con el grado de conectividad en la red total de la familia, es decir, que las familias cuyos roles relacionales se presentaban relativamente conjuntos entre el marido y la mujer, tenían una red suelta, poco unida: pocos de sus parientes vecinos y amigos se conocían entre sí. Bott explicaba esta situación por la posibilidad de que los esposos pudieran obtener o no ayuda de otras personas ajenas al hogar familiar. En el caso de las mujeres transnacionales senegalesas, se presentan situaciones donde los patrones de conyugalidad más cooperativos entre el hombre y la mujer se relacionan con situaciones donde la esposa desarrolla relativamente poco las redes de solidaridad femenina, frecuentando con mucho más interés las redes conyugales y familiares transnacionales. Esta situación se explica por la satisfacción económica y social que las mujeres encuentran en la familia conyugal, que no les obliga a acudir a las redes de solidaridad femenina en busca de recursos sociales, económicos y simbólicos. Desde este punto de partida sería interesante analizar cómo en otras tradiciones y en otras situaciones familiares se conecta la organización en el hogar

conyugal con la posición en las redes extensas, para ir avanzando en nuestro conocimiento de detectar y comprender la agencia de las mujeres en sus propios términos.

Analizar las labores que las senegalesas transnacionales desempeñan en la economía familiar, conecta directamente con algunos de los debates teóricos que han dominado en la literatura especializada. Mientras la tendencia en los análisis sobre migración y género ha virado hacia la intención de demostrar que las mujeres migrantes también desempeñan funciones en la economía de producción, ocupan posiciones en la esfera pública (política, empoderada), forman parte de una división internacional del trabajo doméstico, y participan en el flujo de remesas, las mujeres transnacionales senegalesas han polemizado esas categorías. Si enfocamos el ámbito de la economía familiar, debemos incluir en el análisis tanto las labores que realizan los miembros de los hogares pensadas como pertenecientes a la producción, como las pensadas pertenecientes a la reproducción, y subrayar que no siempre se corresponden las primeras con el género masculino y las segundas con el femenino. Pero además, la participación de las y los miembros de las organizaciones domésticas transnacionales senegalesas en la economía familiar, cuestiona la propia existencia de un ámbito de producción al margen de la reproducción, trayendo al frente actividades de, por ejemplo, gestión del capital social, que oscilan entre la producción y la reproducción, a la vez que desvelan espacios como, por ejemplo, la cocina, inclasificables en la dicotomía público-privado. De esta manera, determinadas actividades de gestión de capital social y simbólico, ejercidas en ámbitos pensados a priori como privados, fomentan el status familiar (Papanek, 1979), por lo que empoderan en cierta medida a las y los miembros que las realizan, sean tanto hombres como mujeres.

Por otra parte, los patrones de división sexual del trabajo en los hogares senegaleses transnacionales, asignan el trabajo doméstico, incluido el trabajo parental y el trabajo de cuidados, a diferentes miembros, masculinos y femeninos, a lo largo de posiciones geográficas diferentes. El trabajo parental incluye el establecimiento y fomento de las relaciones que los hombres mantienen en las redes familiares transnacionales (teniendo en cuenta la definición laxa de familia que las y los senegaleses manejan), mientras el trabajo de cuidados incluye el intercambio de las obligaciones sobre la educación de la progenie o del cuidado de mayores, entre las mujeres miembro del grupo doméstico transnacional. La posición que se ocupa en los diferentes modelos de hogares transnacionales analizados, es básica para determinar qué tipo de labores se realizarán en la economía doméstica o familiar. Esta división

social del trabajo transnacional, nos puede dar otra perspectiva para profundizar en el debate sobre la división internacional del trabajo doméstico, al destacar otras maneras de organizar el trabajo parental y de cuidados en las organizaciones domésticas, y subrayar el papel que juegan las relaciones de reciprocidad en esta repartición de las labores domésticas.

Por último, las normas de reciprocidad que dirigen los intercambios transnacionales tanto femeninos como masculinos, explican la lógica que siguen las remesas, remesas que incluyen elementos tanto materiales como sociales. Estas normas rigen la dirección, intensidad y contenido de los intercambios, y son las responsables de lo que se conoce como el codesarrollo espontáneo en los lugares de origen. La participación de las y los migrantes senegaleses en los intercambios transnacionales depende de la responsabilidad doméstica que se mantenga, de forma que tanto hombres como mujeres hacen frente a sus obligaciones de reciprocidad en los lugares de origen, teniendo en cuenta los diferentes roles asignados a los géneros, según patrones de división social del trabajo. De nuevo, la posición que se ocupa en los diferentes modelos de hogar transnacional analizados, es básica para entender la forma que adquieren estos intercambios. Específicamente, la participación de las mujeres en el flujo de remesas, puede quedar en ocasiones invisibilizada, al utilizar otros canales de envío, e intercambiar remesas que no siempre ni mayoritariamente son materiales o monetarias. Sin embargo, en el caso de las mujeres transnacionales que mantienen buenas posiciones en sus hogares conyugales, el desarrollo de proyectos propios en sus lugares de origen, frecuentemente en sus propios linajes, destapan una forma de codesarrollo espontáneo que no siempre ha sido reconocido ni visibilizado al no ser encauzado específicamente por los canales formales y mayoritarios.

Para terminar sólo quedaría añadir una última consideración alrededor de estas polémicas. Integrar otras formas de vivir las relaciones de género (Pérez Ruíz, 2011), tiene como consecuencia la ampliación y reconsideración de los debates teóricos, lo que puede cambiar las propias preguntas que surgen de estos debates. Por ejemplo, contextualizar a las migrantes senegalesas inmersas en redes transnacionales, formando parte de diferentes patrones de división social del trabajo, nos puede llevar desde la indagación sobre la reconfiguración de las relaciones de género en contexto transnacional, a la consideración de la reconfiguración transnacional de las posiciones que se ocupan en la estructura social (incluidas las posiciones en las relaciones de género) en virtud de los diferentes roles que las y los individuos desempeñan en diferentes redes sociales, como familiares, conyugales, comunitarias y/o femeninas.



## Bibliografía

---





- Abu-Lughod, Lila (2002) "Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others", *American Anthropologist*, 104 (3), pp.783-790
- Abdelkrim-Chikh, Rabia (2009) "La economía de las mujeres, la economía de la vida" en Molina, E. y San Miguel, N. (coords.) *Buenas prácticas en derechos humanos de las mujeres. África y América Latina*, Madrid: UAM ediciones, pp. 77-89
- Achebe, Nwando y Teboh, Bridget (2007) "Dialoguing women" en Cole, C.M.; Manuh, T.; Miescher, S.F. (eds.) *Africa After Gender?*, Bloomington: Indiana University Press, pp.63-81
- Adepoju, Aderanti (2000) "La migración internacional en el África Subsahariana: problemas y tendencias recientes", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 165, pp. 133-147
- Adomako Ampofo, Akosua (2004) "Mothering among black and white non-ghanaian women in Ghana", *JENdA: A journal of culture and african women studies*, Issue 5
- Adomako Ampofo, A.; Beoku-Betts, J.; Osirim, M.J. (2008) "Researching african women and gender studies: new social science perspectives", *African and Asian Studies*, nº 7, pp.327-341
- Agustín, Laura María (2006) "Atreverse a cruzar fronteras: migrantes como protagonistas", *Viento Sur*, nº 87, pp.73-82
- Ahearn, Laura M. (2001) "Language and agency", *Annual Review of Anthropology*, nº 30, pp.109-137
- Alicea, Marixsa (1997) " 'A Chambered Nautilus'. The contradictory nature of Puerto Rican women's role in the social construction of a transnational community", *Gender and Society*, 11(5), pp.597-626
- Al-Sharmani, Mulki (2006) "Living transnationally: somali diasporic women in Cairo", *International Migration*, 44 (1), pp. 55-77
- Ammasari, S. y Black, R. (2001) "Harnessing the potencial of migration and return to promote development: applying concepts to west Africa", *Sussex Migration Working Papers*, nº 3
- Amos V. y Parmar P. (1984) "Challenging imperial feminism", *Feminist Review*, nº 17, pp. 3-19
- Anderson, Benedict (2007) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Mexico: Fondo de Cultura Económica (Original 1983)
- Anzaldúa, Gloria (2004) "Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 71-79 (Original 1987)
- Arango, Joaquín (2009) "Después del gran boom: la inmigración en la bisagra del cambio", en Aja, E., Arango, J. y Alonso, J.O. (eds.) *La inmigración en tiempos de crisis. Anuario de la Inmigración en España*, Barcelona: CIDOB Edicions, pp. 52-73
- Ardener, Shirley (2010) "Microcredit, money transfers, women, and the Cameroon diaspora", *Afrika Focus*, 23(2), pp.11-24

- Arndt, Susan (2002) *The dynamics of African Feminism. Defining and classifying African Feminist Literatures*, Trenton, NJ; Asmara, Eritrea: Africa World Press, Inc
- Assié-Lumumba, N'Dri Thérèse (2004) "Éducation des filles et des femmes en Afrique: analyse conceptuelle et historique de l'inégalité entre les sexes" en Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds.) *Sexe, genre et société*, Dakar: Karthala; Codesria, pp. 293-310
- Aubarell, Gemma (2000) "Una propuesta de recorrido bibliográfico por las migraciones femeninas en España", *Papers*, nº 60, pp.391-413
- Autant-Dorier, Claire (2009) "Saisir les identités en mouvement: parenté et histoires de familles turques en migration", *Revue européenne des migrations internationales*, 25 (3), pp. 133-151
- Ávila Molero, Javier (2008) "Redes personales de africanos y latinoamericanos en Cataluña, España. Análisis reticular de integración y cambio", *REDES. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 15(5), pp. 61-94
- Azoulay, M. y Quiminal, C. (2002) "Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire. Femme 'réveillées', hommes menacés en milieu soninké", *VEI Enjeux*, nº 128, pp.87-101
- Ba, Cheikh Oumar (2007) "Barça o *barzakh*: migración clandestina hacia España, entre el Sahara Occidental y el océano Atlántico", *Mesa Redonda El Magreb: tierra de inmigración, de paso y de emigración*, Casa Árabe en la Universidad de Murcia, 7 de junio
- Bâ, Mariama (2008) *Mi carta más larga*, España: Ediciones Altaya (Original 1982)
- Barceló Fernández, Jesús (2011) "Comentarios al nuevo Reglamento de Extranjería, Real Decreto 557/2011, de 20 de Abril", *Revista General de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social*, nº 27, pp.302-345
- Barnes, John Arundel (1954) "Class and committees in a norwegian island parish", *Human Relations*, nº 7, pp.39-58
- Basch, L.; Glick Schiller, N.; Szanton Blanc, C. (2003) *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, London: Routledge (Original 1994)
- Bastardes Tort, Clara (2009) "Kajakul, c'est cher!! Organización y lucha de las mujeres joolas para controlar los precios del mercado de Oussouye" en Molina, E. y San Miguel, N. (coords.) *Buenas prácticas en derechos humanos de las mujeres. África y América Latina*, Madrid: UAM Ediciones, pp. 91-103
- Baumann, Gerd (2001) *El enigma multicultural*, Barcelona: Paidós
- Bava, Sophie (2003) "De la 'baraka aux affaires': ethos económico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides", *Revue européenne des migrations internationales*, 19(2), pp.69-84

- bell hooks (2004) "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp.33-50 (Original 1984)
- Beltrán E.; Maquieira V. (eds.) Álvarez, S.; Sánchez, C. (2008) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid: Alianza Editorial
- Benhabib, Seyla (2006) *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz
- Bhavnani, K. y Coulson, M. (2004) "Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 51-61 (Original 1986)
- Bilge, Sirma (2010) "Beyond subordination vs. resistance: an intersectional approach to the agency of veiled muslim women", *Journal of Intercultural Studies*, 31 (1), pp.9-28
- Bohannon, Paul J. (1981) "El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia" en Llobera, J.R. (ed.) *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona: Anagrama, pp.189-200 (Original 1957)
- Bolin, Anne (2003) "La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género" en Nieto, J.A. (ed.) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid: Talasa, pp. 231-260
- Bop, Codou (2010) "Femme, migration et protection sociale: cas de migrations internes et transfrontalières fillettes au Sénégal et du Mali", *Symposium du CODESRIA sur le genre: Genre, migration et développement socio-économique en Afrique*, El Cairo, 24-26 de noviembre
- Bott, Elizabeth (1990) *Familia y red social*, Madrid: Taurus Humanidades (Original 1957)
- Bourdieu, Pierre (1979) "Les trois états du capital culturel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30 (1), pp.3-6
- \_\_\_\_ (1980) "Le capital social", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 31, pp.2-3
- \_\_\_\_ (2007) *El sentido práctico*, Madrid: Siglo XXI (Original 1980)
- Brah, Avtar (2004) "Diferencia, diversidad y diferenciación" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 107-136 (Original 1992)
- Bruce J. y Dwyer D. (1988) "Introduction" en Dwyer D. y Bruce J. (eds.) *A home divided. Women and income in Third World*, Standford, California: Standford University Press, pp.1-19
- Buggenhagen, Beth Anne (2001) "Prophets and profits: gendered and generational visions of wealth and value in senegalese murid households", *Journal of religion in Africa*, 31 (4), pp. 373-401
- \_\_\_\_ (2011) "Are births just 'women's business'? Gift exchange, value, and global volatility in Muslim Senegal", *American Ethnologist*, 38 (4), pp.714-732
- Burgos, Elizabeth (1993) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona: Círculo de Lectores (Original 1983)

- Butler, Judith (1997) "Sujetos de sexo/género/deseo", *Feminaria*, año X, nº 19, pp. 1-20
- \_\_\_\_ (1998) "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate feminista*, nº 18, pp.296-314
- Bryceson, D.F. y Vuorela, U. (2002) "Transnational families in the twenty-first century" en *Ibid.* (eds.) *The transnational family: new european frontiers and global networks*, Oxford; New York: Berg Publishers, pp.15-42
- Cáceres, J. y Espeitx, E. (2006) *Cuines en migració. Alimentació i salut d'equatorians, marroquins i senegalesos a Catalunya*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill, Obra Social Caixa Sabadell, Editorial Mediterrània
- Carby, Hazel V. (2012) "Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina" en Jabardo, M. (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp.209-243 (Original 1982)
- Carter, Donald Martin (1997) *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Carrasco, Cristina (2006) "La paradoja del cuidado: necesario pero invisible", *Revista de Economía Crítica*, nº 5, pp. 39-64
- Carvallo de la Riva, M. y Echart Muñoz, E. (2010) "Codesarrollo y comunidades transnacionales en Senegal" en Lacomba, J. y Falomir, F. (eds.) *De las migraciones como problema a las migraciones como oportunidad*, Madrid: Los libros de la Catarata, pp.333-349
- Castles, Stephen (2000) "Migración internacional a comienzos del siglo XXI: tendencias y problemas mundiales", *Revista Internacional de ciencias sociales*, nº 165, pp. 17-32
- \_\_\_\_ (2006a) "Factores que hacen y deshacen las políticas migratorias" en Portes, A. y DeWind, J. (coords.) *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, Segob/Inm/Centro de Estudios Migratorios, pp. 33-66
- \_\_\_\_ (2006b) "Guestworkers in Europe: a resurrection?", *International Migration Review*, 40(4), pp.741-766
- Castles S. y Miller M. J., (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Secretaría de Gobernación, Fundación Colosio, Miguel Ángel Porrúa (Original 1993)
- Catarino, Ch. y Morokvasic, M. (2005) "Femmes, genre, migration et mobilités", *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (1), pp. 7-27
- Catarino, Ch. y Oso, L. (2000) "La inmigración femenina en Madrid y Lisboa: hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza", *Papers*, nº 60, pp.183-207
- Chaïb, Sabah (2008) "Femmes immigrées et travail salarié", *Les cahiers du CEDREF*, nº 16, pp.209-229

- Clark, Gracia (1999) "Mothering, work, and gender in urban Asante ideology and practice", *American Anthropologist*, 101 (4), pp.717-729
- Clifford, James (1995) "Sobre la autoridad etnográfica" en *Ibid.*, *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona: Ed. Gedisa, pp.39-77 (Original 1988)
- Coe, Cati (2011) "What is Love? The materiality of care in ghananian transnational families", *International Migration*, 49 (6), pp.7-24
- Colectivo IOÉ (2001) "Política migratoria española en el marco europeo", *4ª Meeting internazionale di Loreto. Europa: dialogo tra le cultura, una sfida*, Loreto, 23-24 de julio
- Collins, Patricia Hill (1987) "The meaning of motherhood in black cultura and black mother-daughter relationships", *SAGE*, IV (2), pp. 3-10
- Corbetta, Piergiorgio (2003) *Metodología y técnicas de investigación social*, Madrid: McGraw-Hill
- Cornwall, Andrea (2005) "Introduction: Perspectives on gender in Africa" en Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curray, pp.1-19
- Costa Dias, Eduardo (2009) "Cofradías musulmanas y movimiento de *Da'wa*: dos concepciones del islam en África occidental" en Iniesta (ed.) *El islam del África Negra*, Barcelona: Bellaterra, pp. 39-59
- Crespo, Rafael (2006a) "Los *móodu-móodu* y su impacto en la sociedad de origen" en Beltrán J.; Oso L.; Ribas N. (coords.) *Empresariado étnico en España*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales, CIDOB, Observatorio Permanente de la Inmigración, pp. 249-261
- \_\_\_\_ (2006b) "Participación y asociacionismo senegalés: de la visibilidad a la conexión transcontinental" en Jabardo M., *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales, pp. 132-142
- Davis, Angela (2005) *Mujeres, raza y clase*, Madrid: Akal (Original 1981)
- Davis, Mike (2000) "Urbanismo mágico: los latinos reinventan la gran ciudad estadounidense", *New Left Review*, nº 3, pp.19-64
- De Haas, Hein (2010a) "Migration and development: a theoretical perspective", *International Migration Review*, 44 (1), pp. 227-264
- \_\_\_\_ (2010b) "The internal dynamics of migration processes: a theoretical inquiry", *Journal of ethnic and migration studies*, 36 (10), pp. 1587-1617
- De Lucas, Javier (2011) "Del estado de excepción al Estado de derecho", *Oñati Socio-Legal Series*, 1 (3), pp. 1-14

Dial, F. B. y Ndione, B. (2010) "Migration clandestine féminine. Étude de cas de Dakar et sa banlieue", *CODESRIA Symposium Gender, Migration and Socioeconomic Development in Africa*, El Cairo, 24-26 de noviembre

Díaz, Gustavo (2007) "Aproximaciones metodológicas al estudio de las migraciones internacionales", *UNISCI Discussion Papers*, nº 15, pp. 157-172

Diao, Aliou (2007) "Codesarrollo y democracia: el papel sociopolítico de los inmigrantes", *Revista Pueblos*, nº 25, pp.54-56

Diaw, Bamba (1997) "Filles et employées de maison au Sénégal: une double vie ardue", *Environnement africain. Femmes et africaines: un double combat*, vol. X, 3-4, nº 39-40, pp. 45-77

Dios Pintado, Sofía (2005) "Inmigración y extranjería en el debate parlamentario español" en Pedreño Cánovas A. y Hernández Pedreño M. (coords.) *La condición inmigrante*, Murcia: Universidad de Murcia, Aula Debate, pp. 175-180

Diouf, Makhtar (1998) *Sénégal les ethnies et la nation*, Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal

DIRECTIVA DEL PARLAMENTO EUROPEO Y DEL CONSEJO relativa a procedimientos y normas comunes en los Estados miembros para el retorno de los nacionales de terceros países que se encuentren ilegalmente en su territorio, Propuesta de la Comisión de las Comunidades Europeas, Bruselas, 1.9.2005

Drakakis-Smith, David W. (1984) "The changing economic role of women in the urbanization process: a preliminary report from Zimbabwe", *International Migration Review*, 18 (4), pp. 1278-1292

Dwyer D. y Bruce J. (eds.) (1988) *A home divided. Women and income in Third World*, Stanford, California: Stanford University Press

Eades, Jeremy Seymour (ed.) (1987) *Migrants, workers and the social order*, London and New York: Tavistock

Edholm, F.; Harris, O.; Young, K. (1977) "Conceptualizing women", *Critique of Anthropology*, 9/10, pp. 116-130

Eisenstein, Zillah (1979) "El Estado, la familia patriarcal y las madres que trabajan", *En teoría*, nº 1, pp. 135-168

Ekejiuba, Felicia I. (2005) "Down to fundamentals: women-centred hearth-holds in rural west Africa" en Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curray, pp. 41-46 (Original 1995)

Elhariri, Saâdia (2003) "Les marocaines au cœur d'un nouveau circuit d'échanges marchands: entre ici et là-bas", *Revue européenne des migrations internationales*, 19 (1), pp. 223-232

Elson, Diane (2004) "Analyse de genre et science économique dans le contexte de l'Afrique" en Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds) *Sexe, genre et société*, Karthala; Codesria: Dakar, pp.159-192

Engels, Friedrich (1884) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* [.pdf]

Escrivá, Angeles (2004a) "Formas y motivos de la acción transnacional. Vinculaciones de los peruanos con el país de origen" en Escrivá A. y Ribas N. (coords.) *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*, Córdoba: CSIC, pp. 149-181

\_\_\_\_ (2004b) "Securing care and welfare of dependants transnationally: peruvians and spaniards in Spain", *Oxford Institute of Ageing Working Papers*, WP404

Esteban, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo*, Barcelona: Bellaterra

Evans-Pritchard, Edward E. (1977) "El sistema político" en *Ibid.*, *Los nuer*, Barcelona: Anagrama, pp. 157-209 (Original 1940)

Evers Rosander, Eva (2003) "Mam Diarra Bousso: the mourid-mother of Porokhane, Senegal", *JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies*, Issue 4

\_\_\_\_ (2006) "Cosmopolitas y Locales: mujeres senegalesas en movimiento" en Jabardo M., *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales, pp. 117-129

Faist, Thomas (2009) "Diversity -a new mode of incorporation?", *Ethnic and Racial Studies*, 32(1), pp. 171-190

Fapohunda, Eleanor R. (1988) "The nonpooling household: a challenge to theory" en Dwyer, D. y Bruce, J. (eds.) *A home divided. Women and income in the Third World*, Standford, California: Standford University Press, pp. 143-154

Ferrié, J. y Boëtsch, G. (1993) "L'immigration comme domaine de l'anthropologie (note de recherche)", *Anthropologie et Sociétés*, 17 (1-2), pp. 239-252

Folbre, Nancy (1988) "The black four of hearts: toward a new paradigm of household economics" en Dwyer, D. y Bruce, J. (eds.) *A home divided. Women and income in Third World*, Standford, California: Standford University Press, pp. 248-262

Foner, Nancy (1997) "What's new about transnationalism?", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6 (3), pp. 355-375

Foucault, Michel (1980) *Microfísica del poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta

Fouron, G. y Glick Schiller, N. (2001) "All in the family: gender, transnational migration, and the Nation-State", *Identities*, 7 (4), pp. 539-582

Gaetano, A.M. y Yeoh, B.S.A (2010) "Introduction to the special issue on women and migration in globalizing Asia: gendered experiences, agency, and activism", *International Migration*, 48(6), pp. 1-12

García-Valdecasas Medina, José I. (2011) "Una definición estructural de capital social", *REDES. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 20 (6), pp. 132-160

Gil Araujo, Sandra (2006) "Construyendo otras. Normas, discursos y representaciones entorno a las mujeres inmigrantes no comunitarias" en Harresiak Apurtuz (coord.) *Mujeres migrantes, viajeras incansables. Monográfico sobre género e inmigración*, Bilbao: Harresiak Apurtuz, pp.11-24

Glick Schiller, Nina (2008) "Beyond methodological ethnicity: local and transnational pathways of immigrant incorporation", *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations*, 2/08

Glick Schiller, N. y Çağlar, A. (2010) "Towards a comparative theory of locality in migration studies: migrant incorporation and city scale", *Journal of ethnic and migration studies*, 35 (2), pp. 177-202

Goldberg, Alejandro (2003) *Ser africano no es una enfermedad. Inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los migrantes senegaleses en Barcelona* (Tesis doctoral), Tarragona: Universitat Rovira i Virgili

\_\_\_\_\_ (2006) "Dinámicas y estrategias socioculturales de inserción económica de los migrantes senegaleses: una indagación etnográfica" en Beltrán J.; Oso L.; Ribas N. (coords.) *Empresariado étnico en España*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales, CIDOB, Observatorio Permanente de la Inmigración, pp. 263-286

Gómez Crespo, P; Barbosa Rodrigues, F.; López-Caniego, M.D; Martínez Aranda, M.A (2005) "La Integración: conceptualización y análisis", *Puntos de Vista*, nº 3, pp. 7-31

González Pérez, V. y Equipo (2012) "La reagrupación familiar de africanos y latinoamericanos en la España mediterránea. Dinámicas y estructuras sociodemográficas", *Estudios Geográficos*, vol. LXXIII, 273, pp. 507-549

Gregorio Gil, Carmen (2009) "Mujeres inmigrantes: colonizando sus cuerpos mediante fronteras procreativas, étnico-culturales, sexuales y reproductivas", *Viento Sur*, nº 104, pp.42-54

Gualda, Estrella (2012) "Migración circular en tiempos de crisis. Mujeres de Europa del Este y africanas en la agricultura de Huelva", *Papers*, 97/3, pp. 613-640

Guarnizo, L.E. y Smith, M.P. (1998) "The locations of transnationalism" en Smith y Guarnizo (eds.) *Transnationalism from below*, New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 3-31

Guerra Palmero, María José (2008) "Culturas y género: prácticas lesivas, intervenciones feministas y derechos de las mujeres", *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, nº 38, pp. 61-76

Guèye, Cheikh (2009) "Del lugar común a los 'lugares momentos', la cofradía muride y sus nuevas fronteras" en Iniesta, F. (ed.) *El islam del África Negra*, Barcelona: Bellaterra, pp.91-113

Guha, Ranahit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica (Original 1982)

Guyer, Jane I. (1988) "Dynamic approaches to domestic budgeting: cases and methods from Africa" en Dwyer, D. y Bruce, J. (eds.) *A home divided. Women and income in the Third World*, Standford, California: Standford University Press, pp. 155-172

\_\_\_\_ (2005) "Female farming in anthropology and african history" in Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp. 103-111 (Original 1991)

Hannerz, Ulf (1993) *Exploración de la ciudad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica (Original 1980)

Hansen, Peter (2012) "Revisiting the remittance mantra: a study of migration-development policy formation in Tanzania", *International Migration*, 50 (3), pp. 77-91

Haraway, Donna J. (1995) " 'Género' para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra" en *Ibid.*, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra, pp. 213-251

Harris, Marvin (2003) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid: Siglo XXI (Original 1968)

Harris, Olivia (1986) "La unidad doméstica como unidad natural", *Nueva Antropología*, vol. VIII, nº 30, pp. 199-222

Harris, O. y Young, K. (eds.) (1979) *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama

Harris, O. y Young, K. (1979) "Introducción" en *Ibid.* (eds.) *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama, pp. 9-30

Henn, Jeanne K. (1984) "Women in the rural economy: past, present, and future" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp. 1-32

\_\_\_\_ (1988) "The material basis of sexism: a mode of production analysis" en Stichter, S.B. y Parpart, J.L. (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 27-59

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008) "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur de Río Bravo" en Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R.A. (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 75-113

Hochschild, Arlie Rusell (2001) "Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional" en Hutton, W. y Giddens, A. (eds.) *En el límite: la vida en el capitalismo global*, Barcelona: Tusquets Editores, pp. 187-208

Hollifield, James F. (2006) "El emergente Estado migratorio" en Portes, A. y DeWind, J. (coords.) *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, Segob/Inm/Centro de Estudios Migratorios, pp. 67-96

Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2005) "Gendering migration: not for "feminist only"-and not only in the household", *The center for migration and development. Working Paper Series*, Paper #05/02f

\_\_\_\_ (2011) "Gender and migration scholarship: an overview from a 21st century perspective", *Migraciones Internacionales*, 6 (1), pp. 219-233

Hondagneu-Sotelo, P. y Avila, E. (2001) "'I'm here, but I'm there': the meanings of latina transnational motherhood" en Hondagneu-Sotelo, P., *Doméstica: immigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluences*, Berkeley: University of California press, pp. 308-322

Hoodfar, Homa (1988) "Household budgeting and financial management in a lower-income Cairo neighborhood" en Dwyer, D. y Bruce, J. (eds.) *A home divided. Women and income in the Third World*, Stanford, California: Stanford University Press, pp. 120-142

Humarau, Béatrice (1997) "Grand commerce féminin, hiérarchies et solidarités en Afrique de l'Ouest", *Politique Africaine*, nº 67, pp. 89-102

Iliffe, John (1998) *África. Historia de un continente*, Madrid: Cambridge University Press

Imam, Ayesha M. (2004) "Intégrer le genre aux sciences sociales africaines" en Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds) *Sexe, genre et société*, Dakar: Karthala, CODESRIA, pp. 15-43

Iniesta, Ferran (2007) *Kuma. Historia del África negra*, Barcelona: Bellaterra

Jabardo Velasco, Mercedes (1998) "La inmigración femenina africana y la construcción social de la Africanidad", *Ofrim Suplementos*, nº 3, pp. 173-188

\_\_\_\_ (1999) "Las Otras: Mujeres del Tercer Mundo en España. La otra inmigración femenina" en Nuño L. (coord.) *Mujeres: de lo privado a lo público*, Madrid: Tecnos, pp. 162-174

\_\_\_\_ (2004) "Ciudadanía transnacional y ciudadanía de grado. La construcción de la africanidad más allá del territorio", *Congrés Internacional d'Estudis Africans, Àfrica Camina*, Barcelona, 12-15 de enero

\_\_\_\_ (2005) "Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño", *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, nº 16, pp. 81-98

\_\_\_\_ (2006) *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales

\_\_\_\_ (2006/2007) "Nuevas perspectivas para pensar la inmigración senegalesa", *Afkar/Ideas*, nº 12, pp. 54-56

\_\_\_\_ (2008) "Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración" en Suárez L.; Hernández R. (coords.) *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas. XI Congreso de Antropología*, Donostia: Ankulegi, pp. 39-54

- \_\_\_\_ (2009) "Trasnacionalismo y contradesarrollo desde Senegal. Respuestas locales al mito del codesarrollo", *Actas del VI Congreso de Estudios Africanos en el mundo Ibérico. África, puentes, conexiones e intercambios*, Las Palmas de Gran Canaria: AQUARIO
- \_\_\_\_ (2011) "Las lógicas de la inmigración senegalesa en España", *Revista de derecho migratorio y extranjería*, nº 28, pp. 87-100
- \_\_\_\_ (2012) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de Sueños
- Jones-Lee, Felice A. (2004) "How did feminists miss this? The very public sphere of mothering in the United States", *JENdA: A journal of cultura and african women studies*, Issue 5
- Juliano, Dolores (2000) "Mujeres estructuralmente viajeras: estereotipos y estrategias", *Papers*, nº 60, pp. 381-389
- Kabeer, Naila (2005) "Gender equality and women's empowerment: a critical analysis of the third millennium development goal", *Gender and development*, 13 (1), pp. 13-24
- Kerbo, Harold R. (2003) *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*, Madrid; Mc Graw-Hill
- King, R. y Vullnetari, J. (2010) "Gender and remittances in Albania: or why 'are women better remitters than men?' Is not the right question", *Sussex Migration Working Papers*, nº 58
- Klomegah, Roger (1997) "Socio-economic characteristics of ghanaian women in polygynous marriages", *Journal of Comparative family studies*, 28 (1), pp. 73-88
- Kofman, Eleonore (2004a) "Gendered global migrations", *International Feminist Journal of Politics*, 6 (4), pp. 643-665
- \_\_\_\_ (2004b) "Family-related migration: a critical review of European studies", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2), pp. 243-262
- Konaté, Famagan-Oulé (2010) "La migration féminine dans la ville de Kayes au Mali", *Hommes & Migrations*, nº 1286-1287, pp. 62-73
- Kostova Karaboytcheva, Miroslava (2006) "Una evaluación del último proceso de regularización de trabajadores extranjeros en España (febrero-mayo de 2005). Un año después", *Documentos de Trabajo. Real Instituto Elcano*, nº 15
- Kottak, Conrad Phillip (2006) *Antropología cultural*, Madrid: McGraw-Hill
- Lacomba Vázquez, Joan (2001) "Inmigrantes senegaleses, Islam y Cofradías", *Revista Internacional de Sociología*, nº 29, pp. 163-187
- Lamas, Marta (1986) "La antropología feminista y la categoría 'género' ", *Nueva Antropología*, vol.III, nº 30, pp. 173-198
- Lamphere, Louise (1974) "Strategies, cooperation and conflict among women in domestic groups" en Rosaldo, M.Z. y Lamphere, L. (eds.) *Woman, culture and society*, Standford University Press: California, pp. 97-112

- Latouche, Serge (2007) *La otra África. Autogestión y apaño frente al mercado global*, Barcelona: oozebap (Original 1998)
- Leacock, Eleanor (1978) "Women's status in egalitarian society: implications for social evolution", *Current Anthropology*, 10 (2), pp. 247-275
- Lee Barnes, V.L. y Boddy, J. (1999) *Amán. Historia de una joven somalí*, Barcelona: Círculo de Lectores
- Levins Morales, Aurora (2004) "Intelectual orgánica certificada" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 63-70 (Original 2001)
- Levitt, Peggy (1998) "Social remittances: migration driven local-level forms of cultural diffusion", *International Migration Review*, 32 (4), pp. 926-948
- \_\_\_\_ (2010) "Taking cultura seriously: the unexplored nexus between migraton, incorporation, and development", *Revue européenne des migrations internationales*, 26 (2), pp. 139-153
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y desarrollo*, nº 3, pp. 60-91
- Lewis, Oscar (1966) "The culture of poverty", *Scientific American*, 215 (4), pp. 19-25
- \_\_\_\_ (2004) *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México: Fondo de Cultura Económica (Original 1959)
- Lindsay, Lisa A. (2005) "Shunting between masculine ideals: nigerian railwaymen in the Colonial Era" in Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp. 141-147
- \_\_\_\_ (2007) "Working with gender: the emergence of the "male breadwinner" in colonial southwestern Nigeria" en Cole, C.M.; Manuh, T.; Miescher, S.F. (eds.) *Africa After Gender?*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 241-252
- Lozares, C.; López Roldán, P.; Verd, J.M; Martí, J.; Molina, J.L. (2011) "Cohesión, Vinculación e Integración sociales en el marco del capital social", *REDES. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 20 (1), pp. 1-28
- Lutz, Helma (2010) "Gender in the migratory process", *Journal of ethnic and migration studies*, 36 (10), pp. 1647-1663
- MacDonald, J.S. y MacDonald, L.D. (1964) "Chain migration, ethnic neighborhood formation, and social networks", *Milbank Memorial Fund Quarterly*, 42 (1), pp. 82-97
- MacGaffey, Janet (1988) "Evading male control: women in the second economy in Zaire" en Stichter, S.B. y Parpart J.L (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 161-176

- Mahler, S. J. y Pessar, P.R. (2006) "Gender matters: ethnographers bring gender from the periphery toward the core of migrations studies", *International Migration Review*, 40 (1), pp.27-63
- Mahmood, Saba (2008) "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto" Suárez Navaz, L. y Hernández, R.A. (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 165-221 (Original 2001)
- Malgesini, Graciela (2007) *Guía básica del codesarrollo: qué es y cómo participar en él*, Madrid: CIDEAL
- Malinowski, Bronislaw (1973) "Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación" en *Ibid.*, *Los argonautas del Pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona: Península, pp. 37-78 (Original 1922)
- \_\_\_\_ (1976) "La economía primitiva de los isleños de Trobiand" en Godelier, M. (ed.) *Antropología y economía*, Barcelona: Anagrama, pp. 87-100
- Mama, Amina (2004) "Ôter les masques et déchiner les voiles: études culturelles pour une Afrique postcoloniale" en Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds.) *Sexe, genre et société*, Dakar: Karthala, CODESRIA, pp. 73-91
- Manzanera Ruiz, Roser (2009) "Derecho al desarrollo de las mujeres y buenas prácticas. Actividades comerciales en el mercado de Soni en Tanzania" en Molina, E. y San Miguel, N. (coords.) *Buenas prácticas en derechos humanos de las mujeres. África y América Latina*, Madrid: UAM Ediciones, pp. 123-138
- Manuh, Takyiwaa (1998) "Ghanaians, Ghanaian Canadians, and Asantes: citizenship and identity among migrants in Toronto", *Africa Today*, 45 (3/4), pp. 481-494
- Marx, Karl (1890) *El Capital* [.pdf]
- Mauss, Marcel (1979) "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas" en *Ibid.*, *Sociología y Antropología*, Madrid: Editorial Tecnos, pp. 153-263
- Mead, Margared (1995) *Adolescencia y cultura en Samoa*, Barcelona: Paidós Studio (Original 1971)
- Mhone, Guy (2004) "Biais sexuels en économie et recherche d'une approche qui tienne compte du genre" en Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds.) *Sexe, genre et société*, Karthala, Codesria: Dakar, pp. 127-158
- Mohanty, Chandra Talpade (2008) "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. A. (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 117-163 (Original 1988)
- Molina J.L. y Díaz A., (2006) "Vender en la calle" en Beltrán J.; Oso L.; Ribas N. (coords.) *Empresariado étnico en España*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales, CIDOB, Observatorio Permanente de la Inmigración, pp. 181-193

## Bibliografía

- Monreal P. y Gimeno J. C. (2000) "Nuevos paradigmas del desarrollo: ¿reinventando las comunidades?", *Exilios*, nº 4 y 5, pp. 31-52.
- Moore, Henrietta L. (1991) *Antropología y feminismo*, Madrid: Cátedra
- Moreno Maestro, Susana (2007) *Las políticas de inmigración de la Junta de Andalucía. Discursos, prácticas y consecuencias en las estrategias adaptativas del colectivo senegalés de Sevilla* (Tesis Doctoral), Sevilla: Universidad de Sevilla
- \_\_\_\_ (2008) "Mujeres senegalesas y economía informal en Sevilla. Repercusiones en los roles de género", *Actas del I Congreso Internacional sobre género, trabajo y economía informal*, Elche, 27-29 de febrero
- Morokvasic, Mirjana (2007) "Migración, género y empoderamiento", *Puntos de vista*, nº 9, pp.33-51
- \_\_\_\_ (2008) "Femmes et genre dans l'étude des migrations: un regard retrospectif", *Les cahiers de CEDREF*, nº 16, pp. 33-56
- Moujoud, Nasima (2003) "Migrations au féminin: des Marocaines entrées seules en France", *Entre mondialisation et protection des droits. Dynamiques migratoires marocaines: histoire, économie, politique et cultura*, Casablanca, 13-15 de junio
- \_\_\_\_ (2008) "Effets de la migration sur le femmes et sur le rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires", *Les cahiers du CEDREF*, nº 16, pp. 57-79
- Muhonja, Besi Brilliant (2009) "She loved and ruled that kitchen: space and autonomy in kenyan societies", *JENdA: A journal of culture and african woman studies*, Issue 15
- Munachonga, Monica (1988) "Income allocation and marriage options in urban Zambia" en Dwyer, D. y Bruce, J. (eds.) *A home divided. Women and income in the Third World*, Standford, California: Standford University Press, pp. 173-194
- Musisi, Nakanyike B. (2005) "Baganda women's night market activities" in Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp.132-140 (Original 1995)
- Naïr, Sami (1997) *Informe de balance y orientación sobre la política de codesarrollo vinculada a los flujos migratorios*, Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, Misión Interministerial sobre Migración y Codesarrollo
- Ndiaye, Ndioro (2006) "Mujeres, migración y desarrollo", *Memoria del Congreso Internacional sobre los derechos humanos de las mujeres migrantes: acciones para su protección*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, UNIFEM, pp. 35-61
- Ndione, Babacar (2008) "Territoires urbaines et réseaux sociaux: les processus de migration internationale dans le quartiers de la ville sénégalaise de Kaolack", *African Diaspora*, 1 (1-2), pp. 110-133

- Nnaemeka, Obioma (2005) "Mapping african feminism" en Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curaray, pp. 31-41
- O'Barr, Jean (1984) "African women in politics" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp. 140-155
- Ogundipe-Leslie, Molar (2002) "Stiwanismo en un contexto africano", *Arenal*, 9 (1), pp. 59-92 (Original 1994)
- Ortner, Sherry (1979) "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura?" en Harris, O. y Young, K. (eds.) *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama, pp. 109-131 (Original 1974)
- \_\_\_\_ (1984) "Theory in Anthropology since the sixties", *Comparative studies in society and history*, 26 (1) pp. 126-166
- Osirim, Mary J. (2008) "African women in the new diaspora: transnationalism and the (re)creation of home", *African and Asian Studies*, nº 7, pp. 367-394
- Oso Casas, Laura (2008) "Migración, género y hogares transnacionales" en García J. y Lacomba J. (eds.) *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, Barcelona: Bellaterra, pp. 561-586
- Oso, L. y Parella, S. (2012) "Inmigración, género y Mercado de trabajo: una panorámica de la investigación sobre la inserción Laboral de las mujeres inmigrantes en España", *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 30 (1), pp. 11-44
- Oso, L. y Ribas-Mateos, N. (2012) "De la sorpresa a la incertidumbre: abriendo etapas en el estudio de la temática sobre género y migración en el contexto español", *Papers*, 97 (3), pp.511-520
- Oyewumi, Oyeronke (2001) "Ties that (un)bind: feminism, sisterhood and other foreign relations", *JENdA: A journal of cultura and african women studies*, Issue 1
- \_\_\_\_ (2002) "Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies", *JENdA: A journal of cultura and african women studies*, Issue 2
- Pajnik, M. y Bajt, V. (2012) "Migrant women's transnationalism: families patterns and policies", *International Migration*, 50 (5), pp. 153-168
- Pala, Achola O. (1977) "Definitions of women and development: an african perspective", *Signs*, 3 (1), pp. 9-13
- Papanek, Hanna (1979) "Family status production: the 'work' and 'non-work' of women", *Signs*, 4 (4), pp. 775-781
- Parekh, Bhikhu (2005) *Repensando el multiculturalismo*, Madrid: Istmo

Parpart, Jane L. (1988) "Sexuality and Power on the Zambian Copperbelt: 1926-1964" en Stichter, S.B. y Parpart J.L (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 115-138

Pedone, Claudia (2003) "*Tú siempre jalas a los tuyos*" *Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España* (Tesis doctoral) Universidad Autónoma de Barcelona

\_\_\_\_ (2008) " 'Varones aventureros' vs. 'Madres que abandonan': reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana", *REMHU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Ano XVI, nº 30, pp. 45-64

Pedone, C.; Agrela Romero, B.; Gil Araujo, S. (2012) "Políticas públicas, migración y familia. Una mirada desde el género", *Papers*, 97/3, pp. 541-568

Pedraza, Silvia (1991) "Women and migration: the social consequences of gender", *Annual Review of Sociology*, nº 17, pp. 303-325

Pessar, Patricia R. (2005) *Women, gender and international migration across and beyond the Americas: inequalities and limited empowerment*, Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and The Caribbean, United Nations Population Division, México City, 30 November- 2 December

Pérez Ruíz, Bibian (2011) *Otra manera de sentir: feminismos negros, género y estudios literarios en el África Subsahariana*, En prensa

*Plan Director de Inmigración y convivencia 2008-2011*, Conselleria d'Inmigració i ciutadania, Generalitat Valenciana

*Plan Director de la Cooperación Española 2005-2008*, Ministerio de asuntos exteriores y de cooperación, Secretaría de Estado de Cooperación Internacional

*Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010*, Ministerio de trabajo y asuntos sociales

Poiret, Christian (2005) "Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques", *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (1), pp. 195-226

Polanyi, Karl (1944) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* [.pdf]

Portes, Alejandro (1998) "Social capital: its origins and applications in modern sociology", *Annual Review of sociology*, nº 24, pp. 1-24

Portes, A. y Böröcz, J. (1992) "Inmigración contemporánea: perspectivas teóricas sobre sus determinantes y modos de acceso", *Alfoz*, nº 91-92, pp. 20-33

Puwar, Nirmal (2008) "Poses y construcciones melodramáticas" en VV.AA., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 237-259

Quiminal, Catherine (1998) "Comment peut-on être africaines en France?", *Journal des anthropologues*, nº 72-73, pp. 49-61

- \_\_\_\_ (2005) "Emigrés, immigrés: de l'associatif au politique", *TUMULTES*, nº 24, pp. 91-110
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1982) "Introducción" en Radcliffe-Brown, A.R. y Forde D. (eds.) *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Barcelona: Anagrama, pp. 11-97 (Original 1950)
- Raissiguier, Catherine (2003) "Troubling mothers: immigrant women from Africa in France", *JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies*, Issue 4
- Ramírez, Ángeles (2008) " 'Libres, fuertes y mujeres': diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos" en Suárez L.; Hernández R. (coords.) *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas. XI Congreso de Antropología*, Donostia: Ankulegi, pp. 21-37
- \_\_\_\_ (2012) "Feminismos musulmanes: historia, debates y límites" en Hernández Corrochano, E., (aut.) Ramírez Fernández, Á.; Ascanio Sánchez, M. C.; Sciortino, M. S. (cols.) *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 57-85
- Ramírez, A. y Criado, M.J. (2010) *Género, remesas y desarrollo. Construyendo desarrollo local sostenible sensible al género. Migración marroquí a España*, UN-INSTRAW, PNUD
- Ramírez, C.; García Domínguez, M.; Míguez Morais, J. (2005) *Cruzando fronteras: remesas, género y desarrollo*, Documento de trabajo INSTRAW (Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer)
- Reigada Olaizola, Alicia (2007) "Contratación en origen y feminización del trabajo en los campos freseros: ¿una vuelta al trabajador invitado?" en Izquierdo Escribano, A. (Comp.) *Actas del Seminario Internacional de Políticas Migratorias*, A Coruña: Universidade da Coruña, pp.143-157
- Rendón Toro, Gloria Elena (2012) *Las políticas migratorias de reagrupación familiar en España. Un análisis exploratorio*, Trabajo final de máster en Ciencias Políticas, Universitat Autònoma de Barcelona
- Ribas, Natalia (2004) *Una invitación a la sociología de las migraciones*, Barcelona: Bellaterra
- Riccio, Bruno (2001) "From ethnic group a transnational community? Senegalese migrants' ambivalent experiences and multiple trajectories, *Journal of ethnic and migration studies*, 27(4), pp. 583-599
- Ritzer, George (2001) *Teoría sociológica clásica*, Madrid: Mc Graw-Hill
- Roberts, Penelope A. (1988) "Rural women's access to labor in West Africa" en Stichter, S.B. y Parpart J.L (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 97-114
- Robertson, Claire C. (1984) "Women in the urban economy" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp. 33-50
- Roca, Albert (2009) "*Silamo malagasy*: la proteica frontera afroasiática" en Iniesta F. (ed.) *El islam del África Negra*, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 169-190

Roca, A. y Iniesta F. (2006) "Raíces: ¿Por qué la historia es un conocimiento vital en el África del siglo XXI?" en Echart E. y Santamaría A. (coords.) *África en el horizonte: Introducción a la realidad socioeconómica del África subsahariana*, Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación; Los Libros de la Catarata, pp. 20-54

Ródenas Cerezo, Beatriz (2009) *Senegaleses en Valencia: una aproximación etnográfica* (Investigación para la Suficiencia Investigadora) Elche: Universidad Miguel Hernández

\_\_\_\_ (2010) "Senegaleses/as en Valencia: una aproximación etnográfica", *7º Congreso Ibérico de Estudios Africanos*, Lisboa, 9-11 de septiembre

\_\_\_\_ (2011) "Mujeres senegalesas en Valencia", en *Actas del Congreso Internacional "África-Occidente" 2010, Corresponsabilidad en el desarrollo*, Huelva: Universidad de Huelva, vol. 2, pp. 173-186

Rodríguez, Josep A. (1995) "Análisis estructural y de redes", *Cuadernos metodológicos*, nº 16, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas

Rodríguez García, Dan (2002) *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África* (Tesis Doctoral) Universidad Autónoma de Barcelona

\_\_\_\_ (2010) "Parentesco transnacional: intersecciones entre las teorías sobre migración y el ámbito procreativo" en Fons, V.; Piella, A.; Valdés, M. (eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona: PPU, pp. 119-140

\_\_\_\_ (2012) "Considérations théorico-méthodologiques autour de la mixité", *Enfances, Familles, Générations*, nº 17, pp. 41-58

Romero Bachiller, Carmen (2010) "Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del *Hiyab* desde el feminismo interseccional", *Revista de estudios de juventud*, nº 89, pp. 15-38

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1979) "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica" en Harris, O. y Young, K. (eds.) *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama, pp. 153-180 (Original 1974)

\_\_\_\_ (1980) "The use and abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding", *Signs*, 5 (3), pp. 389-417

Rubin, Gayle (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", *Nueva Antropología*, vol. VIII, nº 30, pp. 95-145 (Original 1975)

Ryan, L.; Sales, R.; Tilki, M.; Siara, B. (2009) "Family strategies and transnational migration: recent polish migrants in London", *Journal of ethnic and migration studies*, 35 (1), pp. 61-77

Sacks, Karen (1979) "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada" en Harris, O. y Young, K. (eds.) *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama, pp. 247-266 (Original 1975)

Sahlins, Marshall (1983) *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal (Original 1974)

- Salih, Ruba (2001) "Moroccan migrant women: transnationalism, nation-states and gender", *Journal of ethnic and migration studies*, 27 (4), pp. 655-671
- Sánchez Alonso, Blanca (2011) "La política migratoria en España. Un análisis de largo plazo", *Revista Internacional de Sociología*, Monográfico nº 1. La inmigración en España: perspectivas innovadoras, pp. 243-268
- Sassen, Saskia (2007) *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires: Katz
- Sarr F.; Fall D.F.; Coulibaly-Tandian O. K. (2008) *Genre, transfert des fonds de la migration et développement au sénégál: une revue de la littérature*, UNDP-INSTRAW Project Gender and remittances: Building Gender-Responsive Local Development
- \_\_\_\_ (2010) *Migration, transferts et développement local sensible au genre. Le cas du Sénégal*, UNDP-INSTRAW; PNUD
- Scheper-Hughes, Nancy (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona: Ariel
- Schmoll, Camille (2005) "Pratiques spatiales transnationales et stratégies de mobilité des commerçantes tunisiennes", *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (1), pp. 131-154
- Schroeder, Richard A. (2005) "Gone to their second husbands" en Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp. 111-119 (Original 1996)
- Schrover, M.; van der Leun, J.; Quispel, C. (2007) "Niches, labour market segregation, ethnicity and gender", *Journal of ethnic and migration studies*, 33 (4), pp. 529-540
- Scott, Joan W. y Tilly, Louise A. (1983) "El trabajo de la mujer y la familia en Europa durante el siglo XIX" en Nash, M. (ed.) *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*, Barcelona: Ediciones del serbal, pp. 51-90 (Original 1975)
- Semin, Jeanne (2007) "L'argent, la famille, les amies: ethnographie contemporaine des tontines africaines en contexte migratoire", *Civilisations*, nº 56
- \_\_\_\_ (2009) "L'ethnologue dans les réseau économiques des femmes migrantes: modes de présence simultanée entre la France et l'Afrique", *Revue européenne des migrations internationales*, 25 (3), pp. 101-113
- Solana, Vivian (2010) "Género en el codesarrollo: una perspectiva necesaria" en Lacomba J. y Falomir F. (eds.) *De las migraciones como problema a las migraciones como oportunidad. Codesarrollo y movimientos migratorios*, Madrid: Los libros de la Catarata, pp. 369-387
- Sørensen, Ninna N. (2004) "Globalización, género y migración transnacional. El caso de la diáspora dominicana" en Escrivá A. y Ribas N. (coords.) *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*, Córdoba: CSIC, pp. 87-109

- Sørensen, N.N. y Guarnizo, L.E. (2007) "La vida de la familia transnacional a través del Atlántico: la experiencia de la población colombiana y dominicana migrante en Europa", *Puntos de vista: género y transnacionalismo*, nº 9, pp. 7-28
- Sow, Fatou (2004) "L'analyse de genre et les sciences sociales en Afrique" en Imam, A.; Mama, A.; Sow, F. (eds.) *Sexe, genre et société*, Dakar: Karthala, CODESRIA, pp. 45-72
- Sow, Papa (2004a) "Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España" en Escrivá A. y Ribas N. (coords.) *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*, Córdoba: CSIC, pp. 235-254
- \_\_\_\_ (2004b) "Mujeres inmigrantes y/o esposas de inmigrantes senegaleses y gambianos en Cataluña (España): entre la vida familiar y la vida profesional", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, nº 43, pp. 69-88
- Sow, P. y Tété, K. (2007) *Cajas de ahorro populares africanas en Cataluña: tipos y formas de prácticas financieras sumergidas de los inmigrantes*, En prensa
- Stack, Carol B. (1974) *All Our Kin. Strategies for survival in a black community*, New York: Harper Torchbook
- \_\_\_\_ (2012) "Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana" en Jabardo, M. (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp.187-206 (Original 1974)
- Stark, O. y Bloom, D.E. (1985) "The new economics of labor migration", *American Economic Review*, 75 (2), pp. 173-178
- Steady, Filomina Chioma (2002) "An investigative framework for gender research in Africa in the New Millennium", *CODESRIA Symposium African Gender in the New Millennium*, El Cairo, 7- 10 de abril
- Stichter, Sharon B. (1988) "The middle-class family in Kenya: changes in gender relations" en Stichter, S.B. y Parpart, J.L. (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 177-203
- Stichter, S.B. y Parpart, J.L. (1988) "Introduction: towards a materialist perspective on african women" en *Ibid.* (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 1-26
- Stolcke, Verena (2000) "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?", *Política y Cultura*, nº 14, pp. 25-60
- Stopford, Annie (2006) "Transglobal families: the application of african ethical and conceptual systems to african-western relationship and families", *JENdA: A journal of culture and african women studies*, Issue 8
- Strobel, Margaret (1984) "Women in religion and in secular ideology" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp. 87-101

Suárez Navaz, Liliana (1995) "Sénégalais en Andalousie", *Mondes en Développement*, 23 (91), pp. 55-65

\_\_\_\_ (1998) "Los procesos migratorios como procesos globales: el caso del transnacionalismo senegalés", *Ofrim Suplementos*, nº 3, pp. 39-63

Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R.A. (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra

Sudarkasa, Niara (2004) "Conceptions of motherhood in nuclear and extended families, with special reference to comparative studies involving african societies", *JENdA: A journal of culture and african women studies*, Issue 5

\_\_\_\_ (2005) "The 'status of women' in indigenous african societies" en Cornwall, A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp.25-31 (Original 1986)

Tanner, Nancy (1974) "Matrifocality in Indonesia and Africa and among black americans" en Rosaldo, M.Z. y Lamphere, L. (eds.) *Woman, cultura and society*, California: Standford University Press, pp. 129-156

Tapinos, Georges Photios (2000) "Mundialización, integración regional, migraciones internacionales", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 165, pp. 48-57

Téllez Infantes, Anastasia (2007) *La investigación antropológica*, Alicante: Editorial Club Universitario

Thiam, Cheikh (2005) "Mouridism: a local re-invention of the modern senegalese socio-economic order", *West Africa Review*, Issue 8

Thomas, W.I. y Znaniecki, F. (2006) *El campesino polaco en Europa y en América*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (Original 1918)

Turner, Bryan S. (1994) "Los avances recientes en la teoría del cuerpo", *REIS. Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 68, pp. 11-39

van der Geest, Sjaak (1997) "Money and respect: the changing value of old age in rural Ghana", *Africa*, 67 (4), pp. 534-559

Vaughan, Megan (2005) "Which family? Problems in the reconstruction of the family as an economic and cultural unit" en Cornwall, A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp. 119-123 (Original 1983)

Vázquez Silva, Iria (2010) "El régimen de cuidados en la sociedad senegalesa y sus implicaciones en el fenómeno migratorio", *II Congreso anual REPS. Crisis económica y políticas sociales*, Madrid, 30 de septiembre y 1 de Octubre

Vela Díaz, Raquel (2011) "Los nuevos derechos sociolaborales y su perspectiva de género derivados de la autorización de residencia por reagrupación familiar a la luz de la última reforma de la legislación de extranjería: la ley orgánica 2/2009, de 11 de diciembre" en García

- Castaño, J. y Kressova, N. (coords.) *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Granada: Instituto de Migraciones, pp. 319-326
- Veredas Muñoz, Sonia (2003) "Las asociaciones de inmigrantes en España. Práctica clientelar y cooptación política", *Revista Internacional de Sociología*, nº 36, pp. 207-225
- Vertovec, Steven (1997) "Three meanings of 'diaspora', exemplified among South Asian religions", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6 (3), pp. 277-299
- Vieitez Cerdeño, Soledad (1999) "La 'riqueza de la novia' en África: una perspectiva feminista del matrimonio", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, nº 6, pp. 49-72
- \_\_\_\_ (2005) "Antropología y género: Miradas desde África", *Crítica*, nº 923, pp. 32-35
- \_\_\_\_ (2006) "Trabajadoras africanas: el empleo invisible", *Pueblos. Revista de información y debate*, nº 20
- \_\_\_\_ (2009) "Derechos femeninos sobre la tierra en África: Uganda y Mozambique" en Molina, E. y San Miguel, N. (coords.) *Buenas prácticas en derechos humanos de las mujeres. África y América Latina*, Madrid: UAM ediciones, pp. 151-176
- Vieitez Cerdeño, S.; Rodríguez Medela, J.; Marín Sánchez, I. (coords.) (2012) *Percepciones del desarrollo dentro y fuera del continente africano*, Granada: AFRICAInEs
- Vives González, Celia (2012) *Through the border: senegalese gendered migration to Spain* (Tesis Doctoral) Vancouver: The University of British Columbia
- Vock, Jane (1988) "Demographics theories and women's reproductive labor" en Stichter, S.B. y Parpart J.L (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 81-96
- Vullnetari, Julie (2012) "Women and migration in Albania: a view from the village", *International Migration*, 50 (5), pp. 169-188
- Wabgou, Maguemati (2000) "Senegaleses en Madrid. Mercado de trabajo y vida asociativa desde la perspectiva de las redes sociales", *II Congreso sobre inmigración en España: España y las migraciones Internacionales en el cambio de siglo*, Madrid, 5-7 de Octubre
- Walton-Roberts, Margaret (2004) "Transnational migration theory in population geography: gendered practices in networks linking Canada and India", *Population, Space and Place*, n.10, pp.361-373
- Weber, Max (1922) *Economía y sociedad* [.pdf]
- Weiner, Annette B. (1982) "Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie", *Annales. Histoire, sciences sociales*, 37 (2), pp. 222-245
- Werner, Jean-François (2011) "Télévision, telenovelas et dynamiques identitaires féminines à Dakar", *Afrique contemporaine*, 4 (240), pp. 144-146

- White, Luise (1984) "Women in the changing african family" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp. 53-68
- Wiewiorka, Michel (2007) "La mutación del racismo", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. XLIX, nº 200, pp. 13-23
- Wimmer, A. y Glick Schiller, N. (2003) "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migrations: an essay in historical epistemology", *International Migration Review*, 37 (3), pp. 576-610
- Winters, Nanneke (2009) " 'No vine para acompañarme, vine para trabajar'. O cómo las mujeres centroamericanas organizan sus hogares transnacionales en Belice City", *Encuentro*, año XLI, nº 84, pp. 6-20
- Wipper, Audrey (1984) "Women's voluntary associations" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp. 69-86
- Wolf, Eric R. (2005) *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica (Original 1982)
- Wong, Madeleine (2000) "Ghanaian women in Toronto's labour market: negotiating gendered roles and transnational household strategies", *Canadian ethnic studies/Études ethniques au Canada*, 33 (2), pp. 45-74
- \_\_\_\_ (2006) "The gendered politics of remittances in ghanaian transnational families", *Economic Geography*, 82 (4), pp. 355-381
- Wright Mills, Charles (2000) *La imaginación sociológica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica (Original 1953)
- Yanagisako, S.J. y Collier, J.F. (1987) "Toward a unified analysis of gender and kinship" en *Ibid.* (eds.) *Gender and Kinship. Essays toward a unified analysis*, California: Stanford University Press, pp. 14-50
- Yuval-Davis, N.; Anthias, F.; Kofman, E. (2005) "Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: beyond social cohesion", *Journal of ethnic and racial studies*, 28(3), pp. 513-535
- Zlotnik, Hania (2003) "The global dimensions of female migration", *Migration Information Source*, nº 1
- Zontini, Elisabetta (2004) "Immigrant women in Barcelona: coping with the consequences of transnational lives", *Journal of ethnic and migration studies*, 30 (6), pp. 1113-1144



## Anexos

---





## Anexo 1. Corrientes en la literatura africana feminista según Arndt (2002)

|                                                                     | PRINCIPALES POSTULADOS                                                                                                                                                                                                                                                  |
|---------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ALICE WALKER. <i>WOMANISM</i> . 1983                                | Identidad de mujeres negras y compromiso con temas de género. No sólo discriminación sexista, también racial y socioeconómica. Sólo mujeres negras, aunque también luchan por los hombres negros.                                                                       |
| CHIKWENYE OKONJO OGUNYEMI. <i>WOMANISM/ AFRICAN WOMANISM</i> . 1985 | Vástago del feminismo marxista. Consideraciones también raciales, culturales, nacionales, económicas, políticas: género en contexto. Ideología centrada en la maternidad. Excluye lesbianismo. Sólo mujeres africanas, aunque hombres deben ser implicados.             |
| ZOË WICOMB                                                          | Interrelación de raza y género, no sólo coexistencia                                                                                                                                                                                                                    |
| CLENORA HUDSON-WEEMS. <i>AFRICANA WOMANISM</i> . 1990               | Radicalmente en contra del feminismo. No existe diferencia entre mujeres africanas y mujeres afroamericanas. La raza y la clase más importante que el género. Cooperación entre hombres y mujeres. Romántica visión de las relaciones entre hombres y mujeres africanos |
| MOLARA OGUNDIPE-LESLIE. <i>STIWANISM</i> . 1994                     | Temas de género son clave en la transformación social. Relaciones de género en contexto. Cooperación entre hombres y mujeres. Diferencia entre africanas y afroamericanas.                                                                                              |
| MARY E. MODUPE KOLAWOLE. <i>WOMANISM</i> . 1997                     | Contra el feminismo. Excluye lesbianismo. Auto-denominación como proceso central. Sólo mujeres africanas, pero hombres como aliados. Confusión de conceptos de otras corrientes.                                                                                        |
| CATHERINE OBIANUJU ACHOLONU. <i>MOTHERISM</i> . 1991                | Rol central de la maternidad en África. Sólo hombres y mujeres africanas. Complementariedad. No existen jerarquías de género, la subordinación de la mujer es importada. <i>Motherism</i> como anticoncepto del feminismo porque niega las jerarquías de género.        |
| OBIOMA NNAEMEKA. <i>NEGOFEMINISM</i> . 1995                         | Sustituir el desafío por la negociación. No "ego" feminismo. Contra la arrogancia y el imperialismo del feminismo                                                                                                                                                       |

## Anexo 1.1 Corrientes en la literatura africana feminista según Pérez Ruíz (2011)

|                                                                                                                              | PRINCIPALES POSTULADOS                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| FILOMINA CHIOMA STEADY                                                                                                       | autonomía y cooperación femeninas; énfasis en la naturaleza por encima de la cultura; centralidad de los niños así como multiplicidad de maternidades; y el uso del ridículo en la visión del mundo de la mujer africana.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| ALICE WALKER. <i>WOMANISM</i> . MUJERISMO                                                                                    | Ausencia de antagonismo con los hombres; existencia de desigualdades precoloniales que aumentaron con el colonialismo; perspectiva diacrónica: en algunos periodos las africanas gozaron de status y poder considerables; respetan la posición de la mujer como madre pero cuestionan su obligatoriedad; respeto a la independencia económica de las africanas, pero rechazo a la carga excesiva de trabajo; tras la participación en las guerras de Independencia, las africanas deben combatir con sus propios hombres a nivel nacional; validez de las vías de elección tanto tradicionales como modernas. Sólo las mujeres negras, los hombres no pueden ser <i>womanism</i> .                                                                                                                     |
| CHIKWENYE OKONJO OGUNYEMI. <i>WOMANISM/ AFRICAN WOMANISM</i> . 1985                                                          | Aspectos a tener en cuenta: el capitalismo global y el consumo que empobrece a los pobres; las economías políticas de raza; los feminismos y otros imperialismos; las limpiezas interétnicas; los fundamentalismos religiosos; el elitismo, militarismo y feudalismo; el tema del lenguaje; las restricciones de género; la gerontocracia; la familia política y otras constricciones culturales. Además, importancia de la maternidad y rechazo del lesbianismo. Sólo las mujeres africanas                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| CLENORA HUDSON WEEMS. <i>AFRICANA WOMANISM</i>                                                                               | capacidad de autonombrarse y autodefinirse; centrada en la familia; hermandad con otras mujeres; fuerte; preocupada por la lucha masculina; completa, auténtica, respetada y reconocida; flexible, espiritual y compatible con los hombres; adaptable y respetuosa con los mayores; ambiciosa, maternal y cuidadora. Comunidad africana y afroamericana.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| MOLARA OGUNDIPE-LESLIE. <i>STIWANISM</i> (acrónimo de "transformaciones sociales que incluyen a las mujeres en África") 1994 | no oposición con los hombres; las mujeres no tendrían que renunciar a su roles biológicos; la maternidad se reconoce como una fuerza para la mujer africana; tener en cuenta todas las facetas que engloba el hecho de ser mujer en vez de obsesionarse con temas sexuales; ciertos aspectos de los derechos reproductivos de las mujeres tendrían prioridad sobre otros; considerar las condiciones de las mujeres en su contexto, enfatizando la independencia económica de éstas; tener presente la lucha de razas y de clases existente en la actualidad en África. Cargas de la mujer africana: la dominación colonial; la tradición feudal; carencia de actitud científica; actitudes patriarcales de hombres africanos; la raza; su propia persona. Excluye a mujeres blancas y afroamericanas. |
| CATHERINE OBIANUJU ACHOLONU. <i>MOTHERISM</i>                                                                                | Un <i>motherist</i> , hombre o mujer, ama y respeta a todas las personas independientemente de su sexo, color, raza, etnia o religión; ama a Dios y a la naturaleza; protege a los niños y el entorno natural; respeta las diferencias y defiende los valores de la familia; odia el sufrimiento, la injusticia y la opresión; ama la prosperidad, el progreso y la justicia; posee cualidades de coraje, humildad, realismo, sentido de la continuidad y siempre está dispuesta a las reformas, incluso al propio sacrificio, por el bien de los demás, como una madre.                                                                                                                                                                                                                               |
| OBIOMA NNAEMEKA. <i>NEGOFEMINISM</i>                                                                                         | oposición al feminismo radical; resistencia contra el rechazo a la maternidad del feminismo occidental; la negociación y el compromiso más que con la confrontación; no está de acuerdo con lo que las africanas perciben como énfasis en la sexualidad; las prioridades de ambas corrientes discrepan notablemente; el feminismo africano se resiste a excluir a los hombres de los temas de mujeres sino que se les invita a participar como compañeros en el cambio social; rechazo a la universalización de los conceptos y nociones occidentales                                                                                                                                                                                                                                                  |
| OYERONKE OYEWUMI                                                                                                             | Valor de la mujer en las sociedades precoloniales; roles de género no dependientes del sexo biológico; complementariedad entre hombres y mujeres; cuestiona solidaridad entre mujeres; importancia de la raza, la clase y otros; no victimización de la mujer africana                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |

## Anexo 2. Contratación en origen: Huelva

Llega a España el primer contingente de temporeras senegalesas contratadas en origen dentro del marco del convenio de colaboración firmado entre los gobiernos de España y Senegal

Unas 800 mujeres senegalesas vendrán al país este año a trabajar a las distintas campañas agrícolas onubenses (fresa y naranja), contratadas en origen y con compromiso de retorno

14/03/2008

Un total de 184 temporeras, a través del convenio de colaboración firmado este año por el Gobierno de España y el de Senegal, son contratadas por las organizaciones agrarias FRESHUELVA, ASAJA, UPA-CORA, COAG, y Asociación de Agricultores. Asimismo, el día 6 de marzo, estas trabajadoras se desplazaron a los pueblos frutícolas de Huelva, con el compromiso de retornar a su país de origen y con la garantía de volver a ser contratadas en origen en campañas sucesivas, según indica el alcalde de Cartaya, Juan Antonio Millán, en su calidad de Jefe de Filas del Proyecto ANEAS-Cartaya, que cofinanciado por la Unión Europea da asistencia técnica y cobertura a la gestión de la contratación en origen en África para las campañas agrícolas de Huelva.

El operativo de recepción y acogida fue dirigido y coordinado por Inmaculada Noval de AENEAS Cartaya, quien ha estado apoyada por cooperadores expertos de las Cruz Roja, por las ONG españolas, CEPAIM, ACCEM y Fundación NUEVO SOL; y por la Red Social de Senegal en Andalucía, cuyos mediadores, recibieron a las trabajadoras a pie de avión, las acompañaron a los autocares contratados por los agricultores onubenses, y las llevaron hasta los municipios de esta provincia andaluza, donde residirán durante la campaña agrícola en alojamientos facilitados gratuitamente por estos empresarios del campo.

Durante su estancia en Huelva, trabajarán 6,5 horas diarias en las labores de recolección de fresas y cítricos, cobrando por ello diariamente 36 euros. Las trabajadoras están acogidas al mismo convenio laboral que se aplica a todos los trabajadores del campo en Huelva.

La Fundación de Trabajadores Extranjeros en Huelva, del Proyecto AENEAS- Cartaya, ha organizado un Plan de Apoyo a la Acogida, Estancia y Retorno de las trabajadoras temporeras, basado en trabajos de acompañamiento permanente de éstas y en la prestación a las mismas de asistencia, asesoramiento y formación mediante distintos cursos. Con esta experiencia piloto ya son dos las que se están realizando en este momento: la ya descrita de Senegal con 744 trabajadoras, y otra de 270 trabajadores filipinos.

## Anexo 2.1. Contratación en origen: Acciona



Portada > **España**

LOS SELECCIONADOS OBTIENEN TODOS LOS DERECHOS

### El primer contingente de emigrantes legales senegaleses sale hacia Madrid

Actualizado viernes 19/01/2007 22:20 (CET)

**EFE**

DAKAR.- Un primer contingente de 73 emigrantes legales senegaleses, contratados por una empresa española, salió este viernes de Dakar con destino a Madrid.

Los componentes de ese grupo, **entre ellos una decena de mujeres**, han sido seleccionados entre cientos de candidatos por la empresa contratante, Acciona, tras una pre-selección de 150 personas organizada por el ministerio senegalés de Empleo que ha coordinado la operación lanzada en diciembre.

La salida del grupo dio motivo a un acto solemne presenciado por el ministro del Interior, Ousmane Ngom, su colega de Juventud y Empleo, Aliou Sow, el embajador de España en Senegal, Fernando Morán, y varios diputados de la asamblea nacional.

En la sala de embarque del aeropuerto internacional Leopold Sedar Senghor, y poco antes del despegue del avión especial fletado por el gobierno español, el ministro Ngom recomendó a los beneficiarios de los primeros contratos una conducta ejemplar en el país de acogida.

"Ustedes deben considerarse como embajadores de su país en España, desde luego de su actitud y comportamiento depende el futuro de la experiencia lanzada entre ambos gobiernos en su voluntad de luchar contra el fenómeno de la emigración ilegal.

La salida de este primer contingente de trabajadores emigrantes legales hace realidad la promesa del presidente Abdoulaye Wade, afirmó el ministro del Interior, subrayando que la voluntad afirmada del jefe del Estado de favorecer a los emigrantes senegaleses unas condiciones dignas y honradas en el extranjero.

Agradeció al gobierno español su cooperación y reafirmó que el objetivo del gobierno senegalés es conseguir **contratos laborales a 4.000 trabajadores** entre 2007 y 2008.

Su colega de Juventud y Empleo, Aliou Sow, insistió en las condiciones de "total transparencia", por las que se ha hecho la selección de los contratados.

"No conozco personalmente a ninguno de los 73 beneficiarios elegidos a partir de criterios objetivos determinados por la empresa contratante", dijo Sow resaltando que unos responsables de Acciona han realizado un viaje a Dakar en diciembre para finalizar el proceso al elegir entre 150 preseleccionados.

Al igual que su colega de Interior, animó a sus compatriotas a representar dignamente su país y aprovechar la oportunidad para hacer realidad su sueño de ser útiles a su familia y también a su país, al estimar que Senegal podrá sacar beneficio de la experiencia adquirida en España.

Por su parte, el embajador español dijo que el viaje que emprende el grupo contratado por una empresa privada es la **única opción realista y aceptable** pues no expone a los jóvenes a ningún tipo de riesgo como es el caso de las embarcaciones improvisadas que se han cobrado miles de vida.

Además de entrar en el territorio con un visado, los contratados **adquieren nada mas llegar todos los derechos**, incluyendo un permiso de residencia que les garantiza casi los mismos derechos que cualquier otro ciudadano.

Aseguró Morán que se trata de un proyecto piloto que podría a largo plazo abrir el camino a muchos otros senegaleses que desean trabajar en España.

Añadió que otra empresa española del sector de la construcción ha ofrecido una treintena de contratos que deberían distribuirse en febrero.

Moustapha Ndiaye, un joven de 24 años, técnico informático procedente de la ciudad de Mbour, se mostró muy satisfecho y feliz de figurar entre los seleccionados.

"**Estoy cumpliendo mi sueño**", dijo Ndiaye que intentó, el año pasado, viajar en cayuco hacia Canarias y cuya aventura terminó en las costas marroquíes.

Otro contratado, Alassane Seck, un comerciante de 30 años de edad oriundo de Thiaroye, pueblo cercano a Dakar, afirmó que nunca ha intentado salir clandestinamente, optando desde siempre la emigración por vía legal, algo que hoy se hace realidad.

"Nosotros agradecemos al presidente Wade que ha hecho posible convertir en realidad el sueño nuestro y en España voy a cumplir con las leyes del país tal como nos lo han recomendado los ministros Ngom y Sow", añadió.

Portada > **España**



© Mundinteractivos, S.A.

LAS CUESTIONADAS SUBVENCIONES DE RAFAEL BLASCO

## El negocio de la solidaridad

La gestión de Rafael Blasco, en la actualidad consejero de Solidaridad y Ciudadanía y, con anterioridad de Bienestar Social, Sanidad y Ordenación del Territorio y, mucho antes, con los socialistas, consejero de Presidencia y de Urbanismo y Obras Públicas, no deja indiferente a nadie. Bien puede decirse que por donde pasa deja huella. Las generosas subvenciones que ha venido concediendo desde los diferentes departamentos que ha dirigido casi siempre han estado rodeadas de algún tipo de polémica. Las sospechas de que, a través de estas ayudas, intentaba crear una red clientelar, han sido muy intensas.

El último caso en que se ha visto envuelto tiene que ver con las subvenciones a la Fundación Solidaria Entre Pueblos y la Fundación Cultural y de Estudios Sociales. Los socialistas y el grupo Compromiso están convencidos de que Blasco ha incurrido en algún tipo de delito y han puesto abundante documentación en manos del fiscal anticorrupción para que investigue si se está uti-

lizando la solidaridad como negocio por parte de una serie de empresas bien relacionadas con el poder político. Blasco ha negado cualquier irregularidad en la gestión de las subvenciones de cooperación, pese a los indicios acumulados en forma de documentos, extractos bancarios, correos electrónicos y expedientes.

La fiscalía de Valencia tendrá que investigar si dos subvenciones de 833.409 euros cada una destinadas a la Fundación Cultural y de Estudios Sociales sirvieron, básicamente, para la compra de dos pisos en la ciudad de Valencia, y por qué la Consejería de Solidaridad admitió en una reunión del Comité Permanente

de Acción Humanitaria de la Comunidad Valenciana que Entre Pueblos iba a gestionar 3,8 millones para la construcción de un hospital en Haití. Los socialistas creen que no se puede hacer un encargo de esas proporciones sin concurso y a una entidad que está bajo sospecha.

PÁGINAS 2 Y 3

## Las ONG exigen el fin de la pobreza en pleno escándalo

JOAQUÍN FERRANDIS, Valencia

Las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD) se manifestaron ayer en Valencia por el fin de la pobreza y preocupadas por las repercusiones del escándalo de la subvención a la cooperación de la Consejería de Solidaridad. La manifestación, integrada por varios miles de asistentes, reunió a personas de to-

da clase y condición que desfilaron por la céntrica calle de Colón de Valencia para exigir a los políticos que no utilicen la crisis económica para reducir la ayuda a la cooperación y para reclamar la pobreza cero. En Castellón y Alicante se realizaron concentraciones para pedir que se cumplan los ocho objetivos del milenio fijados por la ONU, que con la manifestación de Valencia formaron parte de los ac-

tos convocados en 60 ciudades españolas para reclamar que se anteponga la atención a las personas por encima de otros intereses.

El portavoz de Pobreza Zero, Carles Xavier López, reconoció la preocupación de las ONGD integradas en la coordinadora por los escándalos de la consejería que dirige Rafael Blasco, que deterioran la imagen de la cooperación.

PASA A LA PÁGINA 4

#### Anexo 4. Casos etnográficos comparados

|                                                         | CASOS<br>TOTALES | %    | CASOS EN<br>PROFUNDIDAD | %     |
|---------------------------------------------------------|------------------|------|-------------------------|-------|
| HOGAR CONYUGAL POLIGÍNICO<br>CON MIGRACIÓN DISTANCIADA  | 8                | 7.5% | 4                       | 8%    |
| HOGAR SIN CONYUGALIDAD<br>CON MIGRACIÓN COMPARTIDA      | 9                | 8.5% | 5                       | 10%   |
| HOGAR CONYUGAL POLIGÍNICO<br>CON MIGRACIÓN COMPARTIDA   | 15               | 14%  | 11                      | 21%   |
| HOGAR CONYUGAL<br>MONÓGAMO CON MIGRACIÓN<br>DISTANCIADA | 17               | 16%  | 6                       | 11.5% |
| HOGAR CONYUGAL<br>MONÓGAMO CON MIGRACIÓN<br>COMPARTIDA  | 19               | 18%  | 10                      | 19%   |
| HOGAR SIN CONYUGALIDAD<br>CON MIGRACIÓN DISTANCIADA     | 38               | 36%  | 16                      | 30.5% |
| TOTALES                                                 | 106              | 100% | 52                      | 100%  |

