

**DILEMAS DE UNA MUJER (INVESTIGADORA) ENTRE
MIGRANTES SENEGALESES.
REFLEXIVIDAD, GÉNERO Y ETNOGRAFÍA**

**DILEMMAS OF A (RESEARCHER) WOMAN BETWEEN
SENEGALESE MIGRANTS. REFLEXIVITY, GENDER
AND ETHNOGRAPHY**

M. Luz Espiro
Licenciada en Antropología (UNLP)
División Etnografía, FCNyM,
Universidad Nacional de La Plata
mluzespiro@gmail.com

RESUMEN

Esta contribución plantea una reflexión situada en torno a algunas implicancias sobre el rol del investigador en el contexto etnográfico, en particular mi condición de mujer en el estudio antropológico que llevo adelante con migrantes senegaleses en dos ciudades de Argentina, teniendo en cuenta que se trata de un colectivo fuertemente masculinizado.

Siguiendo a Abu-Lughod (1988), manejar la intensidad emocional que se genera en estos intercambios entre géneros es uno de los dilemas más difíciles del trabajo de campo y paradójicamente uno de los aspectos menos mencionados. Por ello, recupero algunas dificultades que surgieron en mis experiencias etnográficas y que, sometidas a un análisis reflexivo, me permitieron ir más allá de lo que mi condición de investigadora mujer en el campo provocaba en esas situaciones, para producir un conocimiento respecto de significados propios del mundo nativo, asociados a categorías como trabajo, familia y masculinidad.

Si bien el género es la variable que cobra mayor relevancia, se articula con otras como clase, edad y estereotipos racializantes.

Palabras clave: etnografía, reflexividad, relaciones de género, migrantes senegaleses.

ABSTRACT

This paper presents a reflection about some implications of the role of

the researcher in an ethnographic context. In particular, I consider my status as a woman in the anthropological study that I carried out with Senegalese migrants strongly masculinized in two cities of Argentina.

Following Abu-Lughod (1988), managing the emotional intensity generated in these exchanges between genders is one of the most difficult dilemmas of fieldwork and paradoxically one of the less mentioned aspects. Therefore, I recover some dilemmas that emerged from my ethnographic experiences and subjected them to a reflexive analysis. This process allowed me to go beyond what my status as a female researcher in the field provoked in those situations, to produce a knowledge about meanings of the native world which can be theoretically categorized as work, family and masculinity.

Although gender is the variable that becomes more relevant, it might be articulated with others such as class, age and racializing stereotypes.

Key words: ethnography, reflexivity, gender relationships, Senegalese migrants.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo reflexiono sobre algunas implicancias del rol del investigador en el contexto etnográfico. En particular mi condición de mujer en la investigación antropológica que llevo adelante con migrantes senegaleses en las ciudades argentinas de La Plata y Puerto Madryn, en la que analizo el mundo del trabajo, atendiendo a las prácticas y representaciones ligadas al comercio, para comprender los modos en que se construyen las trayectorias laborales de los senegaleses y se vertebran sus proyectos migratorios.

Es bien sabido que las situaciones que ocurren en el devenir de nuestros trabajos de campo pueden provocar que comencemos a prestar atención a variables y perspectivas de abordaje que inicialmente ni siquiera estaban planteadas en la investigación (Guebel y Zulueta, 1995). Esto es lo que me ocurrió durante mi propio trabajo de campo entre migrantes senegaleses, en el cual inicialmente el género como variable no había sido problematizado de ninguna manera, sino que se presentaba como algo dado, desde que la composición de estos flujos migratorios se constituye mayoritariamente de varones. Pero conforme fue pasando el tiempo, el género entró en juego en las relaciones entre mis interlocutores y yo de diferentes modos, más o menos conflictivos. Esta *irrupción* propició un pasaje reflexivo desde mi condición de investigadora mujer en el campo hacia las masculinidades de mis interlocutores senegaleses, en un doble juego en el cual nuestras diferencias como mujer y varones se hacían cada vez más patentes y aparecían cruzadas por otras dimensiones -como la clase, la edad, los estereotipos racializantes¹, entre otras-; a la vez que yo comencé

¹ Partimos de considerar junto a Segato que “color es signo y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado” (2007:133).

En tanto prácticas discursivas constitutivas y constituyentes de lo real, los estereotipos racializantes del sentido común hegemónico están en la base de ciertos mecanismos discriminatorios que constriñen la subjetividad de las personas a las que objetivan y legitiman prácticas de dominación y explotación (Pizarro 2012). Estas desigualdades se instauran a partir de distinciones que “adscriben características raciales diferenciales a los [sujetos], a través de conexiones pseudo-causales que conectan a ciertas minorías, consideradas como comunidades de descendencia, con determinados rasgos biológicos (genéticos y fenotípicos), psicológicos, sociales y culturales colectivos, que son considerados como invariables” (Ibid.:80).

a buscar la relevancia particular que tiene el género en la organización de la migración senegalesa, al asumir que constituye una dimensión estructurante de la generalidad de los procesos migratorios (Mallimaci 2011).

Más allá del tema que se esté investigando o del género del investigador/a, efectivamente su condición de género se pone en juego en el proceso etnográfico, afecta los vínculos intersubjetivos que se produzcan en esta relación social de campo (Guber 2001), pudiendo actuar de modo ambivalente: ya sea posibilitando o dificultando el tratamiento de algunos temas, así como también habilitando u obstaculizando ciertas relaciones. Por esto “es importante a los efectos metodológicos tenerlo en cuenta” (Guebel y Zulueta 1995:99) y debemos someterlo a un análisis reflexivo para descubrir qué nos están queriendo decir estos avatares del proceso de investigación acerca del sistema de valores propios del grupo que estudiamos (Guebel y Zulueta 1995; Guber 2014; Vargas y Villata 2014) y/o de las reglas sociales vigentes en la sociedad del investigador (Guebel y Zulueta 1995).

Por proceso de investigación reflexiva entiendo a aquel que asume la implicación del investigador en aquello que investiga, durante todo el proceso, es decir que interviene tanto en la experiencia de campo como en los productos que resultan de la misma². Más aún, la reflexividad es la base de la condición humana, por la cual el razonamiento acerca del mundo es un proceso necesariamente compartido que obliga a resituar la base del conocimiento antropológico en la autoridad que habilita el contexto performativo de la experiencia etnográfica compartida, “en la cual la acción e interacción, en general, tienen lugar y hacen sentido” (Hastrup y Hervik 2005:3, traducción propia).

“Si caracterizamos al conocimiento como un proceso llevado a cabo desde un sujeto y en relación con el de otros sujetos cuyo mundo social se intenta explicar, la reflexividad en el trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente —sentido común, teoría, modelo

Los estereotipos racializantes son caros a la investigación que enmarca las reflexiones presentadas en este artículo porque se expresan fundamentalmente, pero no solo, en el mundo laboral. Sucede que la presencia de migrantes senegaleses que trabajan en las calles de las principales ciudades de la Argentina instauro parcialmente un proceso de hipervisibilización. Acordamos con Morales cuando señala que para los migrantes africanos “negros” la “situación de visibilidad extrema por su condición de Otro se configura, por una parte, por su constante presencia en el espacio público vinculado a su actividad laboral. Y por otra parte, ‘por constituir una minoría negra en un país sin negros’, es decir, porque la invisibilización histórica de los negros en la Argentina es condición de posibilidad para que la percepción de estas nuevas presencias propenda al sobredimensionamiento y la extrañeza” (Morales 2010:142). Esta hipervisibilización es una de las formas en la que puede operar el racismo.

Cabe recordar lo afirmado por Menéndez: “la llamada sociedad occidental y sus actores son, somos para ser más certeros, normalmente racistas” (1972:172). Entendemos que para los países capitalistas el racismo es el procedimiento ideológico mediante el cual un orden social desigual es presentado como natural y constituye la manera normal de conexión y relación con otras formas socioculturales, conexión que implica la inferiorización, subordinación y distanciamiento de los otros, que es producto del desarrollo de este modo de producción (Menéndez 1972, Stolcke 2000).

A partir de estas consideraciones es menester asumir que los estereotipos racistas están mediando y estableciendo distinciones entre los interlocutores senegaleses “negros” y esta investigadora “blanca”, que al ser analizados de manera interseccional con el género otorgan un peso específico a las experiencias etnográficas relatadas. Sin embargo, debemos advertir al lector que en esta oportunidad no profundizaremos en dicha línea de análisis, sumamente necesaria para comprender las geografías generizadas del poder (Mahler y Pessar 2001), ya que es objeto de reflexiones en proceso que serán comunicadas a futuro.

² Para una profundización en la variedad de perspectivas sobre el concepto de reflexividad ver la Introducción de “Prácticas Etnográficas” (Guber 2014).

explicativo de conexiones tendenciales— y la de los actores o sujetos/ objetos de investigación” (Guber 2005:50).

Como plantea Mariza Peirano (Peirano 1995 en Guber 2001:19) “el conocimiento se revela ‘en’ el investigador, debiendo presentarse en el campo, reaprenderse y reaprender el mundo desde otra perspectiva”.

Entonces, el proceso de producción de conocimiento engloba de modo significativo la condición situada del antropólogo/a y por lo tanto su autobiografía, tal como plantean los antropólogos Hastrup y Hervik (2005). Sin embargo, no es el yo (*self*) del investigador lo que inicia ese proceso, sino el campo, que le demanda una inversión de imaginación para comprender cómo se reproducen los fenómenos socioculturales que estudia. Así, los autores sostienen que no estudiamos tal o cual objeto de conocimiento concreto sino “un espacio que abarca el proceso mismo de producción de conocimiento” (Ibíd.:2, traducción propia). Las regularidades que organizan los modelos culturales están encarnadas en la acción, por esto es importante atender las prácticas, las emociones y las motivaciones de los sujetos en el tiempo. “Aprender sobre una cultura (*learning culture*) es un proceso de familiarización gradual en la práctica” (Ibíd.:5, traducción propia) y es tomando esto en consideración que debemos pulir nuestras herramientas teórico metodológicas.

Un momento importante del proceso reflexivo se da a instancias de la lectura y escritura de los materiales recopilados del campo porque, como sostiene Clifford (1986), la antropología se posiciona como ciencia interpretativa a partir del encuentro con el otro, propiciado por un método sensible, como es la etnografía, de intenso involucramiento intersubjetivo, pero además de carácter narrativo, por el que traduce experiencias en descripciones culturales. Entonces, la multivocalidad contenida en los textos etnográficos debe “editarse” analítica y reflexivamente para generar conocimiento antropológico (Hastrup y Hervik 2005). Y en esto reside la importancia de las investigaciones que asumen la eficacia constructivista del diálogo de subjetividades entre los sujetos involucrados, en “poder realizar un salto cualitativo desde la experiencia personal hacia una contribución en las ciencias sociales, respecto del objeto de conocimiento” (Vargas y Villata 2014).

Específicamente, este trabajo de campo entre migrantes senegaleses varones me involucró en situaciones que al ser objetivadas posibilitaron que comprenda categorías importantes del mundo nativo, como por ejemplo familia, trabajo y masculinidad.

En este sentido transcurren las líneas de esta reflexión preliminar, en las que mi condición de investigadora mujer nativa entre varones migrantes se irá cruzando con otras dimensiones en las situaciones concretas que se analizarán, evidenciando que:

“Las diversas instancias que transitamos en nuestros trabajos de campo no son obstáculos, ni distracciones, ni pérdidas de tiempo, sino los armados crudos, con nosotras adentro, de aquello que nos proponíamos conocer” (Guber 2014:29).

En cada instancia me apoyaré en las reflexiones que, sobre situaciones similares, ofrecen autoras que problematizaron sus propios procesos de investigación, como las de Lila Abu-Lughod (1988) sobre su retorno a la comunidad beduina egipcia donde había vivido durante su etnografía, las de

Claudia Guebel y María Isabel Zulueta (1995) en contextos campesinos de Argentina y Brasil, y las de Patricia Vargas y Cristina Villata (2014) en un pozo petrolero chubutense y en obras de construcción bonaerenses.

Sin lugar a dudas, un aporte importante a mis reflexiones es una idea que emerge de la etnografía de Abu-Lughod, para quien:

“Manejar la intensidad emocional que puede desarrollarse en interacciones tan cercanas con el sexo opuesto en el campo son probablemente entre los aspectos más difíciles del trabajo de campo, aunque raramente se mencionan” (1988:158, traducción propia).

Con esta premisa de base, me aventuré a revisar los dilemas en mi propia investigación con migrantes senegaleses. Pero antes, aproximémonos a conocer un poco más acerca de ellos.

BREVE RESEÑA DELAMIGRACIÓN SENEGALESA EN ARGENTINA

La llegada de estos migrantes a Argentina comienza a darse desde mediados de la década de 1990 y se inscribe en una tendencia que rompe con sus destinos migratorios tradicionales producto de los vínculos coloniales. Su intensificación en la primera década del siglo XXI se enmarca dentro de lo que se conoce como migraciones sur-sur, es decir, entre países en desarrollo. El censo de 2010 registra 459 personas de origen senegalés (INDEC, 2010), mientras que para 2013 fueron 1697 senegaleses quienes iniciaron el trámite de regularización en la Dirección Nacional de Migraciones³ y desde la Asociación de Senegaleses Residentes en Argentina se estima que el número supera los 4000, en todo el país⁴.

Dos características de esta población de migrantes son: un índice de masculinidad muy alto⁵ -es decir una alta proporción de varones- y una masiva inserción en el comercio en la vía pública. Ambas cuestiones aparecen íntimamente ligadas en sus diversos proyectos migratorios⁶ y provocan, concretamente, que la mayoría de los referentes de mi investigación sean varones -de todas las personas que contacté durante mi trabajo de campo hasta el momento⁷, sólo he mantenido contacto sostenido con tres mujeres.

Numerosas investigaciones apuntan que la emigración senegalesa se encuentra más arraigada entre los varones, son ellos los encargados morales de mantener económicamente a su familia extensa⁸ (Riccio 2004; Sow y Kokouvi

³ Mediante un programa especial para senegaleses que implementó este organismo entre enero y julio de 2013. Para un análisis de este tema ver Zubrzycki (2017).

⁴ Uno de los referentes senegaleses en La Plata considera que hoy son el colectivo migratorio africano más numeroso en Argentina y estima en 200 los migrantes locales; mientras que en el caso de Puerto Madryn en base a estimaciones personales corroboradas por los propios migrantes serían 50 los senegaleses que llegaron la última temporada estival y es desde 2008 que la delegación local de la DNM registra sus trámites de documentación.

⁵ “El índice de masculinidad, también llamado razón de sexo, es un índice demográfico que expresa la razón de hombres frente a mujeres en un determinado territorio, expresada en porcentaje” (Benencia 2012:35).

⁶ Para un análisis de la heterogeneidad en las redes migratorias que construyen los migrantes senegaleses en Buenos Aires ver la tesis de maestría de Sánchez Alvarado (2016).

⁷ Más de 55 migrantes senegaleses con quienes mantuve contactos con diversos grados de profundidad.

⁸ Otro discurso presente sobre todo entre los varones valora el viajar como un proceso de aventura y de adquisición de nuevas experiencias sociales y culturales (Espiro 2016).

2007; Moreno Maestro 2006; Espiro 2012; Sinatti 2014; Zubrzycki Sánchez y Alvarado 2015). Aunque se registra una tendencia en aumento de la llegada de mujeres⁹, se trata de una migración fuertemente masculina, lo que pareciera responder en parte a una estructura social de origen en la que la migración es una estrategia familiar para acumular recursos materiales (remesas, bienes) y simbólicos (prestigio) que posibiliten cambios en las condiciones de reproducción de los hogares, y son tradicionalmente los hijos varones quienes asumen este rol. De esta manera se va configurando una representación del migrante como “salvador de la familia” y “migrante exitoso” a sus ojos y los de su entorno. Apoyando este argumento, la socióloga senegalesa Fatou Sarr (Daumas 2014:s/n, traducción propia) sostiene que “hay una dificultad para ser un hombre en nuestro país: el peso de la familia aún recae enteramente sobre sus hombros”.

Mis interlocutores se encuentran en un rango de edad que va de los 20 a los 47 años. En gran medida adscriben al grupo étnico wolof y en su totalidad a la religión musulmana (de las cofradías Mouride y Tidjane). Su masiva inserción en el comercio -fundamentalmente en la venta ambulante- responde a diversos factores históricos y culturales entramados en el tiempo, que explotan en la fase actual del capitalismo. Al igual que las otras formas de migración que se producen en los países del sur, los mecanismos de la emigración de senegaleses también tratan de adaptarse a los gajes de la economía capitalista global (Sow y Kokouvi 2007).

Al reflexionar sobre la migración senegalesa en clave transnacional, es imprescindible considerar la articulación entre las redes de adscripción étnica, religiosa y laboral para comprender la recurrencia del comercio, especialmente entre los mourides que se encuentran en diversos países, además de Argentina. Actualmente el mouridismo juega un rol central en su migración transnacional, favoreciendo la articulación de redes de pertenencia religiosa que sirven de base a la organización comercial extendida por diversos países, originalmente europeos y actualmente asiáticos y americanos. Sin embargo, estas redes no se superponen de manera mecánica, sino que interseccionan de múltiples formas, de modo que un senegalés tidjane puede formar parte de las redes migratorias comerciales con otro mouride, inclusive senegaleses pertenecientes a redes con adscripción regional como la Casamance (Zubrzycki y Sánchez Alvarado 2015) se han insertado en la venta en algún momento del proyecto migratorio, vinculándose entre sí. De esta manera, el comercio aparece como un signo de identidad entre algunos migrantes senegaleses, un comercio inserto en las lógicas del capitalismo global, con condicionamientos propios del contexto de llegada (como la segmentación étnico-nacional del mercado laboral y la inserción de los migrantes en el mismo, la regulación estatal sobre la venta en la vía pública, las representaciones sobre los vendedores senegaleses, las reglas de etiqueta sobre los intercambios de compra-venta, entre otras), pero también influencias del contexto de origen (Demba Fall 2010; Babou 2015), donde se adquiere un saber-hacer sobre el intercambio comercial y sus reglas, que mantienen su estatus de referencia.

CONFESIONES DE INFORTUNIOS Y PÉRDIDAS DE TIEMPO

⁹ Para una aproximación al análisis de la migración senegalesa femenina en Argentina ver Voscoiboinik (2017).

A continuación compartiré algunas de las experiencias vividas, en diferentes momentos, a lo largo del trabajo de campo. Los casos no serán presentados siguiendo su cronología estricta, sino de acuerdo a una articulación temática que emergió durante el mismo proceso de análisis retrospectivo. De esta manera se abordarán en particular situaciones referidas a la entrada al campo, a los roles que los migrantes me adscribieron, a la renegociación de mi estatus allí y a las valoraciones que le otorgaron a mi situación conyugal y familiar, tanto como a la suya propia.

I. *Andá a hablar con él, él fue a la Universidad*

Iniciaba el mes de enero y yo comenzaba mi trabajo de campo en la ciudad balnearia de Puerto Madryn. Era un día soleado y uno de los grandes cruceros que llegan cada verano estaba atracado en el muelle. Avancé por la rambla de la costanera dejando atrás los primeros puestos de senegaleses y pocas senegalesas que llegan en esta temporada a vender en esta región costera patagónica¹⁰. Llegué a un sector de la rambla con escaleras para bajar a la arena donde los bañistas se sientan sobre la pared de hormigón a tomar mate y conversar, y donde los vendedores senegaleses despliegan su mercadería. Había mucha gente sentada y yo también me senté ahí, donde permanecí casi una hora observando el movimiento del lugar: la gente en la arena, en el agua, la diversidad de vendedores ambulantes, entre ellos los senegaleses que caminaban por la arena ofreciendo su mercadería a la gente. A las chicas que tomaban sol se les acercaban con estrategias de seducción, lo mismo que los que vendían sobre la vereda de la rambla. En un momento decidí acercarme a mirar la mercadería y vino a atenderme un vendedor senegalés que parecía de más edad que el resto, de porte corpulento y actitud bromista, a quien había estado observando antes en su interacción con los demás senegaleses, que denotaba jerarquía y respeto a su favor, y con quien conversamos un rato de temas relacionados a su trabajo -cómo estaba la venta, si la presencia del crucero les aseguraba un aumento en las mismas o no, entre otras cosas-. Me dijo su nombre, Alassane, y al decirle el mío y que venía de La Plata me preguntó si era abogada, porque conocía una abogada de esta ciudad, con el mismo nombre, y ante mi negativa me preguntó dónde trabajaba yo entonces, a lo que respondí “en la Universidad”. Así seguimos hablando otro rato, entre cliente y cliente intercambiábamos alguna idea, y cuando amagué a saludarlo para irme me dijo “no te vayas”. Permanecí sentada, cada tanto algún otro vendedor senegalés se sentaba al lado mío y me daba charla, hasta que Alassane volvió y permanecimos juntos sin hablar, mirando el crucero que había desamarrado y se alejaba mar adentro. Luego me dijo: “ves ese chico que está allá, es mi sobrino, de sangre, hijo de mi hermana, el de anteojos y campera roja. Andá a hablar con él, él fue a la Universidad, se llama Boubacar”.

Tras esta propuesta bastante categórica fui a presentarme con alguien con quien se presuponía que tenía un capital simbólico en común que nos diferenciaba y clasificaba, una cierta visión del mundo compartida. Para Alassane era importante, tal como me dijo, que su sobrino pudiera conversar conmigo ya que desde su llegada a Argentina no había hecho otra cosa más que

¹⁰ Para un análisis más detallado de la venta ambulante estival de migrantes senegaleses en esta costa de la Región Patagónica Central ver Espiro (2016).

“la venta”¹¹. De esta manera Alassane estableció una distinción significativa entre nosotros tres en base a una comparación que me ponía en pie de igualdad con su sobrino, pero en situación desigual entre nosotros (Bourdieu 2002). Desde ese momento Boubacar se convertiría en mi interlocutor principal durante esa estancia de campo, con quien mantendría largas charlas durante su trabajo en la venta o en el cuarto que alquilaban con su tío y un amigo.

Cuando la antropóloga estadounidense Lila Abu-Lughod se trasladó desde EE.UU a Egipto para estudiar en una comunidad beduina, fue su padre jordano quien la acompañó y estableció los primeros contactos de campo para ella. Llegados a una aldea en el desierto occidental egipcio este padre “le explicó al hermano del jefe de la aldea que su hija criada en EE.UU deseaba mejorar su árabe y aprender sobre su sociedad y necesitaría una buena familia para vivir” (Abu-Lughod 1988:142, traducción propia). En “Fieldwork of a Dutiful Daughter” la autora relata el modo en que esta introducción en la comunidad influyó en su posición y el tipo de investigación que realizó.

II. *Yo sé que es tu trabajo. Yo siempre les digo que sos mi amiga*

En una noche de agosto me encontraba en la casa de Nelson, en La Plata, para hacer unas filmaciones consentidas sobre la preparación del alimento y el momento de la comida, ya que ese día era él el encargado de cocinar la cena para todos los senegaleses con quienes compartía aquella casa de alquiler. Él había estado en su cuarto conversando por teléfono con su novia Daniela, mientras yo preparaba la filmadora en la cocina, desde donde escuchaba reclamos, ciertamente el tono de la conversación era tenso. Al terminar el llamado, y antes de prender la cámara, entré a su cuarto para asegurarme que les había avisado a los demás que iba a filmar y que estuvieran de acuerdo:

N: *Sí, sí. Nosotros saben bien que vos mi amiga, todos saben de Luz.*

L: *Solo cosas buenas de mí, me imagino (risas).*

N: *Sííí, bien para vos (...) Escribible un mensaje bueno (me da su celular preparado en el contacto de Daniela).*

L: *¿A tu novia? ¿Como si fuera yo o como si fueras vos?*

N: *¡No, yo!*

L: *¡Pero se va a dar cuenta!*

N: *¡No! Dale, un mensaje, ¡Lindo! Lo mejor...*

L: *Pero si se da cuenta, ¿no se va a enojar?*

N: *No, no, escribí algo para pensando que yo le escribí. Ella no sabe. Porque siempre yo le escribí bien (risas).*

L: *¿Hace cuánto son novios?*

N: *Tres meses más o menos, cuatro.*

L: *Te gusta mucho ¿no?*

N: *Sí, sí.*

L: *¿Y porque te ponés triste?*

N: *¿Quién, yo? No, no, porque yo escucho una información recién (de fondo sonaban las noticias de Senegal desde su computadora) y yo pienso en eso. ¡Para*

¹¹ Boubacar salió de Senegal encomendado por su madre tras la muerte de su padre, siguiendo la norma según la cual el hermano de su madre es quien debe asumir la responsabilidad por su sustento económico y moral, a la vez que él mismo debe sustentar a su madre.

ella no! ¡Cuchame! Yo no tengo problemas con las chicas, allá y acá también, en serio cuando tengo una chica linda, bueno, cuando tengo problema con ella, no pensar, listo, listo, yo buscar otra y ella otro chico.

Dos años más tarde, tras un tiempo sin vernos -y algunos cambios en la infraestructura universitaria del centro de la ciudad que obligaron a que muchos comerciantes callejeros reubicasen sus puntos de venta¹²- visité a Nelson en la nueva localización de su puesto. Conversamos sobre generalidades en calidad de amigos que hace tiempo no se ven. La etiqueta de “amiga” me incomodaba un poco durante las primeras etapas de mi proceso de investigación porque sentía que “empantanaba” el trabajo, en tanto que mis interlocutores me presentaban así a los demás senegaleses, lo que a veces me ponía en situaciones complicadas, teniendo que explicar luego de un rato de conversar quién era yo en realidad y por qué hacía esas preguntas cuando ellos querían hablar de otra cosa. Finalmente la consentí de buena gana, al aceptar que es obvio ser clasificada por nuestros interlocutores de campo de alguna manera. Considero insensato evitar trabar relaciones de amistad con las personas con las que pasamos horas conversando, y en particular con Nelson con quien compartimos la misma edad y ciertas aspiraciones generacionales que nos atraviesan, aún en la diferencia de género y cultural. Al mismo tiempo, es necesario actualizar nuestro rol e intenciones allí, sobre todo en casos en los que podemos pasar un tiempo sin vernos.

Durante nuestra charla comentamos cómo andaba cada uno, sobre el trabajo, la familia, y nuestras respectivas relaciones amorosas. A mi turno le conté sobre mi novio que vivía en otra provincia y eso hacía que nos viéramos poco. Nelson me cuestionó elegir un novio a tanta distancia y agregó enfáticamente “*vos sos rara*”. Sorprendida por esta apreciación indagué por qué pensaba eso y se explayó diciendo “*acá las chicas quieren estar todo el tiempo con el novio o el amigo con derecho, ya tuve mucho quilombocon eso*”. Entonces le contra-argumenté “*¿Pero acaso muchos de ustedes que están acá, como Amadou y otros, no tienen sus esposas y familia en Senegal?*”, para evidenciar que el arreglo del vínculo tenía puntos de contacto con el mío. A lo que me respondió “*pero no es la misma cultura, vos sabés*”, “*¿En qué cosas son diferentes?*” le pregunté, y enumeré una serie de cuestiones en relación a su cultura como el gran tamaño de las familias, la cantidad de esposas que puede tener un varón, la relación entre las esposas de una misma persona y que “*las mujeres están acostumbradas a tener marido lejos*”.

Para Nelson mi rol era una anomalía que me volvía inclasificable en este aspecto, al distanciarme de las representaciones que él mismo se había elaborado sobre las mujeres argentinas como novias. Del modo en que lo expresan Guebel y Zulueta (1995) a propósito de su trabajo en ámbitos rurales argentinos y brasileros: “La cuestión es ¿Qué hace una mujer sola? ¿Por qué viene sola? ¿Por qué está sin marido? ¿Cómo el marido la deja salir? La mujer sola es vivida como una amenaza social, tanto por las mujeres como por los varones locales” (Guebel y Zulueta 1995:95). Del mismo modo que Abu Lughod

¹² Durante muchos años, en torno al Rectorado y Facultad de Humanidades de la UNLP -ubicadas en pleno centro platense- funcionó una feria que fue creciendo conforme nuevos vendedores agregaban paulatinamente sus productos (ropa, frutas y verduras, libros, electrónica, artesanías, bijouterie, artículos de librería, etc.) exhibidos en mantas, mesadas, sobre escalones y paredes del predio, resguardados de las inspecciones y controles municipales, así como de la policía provincial, al estar emplazados en territorio nacional donde solo tendría jurisdicción la policía federal, siendo improbable su aparición allí.

(1988) se presentaba como una anomalía para los habitantes de la comunidad beduina en la que hacía su trabajo de campo: una mujer joven y soltera viajando sola por asuntos inciertos.

Al despedirnos Nelson me preguntó si yo tenía amigas y en broma le pregunté si quería que le presente alguna, se rió y me dijo que no, que me lo preguntó porque nunca me ve con amigas *“siempre venís sola”*.

Un par de semanas después fui a comer a la noche a la nueva casa que alquilaba Nelson. Esta vez no era el cocinero de turno ni el encargado de lavar, lo que nos permitió conversar sin interrupciones. Después de comer me introdujo en una conversación que me incomodó bastante al preguntarme si yo tenía *“amigo con derecho, de nosotros”*, ante mi negativa me contó que *“a veces los chicos que no te conocen te ven conmigo y preguntan si sos mi novia y cuando les digo que no piden que te presente”*, esa misma noche inclusive su nuevo compañero de casa Mansour –con quien me acababa de conocer– se lo preguntó. En una nueva renegociación de mi rol en la que garanticé nuestra amistad y el tipo de relación que mantengo con otros migrantes senegaleses, a la vez que reafirmé mi trabajo, él concluyó *“yo sé que es tu trabajo (...) yo siempre les digo que sos mi amiga”*.

Hacia diciembre de ese año, estaba conversando con Amadou, otro de mis interlocutores senegaleses, en su puesto céntrico de calle 8. Era mediodía y estábamos sentados en un banco de la vereda, mientras Amadou terminaba un sándwich de milanesa. Luego de un rato me preguntó *“¿Viste a la chica que estaba sentada al lado tuyo? Es mi ex, una amiga con derecho a roce, seguro que se sentó para escuchar”*, le pregunté por qué no la saludó y me dijo que fue él quien había terminado la relación y *“si ella pasa entonces ella que salude, las mujeres argentinas son todas muy complicadas y buscan quilombo, yo no quiero quilombo”*, reiterando lo que ya había expresado Nelson.

Retomé su idea de *“amiga con derecho a roce”* para entender la diferencia con su propia idea de *“amiga”* y me dijo que las mujeres que ellos conocen acá y presentan como *“amigas”*, son solo eso, amigas. Como Jorgelina, la hija de la quiosquera que había pasado a saludarlo un rato antes y me contó que los traslada en su auto cuando lo necesitan o les consigue contactos laborales, o como yo que nos conocemos hace mucho, siempre conversamos o los ayudo con la policía, las *“amigas”* son las *“que todos los chicos saben que son amigas”*.

A Abu-Lughod todos los varones de la comunidad donde vivió durante dos años –en el contexto de una sociedad con una división marcada por sexos (*sex segregated society*)– la trataban con respeto y sentimientos de protección apropiados a una pariente mujer, al haber sido introducida por su propio padre en la familia del jefe de la aldea, donde vivió y a la cual pasó a integrar *“parcialmente”* como hija adoptiva (Abu Lughod 1988). Ella cuenta que estos varones nunca se le insinuaron o dieron el mínimo reconocimiento de su identidad sexualizada. Sin embargo, cuando visitaba con el jefe aldeas en las que este no tenía parientes, o donde las mujeres de su comunidad nunca habían ido, no podía dar por garantizada su *“invisibilidad”* como una mujer joven que pudiera resultar atractiva a los ojos de los locales.

Por su parte, Guebel y Zulueta (1995:95) plantean que *“una de las recomendaciones convencionales para las antropólogas en el campo, es que nos asexuemos, como una manera de evitar estas situaciones. Además que digamos que estamos casadas”*.

Debo confesar que intenté cumplir con estos preceptos metodológicos y el hecho de tener novio para mí suponía una carta de presentación que me

garantizaba cierta dispensa. Sobre todo en un contexto de campo en el que la migración de varones senegaleses se presenta muy dinámica y en constante recambio, lo que me coloca conociendo “nuevos interlocutores” todo el tiempo. Sin embargo, no hay que olvidar que las relaciones en el campo siempre nos desafían, específicamente al encontrarme con que “estar de novia” en los términos en que lo concebimos en nuestra sociedad chocaba con la representación que tienen sobre esto mis interlocutores. En tanto que en su sistema de referencias es inconcebible sostener este tipo de relación durante mucho tiempo, es decir durante varios años, o inclusive vivir juntos, porque lo que de alguna manera se impone para ellos es el matrimonio¹³. Así que ajustándome a este código, cambié mi carta de presentación, y de “estar de novia” pasé a presentarme como “casada”.

Pero no sin sus respectivos costos...

III. *¿Tenés marido? y... ¿No tenés hijos?!*

Otro día de enero en la ciudad de Puerto Madryn, estaba sentada en la rambla costera en la zona del puesto de Amadou y, mientras él atendía clientes, yo conversaba con sus compañeros de venta. Un chico joven que vendía mochilas me preguntó por mi marido y, ejercitando mi pobre wolof¹⁴, le comenté que él trabajaba, luego me interrogó hacía cuánto tiempo estaba con mi marido y le dije que hacía dos años, lo que derivó en una indagación colectiva sobre si yo tenía hijos. Al responderles que no, todos los presentes se mostraron sorprendidos y me cuestionaron por qué a mi edad no tenía hijos. Quisieron saber las razones de esto, un poco apenados me preguntaron si no podía por alguna cuestión biológica y, al decirles que no era esa la razón, estaban ya totalmente descolocados, que por qué no quería tener, que qué estaba esperando...

Del mismo modo en que Abu-Lughod (1988) “seguía” sin hijos a su retorno al campo cinco años después de su convivencia prolongada con los beduinos, despertando sentimientos de pena profunda cuando les describía a sus interlocutores la vida que llevaba, así parecían sentirse mis interlocutores senegaleses al comentarles la mía. En ambos casos se mostraban preocupados solo con dos cosas: si estaba casada y si tenía algún hijo. Coincidió plenamente con la autora cuando afirma que “esto confirmaba una sospecha que tuve durante mi trabajo de campo: que todos ellos me veían primeramente como una mujer” (Abu-Lughod 1988:140, traducción propia), de quien todavía más o menos universalmente se espera que cumpla con un rol reproductor.

A la semana siguiente, alrededor del mediodía, el viento soplaba sin parar, el cielo estaba plomizo y la marea muy alta. Era uno de esos días patagónicos que no invitan al esparcimiento al aire libre. Había poco movimiento de gente en la zona costera de la ciudad y por ende poca venta. Amadou se mostraba fastidiado y Alassane se sentía enfermo, creía que era por haber tomado agua corriente. Todos habían decidido que no iban a caminar para vender, porque

¹³ Como me dijera mi profesor senegalés de wolof “novio se dice farr, pero no es lo mismo que el novio de ustedes, ese es un farr bubax (un buen novio, más cercano a un esposo, un djekeur), allá farr es una chica que tiene compañero, allá no es como acá que podés vivir con tu novio”.

¹⁴ Es la más importante de las seis lenguas nacionales de Senegal, hablada esencialmente en Senegal y Gambia y en la franja sur de Mauritania también. Constituye la lengua materna del 40% de la población senegalesa siendo que más del 80% de los senegaleses la hablan. Las otras lenguas nacionales son el poular, el sérère, el mandinga, el soninké y el diola (Malherbe y Sall 1989).

prácticamente no había nadie en la zona costera.

Bajamos a la arena para resguardarnos del viento tras el muro de la rambla y nos quedamos ahí, desparramados, jugando con la arena, comiendo galletitas que yo había llevado y conversando. Aproveché el momento para aprender un poco más de wolof, así que de cada tema que surgía yo preguntaba cómo se decía tal o cual palabra en este idioma y ellos me hacían repetirla para corregir mi pronunciación. Me bautizaron con un nombre wolof de mujer, *Amina*, luego pregunté cómo se decía mujer y me indicaron que había una palabra general para decirlo *-jigéen-* y dos más específicas, una para referirse a “una mujer virgen” *-jankk-* y otra para “una mujer no virgen” *-jèk-*. A mi turno de repetirlas Alassane me preguntó si yo era virgen o no, frente a lo que me enojé y respondí que eso era algo privado. Mi punto de vista sobre la situación en ese momento era el de una mujer joven sola rodeada de varones inquiriéndome explícitamente sobre mi sexualidad, lo que se sumaba a cierto fastidio que sentía al ser cuestionada reiteradas veces sobre mi situación amorosa y familiar. Mi respuesta fue tomada aún peor por Amadou y retándome por haber interpretado mal a su amigo, me dijo que no debía enojarme porque es una forma muy común de dirigirse a las mujeres en Senegal, no es una ofensa, inclusive “en la calle si te cruzás con una chica de 18, 19 años aunque no la conozcas podés decir esa es una ‘jankk’ o si es casada y grande una ‘jèk’”. Agregó que Alassane me lo estaba enseñando para completar mi presentación en wolof “si vos querés aprender la cultura diferente tenés que escuchar a Alassane. ¿Vos no querés aprender nuestra cultura? Y bueno, entonces nosotros te decimos lo que pasa...”.

Considero que esta situación expone un incidente muy significativo en el cual se pone en tensión la reciprocidad de sentidos entre mis interlocutores y yo. Así, lo que en un primer momento interpreté como un gran error de mi parte, ahora emerge como una evidencia, por un lado, de mi involucramiento en el campo, del rol que me otorgan –primeramente como una mujer diría Abu-Lughod– y de la legitimidad que ellos me dan como “aprendiz” de su cultura, y por otro, de la autoridad que se otorgan a sí mismos como “informantes”.

Siguiendo a Guber:

“La observación participante produjo datos en la interacción misma, operando a la vez como un canal y un proceso por el cual el investigador ensaya la reciprocidad de sentidos con sus informantes. La ‘participación’ no es otra cosa que una instancia necesaria de aproximación a los sujetos donde se juega esa reciprocidad. Es desde esta reciprocidad que se dirime qué se observa y en qué se participa”(2001:28).

IV. *Vos sos muy rara, porque tenés un novio que vive lejos y no tenés hijos*

Un sábado de octubre nos encontramos con Nelson para tomar unos mates con motivo de su visita a La Plata, tras los varios meses que pasaron desde que se mudara a vivir solo a Alta Gracia, Córdoba, donde abrió su propio local de bijouterie y accesorios. La plaza a la que fuimos estaba bastante vacía y Nelson eligió sentarse a unos metros de una familia joven: una chica que jugaba con su hijo pequeño junto a otras mujeres y un varón. Continuamos una conversación que habíamos comenzado días antes por Whatsapp sobre su vida en Alta Gracia, sus apreciaciones respecto a La Plata, el trabajo, el estilo

de vida que llevan los senegaleses en Córdoba. “Me gusta vivir en Alta Gracia, porque es lindo, tranquilo, vos sabes que me gusta vivir tranquilo”, me diría. Mientras tanto, la chica que jugaba con su hijo se daba vuelta reiteradas veces para mirarnos, por lo que Nelson interrumpió la charla y me dijo enojado “¿Qué le pasa a la chica, por qué mira, qué hay tanto para mirar? (...) Por eso yo no quiero tener más novia acá [novia argentina] porque es muy complicado, nos da mucha vergüenza como nos miran en la calle, por eso no paseamos, no salimos, si no tengo que pelear”. Y me cuenta que cuando estaba de novio con Daniela ella quería salir a pasear, “ir al cine, las mujeres quieren salir con el novio, pero es muy complicado, muchas veces yo me peleaba en la calle, porque nos decían cosas, yo no quiero salir, y Daniela se enoja, por eso listo, chau, yo mi vida, ella su vida, más tranquilo, yo quiero trabajar”. Indagué si pensaba que esto cambiaría en caso de que tuviera una novia senegalesa acá y me contó que en realidad hay una chica en Senegal, en su ciudad, con la que estaba hablando, una chica que conoce hace muchos años con la que planeaba arreglar el casamiento “el año que viene si no tengo novia me voy a casar a Senegal” porque “ya tengo treinta años” agrega, “yo quiero tener una familia, así como ella, salir estar con mi hijo, acá hay muchos chicos que tienen hijos y van a las fiestas de nosotros, los cuidan, eso me gusta”. Entonces me interpela cuestionándome por qué si yo tengo treinta años todavía no tengo hijos, le explico mis razones y me repite “vos sos rara, muy rara, porque tenés un novio que vive lejos y no tenés hijos”.

De esta conversación emergieron para mí las expectativas socioculturales que condicionan a Nelson y el modo en que se articulan con sus percepciones subjetivas sobre su proyecto migratorio, que para ese momento ya debería haberle dado una esposa e hijos y aún no lo consiguió. De alguna manera nuestra diferencia cultural y su perplejidad sobre mi sistema de valores permitieron profundizar una discusión comparativa que me estaba mostrando la cosmovisión de mi interlocutor sobre el matrimonio.

V. *Cosas de pibes, viste*

Era diciembre en La Plata, y en la zona de venta ambulante de la Legislatura provincial hubo una pelea entre dos jóvenes senegaleses que terminó con la hospitalización de uno de ellos, Lamb, por heridas de cuchillo, y con la detención en la comisaría del otro, Mansour. Mientras que Nelson me llamaba desde Alta Gracia para que ayude con un abogado a su amigo Mansour, el joven hospitalizado era con quien yo mantenía más contacto durante esa época de mi trabajo de campo. Fueron finalmente los referentes actuales del colectivo senegalés en La Plata, Fall y Amadou, quienes consiguieron el abogado que defendiera a Mansour. Sin embargo, no fueron a visitar a Lamb al hospital San Martín, donde permaneció internado varios días.

Era época de fiestas de fin de año, donde se juega la posibilidad de mayores ventas, como me dijera Fall. Yo visité a Lamb algunos días mientras estuve en la ciudad, y luego continué en contacto telefónico recibiendo siempre su versión del episodio y la de sus allegados, que lo inculpaban a Mansour como autor de la agresión.

Dado que quería escuchar otras voces y saber otras versiones de lo ocurrido lo consulté a Nelson, quien al estar lejos decía no saber cómo habían sido las cosas, ni cómo seguían. Me recomendó mejor hablar con Fall y Amadou.

Para ese momento, yo pensaba que debía demostrarles a estos referentes cierto interés por lo ocurrido con Mansour para situar mi neutralidad sobre las

culpabilidades del hecho, dado que había visitado varias veces a Lamb en el hospital, pero había aportado poco en la resolución de la detención de Mansour, y no quería que mi accionar perjudicara mi relación con aquellos. Poco tardé en darme cuenta de que ya había tomado partido y que independientemente de lo que yo quisiera demostrar, ellos tendrían sus propias apreciaciones.

Sin embargo, -y para mi sorpresa- me encontré con un absoluto silencio de parte de Fall y Amadou sobre todo el asunto de la pelea, y en las diferentes ocasiones que les preguntaba a cada uno por separado sobre la situación de Mansour y su vínculo actual con Lamb, las respuestas eran siempre evasivas. Mi desconcierto era mayor cuando pensaba en las reiteradas ocasiones en las que tanto Fall como Amadou me habían pedido ayuda cuando había problemas con agentes municipales de Control Urbano o cuando un vendedor había sido detenido por resistir el decomiso de su mercadería. Es decir, había habido algunas situaciones en las que había estado involucrada a pedido suyo.

En una ocasión posterior Amadou me dijo que él y Fall habían hablado con los jóvenes que pelearon y que ya estaba todo arreglado, son “cosas de pibes viste”, concluyó, dando por terminado todo intento de saber algo más. De alguna manera esto explicitaba nuestra relación de género jerárquica, esas eran cuestiones del dominio masculino que no me competían y que tenían prescripciones propias para resolverse, es decir, no eran en ningún modo de mi dominio y no debía meterme.

Pero luego entendí que desde el punto de vista de estos referentes, lo que estaban evitando era una repercusión mayor del episodio que pudiera perjudicarlos como colectivo. El silencio era parte de una estrategia para evitar problemas con el municipio –con Control Urbano específicamente, con el que habían llegado a una tregua temporaria que esta pelea podía poner en riesgo– y poder gestionar su continuidad en la venta callejera. Así como también, se buscaba evitar alimentar las representaciones criminalizantes desde las que los medios de comunicación platenses los vienen construyendo a lo largo de los años, desde su llegada a la ciudad. Una pelea entre dos senegaleses en sus puestos de trabajo y a punta de cuchillo contrarrestaba el ideal de pacifismo y obediencia que ellos pregonan y desde la cual una parte de la sociedad receptora los ve. Evidenciando además las jerarquías y conflictos al interior del propio colectivo de migrantes. Por eso mi preocupación por mostrarme neutral era tal vez indiferente para los referentes senegaleses, en tanto primaba mi ubicación como “mujer extranjera” que no interviene en ciertos asuntos masculinos del colectivo senegalés, que cuenta con sus propios mecanismos de resolución, haciendo de esa manera explícita una relación jerárquica y de género que nos involucraba.

El desconcierto inicial que tenía por el silencio que mostraba una facción del colectivo respecto al incidente y su desenlace dejó paso a un entendimiento más profundo sobre las relaciones entre género y poder al interior del colectivo así como al exterior, específicamente conmigo. Cuestiones que las propias Vargas y Villata (2014) enfrentaron en sus respectivas investigaciones en mundos de trabajo masculino, en los que respectivamente encontraron que los silencios por la violación de un trabajador en el pozo petrolero o por prácticas laborales informales que ponían en riesgo la vida de los trabajadores respondían a “pactos de silencio” implícitos a las recomendaciones que regulan las formas de ingreso y permanencia de los trabajadores en sus respectivos rubros y de las etnógrafas mismas en cada contexto de campo.

VI. *Hacelo vos, vos mejor*

Los primeros días que Lamb permaneció internado en el hospital lo fui a visitar y me preocupaba su salud, ya que estaba entubado, con varias vendas y él no sabía cuál era su diagnóstico. Al final de una visita me crucé con la enfermera del turno y le pregunté si podía decirme algo sobre el estado de salud de Lamb, pero me respondió que esa información solo la daba el médico a los familiares del paciente, en el horario estipulado para ello. Ya me estaba yendo, cuando la enfermera me detuvo porque recordó que a él le estaban faltando cosas de higiene y que todavía no podía ducharse, por eso debían traerle desodorante, cepillo y pasta de dientes, toallitas húmedas, “eso es importante para el paciente”, me dijo, y más mudas de ropa. Así que fui a un supermercado cercano a comprar todo lo que me había indicado la enfermera y volví a dejarlo en el cuarto de Lamb explicándole a él que era un pedido de la enfermera porque todavía no podía bañarse, tras lo cual le mostré cómo usar las toallitas húmedas en reemplazo de una ducha. Cuando terminé de abrirle todos los paquetes para facilitarle un uso propio de los productos, le mandamos mensaje de audio a su compañero de casa pidiéndole más ropa, y nos despedimos.

Volví al día siguiente y este amigo senegalés estaba en la pieza, había venido en pleno horario de trabajo. Estaba ayudando a Lamb a ir al baño. Cuando salieron nos presentamos y nos sentamos en la cama contigua que estaba vacía, dispuestos a charlar los tres, Lamb ya se mostraba más recomposto. Fue entonces cuando me pidió que lo limpiara con las cosas que le había comprado, un poco incómoda por el pedido le pregunté a su amigo si no quería hacerlo él, pero se rehusó y los dos me dijeron “*no, no, hacelo vos mejor, vos mejor*”. Así que asumiendo el rol impuesto le pasé varias toallitas húmedas por brazos, espalda, pecho, piernas, pies, mientras Lamb estaba sentado al borde de la cama y charlaba con su amigo. Al rato llegó otro amigo más y conversaron los tres en wolof, yo entendía algunas palabras y nombres que mencionaban y luego me dirían que hablaban sobre la pelea, así que me incorporaron a la conversación que ya mezclaba español y wolof. Les ofrecí un jugo que había llevado y el amigo de Lamb me instó a que le sirva y le dé a Lamb la manzana que había sobrado del almuerzo, se quejaba de que estaba comiendo muy poco y que yo debía alimentarlo para que se ponga fuerte. Acatando esta orden, le serví un vaso de jugo que tomaba de a poco con un sorbete y le daba en la boca pequeños pedazos de manzana pelada.

De este modo, siguiendo las instrucciones de los varones presentes: Lamb seguía sentado de frente a sus visitantes, yo cuidaba de él, y todos conversábamos sobre la pelea. De esta manera me encontré a mí misma cumpliendo con tareas de cuidado que se esperaba que yo supiera realizar mejor que ellos, con base en la premisa implícita de que como mujer tenía habilidades para ello.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de las páginas anteriores he propuesto un recorrido por una serie de experiencias de campo propias, en las que mi condición de investigadora mujer se puso en juego en el proceso etnográfico, afectando los vínculos intersubjetivos que se produjeron entre mis interlocutores senegaleses y yo, y ofreciendo claves de análisis para interpretar aquello que me proponía conocer desde perspectivas y caminos no pautados inicialmente. Considero que esta inmersión

“En circunstancias personales no mengua su significatividad en la investigación social. La antropología social (...) trata precisamente sobre y con personas, sobre y con todas las que nos encontramos en ese terreno común que en la jerga metodológica hemos llamado ‘campo’” (Guber 2014:30).

En el inicio de su investigación, Lila Abu-Lughod tenía una idea prefijada sobre el modo en que los antropólogos llevaban adelante su trabajo y le preocupaba bastante cómo desarrollaría las técnicas tradicionales de campo entre la comunidad beduina egipcia donde viviría. Lo mismo sentía yo conforme avanzaba mi trabajo de campo; sin embargo, ir acomodándome a las posiciones que cada uno de mis interlocutores me habilitaba a medida que íbamos conociéndonos, las renegociaciones de nuestros roles, los cuestionamientos mutuos, me permitieron entender un poco más cabalmente la forma de hacer una etnografía entre migrantes senegaleses varones en la ciudad de La Plata y Puerto Madryn. Conversaciones después de cenar que extendían la noche, tardes en la arena intentando balbucear en wolof, conversaciones en la plaza, cuidados en hospitales, avanzando a base de conflictos, metidas de pata, equivocaciones y pérdidas de tiempo... distaban bastante de la idea sobre mi rol como investigadora que me había prefigurado desde los libros: observando, entrevistando, grabando, memorizando y anotándolo todo. Sin embargo, cuando a lo que *vemos* y *escuchamos* en el campo lo enriquecemos de la enorme variedad de ingredientes que podemos rastrear, detectar y presentar de manera articulada para sustentar nuestra comprensión de los otros, es que se vuelve válida la afirmación corriente de que somos las antropólogas/os los instrumentos de investigación (Guber 2014) y que “hacer trabajo de campo se vuelve imprescindible para aprender a hacer trabajo de campo (...) porque es en ese aprendizaje que el investigador aprende las formas locales de dar sentido” (Ibíd:24).

Así fue como, desde una reflexión inicial respecto a lo que mi condición de investigadora mujer en el campo provocaba en estas múltiples experiencias etnográficas, comencé a asumir que eran el germen de un conocimiento respecto a valores, reglas de etiqueta, significados importantes que organizan y dan sentido al mundo para los nativos. Mi presentación con Alassane propició una entrada al campo marcada por jerarquías sociales, que le permitió compensar –simbólica y temporalmente– su responsabilidad por el desclasamiento que su sobrino Boubacar sufrió en el proceso migratorio. Con Nelson la renegociación de mi rol fue permanente y en relación a diferentes aspectos de mi identidad de género (desde la adscripción de amiga, hasta mi estatus anómalo que me distanciaba de sus representaciones construidas sobre mujeres locales, pasando por mi identidad sexualizada, cuestiones que se prestaban también con Amadou), lo que hizo emerger en el choque cultural la tensión en la satisfacción de las expectativas sobre su proyecto migratorio. Se me precipitaba ya la adopción de un nuevo estatus para presentarme a aquellos nuevos migrantes senegaleses que fuera conociendo, pero mi condición ficticia de casada me llevó a asumir de lleno que antes que nada yo era una mujer a sus ojos, lo que en sus términos me demandaba cumplir cabalmente con mi estatus: en tanto mujer casada debía tener hijos. Mi negativa ante esto sentó precedente para una situación de malos entendidos con Amadou, Alassane y otros, que sobre todo refirmaron nuestros vínculos (yo como su aprendiz mujer y ellos

como mis maestros varones). Finalmente, a partir de un conflicto interno del colectivo senegalés en La Plata, se abrieron dos caminos en los que mi vínculo con las partes involucradas me mostró que, por un lado, con Amadou y Fall, ciertas dimensiones del mundo masculino de los senegaleses me son vedadas de plano, aunque me insinuaron sus propias articulaciones estratégicas con la sociedad receptora. Por otro lado, con Lamb, nuevamente mi condición como mujer primaba y ello me llevaba a cumplir con el rol de cuidadora.

Al continuar problematizando y profundizando estas experiencias en una instancia posterior de escritura, este proceso de reflexividad diferida (Vargas y Villata 2014) me permitió sistematizar datos que ciertamente estaban construyendo mi propia investigación, de acuerdo a mis intereses iniciales. Trabajar con varones y contrastar mis roles como mujer con aquellos esperados para mí en tanto tal por parte de ellos, me permitió alcanzar un mayor entendimiento sobre ciertas configuraciones de las trayectorias migratorias de mis interlocutores, que desde un punto de vista teórico pueden explicarse desde las categorías de familia, trabajo y masculinidad.

La familia constituye un pilar central de la sociedad senegalesa y su importancia no declina con la creciente dispersión geográfica impuesta por la migración intercontinental (Sinatti 2014). El modelo de estas familias extensas de estructura matrilineal y patrilocales –con tres generaciones que viven juntas, en origen– opera como un sistema económico de prosperidad e intercambios mediante la redistribución de riqueza que circula entre estos parientes. Son justamente los varones migrantes el eje de las conexiones transnacionales, a través de cuyas prácticas aseguran su rol de proveedores, un rol que motoriza la decisión de migrar como estrategia colectiva de sostenimiento de estas familias¹⁵. Estas prácticas en el contexto sudamericano y argentino en particular suponen la inserción mayoritaria en la venta ambulante, mayorista, en locales o ferias. Conuerdo con Sinatti (Ibíd.) en plantear que los imaginarios de quienes permanecen en Senegal contrastan profundamente con las propias experiencias cotidianas de los senegaleses en los países de destino, donde pasan a convertirse en parte de las minorías inmigrantes y ocupan los trabajos más precarizados del mercado. Estas adversidades ponen en jaque sus ideales patriarcales e hipermasculinizados, inclusive en origen.

Estos sujetos se valoran a sí mismos y son valorados por los demás en términos de proveedores económicos (a través de las remesas) y simbólicos (a través del prestigio) de sus hogares, definiendo el lugar social que pueden conseguir para sí y para su familia según el éxito que logren en estos campos. Se trata de una pedagogía de género (Tajer 2009) en el logro de resultados laborales por parte del varón para cumplir con estos mandatos, lo que supone el distanciamiento físico del hogar y un reforzamiento de su actuación en el espacio público, una autoestima centrada en el rendimiento y el trabajo duro y la construcción complementaria de una mujer doméstica, responsable del hogar y los cuidados familiares que garanticen la trasmisión de los valores culturales (Ibíd.). El trabajo y el dinero juegan un papel central en las prácticas de la masculinidad entre migrantes senegaleses varones.

Existe una palabra en wolof que da cuenta de la estrechez entre el

¹⁵ Como se mencionó más arriba, los motivos para migrar conjugan múltiples variables además de la estrictamente económica, entre las que destacan la aventura como proceso de adquisición de nuevas experiencias y estatus de la vida adulta.

trabajo y las representaciones de los roles de género en el caso de los migrantes senegaleses varones: *goor* significa varón, de la cual deriva *goorgoorlu*, que como verbo significa salir adelante, arreglárselas, buscarse la vida; como sustantivo denota la condición de quienes sobreviven con trabajos ocasionales en el sector informal y por extensión también significa comportarse como un varón (Sinatti 2014). Actualmente la migración aparece en el horizonte de posibilidades de muchos senegaleses como el rito de pasaje para alcanzar este estatus, en tanto permite transitar una primera etapa de provisión a la familia de origen (padres, hermanos, esposas e hijos en el caso de quien los tenga), para luego conseguir el sostenimiento de una familia propia, que el estatus de potenciales maridos obtenido “afuera” les permite.

Por esto, las reiteradas alusiones y valorizaciones de la mujer como amiga con derecho, novia, esposa, madre y cuidadora que podemos rastrear en los casos presentados parecen responder a un ideal que está en la base de un proyecto migratorio que se materializa en la dimensión laboral, pero tiene un trasfondo mucho más amplio ligado a un proyecto de vida, en el que los sujetos buscan alcanzar progresivamente los estatus de la adultez masculina según sus propios estándares, que varían en cada trayectoria: el trabajador que mantiene a su familia extendida, el trabajador que mantiene a su esposa e hijos o el trabajador apto para conseguir una esposa, preferentemente en origen.

Por todo lo antedicho, podemos concluir que al trabajar con el género opuesto las dificultades para mantener ciertas relaciones o tratar ciertos temas no necesariamente suponen ausencia absoluta de significados, puesto que la problematización de los obstáculos o conflictos se presenta como una vía para dilucidar los sentidos que esas situaciones contienen para nuestros interlocutores.

Finalmente, así como el trabajo de campo entre migrantes senegaleses varones me involucró en experiencias etnográficas que al ser objetivadas posibilitaron que comprenda categorías importantes del mundo nativo, también me posibilitó identificar otras propias de la sociedad receptora, tales como los estereotipos racializantes desde los cuales clasificamos a los migrantes senegaleses. La emergencia conflictiva de estos discursos tuvo lugar en diversas circunstancias durante mi trabajo de campo, tanto en nuestras interacciones, como en aquellas entre los senegaleses y la sociedad receptora en situaciones de venta, entre la sociedad receptora y yo, en las mismas situaciones, e inclusive en el campo científico, con cuestionamientos hacia mi elección de estudiar “migrantes negros”, que además explicitaban la férrea división sexual del trabajo académico. Como anticipé al inicio de este trabajo, no profundicé aquí en dicha dimensión porque se encuentra en proceso de análisis, en clave interseccional, y será objeto de futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, L. (1988). Fieldwork of a dutiful daughter. En S. Altorki, and C. F. El-Solh (Eds.) *Arab women in the field: studying your own society* (pp. 139-161). New York: Syracuse University Press.

Babou, C. A. (2015). *The Murid Ethic and the Spirit of Entrepreneurship: Faith, Business and Mobility among Murid immigrants in Gabon*. Conferencia presentada en el Development Research Institute, Nueva York. Disponible en: <http://www.nyudri.org/research-index/2016/muridethic> [Consultado el 10/12/16]

- Benencia, R. (2012). *Perfil migratorio de Argetina*. Buenos Aires: OIM. Disponible en: http://publications.iom.int/system/files/pdf/perfil_migratorio_de_argentina2012.pdf [Consultado el 21/07/15]
- Bourdieu, P. (2002). *La Distinción*. Madrid: Taurus.
- Clifford, J. (1986). *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California.
- Daumas, C. (2014). *Interview á Fatou Sarr: Au Sénégal, les femmes gouvernaient. Libération*. Disponible en: http://www.liberation.fr/planete/2014/05/26/au-senegal-les-femmes-gouvernaient_1027383 [Consultado el 28/10/2016].
- Demba Fall, P. (2010). *Sénégal. Migration, marché du travail et développement*. Suisse: OIT.
- Espiro, M. L. (2012). Representaciones de los africanos entre los habitantes de la ciudad de La Plata a partir de la circulación de “los vendedores bijouterie”. *Kula. Antropólogos de Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales*, 6, 53-66.
- Espiro, M. L. (2016). De Buenos Aires a la costa chubutense: una aproximación etnográfica a la movilidad estacional de migrantes senegaleses. En: N. De Cristóforis y S. Novick (Comp.) *Jornadas. Un siglo de migraciones en la Argentina contemporánea: 1914-2014* (pp. 867-886). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires: Disponible en: <http://pobmigrainig.sociales.uba.ar/publicaciones/libros/>
- Guber, R. (2001). *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2014). (Comp.) *Prácticas Etnográficas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Guebel, C. y Zulueta, M. I. (1995). “Yo hablaba y no me miraban a los ojos...” Reflexiones metodológicas acerca del trabajo de campo y la condición de género. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 4 (5), 93-101.
- Hastrup, K. and Hervik, P. (2005). Introduction. In: K.Hastrup and P.Hervik (2005) (Eds.) *Social Experience and Anthropological Knowledge* (pp. 1-9). London: Routledge and Taylor & Francis. Disponible en: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.475.2138&rep=rep1&type=pdf> [Consultado el 12/07/2018].
- INDEC (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*. Buenos Aires: INDEC. Disponible en: https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf [Consultado el 12/12/12]
- Mahler, S. y Patricia R. Pessar, P. R. (2001). Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 7(4), 441-459.
- Malherbe, M. y Sall, C. (1989). *Parlons wolof. Langue et culture*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Mallimaci Barral, A. I. (2011). Migraciones y géneros. Formas de narrar los movimientos por parte de migrantes bolivianos y bolivianas en Argentina. *Estudos Feministas, Florianópolis*, 19(3), 751-775. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/381/38121390006.pdf> [Consultado el 06/05/16]
- Menéndez, E. (1972). Racismo, colonialismo y violencia científica. *Revista Transformaciones*, 1, 169-196.
- Morales, O. G. (2010). Nuevas dinámicas migratorias globales y representaciones locales sobre los negros en Argentina. El caso de las percepciones de agentes de la Policía bonaerense sobre recientes migrantes

africanos. *Sociedad y discurso*, 18, 121-148.

Moreno Maestro S. (2006). *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. España: Junta de Andalucía.

Pizarro, C. A. (2012). *Discurso racializante y segmentación étnico-nacional del mercado laboral: Trabajadores bolivianos en un cortadero de ladrillos de Córdoba, Argentina. Ser migrante latinoamericano, ser vulnerable, trabajar precariamente*. Madrid:Editorial CSH - Universidad Autónoma Metropolitana.

Riccio, B. (2004). Transnational mourning and the Afro-Muslim critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 30, 929-944.

Sánchez Alvarado, L. F. (2016). *Las redes migratorias de los senegaleses en Buenos Aires durante el siglo XXI: un proceso de vinculación entre el continente africano y el Cono Sur*. (Tesis de Maestría no publicada). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad De Buenos Aires.

Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Sinatti, G. (2014). Masculinities and Intersectionality in Migration: Transnational Wolof Migrants Negotiating Manhood and Gendered Family Roles. En Truong et. al. (eds.) *Migration, gender and social justice. Hexagon Series on Human and Environmental Security and Peace* (pp. 215-226). Springer, Berlin, Heidelberg: Springer Open. Disponible en: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-642-28012-2_11 [Consultado el 24/08/16]

Sow P. y Kokouvi T. (2007). *Estalvis populars Africans a Catalunya: Tipus i formes submergides de pràctiques financeres dels immigrants*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 14, 25-60.

Tajer, D. (2009). *Heridos corazones: vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.

Vargas, P. y Villata, C. (2014). Mujeres en el pozo y en la obra. Reflexividad y aprendizaje significativo en dos etnografías sobre el mundo del trabajo. En R. Guber, (2014) (Comp.) *Prácticas Etnográficas* (pp. 65-86). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Voscoboinik, S. (2017). *Migración senegalesa en Argentina y envío de remesas ¿Cosa de hombres? Estudio de caso de una mujer senegalesa que vive en la ciudad de La Plata, Argentina*. Ponencia presentada en el Congreso Nacional de ALADAA. Lomas de Zamora: UNLZ. Inédita.

Zubrzycki, B. y Sánchez Alvarado, L. F. (2015). Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina. *Cadernos CERU*, 26,(1), 69-84. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/111165> [Consultado el 14/02/16]

Zubrzycki, B. (2017). Migración senegalesa, irregularidad y gobernabilidad migratoria en la Argentina. En: J. C. Tedesco y G. Kleidermacher (2017)(Orgs.) *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares* (pp. 101-116). Porto Alegre: EST Edições.