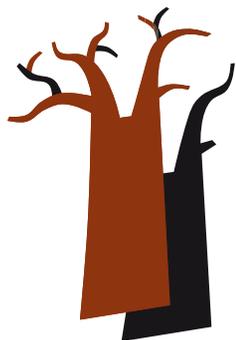


AQUÍ Y ALLÍ, VIVIENDO EN LOS DOS LADOS

Susana Moreno Maestro

*Aquí y allí,
viviendo en los dos lados*

Los senegaleses de Sevilla,
una comunidad transnacional



Sevilla, 2006



estudios y monografías [1]

Edita: Junta de Andalucía.
Consejería de Gobernación.
Dirección General de Coordinación
de Políticas Migratorias

© Susana Moreno Maestro
© de la presente edición: Junta de Andalucía

Diseño gráfico, Estudio Manuel Ortiz
Maquetación, Antonio Álvarez
Impresión y encuadernación, Escandón

Dep. Legal: SE-7345-2006
ISBN: 98-7383587589
Impreso en España

El II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía plantea entre sus objetivos generales *Mejorar permanentemente el conocimiento de la realidad, las estrategias más adecuadas de cambio, así como el análisis de los logros conseguidos, manteniendo de forma sostenida la actividad investigadora sobre el fenómeno de la inmigración en Andalucía*. Para alcanzarlo es imprescindible impulsar líneas de investigación y análisis en torno al complejo universo de la inmigración, y difundir el conocimiento y la información generados.

Con la serie *Estudios y Monografías*, que se inicia con este título, pretendemos ofrecer un instrumento de utilidad para difundir trabajos sobre inmigración, que aportando conocimientos relevantes, se inscriban en las líneas marcadas por el II Plan Integral.

Esta monografía de Susana Moreno Maestro, *Aquí y allí: viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*, describe un grupo bien definido dentro de los colectivos que conforman el perfil de la población inmigrante extranjera en Andalucía. Acotado en un ámbito geográfico determinado como es la ciudad de Sevilla, aborda la investigación desde un enfoque de cultura étnica, pero también de género y socioprofesional, categorías fundamentales en la construcción de las identidades y de sus múltiples dimensiones y manifestaciones.

La obra, por lo demás amena, no sólo nos proporciona información de un colectivo humano con unas características bien definidas. También acer-

ca de su diversidad interna y de los procesos de cambio que inevitablemente en un grupo como el que nos ocupa, origina el contacto con otras estructuras sociales, otras normas, otros valores, otras culturas, en suma. Nos deja, por tanto, esta etnografía el mensaje claro de que el ser humano es social, y como tal comparte categorías de su grupo de pertenencia, pero también que cada ser humano es diferente y presenta rasgos comunes con individuos de otros grupos. Esto nos ayudará, sin duda, a alejar los prejuicios que, a veces inconscientemente, nos llevan a aplicar a las personas características estereotipadas, negándoles su individualidad.

En definitiva, tras la lectura de esta etnografía nuestro conocimiento de esta comunidad será mayor, sin duda. Pero también lo será nuestra sensibilidad hacia el conjunto de colectivos que han venido a convivir con la población andaluza, y en consecuencia aumentarán nuestro respeto y comprensión de otras culturas y de otras personas.

Teresa Bravo Dueñas

Directora General de Coordinación de Políticas Migratorias

índice

INTRODUCCIÓN	
Contextualización y objetivos de la investigación	13
Metodología y técnicas de investigación	18

EL PROCESO MIGRATORIO: CADENAS Y REDES MIGRATORIAS	
Senegal: de país de inmigración a país de emigración	23
Estrategias migratorias	27
La comunidad senegalesa en Sevilla	34

LOS PRIMEROS TIEMPOS EN LA CIUDAD	
Problemas a la llegada y formas de solución	43
La situación legal	50

LA FAMILIA: HETEROGENEIDAD DE SITUACIONES	
La familia senegalesa y el proyecto migratorio	61
La familia allí y aquí	67
Formas de matrimonios senegaleses	69
Las parejas mixtas	75
Los hijos en los matrimonios mixtos	80
La reagrupación familiar	86

LOS LAZOS CON EL LUGAR DE ORIGEN: UNA «COMUNIDAD TRASNACIONAL»	
La comunicación con Senegal	93
El contacto con las autoridades de Senegal en España	95
La circulación de personas y de bienes materiales e ideáticos	97
Los envíos	98
Los viajes a Senegal	102
Inversiones en Senegal, ¿regreso definitivo?	105
Otros ejemplos de realidades trasnacionales	110

LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS	
La especialización en la venta ambulante	117
Otras actividades	135

CONTEXTOS DE REPRODUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SENEGALESA	
Las redes de comunidad	143
La importancia del ámbito religioso: el mouridismo y la dahíra	150
Continuidad de las prácticas religiosas	150
El Islam senegalés: las cofradías y la importancia del mouridismo	156
Touba, una forma de estar presente en la sociedad de origen	160
Matlaboul Fawzaïni: la dahíra en la emigración	162
La dahíra de Sevilla	166
Los senegaleses de Sevilla: miembros de la comunidad mouride trasnacional	171
La población sevillana y la percepción de la religión senegalesa	177
Rituales y fiestas religiosas. Las celebraciones en Sevilla	179
Los ritos de paso	187
Redes formales de apoyo intracomunitario:	
Agasis y Asociación de Inmigrantes por la Igualdad	194
Agasis	194
Asociación de Inmigrantes por la Igualdad	195
Complementariedad de las formas asociativas	201

CONTEXTOS DE RELACIONES INTERÉTNICAS	
Lugares de residencia y relaciones vecinales	205
Participación en fiestas autóctonas	209
Otros contextos	216
Cómo piensan que los vemos	218
La relación con otros colectivos de inmigrantes	228

A MODO DE CONCLUSIÓN	
La inserción de una comunidad trasnacional en Sevilla: la minoría senegalesa	237

BIBLIOGRAFÍA	245
--------------	-----

En primer lugar, dedico este trabajo a mi padre, por enseñarme a mirar la riqueza y la belleza que me rodea, a disfrutar de la vida siempre desde el compromiso con la justicia social.

También me gustaría dedicarlo, cómo no, a la comunidad senegalesa de Sevilla, que me hace vivir cosas extraordinariamente maravillosas y diferentes en mi propia ciudad. Gracias Ousseynou por todo lo que me has enseñado y por tu irremplazable compañía; N'demba por abrirme todas las puertas; Kine y Camou por hacerme sentir como en casa; Bouba, por tu amistad y cariño; Assane por ser como eres; Modou por nuestros cumpleaños; gracias Papis, Fatima, Oumy, Sangoye, Issa, Assane G., Binta, Mamoudou, Cheikhou, Sirifo, Ibu, Moussa, Alassane, Awa, Saliu, Pap... Gracias a todos y todas por la ayuda y el apoyo que me habéis prestado. Gracias por hacérmelo pasar tan bien y por el cariño recibido. Siempre es un gusto ampliar el círculo de las personas a las que quiero.

INTRODUCCIÓN

CONTEXTUALIZACIÓN Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación se enmarca en el contexto de multiculturalidad y pluriétnicidad de la sociedad andaluza actual. Esta nueva situación se debe, fundamentalmente, a dos hechos: ser nuestro territorio frontera sur de la Unión Europea y la necesidad de mano de obra en condiciones salariales y de disponibilidad para las que no se cuenta con trabajadores autóctonos en diversos sectores económicos. Ello tiene lugar en un marco legal cambiante, que pretende controlar el flujo migratorio en un contexto cultural y social así mismo cambiante, en el que la falta de experiencia de situaciones pluriétnicas y multiculturales puede promover la desconfianza, el miedo o la anomia. En muchos ciudadanos cuando se ven inmersos en ellas, se activan viejos y nuevos estereotipos con respecto a los diversos colectivos de inmigrantes, en especial sobre magrebíes y grupos del África negra, al ser consideradas a veces sus respectivas culturas como «no integrables», lo que produce problemas para todos los grupos que interaccionan.

Se hace necesario, ante esto, partir de una visión no esencialista ni estática de los sistemas culturales, contemplar la diversidad cultural como característica central de la especie humana y situar la interculturalidad y el diálogo democrático entre culturas, en situaciones de igualdad, como el horizonte a conseguir. Son estas las premisas que guían nuestra investigación y con las que hemos trabajado.

En la actualidad, el debate se sitúa, sobre todo, en la relación entre democracia y sociedad multicultural. Se nos habla continuamente de la

incompatibilidad entre diferentes tradiciones culturales, es decir, del *choque de civilizaciones* de Huntington (Huntington, S., 1997), posición defendida también, entre otros, por Sartori, con su concepto de «distancia cultural» (Sartori, G., 2001) y por Azurmendi (Azurmendi, M., 2001), ex-presidente del Foro de la Inmigración. También, el célebre y desconcertante Mario Vargas Llosa, en un artículo titulado «La derrota de Martin Luther King», publicado en *EL País* en junio de 1994, cuestionaba ya el multiculturalismo definiéndolo como un nuevo *multirracismo* o *defensa del desarrollo de las culturas separadas e incontaminadas*, adelantándose de esta forma al resto de esos otros planteamientos hoy muy difundidos. El mensaje de algunos sectores sobre la incompatibilidad entre la democracia y ciertas culturas, está calando hondo en la sociedad, por ser el único al que se facilitan amplios espacios de difusión y por representar hoy el «comodín» sobre el que, desde determinadas ópticas, se trataría de justificar una política migratoria, por llamarla de alguna manera, basada en la superioridad de la «cultura occidental», que sería, supuestamente, la única donde triunfan la democracia y los Derechos Humanos.

Con la investigación social se pueden desenmascarar los planteamientos que afirman la existencia de tradiciones culturales que imposibilitan la convivencia y, por tanto, la democracia en nuestras sociedades. Planteamientos desde los que se alerta de la presencia de culturas «en esencia» opuestas a los valores democráticos y al «espíritu de los Derechos Humanos», como si las culturas constituyeran universos simbólicos cerrados y homogéneos, piezas monolíticas que hubieran de ser aceptadas o rechazadas en bloque. Un claro ejemplo fue el artículo aparecido en *El País*, el 23 de febrero de 2002, en el que Mikel Azurmendi afirmaba que *la democracia no es solamente un Estado de derecho, sino un sistema cultural o que de momento, y ojalá para siempre, solo existe una cultura democrática*. Es decir, se nos hace ver la necesidad de una homogeneidad cultural para vivir en una ausencia total de conflictos, en un paraíso donde reine el equilibrio social y, con ello, la democracia. De esta forma, se construye un escenario donde *el derecho de las minorías es problemático, pero sobre todo y en particular el de las minorías culturales que en cierto sentido profundo ponen en tela de juicio la homogeneidad* (Pérez-Agote, 1995:90).

El discurso de las virtudes de la homogeneidad no es nuevo. Estaba presente ya en el mito judeo-cristiano de Babel, donde el castigo divino no

era otra cosa que la diversidad cultural; también tanto desde el modelo capitalista-liberal como desde el modelo comunista lo que se pretendía era la absorción/integración en esquemas de pensamiento occidentales (Moreno, 2002a:184). La modernización era, inevitablemente, una occidentalización de uno u otro tipo. Tanto es así, que la visión eurocéntrica sobre otros mundos alternativos posibles se puede rastrear incluso en foros como los del movimiento antiglobalización, como se refleja en los sucesivos encuentros mundiales en la ciudad brasileña de Porto Alegre.

También es esta visión negativa de la diversidad el planteamiento tradicional del nacionalismo de estado, ideología base sobre la que se fundamenta el discurso de legitimidad del «Estado-Nación». El recurso a la homogeneidad en una única comunidad cultural y las referencias constantes a unas prácticas y valores que monopolizan la pertenencia simbólica al grupo siguen hoy en plena vigencia: ¿qué es, si no, esa necesidad constante de hacer frente común todos los españoles demócratas (no por casualidad van juntas estas dos palabras) frente a cualquier «amenaza»? Refiriendo la amenaza, la mayoría de las veces, tanto a los «otros internos» como a los «otros externos», cuya existencia cuestiona la supuesta homogénea identidad «nacional».

Lo que se propugna con estos planteamientos no es otra cosa que la asimilación y/o la segregación, opciones ambas opuestas al objetivo de convivencia entre colectivos sociales con distintas culturas. Quienes pensamos en la construcción de un mundo con justicia social, de un mundo donde convivan muchos mundos, de sociedades multiculturales no basadas en relaciones jerárquicas entre las distintas comunidades étnicas, debemos optar por la interculturalidad.

Desde nuestro análisis estableceremos la distinción entre *multiculturalidad*, como hecho social que evidencia la pluralidad cultural en la que vivimos y que, por lo tanto, refiere a un nivel descriptivo¹, *multiculturalismo*, en referencia a las políticas para la multiculturalidad, e *interculturalidad* como una de las políticas de multiculturalismo posibles, como una respuesta normativa, basada en ideas, valores y principios.

1. Desde el grupo de investigación GEISA, al que pertenezco (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía, del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, dirigido por el profesor Isidoro Moreno Navarro), entendemos que esta pluralidad cultural refiere no solo a la diversidad de culturas étnicas, sino también de género y socioprofesionales.

Al ser la multiculturalidad un hecho social que, no hay que negar, es fuente potencial de conflictos, se hace necesario lograr unos mínimos comunes, unos valores y normas vinculantes sobre los que construir una sociedad donde la convivencia entre diferentes colectivos y culturas esté basada en la comunicación, la igualdad y el respeto. *De la situación multicultural no surge, sin más, la democracia. Para que haya democracia tienen que reconocerse valores vinculantes comunes, es decir, tiene que establecerse un consenso sobre dichos valores.* (Cohn-Bendit y Schmid, 1996:150).

Y esto sólo es posible mediante un diálogo constante entre las culturas. Es preciso, por ello, adentrarnos en la relación entre grupos étnicos y poder político, analizar la estrecha vinculación entre la organización de la sociedad y los distintos sentimientos de pertenencia que pueden coexistir en ella. Se trata de compartir distintos espacios sociales: escuelas, hospitales, parques, bares, cafeterías, oficinas, discotecas, supermercados, mercadillos, fiestas, rituales, etc. (Lamo de Espinosa, 1995). La sociedad receptora, al ocupar la posición de dominio en las relaciones de poder, debe empezar por el reconocimiento de su interlocutor. No olvidemos que nos movemos en un contexto de relaciones de poder que determinan la posición que ocupa cada uno de los colectivos en la sociedad y sus posibilidades y modos de participación en ella.

En nuestra opinión, debiéramos cuestionar la concepción de la «ciudadanía» como una categoría de exclusión de los «otros externos», de los inmigrantes, al constituirse en requisito previo para la adquisición de unos derechos que toda persona debiera tener como tal: los Derechos Humanos. Afirmamos, además, que el recurso a la ciudadanía no puede ser la solución, pues: *el tratamiento igual a todos los individuos definidos en cada momento como ciudadanos, reflejado en la máxima de 'igualdad de todos ante la ley', es precisamente la concreción política del principio liberal-burgués del individualismo y el monoculturalismo (...), siendo despojados de los atributos culturales fundamentales: la identidad étnica, la identidad de género y la identidad socioprofesional* (Moreno, 2002a:190-192). Se toma como único sujeto de derecho al individuo, ignorando a los colectivos y cayendo, por tanto, en un planteamiento basado en el individualismo metodológico que niega otras formas de estar y de relacionarse los seres humanos entre sí y con el mundo que les rodea.

Esta investigación pretende contribuir a desechar estos tipos de planteamientos y ayudar a desvelar la necesidad del reconocimiento tanto de los derechos individuales como de los colectivos. Veremos, en el caso concreto

de los senegaleses en Sevilla, que, en sintonía con lo que sucede en buena parte de las culturas africanas, el individuo se entiende dentro del colectivo y, por tanto, el reconocimiento únicamente de los derechos individuales, en el caso de que existiera tal reconocimiento y no fuese simple formalismo, supondría la negación de la propia identidad, pues todo aquello que lo convierte en ser social sería ignorado.

La proporción de inmigrantes subsaharianos en Andalucía se está elevando de forma importante en los últimos tiempos, tanto en contextos urbanos como rurales, y apenas han sido considerados en las investigaciones hasta el momento, a pesar de sus especificidades. En este sentido, nuestro trabajo trata de cubrir nuevas dimensiones del fenómeno migratorio y contribuir a los estudios sobre inmigración subsahariana. A nivel práctico, en cuanto a la implementación de políticas de integración, sería fundamental prestar la debida atención a estos diversos colectivos por cuanto hoy forman parte creciente de la realidad social andaluza.

Respondiendo a nuestro especial interés por el análisis de las situaciones de interacción entre la sociedad «autóctona» andaluza y los distintos colectivos étnicos inmigrantes, la investigación constituye un estudio de caso que supone una incursión en la realidad social de un colectivo concreto de inmigrantes en la ciudad de Sevilla: el de los senegaleses, compuesto actualmente por personas dedicadas, en su mayor parte, a la venta ambulante. Este estudio² no tiene como objetivo únicamente la elaboración de un modelo etnográfico del grupo, sino que pretende analizar la relación que pueda existir entre la reafirmación de la identidad étnico-nacional propia y la capacidad de inserción en una sociedad diferente, en este caso la andaluza. Ello nos permitirá en el futuro establecer un debate en cuanto a este importante tema, en nuestra opinión insuficientemente tenido en cuenta hasta ahora, no solo revisando la bibliografía existente al respecto, sino aportando un análisis propio resultado del estudio directo de un contexto concreto de relaciones entre un colectivo inmigrante en Andalucía y la población sevillana, las Administraciones, ONGs y asociaciones ciudadanas autóctonas.

2. El trabajo comenzó a principios de 2002, y fue desarrollado en una primera etapa con subvención de la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Junta de Andalucía, dentro de un Proyecto dirigido por el profesor Isidoro Moreno sobre Inmigración subsahariana en grandes ciudades andaluzas. Posteriormente, la investigación ha sido continuada como parte de un proyecto más amplio dentro de una Beca de FPI de la Consejería de Educación.

Frente a la visión de la emigración como un único fenómeno, está la realidad de unos procesos migratorios específicos que hacen referencia a una realidad de origen, una inserción económica y social, y unas percepciones y valoraciones diferenciadas para los distintos colectivos que podemos establecer (Martín, E., Castaño, A. y Rodríguez, M., 1999:58). Al compartir cada uno de los puntos de esta afirmación, hemos tratado de ver todas estas cuestiones en nuestro análisis del colectivo senegalés en Sevilla.

Evidenciaremos que, aunque existan factores más o menos generalizables a todo el Estado, como pueden ser el marco legislativo o ciertas condiciones de los mercados de trabajo, será dependiendo de los contextos locales, de las distintas estrategias que cada colectivo utilice para tratar de integrarse en la sociedad receptora y de las relaciones sociales que se establezcan en ese contexto, como se llegue a una amplia heterogeneidad de situaciones. En nuestra investigación, nos hemos centrado en el colectivo senegalés de Sevilla, debido a la visibilidad que el grupo está tomando en la ciudad, y hemos prestado especial atención al barrio de San Jerónimo por tener allí sus centros principales de reunión y relación.

METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Hemos dado especial importancia al estudio de la cultura del trabajo de la venta ambulante, que es la actividad más importante de los senegaleses «sevillanos», y a la variable género, evitando la homogeneización inadecuada del grupo étnico. Nuestras unidades de análisis han sido, principalmente, las relaciones intra e interétnicas, las relaciones intra e intergéneros y las relaciones de igualdad/desigualdad económico-sociales.

No nos gustaría omitir una breve referencia a dos conceptos que manejaremos a lo largo de esta obra. Partimos de las definiciones que da Francisco Torres (2002) a *inserción social* y a *integración*. Por *inserción social* debe entenderse el proceso del que son protagonistas, activos y pasivos, los inmigrantes en nuestra sociedad, sea este como sea y siga la fórmula que siga. Cuando se habla de *integración* nos referimos, como señala dicho autor, al tipo de inserción social que no comporta ni marginación, ni exclusión ni asimilación forzada, es decir, a un buen proceso de inserción.

Desde la Antropología, con los métodos y técnicas que esta ciencia social pone a nuestro alcance, debemos intentar acceder a las lógicas culturales que nos acerquen a los modos de funcionar de los distintos colectivos étnicos (ahora nos referimos fundamentalmente a la multiculturalidad étnica, aunque indudablemente condicionada y diversificada por la transversalidad del género y la clase social) y ver, con ello, cuáles pueden ser los catalizadores para una buena inserción y cuáles los obstáculos para la misma que los propios colectivos inmigrantes y nuestra sociedad ponen en juego a la hora de interactuar entre sí. Esto es lo que nosotros pretendemos, modestamente, con esta aproximación al colectivo senegalés de Sevilla.

Durante su elaboración, además de acudir a distintas fuentes documentales y bibliográficas, hemos puesto en práctica las técnicas cualitativas del trabajo de campo antropológico, pudiendo constatar, a ciencia cierta, cómo, además de los textos y discursos que los actores nos facilitan —mediante entrevistas, historias de vida, grupos de discusión—, es la convivencia que permite la participación-observación lo que distingue nuestra forma de trabajo y lo que nos da un mayor acceso a los contextos. Hemos prestado especial atención a las redes sociales intragrupal y a las distintas formas de asociacionismo como contextos por donde fluye y desde donde se ejerce la solidaridad grupal, y como ámbitos de reproducción de la identidad étnica y de relación con asociaciones, ONGs, Administraciones y con el resto de población, tanto autóctona como inmigrante.

Hemos disfrutado, además, de un periodo de tres meses en Québec (octubre 2004-enero 2005) en el Grupo de Investigación *Ethnicité et Société* (GRES) de la Universidad de Montreal, en el Centre D'Études Ethniques des Universités Montréalaises. Esta estancia, en la que analizamos políticas de inmigración e indicadores de integración en dicho país, dentro de la investigación para nuestra tesis doctoral, nos ha posibilitado el contacto con otros senegaleses en la diáspora y nos ha permitido hacer algunas consideraciones y comparaciones puntuales que hemos incorporado a lo largo del trabajo.

En nuestra ciudad, muchas han sido las personas que han colaborado en el desarrollo de la investigación. En primer lugar, las varias decenas de senegaleses y senegalesas con los que hemos mantenido relación, en algunos casos esporádica y en otros constante, a lo largo de toda la investigación en diversos contextos. En el texto hemos optado por sustituir los nombres reales de las personas cuyos discursos hemos transcrito por otros nombres también

comunes entre los senegaleses, con el objetivo de mantener oculta la identidad y, así, respetar la intimidad de las personas.

Durante meses, asistimos y participamos en las reuniones semanales de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad y varias veces acompañamos a sus miembros a reuniones y gestiones tanto con organismos oficiales como con otros colectivos y asociaciones de autóctonos y de inmigrantes. También hemos asistido, y participado activamente, en reuniones y fiestas intra e interétnicas, estando presentes en todo el proceso, desde su preparación hasta su culminación. Mediante la observación participante, con todos nuestros sentidos en alerta para comer, oler, sentir, oír y ver lo que han sido para nosotros nuevas realidades, hemos intentado empaparnos y descifrar las claves culturales del colectivo, participar, hacernos con el contexto senegalés sevillano.

Como afirma Ricardo Sanmartín, *la convivencia nutre de un conocimiento experiencial a quien participa: no solo le cuentan cuáles y cómo son las normas locales sobre cualquier asunto, sino que las siente en sí mismo al tener que cumplirlas en situaciones reales, pudiendo percibir en vivo el sentido de las mismas al palpar en su piel el roce de la realidad a la que se aplican* (Sanmartín, 2003:61).

Varias familias nos abrieron la intimidad de sus casas y tanto hombres como mujeres nos otorgaron su confianza, y yo diría que su amistad, y nos hablaron de sus alegrías, problemas y proyectos. Tengo aquí que reconocer, muy especialmente, mi deuda con Ousseynou, N'demba y Kine por facilitar y estimularme el *estar allí*, el participar del contexto senegalés sevillano y propiciar, de este modo, mi «integración» en él. Ellos, y muchos otros, han compartido conmigo muchas horas no solo como informantes, sino como auténticos amigos y amigas que, espero, perduren en el tiempo.

También he de agradecer la colaboración de personas autóctonas de asociaciones pro-Inmigrantes, de otras ONGs y de asociaciones de vecinos. Quisiera mencionar, especialmente, a Rafael, trabajador del Centro Cívico de San Jerónimo e integrante ocasional de la «pandilla» de los martes. Y, desde luego, mi investigación no hubiera sido posible sin la formación, y los estímulos, recibidos del profesorado del Departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla, tanto en la Licenciatura como en el Tercer Ciclo, y de algunos de mis compañeros y compañeras.

**EL PROCESO MIGRATORIO:
CADENAS Y REDES MIGRATORIAS**

«Por más años que un trozo de madera permanezca flotando en el agua, jamás se convertirá en cocodrilo».

Comenzamos con este refrán senegalés para ilustrar la hipótesis de la que partimos: es a partir de la propia identidad, poniendo en valor la cultura de origen, como el colectivo senegalés pretende formar parte de la sociedad sevillana.

La reciprocidad y la priorización de las relaciones sociales, la importancia del colectivo sobre la persona, una particular concepción del tiempo..., en definitiva, una manera específica de concebir el mundo y de situarse y actuar en él, es algo que ningún senegalés dejará atrás. Será en la nueva sociedad de la que ahora forma parte, junto a autóctonos y a otros inmigrantes, donde tomará conciencia de todo lo que ha venido consigo en la maleta; percibirá que, en muchos casos, antiguos «trajes» apartados en un rincón del armario, se convierten en el «uniforme» diario.

SENEGAL: DE PAÍS DE INMIGRACIÓN A PAÍS DE EMIGRACIÓN

El nombre de Senegal viene de *Sunu gal* que, en wolof, significa *nuestra piragua* y se representa con el *León de Teranga*, *el león de la hospitalidad*. Según un informe de la UNESCO (2003), desde hace dos décadas, Senegal ha pasado de ser un país de inmigración a un país de emigración, es decir,

ha habido un descenso de la presencia extranjera y un gran aumento en el número de senegaleses y senegalesas que emigran hacia otros países.

La presencia en su territorio de otras comunidades continúa siendo, hoy día, sin embargo, importante. Los colectivos de inmigrantes proceden, fundamentalmente, de otros países africanos: por un lado, de los países limítrofes³ que llegan a Senegal debido a la complementariedad regional, pues ni el desmembramiento político resultado de las fronteras coloniales ni las diferencias entre Estados soberanos pudieron frenar los intercambios entre los diferentes territorios (Diop 1994; Fall, 2003); y, por otro, los llegados del Golfo de Guinea, procedentes mayoritariamente de países francófonos (Costa de Marfil, Benin, Togo) con comunidades compuestas, en principio, por personas que formaban parte de una migración intelectual asignada por la Administración francesa para viajar por sus distintos territorios y que, hoy día, se dedica principalmente a la ofimática y la restauración. A estas comunidades hay que sumar un grupo anglófono procedente de Nigeria y Ghana, con importancia en el sector del automóvil y, las mujeres, en la distribución de cosméticos, sobre todo, de productos de despigmentación de la piel o *xessal* y en la venta de productos textiles (Fall, 2003). Además de estos grupos, también es reseñable la presencia de marroquíes, muchos estudiantes, que cuentan con la simpatía de la población de acogida debido al protagonismo de la cofradía islámica Tijanne en Senegal. De entre los no africanos, los franceses son el grupo europeo de mayor presencia en el país, y los libaneses de los no europeos. En la actualidad, desde aproximadamente el año 2000, la inmigración está marcada por la llegada de taiwaneses, los *chinos*, insertados en el sector del comercio, lo que ha provocado tensiones con la población senegalesa agrupada en la UNACOIS (Union Nationale des Commerçants et Industriels du Sénégal).

Aunque Senegal se complace en ser la tierra de la *teranga* (hospitalidad), los problemas respecto a la inserción en el mercado de trabajo de los extranjeros, incorporados principalmente a la economía informal, y a la aceptación de la diferencia, están a la orden del día. En este sentido, el nivel de aceptación del «otro» depende de varios factores, entre los que se encuentran, principalmente, la religión (alrededor del 98% de senegaleses son musulmanes), el color de la piel y el grado de dominio de la lengua local (Cruise O'Brien, 2002).

3. Gambia, Mali, Guinea «Conakry», Guinea Bissau y Mauritania.

Para adentrarnos en los procesos de emigración de los senegaleses, debemos referirnos a la importancia de que se suprimiese, en 1981, la Ley que obligaba a la obtención de una autorización previa de salida del territorio nacional, ya que esto propició que la emigración tuviera un carácter mucho más espontáneo y que se convirtiera en una estrategia de subsistencia y de mejora de las condiciones de vida del núcleo familiar antes contemplada en menor medida. Grupos que hasta el momento no se caracterizaban por estos desplazamientos, caso de los miembros de la cofradía mouride, que analizaremos en el capítulo denominado «Contextos de reproducción de la identidad senegalesa», se adentran con fuerza en estos procesos. Se amplían los espacios de emigración y, además de otros lugares de África, los itinerarios incluyen el sur de Europa y América del Norte. Así se llega a la situación actual, en la que los destinos de la emigración senegalesa son, por un lado, otros países africanos y, por otro, los denominados «países del Norte» (Fall, 2003: 14-20):

La emigración a otros países africanos, se trata de una emigración, en principio, ligada a la llamada de mano de obra cualificada en los territorios africanos de las antiguas colonias francesas; procesos migratorios que continúan, pero hoy siguiendo una lógica circular debido a la inestabilidad político-económica de los países de acogida. A destinos tradicionales como Costa de Marfil, Gabón o Guinea, se ha unido Marruecos como lugar de tránsito al continente europeo.

La posibilidad de emigrar a los países desarrollados económicamente es uno de los temas más recurrentes de los jóvenes en las calles senegalesas en la actualidad. La población del centro del país, como veremos en el caso de Louga, ciudad de origen de muchos senegaleses que viven en Sevilla, está cada vez más presente en la emigración de larga distancia, principalmente hacia el espacio Schengen.

Francia, fue destino desde justo después de la Primera Guerra Mundial y un número importante de estudiantes se establecieron en este país entre 1945 y 1970, para constituyendo lo que después sería la élite senegalesa en la Independencia. Pero desde 1974 el aumento de la xenofobia y las correspondientes barreras para impedir la entrada, trajeron como consecuencia la reducción de trabajadores senegaleses admitidos, un aumento de las ayudas al retorno –que, sin embargo, tendrían poco éxito en cuanto a los objetivos marcados–, la limitación del reagrupamiento familiar, y el recurso,

por parte de los propios inmigrantes, a contemplar nuevos destinos migratorios, como Italia y España. Italia, destino de senegaleses desde los años ochenta, y país donde en 1996 constituían ya la primera comunidad de negros africanos (Caritas di Roma, 1996), actualmente es uno de los países receptores de inmigración senegalesa más importantes a nivel europeo, formando parte fundamental del circuito de redes comerciales informales por todo el mundo (Schmidt di Friedberg, 1993; Salem, 1983; Sané, 1993).

En cuanto a Canadá⁴, destino americano junto a los Estados Unidos, según datos del censo de 1991, la comunidad senegalesa figuraba entre las comunidades africanas más numerosas en todo el país, estimada en 490 personas de las que 380 residían en Quebec. En los datos del censo de 2001, la comunidad senegalesa ascendía ya a 1675 personas, de las que 1.340 vivían en Quebec (Ndoye, 2003:43-44). Factor fundamental de la notable proporción de senegaleses residentes en Quebec es la lengua francesa y la relación del Gobierno de Quebec con gobiernos de otros países francófonos, incluido el de Senegal. Esta realidad se ha traducido, entre otras cosas, en proyectos de cooperación al desarrollo en el país africano y en la concesión de becas a estudiantes senegaleses, motivo por el que una alta proporción de quienes hoy se encuentran viviendo en Québec son estudiantes.

En cuanto a España, según datos del Instituto Nacional de Estadísticas de 2003, entre el año 2002 y 2003 se censaron más de 11.530 senegaleses en todo el Estado, convirtiéndose en la más numerosa comunidad de los colectivos de subsaharianos. A 30 de junio de 2004, los senegaleses residentes legalmente en el Estado español eran ya 17.297, representando las mujeres un 19'5% del total⁵. Hoy, la comunidad senegalesa se halla repartida por diversos puntos del territorio: las Islas Canarias (Rosanders, 1991, 2000), Cataluña (Kaplan, 1998; Ribas, 1999) o Andalucía (Suárez, 1995 y 1998; Dietz, 1999b; Dietz y Peña, 1999; Dietz, García, Pérez y Rosón, 2002; Moreno Maestro, 2003, 2004, 2005); y está formada por diversos grupos étnicos, entre ellos, mandingas, fula, sereer, serahule y wolof, estos últimos mayoritarios en la ciudad de Sevilla.

4. Objeto de estudio en la investigación de octubre de 2004 a enero de 2005 y comunidad de senegaleses con la que establecemos comparaciones puntuales a lo largo del libro.

5. Dato extraído del Observatorio Permanente de la Inmigración. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración, nº 2, junio 2004, e Informe Estadístico: Extranjeros con tarjeta o autorización de residencia en vigor a 30 de junio de 2004.

ESTRATEGIAS MIGRATORIAS

«Desde el punto de vista de un africano, de un africano y de un senegalés, lo que te quiero decir es que todo el mundo se implica en ese proyecto y, cada uno, de alguna forma, pues gana algo con ese proyecto. Y si se pierde algo, todo el mundo pierde. Y si a esto, por ejemplo, pues, se le añade lo que representa la emigración en sí para la familia, cómo el hecho de migrar, volver y llevar algo simbólicamente, apoyar a tu familia, cómo puede cambiar el estatus social de tu familia. Y eso es así (...). Si uno es consciente de esto, o no tiene documentación aquí, tú, imagínate lo que tiene que pasar esa persona, al pensar que en cualquier momento se le puede deportar. Eso es el drama de la emigración. Hay gente que lo pueden decir: “mira, a mí me echan y después, pues me busco la vida para volver. Volveré”. No, no es esto. No es esto. Y de hecho, muy curioso, hay algunas sociedades que se parecen tanto en cuanto a relaciones me refiero. No lo sé, la gente lo intenta como sea. Y algunos se mueren en aviones, en tren de aterrizaje, algunos se mueren en el agua..., y la gente: “¿y esto cómo es? ¿Cómo que se van a morir? ¿Emigrar solamente y se mueren?” Hay una cosa muchísimo más compleja, muchísimo más fuerte, que te empuja a salir. Y esas otras cosas son tus propias realidades» (Momar).

¿Por qué han emigrado los senegaleses que hoy se encuentran viviendo en Sevilla? Como analizaremos a continuación, no se parte de una precariedad absoluta, sino de un deseo de mejorar las condiciones de vida de la persona y del grupo familiar ante la incertidumbre del día a día en el propio país. Se trata de una estrategia familiar dentro de las relaciones estructurales que hoy vienen marcadas por las dinámicas de la «globalización» y la «localización». Como afirma Claudia Pedone (2002), reconstruir la historia individual y familiar de un migrante permite desentrañar las fases de un proceso que, en el marco de la globalización, adquiere connotaciones específicas y perpetúa otras heredadas de antiguas estructuras políticas y socioeconómicas.

Es en este contexto general donde Senegal no escapa de la crisis permanente que vive el continente africano, donde hay que enmarcar las razones que los propios senegaleses dan para explicar su emigración:

«Yo tenía un hermano que estuvo viviendo aquí en España, y que cada vez que viene de vacaciones en Senegal, me comenta España» (Mariéme).

«...Tenía ilusión de salir de Senegal y conocer Europa, y conocer España, ya que he visto gente de mi barriada, familiar mía, que siempre se han emigrao y... cada vez que vienen lo pintan bien, de que va bien... También salir para ver lo que hay al otro lado (...) A los 18 años ya tomé la decisión de emigrar. La razón es que tengo muchos amigos que han emigrao, dicen que les ha ido bien..., como to los amigos que tú has tenido ahí van, vienen de Europa, ves que su situación ha cambiado un poquito y entonces tomé la decisión de emigrar» (Abdoulaye).
 «Yo dejo mi trabajo. Porque una vez que si tú te quieres ir, la oficina te paga mucho dinero para que tú dejes el trabajo, ¿sabes? Eso yo lo hago para ayudar a mi hijo porque yo tenía que pagar un millón de pesetas cada año» (Thiéka).

«El trabajo en Senegal está muy difícil, no hay, por eso la gente se va. Se trabaja en el campo. Hay gente que vende sandías, o verduras, pero no gana casi nada, que si compra a un euro y vende a 1'50, con esos o'50 no tiene para nada» (Doudou).

«Se estaba discutiendo si cerrar otra vez la universidad, y fue cuando me llegó esa oportunidad, entre comillas, de viajar. Emigrar a Europa. Y, bueno, después de pensarlo, y también con el apoyo de la gente, de mi padre, mis familiares, mis amigos y tal, todo el mundo, claro, pues es una oportunidad que espera todo el mundo: la oportunidad era viajar al paraíso europeo (...) Esa inseguridad de cara al futuro, después de terminar la carrera incluso, de cara a encontrar un trabajo en Senegal, de cara a la estabilidad, a todo eso. Todo esto pues me hizo tomar una decisión, no lo veía tan claro ese futuro y tomé la decisión, dije a mi padre que sí» (Momar).

«Yo quería emigrar y entonces uno de mi familia me dijo que la cosa estaba difícil, pero yo le contesté: “bueno, vale, pero si tú dices que me quede, ofrécame algo, ofrécame algo para que yo me pueda quedar”» (Cheikh).

La gran mayoría de los senegaleses y senegalesas que hoy está viviendo en Sevilla llegó con visado de turista e hizo el viaje en avión, sin acompañamiento de personas conocidas. De un tiempo a esta parte, la dificultad de con-

seguir este tipo de visado es cada vez mayor, provocando que entren en juego nuevas estrategias de entrada. Se intenta venir, por ejemplo, con grupos de música, de teatro, de deporte... Es el caso de Bubu, quien fue con visado de artista a Italia, dio los cuatro conciertos previstos en dicho país y se quedó en Europa. Ha estado dos años y medio viviendo en Sevilla sin documentación. Por tanto, nos hallamos ante un caso de irregularidad «sobrevenida».

La dificultad para conseguir cualquier tipo de visado en la sociedad de origen no deja de crecer –hoy pueden denegarse incluso teniendo un contrato de trabajo para el lugar de destino–, siendo cada vez más frecuente (aunque insistimos en que sigue siendo un recurso minoritario) la patera y/o la demanda de asilo y refugio, obteniendo documentación de procedencia de un país distinto al propio, pues Senegal se considera un Estado sin conflicto.

«El visado en Senegal es difícilísimo. Difícilísimo. Hace algunos años no había pateras, porque la gente que va al consulado pide su visado y se lo dan. La gente viene y se va, viene y se va. Hay gente que antes va al consulado, le dan un visado de tres meses o de un mes, viene sus tres meses o un mes, y se va antes de que le cumpla el visado. Va a por otro visado y viene. Pero ya la gente cuando viene, sabe que ya se le caduca el visado, que si vuelve otra vez no puede conseguir otro visado, cuando llega ya no se quiere ir. Y se quedan hasta que puedan conseguir papeles. O cuando va allí, para volver se tiene que venir en una patera. Pero en Senegal vienen muy pocos en pateras. Algunos, pero poquísimos, porque para Senegal tienes que ir a Marruecos... Compran visado, hacen lo que sea, pero muy pocos en pateras. Los visados valen muchísimo dinero, pero se compran» (Cheikh, julio 2005).

«La mayoría sigue viniendo con visado de turista, ¡pero cuesta 3 millones de Francos CFA!» (Marième, septiembre 2005)

«Llegué hace once meses. Con 10 euros y un billete de avión de ida y vuelta. Pero cuando llegó para irme, algunos me dicen que reste aquí pa regularizar mi situación. Si me echan, no pasa nada, es el destino. Consigo otro visado, y vuelvo» (Ibrahim, enero 2006).

Es la legislación la que impide el acceso legal, forzando al recurso a las mafias y a la falsificación de documentación para superar controles como

único método para la entrada. Son las leyes las que crean bolsas de irregulares, que hoy son piezas fundamentales de algunos sectores de la economía en el Estado español.

Los senegaleses que hoy viven en Sevilla proceden, fundamentalmente, de Louga y alrededores, habiendo también un grupo significativo procedente de la capital, Dakar, y zonas aledañas, y otras personas procedentes de Casamance, Kaolak o Chiest. Las razones del por qué vinieron a Sevilla son todas, en gran medida, muy parecidas:

«Vine aquí a Sevilla porque mi hermano estaba aquí en Sevilla, aquí en San Jerónimo» (Mariéme).

«Cuando llego a Sevilla, estaban los demás amigos también, y un primo que tengo estaba también en Sevilla, por eso he tomado la decisión de venir ahí en Sevilla. Porque la emigración, cuando tú vas a un sitio donde tú tienes más familiar, ahí es más fácil de integrarse y, además, de estar con los amigos, y tú vas a estar como uno más» (Abdoulaye).

«Yo jamás en mi vida había pensado salir de Senegal, pero vamos, como tenía una hermana aquí, me invitó...» (Ousmane).

«Yo vine hace tres años, un amigo de mi padre que estaba en Sevilla me consiguió un contrato para poder venir. Luego no trabajé de nada, era para venir» (Illimán).

«La mayoría de los que están aquí son de un mismo sitio de Senegal, de la misma ciudad, de Louga, así que la mayoría son familia. Todos lo que están aquí son familia, todos los que están aquí si no es mi primo son mis tíos, que estás entre primos, tíos, sobrinos... todos» (Cheikh).

Recientemente, han llegado a la ciudad dos nuevos jóvenes de Louga. Al disponer de familiares que garantizaban un apoyo a la llegada, tras un largo viaje desde Senegal, atravesando Mauritania y Argelia hasta llegar a Marruecos para coger la patera, y tras haber pasado 40 días detenidos en otra ciudad del Estado, llegan a Sevilla –con orden de expulsión– donde se encuentran con su primo, que conocía las pretensiones de ambos pero no la inmediatez de su llegada.

La causa que explica por qué la mayoría de los senegaleses que se asientan en una ciudad proceden de unos mismos lugares de origen es la

existencia de relaciones previas a la partida; estas relaciones constituyen la base de la conformación de sólidas redes entre los senegaleses que se encuentran fuera de su país y que funcionarán ya a lo largo de todo el proceso migratorio. Los miembros del colectivo senegalés en Sevilla se insertan, por tanto, en un entramado de redes de apoyo social⁶ desde el inicio del proyecto de salida de su país de origen hasta el proceso de inserción en la sociedad sevillana. Y esta es una realidad que podemos extender a otros lugares de destino de la emigración. Así, un miembro de la Asociación Senegalo-Española por el Desarrollo y uno de los fundadores de la Asociación Mbolo Mou Dole de Granada afirma: *En el tema de la emigración hay una cuestión fundamental: ¿por qué se viene precisamente aquí? Porque ya se conoce aquí a gente, tienes a algún familiar o a algún amigo, por eso hay pueblos enteros en los distintos lugares donde están los senegaleses*⁷.

Se evidencia que la inmensa mayoría viene porque cuenta con algún familiar o conocido en la ciudad. Podemos decir que se insertan, por un lado, en «cadenas migratorias»⁸ que los relacionan con en el país de origen y, por otro, en «redes migratorias»⁹ que conectan país de origen con lugar de llegada, en nuestro caso, Senegal con Sevilla.

La relación no tiene por qué ser a través de un familiar directo. Además de por vínculos de parentesco, el acceso a estas cadenas y redes puede hacerse también por medio de relaciones de vecindad o de amistad. En cualquier caso, dependiendo de quién sea la persona con la que se esta-

6. «Entendemos por “apoyo social” todo proceso de transacción interpersonal proveniente de redes sociales de pertenencia que potencian y favorecen el bienestar de los agentes implicados. Reconoceríamos como “sistema de apoyo social” de los inmigrantes tanto a los vínculos significativos de la red de origen –presentes o ausentes– como a los nuevos vínculos que se establecen en la comunidad de acogida y a los que el inmigrante acude rutinariamente para obtener sanción a sus proyectos y ayuda en sus necesidades» (Martínez, García, Maya, 1999b:223).

7. Esta estrategia es también la que utilizaron en los años 60 los emigrantes andaluces en Cataluña y otros lugares, formando verdaderos enclaves en ciudades y barrios de gente proveniente de un mismo pueblo. Véase Emma Martín Díaz: *La emigración andaluza a Cataluña*. Fundación Blas Infante, Sevilla, 1992.

8. Claudia Pedone define la «cadena migratoria» como la «transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen a los potenciales migrantes para decidir o concretar su viaje. Las cadenas facilitan el proceso de salida y llegada, pueden financiar en parte el viaje, gestionar documentación o empleo y conseguir vivienda. También se produce un intercambio de información sobre los aspectos económicos, sociales y políticos de la sociedad de llegada. Las cadenas forman parte de una estructura mayor, las “redes migratorias”» (Pedone, 2002:224).

9. «El contexto político internacional genera una especificidad en el tipo, la dinámica y la diversificación de la red; los vínculos mantenidos entre diferentes actores tanto en la sociedad de origen como en la de llegada, conformarían espacios transnacionales» (Pedone, 2002:224).

blezca el contacto, así será también el tipo y la calidad de la información que se tenga del lugar al que se pretende ir.

Así, el contar con apoyo social de personas del mismo lugar de origen en la ciudad a la que se emigra es lo que determina, en la mayoría de los casos, que la gente se plantee la posibilidad de emigrar y el lugar adonde hacerlo. *El apoyo social aparece como un elemento explicativo de la constitución y desarrollo de las cadenas migratorias, puesto que son los recursos afectivos e instrumentales que se obtienen de las redes sociales los que afectan de forma directa a la decisión de emigrar* (Martínez, García, Maya, 1999a:89).

Se dan también algunos casos, pocos, en los que la emigración no es un proyecto surgido en Senegal, y es el encontrarse por alguna circunstancia en Sevilla y el contar en la ciudad con algún pariente o compatriota, lo que motiva la decisión de permanecer en la ciudad. Es el caso de Ousmane:

«Tuve la oportunidad de viajar a Sevilla, a España, invitado para hacer otra conferencia y, cuando había terminado la conferencia, había un primo mío que vivía en Sevilla (...) y yo ya tenía ganas en ese momento de estudiar la filología hispánica. Y digo: voy a aprovechar para estudiar, ¿no? Al final no tenía más visado para quedarme, cuando fui a información para matricularme, me dijeron que no, ya no tiene papel. Al final, bueno, mis primos dijeron: ¿por qué no te quedas con nosotros? Aquí te puedes quedar ya pa buscar la vida. (...). Yo vine aquí para una conferencia, y después tuve la opción de quedarme y me quedo.»

Algunas de estas personas que hoy viven en Sevilla no tenían como lugar de destino proyectado esta ciudad. Sin embargo, la imposibilidad de llegar allá donde habían planeado y la oportunidad de contar aquí con redes de apoyo del mismo lugar de origen, hizo que finalmente la capital andaluza se constituyera en su lugar de residencia. Igual sucedió con quienes antes de instalarse en Sevilla vivieron en otros lugares de España, fundamentalmente, en las Islas Canarias o las Baleares.

«Viajé con él (su padre) y vine pa'cá, pero con la intención de, una vez en España, después de un mes, pues ir a Inglaterra. Era mi objetivo. Porque quería mi carrera, quería practicar inglés, no quería per-

der tanto tiempo allí en Senegal y nos venimos pa'cá. Y por dificultades de tipo administrativo, supuestamente con las autoridades de Inglaterra, no pudieron viajar a Inglaterra. Y nada, mi padre pues me dijo una cosa, me dijo: "Momar, mira, de todas formas estamos en Europa. Europa es Europa. Pues quédate en España. Empezando por aquí, a lo mejor con el tiempo, tú podrías ir a Inglaterra". Y me quedé aquí» (Momar).

«Mi objetivo era Francia. Yo quería ir a Francia, pero como tenía un primo que estaba aquí en España antes, él venía antes, ya conocía España, y conseguí el visado de España que era más fácil que Francia» (Cheikh).

Como hemos señalado, también en estos últimos casos, las personas en cuestión cuentan con familiares u otros conocidos en Sevilla. Sin embargo, no siempre es necesario el contacto previo; a quienes están en la ciudad les pueden venir familiares en cualquier momento sin previo aviso y recibir, cualquier día, una llamada desde Senegal que dice: *«tus primos han llegado. Están en Madrid. A ver si les ayudas»*. Y es que, ante la certeza de tener parientes u otros paisanos en el lugar de destino, se conozcan o no personalmente, se cuenta ya con ese apoyo de antemano.

Existen, no obstante, algunas excepciones a esta realidad. Son los casos de senegaleses que deciden asentarse en Sevilla independientemente de si cuentan o no con conocidos en la ciudad. Es el caso de Sokhna, quien viaja por primera vez a Sevilla para trabajar en la Expo'92 en el Pabellón de Senegal, enviada por el Centro Internacional de Comercio Exterior en Senegal. Tras varios años de vuelta en su país, con un periodo intermedio de ocho meses en España, en 1997 decide venir a Sevilla para instalarse en la ciudad, contando en este caso, sobre todo, con la amistad de familias de la sociedad receptora. También está el caso de Bara, que se encuentra en la ciudad realizando el doctorado en Económicas con el disfrute de una beca. El hecho de encontrarse en Sevilla no constituye una elección propia como primer destino elegido. Es en Brasil donde consigue la beca para venir a España y, al carecer Madrid de plazas para poder cursar el doctorado, decide establecerse en Sevilla, ciudad a la que llega sin conocer, siquiera por referencias, a ningún senegalés o senegalesa. Esto no le impide acceder a la comunidad senegalesa de Sevilla, colectivo con el que busca el contacto al poco tiempo de su llegada.

Por todo lo señalado, podemos afirmar que es el contar con redes de apoyo social lo que, en la inmensa mayoría de los casos, hace pensar en la emigración. Es el saber que se cuenta con estas relaciones de solidaridad, que fluyen por las cadenas y redes migratorias, lo que concreta el proyecto migratorio. Ello nos confirma la necesidad de superar un planteamiento reduccionista, muy habitual, que solo toma en cuenta la dimensión económica o la situación jurídica para explicar las causas de la emigración y el mayor o menor éxito de la integración social en la sociedad receptora.

LA COMUNIDAD SENEGALESA EN SEVILLA

La mayoría de los senegaleses que hoy forman parte de la población de Sevilla son de la etnia wolof, mayoritaria en Senegal, y pertenecen a la cofradía islámica mouride, a la que se adscribe la mayoría de quienes se encuentran en la emigración. No obstante, también hay senegaleses sereer, o de la cofradía Tijanne, sin que exista una correspondencia estrecha entre etnia y cofradía. A este respecto, al no formar parte todos del mismo entorno social en Senegal, es decir, al no constituir un mismo y único grupo social en la sociedad de origen, en la emigración «se usa» lo que puede unir en mayor medida: ser mouride, wolof, griots. Será, principalmente, alrededor de los valores y prácticas que llevan aparejadas estas categorías como el grupo reafirmará su identidad colectiva.

La población senegalesa empadronada en Sevilla en el año 2003, según datos extraídos del Boletín Demográfico de la ciudad de Sevilla 2003, publicado en 2004 y último hasta la fecha, es de 228 personas. Casi las tres cuartas partes son hombres y el resto mujeres. Se trata del segundo colectivo subsahariano más numeroso en la ciudad después de los procedentes de Nigeria, formado por 681 personas¹⁰. Aunque en un primer momento los hombres fueron una inmensa mayoría, hoy, aunque sigan siendo mayoritarios, el número de mujeres es ya significativo. Una característica que diferencia a las mujeres senegalesas de las mujeres de otros colectivos de inmigran-

¹⁰. Datos extraídos del Servicio de Estadísticas del Área de Salud Pública y Estadística del Ayuntamiento de Sevilla.

tes es su visibilidad: al trabajar muchas de ellas en las calles, en la venta ambulante, y no quedar fuera de la vista del resto de la población –casi siempre por trabajar en el interior de una casa como internas, caso de buena parte de las mujeres inmigrantes de otras nacionalidades–; evidencian su existencia no solo a nivel individual, sino a nivel colectivo, pues al desarrollar la actividad en sitios concretos se produce una concentración de senegalesas en lugares públicos. A todo esto se suma, por supuesto, el contraste físico con las mujeres andaluzas, y no solo por el color de la piel, sino también por el volumen de sus cuerpos y el corte y colorido de sus vestimentas.

Muchos de los senegaleses que viven en Sevilla saben quién fue el primero que se instaló en la ciudad y que trajo luego a su familia, comenzando así la red migratoria entre Sevilla y Louga. Hoy, este primer senegalés sevillano se encuentra en Senegal, al haber dado fin a su proyecto migratorio. De los actuales residentes, quienes tienen más edad son precisamente quienes llegaron primero, en la década de los 80 (fecha en la que también comienza la emigración senegalesa a Granada). Sin embargo, también jóvenes que hoy tienen alrededor de 20 años y fueron de los primeros en la ciudad, pues llegaron cuando eran pequeños acompañados por sus familias:

«Hace ya 13 años que he venido de Senegal. Yo tenía siete años cuando vine» (Diatou).

«En este mes justamente va a hacer nueve años. El 26 de marzo, ya que estamos en el día 1 (marzo de 2005), entonces me queda 25 días para tirarme aquí nueve largos años. Tenía 10 años. Mi padre es el que me lo contó (que venía). Me tenía que curar de una enfermedad que se llama asma, ¿no? El tratamiento tenía que tardar mucho, y me tenía que quedar hasta que se acabe todo ese tratamiento» (Djiogou).

Si exceptuamos casos como estos y los de hijos nacidos aquí de matrimonios senegaleses, los más jóvenes que hoy se encuentran en Sevilla son los llegados hace menos de cinco años, algunos hace apenas unos meses, motivo por el que han quedado fuera del proceso de normalización del año 2005¹¹. Aunque todo esto pueda parecer un poco «obvio», refleja un dato que

11. Para poder acogerse a este proceso de normalización era necesario probar que se estaba en el país con fecha anterior al 8 de agosto de 2004.

nos parece de importancia señalar, y es la edad en la que se emigra: en torno a los 18-25 años, a veces poco antes, a veces poco después. Es decir, el proyecto migratorio se inicia a una edad relativamente temprana; es un proyecto de vida, un proyecto de vida individual pero incorporado a un proyecto familiar.

En Louga y otros lugares de Senegal, la emigración ha pasado a ser la principal vía para la subsistencia de los grupos domésticos, llegándose a afirmar que «*en Louga solo hay mujeres y niños, todos los hombres han emigrado porque no hay trabajo*» (Lamine). Y es que, en la cultura senegalesa, la vida de una persona no se entiende exclusivamente a nivel individual. Lo individual no se comprende sin lo colectivo, y esto en cada uno de los ámbitos de la vida social. De esta forma, en el caso de la emigración, aunque la opción puede ser individual, siempre se tomará contando con el beneplácito y la ayuda familiar. Esto lo convierte, inevitablemente, en un proyecto familiar en el que la posición que ocupa cada cual viene determinada por valores culturales:

«La decisión fue mía, pero también con la ayuda de la familia. Yo quería viajar, pero que tenía que estar con el permiso de mi padre, con el permiso de... todo lo que son la familia. Y, después, estaban mis tíos, porque prácticamente yo estaba en casa de mi tío. Casi quien decidía como mi padre, quien tenía el papel de padre es mi tío. Entonces, quien tiene que decidir es mi tío. Y con el resto de la familia, porque yo tampoco tenía dinero para poder viajar, porque el viaje costaba en aquellos tiempos unas 25.000 pesetas, hace veinte años ya. Es un dinero. Pero que como estaba un primo que estaba en Italia, pues el primo que me mandaba el dinero» (Cheikh).

Como se ve, las cadenas migratorias en el lugar de origen no solo suponen transferencia de información del lugar al que la persona se dispone a ir, sino también, en la mayoría de los casos, un aporte colectivo de dinero. El proyecto migratorio es una estrategia familiar, un proyecto colectivo en el que es necesaria una inversión previa de dinero.

En la medida en que este proyecto migratorio constituye una apuesta de futuro para toda la familia, en muchas ocasiones las distintas posiciones que se ocupan en él adquieren un carácter rotativo, pudiéndose plantear una persona la duración de su estancia en la emigración hasta la fecha en que pueda ser relevada, es decir, hasta el momento en que puedan venir hijos u

otros miembros de la familia a desempeñar su función. De esta forma, los hijos de algunos de quienes han regresado a Senegal se encuentran hoy residiendo en Sevilla, donde vinieron rondando la mayoría de edad. En esta circunstancia, podemos hablar de una migración transnacional familiar, ya que supone un discurrir continuo de la familia, a través de sus distintos miembros, entre los dos espacios.

«Yo soy una mujer mayor ya, yo pienso hacer algo allí, en Senegal, para quedarme allí. Yo tengo muchos chicos que quiero traer pa' cá, los dejo aquí trabajando a ellos y me voy de viaje para no quedarme para siempre aquí» (Mariéme).

«La decisión (de emigrar) la he tomao con mi padre. Mi padre también como se dedicaba a emigrar y también sabe que en un momento dao no va a estar mucho tiempo ya en Europa, y me ayudó a que emigrara, para que después yo lo ayudara también a él para no tener problema económico» (Abdoulaye).

Las expectativas con las que salen de su país los senegaleses/as chocan, en algunos casos, con la realidad que encuentran al llegar: *«no te dicen la verdad»*, afirma Thiéka; en otros casos sí coinciden, más o menos, con lo esperado. Como venimos afirmando, depende de cuál sea la proximidad de la relación con las personas de las que procede la información, la mayor o menor coincidencia entre las expectativas creadas y la realidad encontrada. Si en el lugar de origen se está en contacto permanente con parientes emigrados, lo que es hoy muy común, sobre todo en lugares como Louga, el grado de conocimiento de las realidades que se presentarán en el lugar de destino (posibilidades laborales, condiciones de vida, etc) será mayor y, probablemente, estas realidades tendrán más presencia en las representaciones ideáticas que se hacen del lugar al que emigrar. Sin embargo, a pesar de esto, las propias representaciones también estarán marcadas por las imágenes dominantes que circulan a nivel social y mediático. Europa como mito está presente de manera permanente. Se trata del mito de Europa como «tierra de oportunidades»:

«...el mito de Europa como el paraíso donde, llegue el momento que llegue, uno se enriquece y en tan poco tiempo vuelve a su país para

montar un negocio, para yo no sé que. Ese mito sigue existiendo. Es un mito vivo. Eso está ahí, por mucho que uno de explicaciones, por mucho que se vea esos barcos de emigrantes que entran en Italia, o esas muertes en el Estrecho, porque también son informaciones que les llega... Nada, no se puede» (Momar).

«Porque yo te puedo enseñar muchas cosas en la tele, pero es que tú verás lo que yo quiero, lo que yo no quiero tú no lo verás. Así de claro, ¿no? Y lo que son los africanos ellos, la verdad es que están muy equivocados. Porque ellos no tienen ninguna culpa. Lo que pasa es que están mal informados. Les ponen a lo mejor Europa como si fuera el paraíso. Y, sobre todo, luego, que viene la culpa, que lo tenemos nosotros. Me refiero a lo que son los emigrantes, porque van allí y... ¡madre! Parece que ha venido el rey de la tribu» (Djiugou).

Los senegaleses que vuelven durante periodos de tiempo a su país afirman que es difícil llegar con buena ropa, un bonito coche, sabiendo todo el mundo que mandan dinero a la familia, y decirle a la gente que no emigre, que monte un negocio en Senegal. La cadena migratoria alienta la emigración, independientemente de la información que se transmita:

«Yo, la última vez que fui estuve con un amigo mío que quería emigrar. Yo le dije que mejor, con el dinero que tenía, montara un negocio allí, que es difícil llegar y encontrar trabajo, porque si vas a España, tú no hablas español, y es difícil. Él me dijo que mirara, que los dos teníamos la misma edad y estábamos juntos en el colegio y viera lo que él tenía y lo que yo tenía, yo mandaba dinero a mi padre todos los meses. Emigró a Bélgica, pero a los dos días lo devolvieron a Senegal y ahora no tiene nada. Hay muchos casos como este» (Cheikh).

La relación entre expectativas y realidades hace que las reacciones ante la situación en que se encuentran en Sevilla sean plurales:

«Cuando llegué aquí, al principio fue muy duro. Duro, sí, pero también yo sabía lo que iba a encontrar. La mayoría de los inmigrantes que piensan que cuando lleguen van a trabajar, van a ganar dinero

y así. Pero mi caso no, porque como casi todos los que estaban alrededor mía eran inmigrantes, porque mi primo, mi primo hermano, y otros tíos, todos los que vivían junto conmigo, pues que estaban de inmigrantes, ¿no?, ellos me contaban, así que yo sabía lo que iba a pasar» (Cheikh).

«La mayoría saben que los que están aquí hacen la venta ambulante y que cuando vengán van a hacer la venta ambulante. Porque el trabajo aquí saben que es difícil» (Mame Alé).

«Yo no lo quiero, yo no quiero ese trabajo. Yo no voy a ganar menos de 1000 euros. No he venido a Europa para ganar menos de 1000 euros» (Biguéné).

«Yo estoy aquí, pero si yo lo sabía antes, yo no voy a dejar mi trabajo para venir aquí. Yo esperaba tener aquí una mejor vida, pero no. Yo he venido porque yo no sabía lo que hay aquí. Yo no sabía, yo no sabía. Yo no sabía nada, y la gente no te dice la verdad» (Thiéka).

«No sé muy bien qué hago aquí. En Senegal estaba mucho mejor, era jefe eléctrico de una empresa. Pero ya que estoy aquí quiero conseguir los papeles para poder ir y venir cuando quiera» (Ndiaga).

En cualquier caso, en la mayoría de las ocasiones, y a pesar de las muchas veces duras condiciones de vida con las que se encuentran al llegar a Sevilla, se afirma que emigrar les ha merecido la pena, les compensa en relación con la situación que vivían en Senegal y con aquella que esperan conseguir.

LOS PRIMEROS TIEMPOS EN LA CIUDAD

PROBLEMAS A LA LLEGADA Y FORMAS DE SOLUCIÓN

Tras la salida de Senegal, las redes intracomunitarias son fundamentales en el proceso de inserción en la sociedad destino. Al desplazarse, el emigrante, ya sea andaluz o senegalés, se encuentra con una sociedad desconocida; deja «su sitio», la comunidad en la que ha vivido desde pequeño, con sus familiares, sus gentes, sus fiestas, sus normas de comportamiento, sus valores, sus alegrías y sus miserias. Quien emigra, al llegar al nuevo lugar de residencia, no encuentra ese modelo cultural que había interiorizado y, ante la añoranza y las necesidades sociales, utiliza el reagrupamiento para tratar de reproducir, en cierta medida, el modelo cultural de origen y restablecer los vínculos solidarios de paisanaje (Moreno Maestro, 2004). Los senegaleses y senegalesas de Sevilla, a través de sus redes intracomunitarias establecidas en la ciudad, ponen en marcha un conjunto de estrategias de acción con el fin de, primero, comprender y situarse en la nueva sociedad, con sus formas, normas y valores, y, segundo, crear condiciones favorables para construir su vida personal y social.

Sus redes intracomunitarias se constituyen en estrategia de optimización de recursos desde la misma llegada a la ciudad y durante toda la trayectoria migratoria. Son la estrategia empleada para una buena inserción, tanto a nivel individual como a nivel de colectivo, en la nueva sociedad; por estas redes circulan valores y pautas culturales mediante los que se trata de solucionar todo aquello que se presenta como problemático.

Nada más llegar, se inicia el contacto con senegaleses que están en la ciudad. Las redes de apoyo posibilitan superar las primeras dificultades con

la ayuda de los ya «experimentados»: vivienda, trabajo, documentación... Son las redes, formales e informales, las que dan respuesta, en buena medida, a demandas y necesidades de información, de contactos, de apoyo emocional...

«Al llegar, yo me relacioné con la gente de Senegal, porque aquí somos como una asociación; la gente de Senegal siempre son juntos: trabajan juntos, se reúnen juntos..., hacen todo juntos, ¿sabes? Y familia aquí no tengo» (Thiéka).

«Como yo vine con un visado de tres meses, con la ayuda de mi hermana, que conocía mucha gente aquí, ya me ayudó a conseguir todos los papeles» (Moustapha).

Los problemas que puedan tener los senegaleses en Sevilla, normalmente encuentran su solución dentro del colectivo senegalés con las propias redes de apoyo. Las necesidades, primarias o de otro tipo, que llevan a muchos inmigrantes a acudir a ONG's, las cubren los senegaleses dentro de su propio colectivo. La solidaridad está cubierta por el resto de compatriotas que se encuentran en Sevilla, reafirmando, entre todos, especialmente a través de los valores religiosos y culturales propios, la identidad senegalesa. La conciencia de pertenencia a un grupo diferenciado, distinto al de otros inmigrantes, se afianza desde la llegada misma a la ciudad.

Como afirma Liliana Suárez (1996) en su estudio realizado en Granada, y como tendremos la oportunidad de analizar más adelante, cuando nos adentremos en las formas de organización del colectivo en Sevilla, partidos, sindicatos, ONG's, y otras organizaciones autóctonas, carecen de elementos simbólicos con los que los senegaleses puedan identificarse, recurriendo a sus propios modos de funcionamiento, habituales en Senegal, en cuanto colectivo.

Esto no quiere decir que prescindan de los medios de apoyo a los inmigrantes que la sociedad receptora pone a su disposición. Indudablemente, los utilizarán en los momentos y ámbitos que consideren más oportunos. Entienden esta relación como determinante a la hora de insertarse como una comunidad más, es decir, a nivel de colectivo más que individual, en la sociedad sevillana. Tampoco quiere esto decir que no cuenten con ayuda de personas de la sociedad receptora. Algunas de ellas entrarán a formar parte

de las propias redes de apoyo y jugarán un papel importante en la resolución de diversos problemas. Pero, incluso así, el contacto con personas de la sociedad sevillana se efectúa, casi siempre, a través de otro senegalés:

«Yo la conocía por Cheikh, por intermediario de Cheikh, porque fue Cheikh... Yo estaba viviendo con el hermano de Cheikh, que ahora no está, está en Senegal, y yo conocí a Cheikh, que estuvo muy simpático conmigo, y me ha presentao a Lucía, y ella también me quería mucho. Que me ha ayudao mucho, porque me ha buscao dos veces trabajo» (Thiéka).

«En los asuntos de papeles he tenío muchos problemas, porque me cogió la policía una vez en Pozoblanco, otra vez en Bormujos... y tenía muchos problemas. Gracias a Dios, y también con la ayuda de una abogada que se llama, ¿cómo se llamaba?, esta señora que me ha ayudao tanto.... Esa ha luchao bastante, bastante para mi caso» (Ousmane).

El idioma

Aunque pueda haber alguna persona que venga sabiendo castellano desde Senegal, la mayoría llega sin hablarlo ni entenderlo. Aún así, pocos senegaleses son los que afirman que esto fue un problema a su llegada; sí lo ven como carencia, pero no consideran que esa carencia suponga un problema grave. Es determinante en esto la inserción en las redes migratorias, que hace que, desde el principio, el recién llegado se encuentre rodeado de personas de su misma procedencia y con su misma lengua. En algunos contextos, además, también les sirve de ayuda el francés, lengua oficial en Senegal.

No obstante, el dominio del castellano sí lo ven como un elemento de importancia a la hora de conseguir avanzar en la integración en la sociedad sevillana. Quienes vinieron cuando eran pequeños afirman haber adquirido el idioma con enorme facilidad pues *«a la edad de diez años, para aprender un idioma es muy fácil, ¿sabes? Aunque sea el japonés»* (Djiogou). Para su aprendizaje, cada persona se vale del método que le es posible y cree conveniente: algunos reciben clases en asociaciones pro-inmigrantes, otros en la propia asociación de senegaleses de Sevilla, también hay quien lo aprende por su propia cuenta con tiempo y esfuerzo buscando en el diccionario cada palabra escuchada y, una gran mayoría, como complemento, recurre a tele-

novelas de la televisión. También el «echarse una novia» de aquí es otra opción buscada fundamentalmente por jóvenes varones como método eficaz para aprender la lengua; sin embargo, a su vez, reconocen no escapar de la dificultad que supone no saber la lengua a la hora de ligar.

Una vez adquiridos los conocimientos básicos de la lengua española, los senegaleses y senegalesas se desenvuelven a lo largo del día en varios idiomas: en wolof cuando están entre ellos¹², en castellano cuando entran en contacto con personas de la sociedad receptora (en la calle, en la tienda, en el mercadillo, etc.), en francés al contacto con africanos francófonos sin conocimiento del español. El contexto en el que puede aparecer un «conflicto» idiomático es en las reuniones de la asociación de senegaleses «Inmigrantes por la Igualdad» a las que asiste algún andaluz. En estos casos, la resolución viene determinada por el número de andaluces y senegaleses presentes, por quiénes son los senegaleses que están en la reunión y su prestigio en la comunidad, por el grado de confianza con los andaluces en cuestión y, fundamental también, por el tema tratado, según convenga más que se enteren mejor unos u otros. Como norma general, se opta por el uso del wolof—no hay que olvidar que la lengua es, además de instrumento de comunicación, una de las principales señas de identidad de grupo— e ir traduciendo al castellano a quienes lo necesiten.

Los papeles

En cuanto a la obtención de documentación, el proceso comienza en el país de origen. La situación de hace unos años no es la misma que en la actualidad a la hora de la facilidad o dificultad para la obtención de un visado, como ya hemos descrito en el capítulo anterior. Exponemos un testimonio más para dar cuenta de esta realidad dado por un senegalés de 23 años llegado en patera:

«El cónsul español en Senegal no para de pedir papeles, es muy difícil. Quien consigue el visado es porque es amigo de los que están en el gobierno. Tienes que tener mucho dinero y, además, aunque tengas mucho dinero puede que no te lo den. No paran de pedir papeles».

12. Existen variaciones en los modos de hablar wolof en cuanto al uso de más o menos términos en lengua francesa. En Sevilla, a su vez, dentro del discurso en wolof se introducen palabras en castellano, sobre todo, expresiones andaluzas y coletillas habituales.

Aún así, como la mayor parte de los senegaleses de Sevilla han entrado y siguen entrando con visado y es una vez que se encuentran en territorio español cuando, pasado el tiempo de duración del visado conseguido, acceden a la condición de indocumentados, lo que se da en la mayoría de los casos es un proceso de «irregularidad sobrevenida». Por ello, el asunto de la documentación ha constituido en algún momento, o todavía lo constituye en el presente, un verdadero problema para la gran mayoría de los senegaleses. Afirman que solo pueden regularizar su situación en España mediante la apertura de un nuevo periodo de regularización o mediante el matrimonio. Nuevamente, la ayuda entre los propios senegaleses es fundamental. Las redes de apoyo se ponen en marcha para facilitar la situación a los recién llegados, acompañándolos para cualquier cosa que necesiten o poniéndolos en contacto con personas que puedan conseguir un contrato de trabajo.

El alojamiento

El alojamiento inicial se resuelve dentro de la propia comunidad senegalesa. El recién llegado es alojado en la casa de aquellos con los que ha establecido el contacto de antemano, sea directamente o a través de algún familiar o conocido. Es el caso de Momar, quien al llegar se instala en casa de Babacar, familiar a quien no conoce personalmente pero cuyo contacto se lo facilita su padre. Se instala en esa casa de la calle larga de San Jerónimo, y vive junto a Babacar, Cheikh, Lamine y otros chicos más. Al constituir las casas senegalesas lugares de encuentro alrededor del té, el *chebuyen* y la charla, es fuente de ampliación de redes sociales desde los inicios.

En la ciudad hay pisos de mujeres y pisos de hombres. Normalmente, quien lleva más tiempo o cuenta con más edad es quien organiza de alguna manera tareas y responsabilidades. Se dan casos en los que el responsable de piso facilita el trabajo al recién llegado, aunque también puede ser que sean otras personas del piso o de fuera de él quienes lo hagan.

«Al principio vivía con mi hermana, luego con mi mujer, y de mi mujer, cuando me divorcié ya, fui a vivir con mis primos. Ahora vivo con mis primos» (Moustapha).

«Yo vivía con mi primo por La Macarena, me llevo allí cuatro o cinco meses, y después ellos no tenían camas. Y después yo busqué un piso en San Jerónimo. Y después vuelvo a Senegal. Y después me fui a La

Macarena, con otro compañero también de Senegal. Siempre he vivido con chicos de Senegal» (Ousmane).

«Vine a Sevilla. Yo conocía a una familia aquí y viví con ellos» (Thiéka).

«Vine a Sevilla directamente, porque el que yo conocía vive en Sevilla. He venido al lao de un hermano que vive aquí en Sevilla. Viví con él tres meses, cuatro meses. Y después me voy para buscar otra casa» (Lamine).

«Na más que llegué me fui a casa de un primo mío, y tiré con él durante..., del año 96 hasta el año...2001» (Djiugou).

Quienes vienen por un proceso de reagrupación, obviamente viven con los familiares que llegaron previamente y con quienes tienen previsto reunirse.

«Primero vino mi hermano, el más chico. Y después yo tenía que venir con mi hermana, y la verdad es que tenía muchas ganas de verlo» (Diatou).

«Cuando llegué, vivía con mi hermano, pero ahora vivo con Doudou y otro amigo» (Amadou).

La mejora en el sistema de alojamiento es una demanda constante por parte del colectivo senegalés de la ciudad. Se pedirá al delegado del distrito Macarena o al delegado de Urbanismo, sobre todo a través de su asociación, que actúen como agentes de mediación para conseguir un mayor acceso a la vivienda en cualquier tipo de régimen, aunque principalmente de alquiler. Es habitual, también, demandar a algún sevillano o sevillana de confianza que llame para verificar la respuesta dada por el propietario de la vivienda que se desea alquilar. Hemos comprobado cómo en algunos casos estos propietarios mienten a los senegaleses afirmando que el piso en cuestión está alquilado, cuando no es cierto.

Sanidad

El derecho a la salud es un derecho que tiene toda persona. En Andalucía, toda persona, sea regular o irregular, es atendida por los servicios públicos. Quienes poseen tarjeta de residencia, poseen también tarjeta de la Seguridad Social, con la que tienen acceso a un médico de cabecera en el ambulatorio

más cercano. Se insertan de esta forma en el sistema de salud de la sociedad local. En este tema, representantes de los organismos públicos expresan su dificultad para hacer llegar los recursos a los inmigrantes, pidiendo mediación a asociaciones de inmigrantes y pro-inmigrantes para recibir usuarios de determinadas comunidades.

Durante todo el periodo de tiempo que se pasa en Sevilla, es habitual acudir tanto a la medicina moderna como a la tradicional propia porque, afirman de ellos mismos que *«son muy creyentes»*:

«Cuando tengo problemas de salud, a veces voy al médico, pero a veces con la medicina tradicional. Yo soy muy creyente y yo creo en esto porque..., a veces son cosas que tú..., si no, aparte de hacer creencias no lo puedes comprender, o no lo puedes compartir, pero yo creo en esto y lo comparto. No siempre la medicina, por ejemplo, moderna, se puede curar con otro tipo de medicina. Así que yo siempre no voy al médico, a veces yo voy y a veces estoy malo y hago otra cosa de mejorarme» (Ousmane).

«Problemas personales»

Los problemas personales son tratados, desde el inicio del proceso migratorio, con los otros miembros de las redes de apoyo social, principalmente con la gente con la que se mantiene un trato más cercano, normalmente con quienes se vive, ya sea marido, primo, hermana... En la mayoría de los casos son senegaleses, aunque hay quienes junto al apoyo de estos, encuentran también refugio en autóctonos.

Una práctica habitual para la resolución de problemas es la convocatoria de reuniones con «los mayores». En ellas, entre todos, pero teniendo en cuenta principalmente las aportaciones de estos mayores, se buscarán soluciones; puede haber convocatoria, por ejemplo, para mediar en conflictos de matrimonio:

«En los problemas familiar, lo que se suele hacer, si, por ejemplo, un matrimonio está en dificultad, aquí se llama a las personas mayores, se juntan y van a hablar con la mujer, con los hombres, decirle que el matrimonio es así, que tiene sus más y sus menos, que hay que llevarse bien..., y ya está» (Abdoulaye).

Pero el ir encontrando soluciones a los problemas que se plantean no quiere decir que en algunos momentos no asalte el sentimiento de soledad por no estar con la familia, con los amigos:

«Más de uno se encierra en su habitación y llora. Más de uno se encierra en su habitación y llora» (Moustapha).

LA SITUACIÓN LEGAL¹³

Para poder trabajar en España con el estatus de regular, un extranjero debe proveerse de un permiso de trabajo de duración limitada, cuya solicitud es simultánea a la solicitud de permiso de residencia¹⁴.

La mayor parte del colectivo se dedica a la venta ambulante, por lo que el permiso de trabajo por cuenta propia inicial es el que solicitan los senegaleses y senegalesas que quieren regularizar su actividad de venta. Deben acompañar la solicitud con un documento en el que expliquen la empresa que proyectan montar y los beneficios que obtendrán de ella.

13. La situación legal de los extranjeros en España responde a los siguientes textos fundamentales:

- Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España (derogada).
- Real Decreto 155/1996, de 2 de febrero, por el que se aprueba el Reglamento de ejecución de la Ley Orgánica 7/1985 (BOE 23 de febrero de 1996) (derogado).
- Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (BOE 12 de enero de 2000).
- Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (BOE 23 de diciembre de 2000).
- Ley Orgánica 11/2003, de 29 de septiembre, de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros (BOE 30 de septiembre de 2003).
- Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, modificada por Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre; de la Ley 7/1985, de 2 de abril, reguladora de las Bases de Régimen Local, de la Ley 30/1992, de 26 de noviembre, de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y Procedimiento Administrativo Común y la Ley 3/1991, de 10 de enero, de competencia desleal (BOE 21 de noviembre de 2003).
- Real Decreto 864/2001, de 20 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de ejecución de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, reformada por la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre (BOE 21 de julio de 2001) (derogado).
- Sentencia del Tribunal Supremo de 20 de marzo de 2003, declara la nulidad de algunos de los preceptos o incisos del Reglamento de extranjería.
- Instrucción sobre la aplicación de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras la reforma llevada a cabo por Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre.

Ocurre que, en algunos casos, quienes han conseguido este permiso y se han dado de alta, a la hora de renovarlo tienen problemas por no haber cumplido bien con el pago a Hacienda. Esto ocurre tanto en el sector de la venta como en cualquier otro. En algunas ocasiones, se debe a la falta de información acerca de los trámites que tienen que realizar, pero desde el propio colectivo también se afirma que no existe una preocupación generalizada entre los senegaleses sobre esta cuestión porque en la cabeza siempre está el retorno a Senegal, aunque sea a muy largo plazo y, con constantes idas y venidas. Sin embargo, el desempeñar una actividad legalizada es una condición indispensable para renovar la residencia. José, abogado para la atención a inmigrantes, habla de las dificultades con las que se encuentra a la hora de trabajar con los senegaleses. Afirma que la concepción que tienen del tiempo, *su informalidad*, es independiente de los años, meses o días que lleven en la ciudad: *A veces vienen varios días después de la cita acordada y ya no sirve, el plazo para lo que era ya ha pasado. Además, hay cosas que, por más que les diga, no las entienden. No entienden que haga falta papeles para todo, ellos dicen que con dar la palabra es suficiente.*

Una vez que se tramitan los papeles, deben ir al consulado de España en Senegal para recoger el visado correspondiente. En la actualidad, es fre-

- Real Decreto 2393/2004, de 30 de diciembre, por el que se aprueba el reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (BOE 7-1-2005).

Normativa Comunitaria:

- directiva 2003/86/CE del Consejo, de 22 de septiembre, sobre el derecho a la reagrupación familiar.
- directiva 2003/109/CE del Consejo, de 25 de noviembre, relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración.
- Proyecto de Directiva sobre ciudadanía europea.

14. La estructura legal de los permisos de trabajo es la siguiente:

Permiso de trabajo *por cuenta ajena*:

- Permiso «A»: duración máxima de 9 meses. Para realizar actividades de temporada o estacionales. No renovable.
- Permiso «B» (inicial): duración máxima 1 año. Para trabajar en una profesión, actividad y ámbito geográfico determinado. Renovable.
- Permiso «B» (renovado): permite realizar cualquier actividad asalariada, sin limitación de sector o ámbito geográfico, a los titulares del permiso «B» inicial, al término de su vigencia por otros dos años.
- Permiso «C»: 5 años de duración. Para trabajar en cualquier actividad y ámbito geográfico. Se concede una vez que pierde vigencia el permiso B renovado. Renovable.

Permisos de trabajo *por cuenta propia*:

- Permiso «D» (inicial): duración máxima de 1 año. Puede otorgarse para una actividad determinada y un ámbito geográfico determinado.
- Permiso «D» (renovado): permite el ejercicio de cualquier actividad en todo el territorio nacional durante un periodo de dos años. Se concede cuando el «D» inicial ha perdido su vigencia.
- Permiso «E»: 5 años de duración. Sin limitaciones geográficas. Renovable.

cuenta que, antes de que se expida dicho visado, se cite al solicitante en el propio país para realizarle una entrevista. Muchos de los que reciben esta notificación no acuden, prefieren permanecer en España en espera de algún proceso general de regularización ante el temor de que no les sea concedido el visado y, en consecuencia, no se les permita el regreso a España, donde ya se encuentran.

En cuanto a la concesión de la nacionalidad española, es preciso haber residido en territorio español diez años o llevar un año casado con una persona de aquí. Respecto a los hijos, si son de matrimonios mixtos nacidos en España, tienen nacionalidad española.

No existe un acuerdo de doble nacionalidad senegalesa-española entre ambos estados, por lo que, al adquirir la nacionalidad española, los senegaleses deben renunciar a la suya propia. Quienes poseen la nacionalidad española se cuidan mucho de no parecer que renuncian a sus orígenes, distinguiendo lo que podríamos llamar la «nacionalidad oficial», la de los papeles, de la «nacionalidad sentida», es decir, la que expresa el sentimiento de pertenencia al lugar de origen y, sobre todo, a una determinada sociedad, la senegalesa.

En las jornadas de inmigración organizada por la asociación de senegaleses de Sevilla, en mayo de 2005, surge una cuestión respecto a este tema. Uno de los senegaleses presente en el foro, de nacionalidad española, pregunta al vicedónsul de Senegal por qué a los que tienen nacionalidad española, cuando vuelven a Senegal, los tratan como si no fueran senegaleses. La respuesta del vicedónsul: *lo que debéis hacer es esconder vuestro pasaporte español y enseñar el senegalés*. La mayor parte del auditorio aplaude la respuesta. La negociación con el gobierno español para posibilitar la doble nacionalidad senegalesa-española es una demanda expresada al consulado senegalés en España.

La realidad que observamos convierte en un sinsentido el hecho de que para la adquisición de los derechos de ciudadanía sea necesaria la nacionalidad de un Estado-nación determinado. Son necesarios, a nuestro entender, nuevos conceptos y planteamientos en torno a la identidad, pues, en el caso del migrante transnacional, al mantener activa esta red de interconexiones entre los lugares de destino en la diáspora y el de origen, en no pocas ocasiones se da el caso de que, aunque se tenga residencia permanente y ciudadanía legal en el país de acogida, muchos siguen considerando como su país a su país de origen, incluso formando parte de la segunda y tercera generación.

Así, el desacoplamiento entre ciudadanía y territorio y entre ciudadanía y derechos ha desembocado en nuevos términos para expresar nuevas realidades: *Ciudadanía postnacional* (Soysal, 1994; 2000), que señala la posibilidad de sustitución de los derechos nacionales por los Derechos Humanos y del ciudadano por el individuo; *Ciudadanía transnacional* (Bauböck, 2003), concepto que reconoce la posibilidad de mantener diferentes afiliaciones políticas, aumentando los vínculos entre el Estado de origen y de destino; *Ciudadanía diferenciada* (Young, 1989), que acentúa la necesidad de inclusión de los derechos culturales de los grupos; o *Ciudadanía multicultural* (Kymlicka, 1995a), en referencia a la necesidad de transformaciones institucionales y legales que permitan participar en pie de igualdad a los inmigrantes. La ciudadanía multicultural se obtendría con la puesta en práctica de políticas de integración multicultural, aquellas que permiten la expresión de la identidad propia en la sociedad mayoritaria y el mantenimiento de la diferencia cultural durante generaciones a la vez que la incorporación en pie de igualdad como ciudadano al margen de las diferencias culturales.

Todos estos nuevos conceptos de ciudadanía ponen de manifiesto que no se puede continuar uniendo los ideales de libertad e igualdad con jerarquías y desigualdades étnicas estructurales, con limitaciones a la participación cívica y política y con una ideología de superioridad cultural en apariencia universalista. Es necesario optar por estructuras que garanticen derechos individuales y derechos de las minorías sin encerrarse en la nostalgia de una nación unitaria y una democracia imperfecta fundada sobre la exclusión (Helly y Elbaz, 1995:28-29).

De entre los senegaleses y senegalesas de Sevilla, algunos están en situación regularizada y otros no. Entre quienes llevan más tiempo en la ciudad, algunos poseen la nacionalidad española, otros tienen la residencia y otros carecen de papeles. Es decir, la documentación que se posee no es directamente proporcional al tiempo que se lleva en el país. Algunos de los que llevan más tiempo han pasado a una situación de irregularidad debido a la pérdida de su tarjeta. Es el caso de Djiogou, quien fue acogido de niño por una familia andaluza y cuando decidió dejar de estudiar la familia renunció a tenerlo a su cargo. Le quitaron, entonces, los papeles y «*a partir de ahí, ya te puedes imaginar. Hace que tienes menos libertad, pero menos libertad en el sentido de que, por ejemplo, desde el 2001 hasta ahora no he jugao en ningún equipo. Y a mí me gustaba el fútbol. Y desde entonces no he podido ir a mi tie-*

rra. Eso ya es otra cosa. Son dos problemas. Y desde entonces tampoco, no he podido buscar trabajo...». Ahora Djiogou tiene 20 años y ha conseguido los papeles en el proceso de «normalización» de 2005.

Por tanto, la persona puede pasar por periodos en situación regular y situación irregular de forma intermitente, dificultando esto, sin duda, su estabilidad y, en consecuencia, una buena inserción. Como se pregunta Javier de Lucas, *¿acaso no se trata de dar condiciones a los que ya están para que se integren y eso significa en primer lugar garantizar derechos, empezando por el derecho a tener derechos, el derecho a los papeles?* (Javier de Lucas, 2002a:212).

Por el contrario, Diatou, quien también vino cuando era pequeña, nunca ha tenido problema de papeles pues *«na más llegamos aquí, mi hermana empezó a trabajar, en Coria, y donde ella estaba trabajando, los hombres eran muy buenos, y le hicieron el contrato a mi madre, y al hacerle el contrato a mi madre, pasamos todos nosotros a tener papeles. Bueno, mis dos hermanos chicos son españoles, han nacido aquí»*.

Los senegaleses y senegalesas, al llegar en su mayor parte con visado de turista y caducarles a los tres meses (o con otro visado también de corta duración), viven periodos, las más de las veces prolongados, como irregulares, enfrentándose día a día al temor a ser expulsados y viviendo la dura realidad de carecer de derechos, de no ser nadie. Actualmente, no pocos senegaleses en Sevilla están en esta situación.

«Cuando me terminó el visado, yo me quedé en mi casa, sin salir, ni nada. Solo mi marido que sale pa trabajar. Pero dos años después me han dao la residencia» (Tako).

«Y después se me caducó. Claro, se te caduca pero eso no lo entiendes, eso de que se te va a caducar el visado, todas esas cosas no entiendes lo que implica. Porque no lo sabes, porque no lo has vivido ni..., no lo sabes hasta que un día lo vives y dices: “¡Uy!, ¿tanta importancia tiene el visado?”. Se me caducó y cuando llegué yo aquí, a Sevilla, conocí aquí a gente que son familiares también, son parte de mi familia» (Momar).

Como decimos, esta situación solo cambia, la mayoría de las veces, cuando se abre un periodo de regularización y se tiene la posibilidad de cambiar de estatus jurídico. Así, la mayor parte de quienes se encuentran en una

situación regularizada han llegado a esta a partir de los distintos periodos de regularización que se han abierto:

«Los papeles los conseguí en el 99, había un ley que dice que si tú estás aquí... Como yo tenía muchos papeles aquí que podían justificar que yo estaba aquí antes del 99, porque estaba ingresá en el Hospital Macarena, yo estaba trabajando en una residencia de ancianos (...). Yo tenía todo lo que justifica que yo estaba aquí antes que saliera la ley» (Thiéka).

A Doudou, tras año y medio en España, siempre en Sevilla, una empresa de construcción le ha hecho un contrato y ha logrado regularizar su situación en el proceso de «normalización» de 2005. Ahora tiene la tarjeta de trabajo-residencia por un año como trabajador por cuenta ajena en la construcción, que deberá renovar en breve.

También para este ámbito, el de la situación legal y la obtención de «papeles», son fundamentales las relaciones sociales, el grupo de apoyo con el que se cuente, tanto de senegaleses como de autóctonos. Nos estamos refiriendo, fundamentalmente, a la posibilidad de obtención de un contrato de trabajo:

«Ahora tengo todos los papeles. Gracias a Dios, yo conocía a una amiga española, que estuvo aquí, me ha buscao un contrato de trabajo, con una mujer que yo estuve trabajando con ella. Es ella quien me ha hecho un contrato de trabajo, gracias a Dios, para poder arreglar los papeles. Eso fue en el 97. Ella me ha hecho un contrato de trabajo y yo lo he entregao allí, en el gobernador civil. Cuando salió el acuerdo, yo fui a Senegal para coger el visado. Estuve casi seis meses allí en Senegal esperando que me llegara el visado, de aquí de España. Y cuando vine con mi visado, entrego los papeles ahí en el Ministerio de Trabajo, y me han dao la residencia» (Mariéme).

En el proceso de «normalización» comprendido entre el 7 de febrero y el 7 de mayo de 2005, la asociación de senegaleses de Sevilla se moviliza en este sentido. A través de las redes de apoyo, en las que están introducidos miembros de las sociedad andaluza, se consiguen hacer más de 20 contratos

de trabajo, sobre todo de servicio doméstico discontinuo y contratos para el campo. Hay que tener en cuenta, además, que esta regularización no admite permisos por cuenta propia y que la actividad principal de los senegaleses es la venta, es decir, como autónomos, por lo que el recurso a las redes de apoyo se intensifica.

Otras personas de la comunidad senegalesa de la ciudad, por mediación y apoyo de redes diversas, también han conseguido regularizar su situación en este proceso, consiguiendo, algunos, «los papeles» después de más de tres años en la irregularidad.

Nombrar, también, los casos en que, a través de personas que actúan como intermediarias entre contratados y contratantes¹⁵, sean senegalesas o no, algunos han conseguido contratos de trabajo con los que hacerse con los papeles. De entre quienes lo han hecho para este proceso de «normalización», hay quienes han tenido más fortuna y quienes han tenido menos, siendo estafados con contratos que han resultado ser falsos, perdiendo así no solo una importante cantidad de dinero, sino también la oportunidad de regularizar su situación¹⁶.

Como observamos, la situación legal depende, fundamentalmente, de la situación laboral, y ésta, a su vez, depende, en alguna medida, de las redes de apoyo con que se cuente. Coumba afirma estar en relación con una asociación de mujeres de Sevilla, con la que participó en actividades en el barrio de San Jerónimo durante el mes de junio del año 2003, por estar buscando trabajo en aquellos momentos. Así, dice abiertamente que se relaciona con esta asociación, como se relaciona con otras tantas, por considerar que toda relación es buena a la hora de conseguir un empleo.

También ocurre que la situación laboral depende de la legal, y así, una vez conseguida la documentación es cuando se puede tener acceso a la posibilidad de trabajar en ciertos sectores —«*conseguí la documentación y a partir de allí ya empecé a trabajar en la asociación en la que ahora trabajo*» (Momar)— o de regularizar la venta.

15. Sabemos de personas inmigrantes no senegalesas que han llegado a pagar por un contrato hasta 6.000 euros. Entre los senegaleses, se han pagado 1.500 y cantidades cercanas.

16. A otros se les ha denegado por no haber aportado parte de la documentación requerida para acogerse al proceso. Fundamentalmente, ha sucedido con la entrega de documentos que mostraran que estaban en España antes del 8 de agosto de 2004. La recomendación de algunos de los senegaleses de presentar los papeles dados por la policía en alguna detención realizada durante el ejercicio de la venta ambulante no fue seguida por algunos por miedo a que les ocurriera algo. Sin embargo, todos los que aportaron dicha documentación (además de los demás requisitos) se han regularizado.

La «buena integración», viene definida por la realización de un trabajo formal, un contrato y cotización a la Seguridad Social (Torres, 2002). Esta tensión entre situación legal y situación laboral es una constante en la vida de todo inmigrante, y no es otra cosa que la consecuencia de entender la inmigración de forma utilitarista exclusivamente, como mano de obra. Se pretende la admisión de inmigrantes solo en tanto que trabajadores individuales y en los puestos que les reservemos durante el tiempo que nos interese. La legalidad se crea en función de «nuestros» propios intereses, construyendo, de esta forma, la exclusión social.

Conviene resaltar el carácter particular de la situación de los senegaleses, tanto en Sevilla como en el resto de los lugares del Estado en los que residen, pues por dedicarse fundamentalmente a la venta ambulante, su situación depende, en gran medida, aparte de por lo dispuesto en las leyes generales sobre inmigración, del trato que el gobierno local otorgue a esta actividad.

Podemos dar muchos ejemplos de cómo influye en lo laboral la situación legal también en cuanto a las políticas sociales de las que la persona puede beneficiarse. Así, el actual plan EQUAL no incluye a los indocumentados, aunque, mediante un «favor» pueden obtener asesoramiento en cuanto a sus posibilidades laborales, que, por otro lado, son nulas –al menos, dentro de la economía formal– por no estar regularizados.

En este sentido, trabajadores de asociaciones pro-inmigrantes de Sevilla han expresado en diversas ocasiones, como reto y demanda a la Junta de Andalucía, que no sólo los inmigrantes que estén regularizados puedan beneficiarse de programas como Andalucía Orienta, sino que también puedan hacerlo quienes no lo estén. Indudablemente, esto podría ayudar a «normalizar» la situación de muchas personas.

Además de en el ámbito laboral, la situación legal influye en la propia capacidad de organización a nivel colectivo. Los canales de participación se reducen, cuando no se niegan, a través de requisitos legales. Tal es el caso de las asociaciones étnicas, donde quienes carecen de papeles no pueden formar parte de la Junta Directiva al no poder firmar ningún papel oficial. No hay ningún ámbito de la vida individual y colectiva que escape del ámbito jurídico.

Como venimos afirmando, en la actualidad, el número de senegaleses y senegalesas en situación de irregularidad administrativa es considerablemente alto, y no sólo por la llegada reciente de algunos de ellos; también,

como vemos, por diversas situaciones de irregularidad sobrevenida así como por la situación de personas que, llevando más de dos años viviendo en Sevilla, no han conseguido regularizar su situación.

Como afirma Javier de Lucas, de lo que se trata es de tomar en serio la integración, *estamos hablando de procesos de interacción, de adaptación mutua. Tampoco se persigue en serio la integración si olvidamos la situación de asimetría en la relación de acogida que se da en los procesos de inmigración a los países de la UE. La sociedad de acogida debe dar el primer paso, que no es el de la tolerancia (...), sino el de la garantía de derechos* (De Lucas, 2002a:209), imprescindible, aunque no suficiente.

**LA FAMILIA:
HETEROGENEIDAD DE SITUACIONES**

LA FAMILIA SENEGALESA Y EL PROYECTO MIGRATORIO

«Aquí tengo lo que se llama familia africana, sí, pero familia europea no, de sangre, sangre, pero nosotros... bueno, mi primo, también lejano, y parte de la familia. Así que, si estoy con mi primo, nos llamamos familia, la sangre es muy... No que de padre-madre simplemente lo que es familia, ¿eh? Mis primos también es parte de la familia, así que representa también a la familia aquí» (Ousmane).

«Vengo de una familia muy grande. Es una casa donde hay mucha gente: mis hermanos, mis primos, mis tías... Por ejemplo, una tía mía que vivía con nosotros, también. Uno se acuerda de lo que siempre me dice esa tía mía, de haberse encargado ella misma de mi educación, de alguna forma. Eso quiere decir que, sencillamente, la educación de un niño en África no procede solamente de los progenitores, sino que, en función del tiempo, en función de la edad, el resto de la familia, los hermanos, los tíos, las tías, van también pues jugando su papel en esto, ¿no? Mis hermanos también, mi hermano mayor, que también jugó un papel importante y lo sigue jugando, pues a mí me debe protección, y yo obediencia. Porque así funcionamos» (Momar).

«Yo soy de una familia grande, con mi abuelo, mi abuela. No me represento como su nieto, pero como su propio hijo, y han hecho todo, todo para que yo me... vamos, que me lo pase como un hijo viviendo con su padre. Mi abuelo tenía dos mujeres, es normal. En mi país tienes derecho a casarte con una, con dos, o con tres mujeres» (Ousmane).

«Somos 16 hermanos, mi padre tiene cuatro mujeres. Yo soy el primero varón... Los que somos de mismo padre y misma madre somos ocho» (Cheikh).

«Tengo una familia muy grande, muy grande. Allí está mi padre, mi madre, mis hermanas, mis hermanos, mis sobrinos, toda mi familia» (Mariéme).

«Mi padre tenía tres mujeres. Somos nueve hermanos. Somos cinco hembras y cuatro varones. Pero hermanos de padre y madre somos cuatro. Mi madre tiene dos varón y dos hembras» (Tako).

«Más bien para montar una plantilla, ¿sabes? Porque mi padre tiene cuatro mujeres. Pero nosotros, hermanos de padre y madre, somos solamente cinco. Y de padre somos 22. Lo justo para montar un equipo, una plantilla. Les conozco a todos, y tengo relaciones muy buenas con ellos y, por cierto, soy el más chico. Pero mi madre se separó de mi padre cuando yo tenía 3 años. Yo me llevo mejor con mis hermanos de padre. A alguno hace que no lo veo tres años, y a otro hace siete años» (Djiogou).

El modo de filiación¹⁷ wolof, etnia mayoritaria entre los senegaleses de Sevilla, es fundamentalmente el mismo cualquiera que sea la región o la categoría social a la que pertenezcan: bilineal¹⁸. Tienen plena conciencia de los dos linajes. La familia wolof¹⁹ es bilineal y patrilocal.

Actualmente, la estructura bilineal del parentesco se mantiene en cuanto modelo ideal pero se refleja cada vez menos en los hechos. Los dos linajes²⁰ reúnen atributos complementarios. El matrilineaje tiene un contenido esencialmente biológico, lo transmite *la sangre*, fundamento del parentesco. Sus valores psico-sociales inherentes son la solidaridad personal y profunda, la ayuda mutua y el apoyo en los momentos difíciles, donde la supervivencia del parentesco está en peligro. En el patrilinaje, el aspecto biológico es secundario, su contenido es principalmente social y político. Los valores

17. Grupo de filiación es una unidad social permanente cuyos miembros reconocen un antepasado común (Kottak, 1997).

18. Filiación bilineal es aquella que es matrilineal y patrilinial, es decir, las personas pasan automáticamente a formar parte del grupo de su madre y de su padre desde el instante de su nacimiento y permanecen como miembros de ambos grupos de por vida (Kottak, 1997).

19. La forma de organización social wolof en cuanto a la familia en Senegal (incluidos términos de parentesco y formas de ritos de paso) ha sido extraída principalmente de *La familia wolof*, (Abdoulaye-Bara Diop, 1985).

20. Grupo de filiación unilineal: matrilineaje o patrilinaje.

son el honor, el prestigio y el valor. La condición social en el sistema de castas es herencia de la rama paterna, porque la casta muestra menos el parentesco biológico que un status social, esencialmente definido por un oficio o profesión que el hombre debe transmitir a sus hijos. Es al linaje agnaticio al que socialmente pertenece el hijo, a pesar del reconocimiento por todos de la primacía de los lazos biológicos uterinos.

Todo esto se traduce en la terminología del parentesco, donde el criterio de generación se presenta como el más importante en el sistema clasificatorio wolof. Un solo término puede indicar varios parientes a la vez. Así, por ejemplo, no existe término propio que se refiera al parentesco en el sentido de padre o madre. *Waa-sur* designa a «los que han procreado». *Baay* engloba al padre, los hermanos germanos, de agnaticio o uterinos²¹, generalmente a todos los hombres de esta generación, con la excepción del tío materno. *Ndey* o *yaay* engloba a la madre, sus hermanas germanas, uterinas y de agnaticio, primas y, por extensión, toda mujer de la misma generación, excepto la tía paterna. *Bajjan* designa a la hermana carnal del padre o su hermana de agnaticio, uterina, su prima y generalmente a todas las mujeres de la generación del padre y los emparentados con él. Y *Nijjay* al hermano carnal de la madre, hermano uterino o de agnaticio, primo de esta, por extensión todo familiar de la madre perteneciente a su generación.

El traslado de este modelo a la sociedad sevillana se manifiesta en el desconcierto de los andaluces cuando algún senegalés se dice «padre» de alguien. Empieza entonces la confusión hasta que «se descubre» que el concepto de padre no equivale al nuestro sino que engloba, como acabamos de ver, a varios hombres de una misma generación. «*Cheikh me dijo que Mamadou era su hijo. Y claro, yo digo “pero, ¿otro hijo tienes?”*», y es que no es su hijo-hijo», comenta una persona de Sevilla que trabaja en una asociación de atención a inmigrantes.

Esta identificación terminológica de los parientes directos y de los colaterales del mismo linaje y del mismo sexo (el padre y su hermano, la madre y su hermana), se traduce por una actitud parecida hacia ellos. Al contrario, la distinción terminológica de los familiares y de los colaterales del mismo sexo, pero de linajes diferentes, se expresa con comportamientos opuestos.

21. Agnaticios son los miembros del grupo de filiación patrilineal y los uterinos los del grupo de filiación matrilineal.

Una situación se dio a principios de 2005 en este sentido. El padre de un joven senegalés llevaba bastante tiempo sin comunicarse con su hijo, que se encontraba en Sevilla, por lo que consideraba una actitud irresponsable. Decidió entonces venir de Senegal y arreglar esta situación. Se dirigió a una persona sevillana que él sabía «buena para su hijo» y le pidió que fuera el padre de su hijo aquí.

Inevitablemente, surge ahora una pregunta: ¿cómo se casa todo esto con la actual Ley de Extranjería y su normativa respecto al reagrupamiento familiar? El planteamiento etnocéntrico de las políticas migratorias se hace evidente. Un único modelo de familia se impone: el «nuestro» es «el natural». Siguiendo a Javier de Lucas, *la integración no se persigue si se mantienen los fobotipos (...). Fobotipo es también el modelo de reagrupamiento familiar del artículo 17 a), en el que se excluye un modelo de familia, como si nosotros tuviéramos, a su vez, un único y necesario modelo. Dicho a las claras, toda diferencia cultural es sospechosa de incompatibilidad con los derechos humanos*, (De Lucas, 2002a:210).

Como observamos en los relatos de los propios senegaleses, existen en su modo de organización familiar, al igual que en cualquier cultura, valores y responsabilidades asignados por sexo-género y por edad. Esto será lo que determine el lugar de cada quién en el proyecto migratorio, que, como hemos venido señalando, constituye, en la mayoría de los casos, una estrategia familiar.

«Como soy el primer varón, tengo que llevar la carga de la casa, los que estaban allí en las tiendas pues no podían mantener la casa. Pensaba que la única solución para poder mantener la casa era viajar, y viajar porque como estaba en un pueblo pues ya, en el pueblo, la mayoría del pueblo se estaba mudando, ¿no? Pa la capital o pasar a otra ciudad. Y para poder mudarte te tienes que comprar la casa, hacerla, así, y con lo que ganaba en la tienda pues era imposible que pudiera mantener la familia y poder comprar la casa, hacerlo. Entonces, así, pues decidí viajar» (Cheikh).

Y no solo el mayor es quien tiene responsabilidades para con la familia y su mantenimiento, sino que:

«Cando se llega a cierta edad tienes una responsabilidad de mantener aquello que tienes o, por lo menos, de potenciarlo, por el bien de tu familia y por tu bien también, claro» (Momar).

Lo que señala esto es que, como apuntamos más arriba, la filiación agnaticia transmite la mayor parte de las atributos sociales: honor, poder, renombre, autoridad... Se está en la obligación de salvaguardar y legar a la descendencia todas estas virtudes. Además, las responsabilidades asignadas dentro del grupo no se pierden en la emigración:

«Murió el padre de mi marido. Cuando se murió, nosotros tenemos que ir a Senegal, porque como es el hijo mayor, se tiene que ir para ver las cosas, la herencia y eso, pues fuimos los dos» (Tako).

El lugar que ocupa la mujer en la esfera de la reproducción social en Senegal, y más específicamente dentro del grupo familiar, es determinante a la hora de ver cómo también ellas se plantean la emigración como parte de la estrategia familiar. Dentro de la migración femenina existe una gran heterogeneidad según los lugares de origen y de destino. Por ello, es imprescindible tener en cuenta en las investigaciones sobre las características de la migración femenina el control que exista sobre la movilidad de las mujeres, situación que debe ser analizada dentro del sistema patriarcal (Pedone, 2002). Muchas senegalesas ya se dedicaban al comercio en Senegal, comprando mercancías en países limítrofes y vendiéndolas luego en su país. La movilidad, la «independencia», por tanto, es evidente. La mayor parte de las mujeres que hemos entrevistado trabajaban fuera del hogar en Senegal, por lo que sus responsabilidades en cuanto al mantenimiento del grupo doméstico, tanto dentro como fuera de la casa, son indudables.

En cuanto a los valores adscritos que conllevan los distintos papeles sociales que las mujeres desempeñan en Senegal, es importante tenerlos en cuenta en tanto que definen por contraposición y complementariedad, como conformadores de una cultura determinada de género, las relaciones con los distintos miembros de la familia. El matrilineaje juega el papel más importante en la transmisión de status social. Los wolof creen que la suerte del niño depende de la conducta o comportamiento de su madre. Una mujer «cuya conducta con su marido es irreprochable» tendrá hijos afortunados. En este terreno, el comportamiento del padre no es tomado en consideración. Y estos modos de relacionarse continúan en gran medida en la emigración, marcan el contacto con el lugar de origen y determinan las causas del «éxito» o del «fracaso» del proyecto migratorio.

«A la madre no se le puede faltar al respeto. Tiene un poder sagrado. Es, no es solamente madre, es también aquella que..., de ella depende, es una creencia nuestra, de ella depende el futuro del niño, de su hijo, con lo cual, pues, a eso si le añadimos pues todo lo que ha sufrido, todo ese proceso de socialización... que, bueno, normalmente la mujer se encarga muchísimo más que el hombre de esa tarea, por eso mismo se le debe respeto, se le admira. Así es mi madre, así es la madre de cualquiera (...). El fracaso o el éxito de un hijo dependen de la madre. Si yo fuera un fracasado la gente vería que es responsabilidad de mi madre. Es diferente a cómo se ve aquí, que se dice “es que tu hijo es un vago”, por ejemplo. Y eso una trabajadora social de aquí lo verá como una discriminación hacia la mujer en Senegal, sin mirar nada más» (Momar).

Una de las cosas que se desprende de la investigación es lo erróneo de aquel planteamiento que afirma que la mujer que emigra siempre lo hace para reunirse con su marido. En algunos casos sí es así y hay reagrupación familiar, como le ocurre a Tako —*«Yo vengo con mi marido. Es mi marido quien me trae aquí. Porque mi marido lleva mucho tiempo, desde el año 83»*—, o a Coumba —*«Yo vine porque mi marido ya estaba aquí»*—, pero, otras veces, la mujer entiende su emigración como proyecto familiar, como estrategia para mantener su grupo doméstico como cabeza de familia, sin venir detrás de ningún hombre. Mujeres solteras, mujeres viudas y mujeres separadas también ven en la emigración una estrategia para sacar adelante a su núcleo doméstico, y el resto de la familia también lo entiende de la misma manera. Es el caso de Thiéka, viuda, y el de Mbegué y su hermana Maguette, en este último caso en forma de relevo familiar, por circunstancias a las que nos referiremos más adelante, primero una y después la otra, llevando adelante una estrategia familiar de subsistencia mediante las remesas enviadas a Senegal por su trabajo.

Esta perspectiva permite deconstruir una serie de estereotipos creados en torno a la mujer como una migrante subsidiaria del varón, aunque todavía la visibilidad de las mujeres inmigrantes continúa siendo escasa en relación a la visibilidad social de los hombres (Juliano, 2000).

La posibilidad de «viajar» está presente sobre todo, aunque no solo, en las personas con una tradición familiar de emigración, ya que se trata de una realidad que marca la propia cotidianeidad:

«Yo tenía un hermano que estuvo viviendo aquí en España, y que cada vez que viene de vacaciones en Senegal, me comenta España» (Mariéme).

«Nosotros somos siete hermanos, hermanos y hermanas. Se murieron dos. Tengo uno que está en Báltimor, ¿cómo se llama? En Nueva York. Una hermana que está en Gabón, casada con un médico» (Thiéka).

«Mi hermano está en Mauritania trabajando de profesor de francés porque antes vivía ocho años en Francia estudiando derecho, pero en Senegal no hay trabajo de eso. Otro hermano está en Barcelona desde hace 36 años. Los otros están en Senegal» (Doudou).

«En mi casa, casi todos los que estaban alrededor mía eran inmigrantes, porque mi primo, mi primo-hermano, y otros tíos, todos los vivimos junto conmigo, pues que estaban de inmigrantes...» (Cheikh).

«Somos familia de emigración: mi padre se ha emigrado a Francia y..., también tenemos casi to los familiares que son emigrantes, entonces...» (Abdoulaye).

«Tengo algunos hermanos en Mallorca trabajando en la construcción, otros que están en Italia, otros en Arabia Saudí, una hermana en Estados Unidos. Mi padre era el que estaba ayer en casa de Lamine, pero ya se ha ido» (Djiogou).

Sevillanos que han viajado a Louga reconocen la evidencia de la emigración allá por donde pasan: *Se nota cuando paseas por el pueblo, la mayoría de las casas dicen «aquí debe haber vivido un emigrante» o «aquí vive un emigrante», por cómo hacen las casas. La construcción se está desarrollando mucho* (Lucía).

La familia allí y aquí

Se evidencia que el *allí* siempre está presente *aquí*, también en lo que respecta al matrimonio. En este tema, la teoría del intercambio matrimonial distingue las estructuras elementales del parentesco, caracterizadas por el matrimonio preferencial entre primos cruzados (los primos paralelos²² no pueden casarse entre sí, pues son considerados como hermanos y hermanas), de otras estructuras que permiten el matrimonio con dote o de libre elección.

22. Primos paralelos son los primos-hermanos emparentados a través de progenitores que son hermanos o hermanas del mismo sexo. Primos cruzados son aquellos primos-hermanos emparentados a través de progenitores que son hermanos/as de distinto sexo.

La progresión del individualismo que implica la elección personal del cónyuge, ha significado que la adopción antigua de la dote en Senegal se haya constituido pronto en factor importante de flexibilidad y de dislocación del sistema tradicional del intercambio de mujeres por unión preferencial con la prima cruzada. El matrimonio wolof no se puede realizar sin ofrecer una dote a los parientes de la esposa.

La verdadera dote lleva el nombre de *can* (precio de la novia), y consistía, generalmente, en cabezas de ganado, aunque también podía componerse de tejidos, aros para los tobillos y brazaletes de plata o de oro, incluso de esclavos. El Islam introdujo una modificación fundamental, atribuyéndole expresamente la dote, llamada *alali-farata*, a la mujer, dislocando así la solidaridad del grupo y el sistema de matrimonios encadenados que la prestación tradicional, *can*, permitía establecer y mantener. La influencia del Islam se conjuga, hoy día, con el advenimiento de la economía monetaria y el individualismo, que ha reducido y quebrado el sistema de dote pre-islámico. La suma de dinero que representa la dote revierte, de hecho, en la esposa y su familia, que la utilizan para sus propias necesidades. De la tradición no queda más que una vaga obligación de ayuda de la mujer a su hermano, para el cual, esencialmente, constituía lo esencial de la dote.

La dote tiende a establecer un sistema complejo de intercambio matrimonial donde los factores económicos o políticos determinan o favorecen el matrimonio más que los lazos de parentesco. En la actualidad, se asiste a un ascenso exorbitante de las tasas de la dote, dinero que revierte en la mujer y sus familiares. Ante esta realidad, es común que entre los senegaleses que se encuentran en la emigración se bromea. Se dice que, para casarse, primero se preguntaba si el hombre tenía pasaporte, luego que si residencia de un año y después que si residencia permanente. La posibilidad de emigrar, si conlleva el cumplimiento de mantener a la familia, se considera, pues, como una buena dote.

De esta forma, valores que rigen la sociedad en Senegal se mantienen o, por lo menos, se intentan mantener, ya sea por parte de quienes emigran o por parte de quienes permanecen en el país de origen:

«Por ejemplo, salgo con una chica aquí, pero a veces la vida de los senegaleses depende de sus padres, que te pueden decir que “mira, tienes que casarte con tal persona”» (Moustapha).

La familia de origen lo es todo, la relación que se establece con los distintos miembros de la misma determina todo cuanto hagas en la vida, también las propias relaciones con personas de la sociedad receptora cuando te encuentras en la emigración, como veremos enseguida en el análisis de los matrimonios mixtos. En último caso, cómo le vaya a cada quien en la emigración será un éxito o un fracaso a ojos de la propia familia y, a su vez, esto significará un éxito o un fracaso de la familia a ojos de la sociedad.

«En África, cada uno sin la sociedad es nada, cada uno vive nada más que dentro de la sociedad, ¿no? La sociedad es la casa, y la familia, es el entorno familiar, es también el barrio» (Ousmane).

Por eso es tan traumático el tema de la deportación:

«No se trata solamente de deportarte, de tú estar en tu país. No. Te deportan, estás en tu país, dejas de ser lo que eras antes de viajar. O sea, un cero, un cero para tu familia. Un fracasado para tu familia. La vergüenza de tu familia. Porque nuestra familia nunca lo va a entender. Ni siquiera lo quiere entender. No hay nada que explicar. Lo que sí ellos saben es que su hijo está en España y el hijo de su amiga, por ejemplo de mi madre, está también en España, como su hijo, y, en tan poco tiempo, el hijo de esa amiga ha levantao, por ejemplo, pues yo qué sé, una casa muy bonita, ha traído un coche, le va muy bien. Y su hijo todavía nada. Esto lo tiene que soportar mi madre. Porque de cara a la sociedad, pues, siente vergüenza, de cara a la sociedad ella no es nadie. Y yo tengo como obligación, como responsabilidad, hacer que mi madre sea alguien de cara a la sociedad, por todo lo que ha hecho por mí, por ser mi madre» (Momar).

Formas de matrimonios senegaleses

La situación personal de los senegaleses en Sevilla es de lo más variopinta. Todas las posibilidades y combinaciones conviven en el espacio migratorio. Pero, en todos los casos, se mantiene muy fuerte el contacto con la familia de origen.

Hay quienes llegan casados («estoy casado allí», Ousmane); quienes llegan viudas («mi marido se murió en el 89, a partir de un accidente», Thiéka); quienes vienen divorciadas («antes, en Senegal, yo estuve casada,

pero me divorcié de mi marido. Yo tengo cinco hijos con él y se murió uno. Están ahí dos, los otros dos están en Francia, estudiando», Mariéme); quienes se casan allí estando aquí («me casé en Senegal. Aunque yo estaba aquí, me casé. Me casé o me casaron. Como allí los que se casan no hace falta que firmen, que si no, que los padres que pueden firmar. Entonces, pues me casaron mis padres», Cheikh); quienes se casan aquí con alguien de allí («aquí encuentro a un hombre, que me ha ayudado muy bien, que es uno de mi país, es mi paisano. Estuve saliendo con él dos años y después nos casamos, después nos casamos aquí en Sevilla mismo», Mariéme); quienes se casan aquí con alguien de aquí («estoy casado con una española. Me he casado aquí con una española y tenemos una niña muy guapa. Llevo tres años de casado, dos años y pico», Momar); quienes vienen de otros lugares casados con gente del país en el que se encontraban («yo vengo con mi marido de Brasil y llevamos unos meses en Sevilla», Mariela); y quienes pasan por varias de estas situaciones a lo largo de su vida («me casé aquí con una española, de Sevilla, y la cosa no ha salido tal como yo lo pensaba y el matrimonio ha durado solamente cuatro años. Estoy casado de nuevo con una senegalesa. Ahora tengo una mujer senegalesa que está esperando un niño. Me casé con ella cuando fui a Senegal, hace por los menos cinco o seis meses. Fui a Senegal de vacaciones y estuve dos meses y siete días. Y ahí me casé», Moustapha).

Hay matrimonios de senegaleses en Sevilla cuyos hijos nacen en Senegal. En esta situación, pueden darse varias posibilidades: que los hijos permanezcan allí con miembros de la familia (la madre, la familia de él...) o bien que, tras pasar un periodo de tiempo en el país de origen, vivan un proceso de reagrupación y hoy se encuentren en Sevilla con sus padres. También hay ya matrimonios de senegaleses cuyos hijos han nacidos en Sevilla; hay que tener en cuenta que la emigración senegalesa a Andalucía comenzó en los 80, viniendo en número significativo a partir de los 90, por lo que ya ha habido tiempo para que comience la segunda generación:

«Yo llegué en 1989. Y nació mi primer niño, la niña, en el año 90. El segundo nació en el 92» (Tako).

Se afirma que con los niños que han vivido su proceso de enculturación en Senegal y vienen ya con una cierta edad a Sevilla se tiene menos problemas que con los nacidos aquí. La lógica de esta afirmación se hace evidente

si tenemos en cuenta que padres e hijos, en el primer caso, viven unos mismos patrones culturales, comparten los mismos valores y parten de las mismas representaciones simbólicas de la realidad. En la casa, aún en Sevilla, se habla y vive en wolof, y los hijos pueden estar también presentes en los espacios que la cultura senegalesa ofrezca en la ciudad. Sin embargo, con los senegaleses de segunda generación, los nacidos aquí, la situación es muy distinta. Hay hijos e hijas de matrimonios en los que ambos miembros son senegaleses que no hablan ni comprenden el wolof. Al haber nacido y haberse criado en Andalucía, se mueven entre dos mundos muy diferentes y apenas articulados: el de su propio contexto familiar senegalés y el de la escuela, el barrio, la ciudad. Los conflictos de estos niños con sus familias son frecuentes.

En la transmisión de la cultura de origen a los hijos de parejas de senegaleses en Sevilla, algunos optan por enviar a estos durante un cierto tiempo a Senegal: Bouna, de alrededor de seis años, ha ido allí durante unos meses del 2004, con su familia, para aprender el Corán. Por su parte, también hay quienes deciden enviarlos por un periodo de tiempo más largo: actualmente, un matrimonio está haciendo los preparativos para enviar a sus dos hijos, de tres y cinco años, a Senegal con su abuela para que vayan allí al colegio. En este tema, la familia valora no solo la integración de los hijos en la sociedad receptora sino, también, su relación con Senegal y con sus padres y demás familiares, en el sentido de evitar problemas surgidos en los procesos de enculturación en la sociedad receptora.

También en relación al tema de la transmisión de los valores de origen, es determinante la relación que guarde cada familia en concreto con el resto de la comunidad senegalesa de Sevilla. Asistir a reuniones, ritos y fiestas de senegaleses, compartir redes de comunidad, no reducir el contexto senegalés únicamente al núcleo familiar, propiciará una mayor transmisión de la cultura de origen, pues no se trata solamente de valorar esta, sino de vivirla, única forma de transmisión posible.

Todavía la gran mayoría de los senegaleses en Sevilla pertenece a la «primera generación» de inmigrantes, pero, como estamos observando, el reagrupamiento familiar y la consolidación de la comunidad étnica senegalesa en la ciudad están dando lugar a nuevas realidades que son necesarias analizar y que, desde el propio colectivo senegalés, se sienten como una nueva problemática que deben resolver. Porque ¿cuál es la identidad de estos niños y niñas?, ¿de dónde son?, ¿qué va a pasar con ellos?

«..., porque los senegaleses cuando vinieron al principio, solamente venían los hombres, después ya empezó a traer las mujeres, y después ya empezó a traer a los hijos. Y ahora mismo que ya tienen aquí hijos, por ejemplo, matrimonios mixtos, y algunos matrimonios senegaleses, pero que los hijos ya están empezando a crecer, y ahora lo que queremos es que los niños no pierdan sus raíces. Algunos niños que ya van a su aire, pues si van a su aire, el camino que van no va a ser un buen camino. Entonces, intentar recuperar a estos niños y para estar juntos siempre con los senegaleses y no pierdan sus raíces» (Cheikh).

La poligamia

En cuanto a la poligamia, aunque esté muy arraigada en Senegal, está debilitándose:

«Hoy hay muchas mujeres que ya no dejan al marido que tenga más mujeres, solo ella» (Cheikh).

«En Senegal cada vez se da menos esta situación. Por un lado, las mujeres no quieren y si su marido se casa con otra, ellas se divorcian. Y por otro lado, los jóvenes ya no quieren esto» (Babacar).

Los wolof tienen una alta tasa de poligamia, superior a la de otras etnias de Senegal.

«Aunque esto esté variando, es algo muy complejo, pues es algo muy arraigado. Incluso quienes no están muy de acuerdo pueden tener más de una mujer por el peso que allí tiene» (Momar).

Antes de la entrada del Islam, que limitó el número de esposas a cuatro, no existía ningún tope, y todavía hoy los *marabout* (líderes religiosos) de la cofradía islámica mouride pueden poseer más de cuatro mujeres. *«¡Un tío mío en Senegal tiene 9 mujeres! Es el que más mujeres tiene en Senegal. Tiene mucho dinero» (Doudou).* En la cuestión de la poligamia existe una creencia en Senegal: mientras más mujeres tenga un hombre, con más suerte le tratará la vida: *«Mi hermano no tiene suerte, le dijeron por qué no se casaba, lo hizo pero, como no tiene dinero, las cosas fueron peor. Ahora se han separado» (Doudou).*

El tener mujeres da prestigio social. De esta forma, se dan casos en que, a pesar de tener pocos recursos, un hombre pueda llegar a tener varias mujeres. El que ellas acepten, también es cuestión de lo que se valora en cada sociedad, y, en Senegal, llegada una determinada edad, la mujer debe estar casada. El cómo la percibe la sociedad también está en función de esto. Por este motivo, el tío de Doudou tiene nueve mujeres: se trata de un marabout con cientos de discípulos (de ellos hablaremos en el capítulo sobre la religión), algunos de los cuales, cuando ven que sus hijas ya están en edad avanzada, les piden al marabout que las tome como mujer.

En la actualidad, la organización de la familia polígama se basa, cada vez más, en la autonomía de las co-esposas. Aún así, la posibilidad de mantener núcleos separados con cada una de ellas depende, sobre todo, de las posibilidades económicas de la persona, habiendo también matrimonios polígamos donde todos conviven en la misma casa. Estos son la mayoría. Por el contrario, si se dispone del dinero suficiente, cada esposa vive de forma separada con sus hijos; existe una autonomía en cada núcleo y una igualdad de status entre ellas. Esta autonomía que conforma cada grupo de esposa e hijos, como unidad social elemental, la observamos claramente en el contexto de la emigración, donde el marido puede estar con una de sus esposas, y dejar y mantener, o por lo menos esa es su obligación, al resto en Senegal. En caso de que las que permanezcan en el lugar de origen no reciban dinero para su manutención y la de sus hijos, tienen la posibilidad de divorciarse y, de hecho, hoy es esta una de las principales causas de divorcio en Senegal.

Sin duda, el tema de una gran casa africana de familia polígama es complejo. Se trata de una casa en la que viven el padre, sus esposas y los hijos que haya tenido con cada una de ellas. A su vez, a medida que estos hijos se van casando, quienes así lo deseen, o no tengan posibilidad de otra cosa, construyen una nueva habitación (habitación con salón y cuarto de baño) en la que vivir con su mujer y sus hijos. Sin duda, supone un ahorro de dinero y una valoración de la vida en familia, pero también tiene dificultades en cuanto a la convivencia, tema en el que no entraremos en este trabajo. Sí mencionaremos la cuestión de la herencia, pues pensamos que también tiene sus implicaciones en quienes se encuentran en la emigración. El sistema de herencia musulmán hace que al morir el padre sean los hijos los que hereden. Si la casa se vende y se reparte el dinero, cada una de las mujeres

que han quedado viudas, pasará a vivir con alguno de sus hijos²³. Si se da la circunstancia de que es uno de ellos quien compra la casa a sus hermanos, aunque permita que las viudas de su padre, y no solo su propia madre, se queden a vivir allí, la situación cambia: la convivencia es distinta y muchas, al final, optan por marcharse.

Quizás esto influya de alguna manera, como veremos en el capítulo de relación con el lugar de origen, en la inversión en la compra de casas en Senegal, no solo para uno mismo, sino también para madres y hermanos.

La cuestión de la poligamia siempre es uno de los fenómenos que más llama la atención en la sociedad sevillana. Djiogou cuenta a este respecto cómo, cuando todavía no había alcanzado la mayoría de edad y estaba saliendo con una chica andaluza, un día ella le dijo que tenía que salir con ella y con su amiga, a la que también le gustaba Djiogou: él podría hacerlo, igual que su padre podía tener hasta cuatro mujeres.

El caso del matrimonio polígamo con presencia de una sevillana, según afirman algunos, se está perdiendo. Sin embargo, hoy, en Sevilla, todavía hay casos de senegalés con mujer andaluza en Sevilla y senegalesa en Senegal. En la formación de estos matrimonios normalmente ha sucedido que, de entre quienes llegaron aquí jóvenes y se casaron con una andaluza, algunos, posteriormente, muchas veces por presión familiar, aunque no solo por esto, se casaron con alguien en Senegal, pudiendo, en alguna ocasión, mantenerlo oculto a la primera²⁴. Quienes emigran ya mayores y están casados allí se emparejan menos con mujeres de aquí. Sin embargo, si pensamos no solo en relaciones de matrimonio, entre quienes emigran jóvenes, el tener mujer allí no será impedimento para buscar relaciones aquí, entre otras cosas porque «*no es cuestión de poligamia, no quiero casarme*». En muchos casos se reconoce que tener relación con alguien de origen distinto al senegalés implica menos compromiso que si se trata de alguien del mismo origen. De todas formas, en todo lo que estamos diciendo no se trata de enunciar leyes ni reglas, pues se dan diferentes situaciones.

23. Si no aceptan casarse con un hermano del marido muerto, pauta que en las relaciones de parentesco en Senegal es la habitual.

24. Si nos situamos en el papel de la mujer, es importante el orden. Así, el aceptar una relación o, incluso, el matrimonio con un senegalés que tenga esposa en Senegal, indudablemente no será lo mismo que, si una misma es la primera y a los dos años de matrimonio, el marido se casa en Senegal con otra.

Algunos hombres senegaleses plantean la dificultad de encontrar a mujeres blancas que estén dispuestas a compartir marido con otras mujeres, y esto se extiende no sólo a la forma del matrimonio sino a las demás relaciones de pareja. Debido a esto, a la hora de intentar iniciar alguna relación con mujeres en Sevilla, en ocasiones ocultarán el hecho de estar casados o de contar con más relaciones. De entrada, se piensa que «las de aquí» no admitirán esta situación. Algunos, cuando han entablado una relación de cierta confianza, hablan de su situación «*para no engañar. Yo soy sincero. Me gusta ser sincero*». Desde luego, es muy común tener una novia en Sevilla (sea andaluza o extranjera) y una mujer en Senegal.

Las parejas mixtas

Estamos de acuerdo con Josiane Le Gall (2003) en cuanto a la ambigüedad del concepto mismo de «matrimonio mixto», que nosotros ampliaremos al de «pareja mixta» por entender que no es necesario el casamiento para entablar el tipo de relaciones a la que refiere su investigación. Como afirma esta autora, se trata de una construcción social que sitúa este concepto en oposición al de «pareja no-mixta» o «pareja normal». El matrimonio mixto se caracteriza siempre por la no conformidad con la norma social: la norma de la proximidad social entre los miembros de la pareja es transgredida. Los criterios empleados para delimitar las parejas mixtas pueden ser diversos, haciendo referencia a estatus social, lengua, cultura, nacionalidad, religión... Es decir, las parejas son mixtas desde un determinado enfoque. Nosotros utilizaremos el término «pareja mixta» para las relaciones donde ambas personas son de orígenes étnicos diferentes²⁵.

El tema de la pareja, sobre todo cuando se formaliza en matrimonio, no es sólo una cuestión entre dos personas, las respectivas familias juegan también un papel importante. En Senegal es común elegir cónyuge dentro del entorno familiar; si esto no ocurre y, por ejemplo, la otra parte pertenece a otra etnia, se intenta que, «al menos», sea de la misma religión: «*Por lo menos la chica es musulmana y Alá no habla de etnias, ni clases. Si la chica es musulmana, pues ya está*». Reconocen que si la relación fallara tendrían que escuchar aquello de: «*¿Lo ves? Ya te lo decía yo*».

25. En Québec, refieren a diferencias étnicas o lingüísticas, más que religiosas, aunque los matrimonios interculturales son también, en ciertos casos, matrimonios inter-religiosos, entre cristianos y musulmanes (Le Gall, 2003).

«Desde que estoy aquí, mi madre sólo me ha dicho una vez que por qué no me caso con una prima mía, y lo hizo riéndose, sabe que no lo voy a hacer» (Illiman).

Sin duda, la presión familiar continúa en la emigración y se prolonga a lo largo del tiempo. Djiogou lleva cerca de diez años aquí, sale con chicas de Sevilla y recibe llamadas telefónicas de su familia para que cuide la relación con la novia que le tienen buscada en Senegal desde hace años y de la que le envían fotos de manera periódica. También en Montreal hemos constatado esta presión familiar en la emigración. Abdoulaye, senegalés de Dakar de 28 años, en Montreal desde 1998, nos comentaba cómo *«cuando voy a Senegal todo el mundo me dice que a qué espero para casarme. Ellos prefieren que sea con una senegalesa, pero no tienen problema si es de aquí. Pero yo tengo un amigo con una novia de aquí (de Quebec), la familia le ha obligado a casarse con una senegalesa y ahora la novia de aquí no quiere casarse con él. Y tengo otro que le ha pasado lo mismo pero la mujer de aquí sí quiere casarse también con él»*. El tema de la poligamia continúa, como vemos, a través de las redes transnacionales.

Entre los senegaleses de Sevilla predomina la endogamia, aunque hay un número creciente de matrimonios mixtos que, al poseer sus particularidades, son vividos de manera diferente a los endogámicos. Las parejas que forman matrimonios mixtos están formadas, sobre todo, por un hombre senegalés y una mujer andaluza, aunque también hay casos de matrimonios entre mujeres senegalesas y hombres andaluces o entre senegaleses y personas de un tercer país.

Si el matrimonio es normalmente un proceso constante de negociación entre las partes, cuando se trata de enlaces entre personas de diferentes culturas la negociación es más complicada, y así lo explicitan algunos. En estos casos, *«cada uno tiene que ir cediendo, pero ceder no es fácil, es un sufrimiento, porque son cosas importantes para ti»* (Momar). Así, surgen problemas de convivencia derivados de los distintos patrones socioculturales, sobre todo en cuanto al diferente papel que para cada quien juega la religión y en cuanto a los distintos modelos de relaciones familiares y de culturas de género. Lo que es importante para uno, puede no serlo para el otro, como veremos más adelante al tratar las diferencias entre las fechas relevantes, los rituales y fiestas principales de los senegaleses (tanto en el propio Senegal como

en sus formas de celebración en la sociedad sevillana) y las fechas y ritos importantes en Andalucía.

Caso diferente es el de Diatou, senegalesa que llegó a España a la edad de siete años y que acaba de contraer matrimonio con un sevillano; como ella misma reconoce: *«en mi caso sí es fácil porque yo es más... tengo costumbres más de aquí que de allí. No es lo mismo que yo llegar a venir con la edad que tengo ahora mismo y empezar a salir con un español. Eso sí se notaría la diferencia. Se notaría la diferencia más que ahora. Pero es que, en verdad, tenemos más o menos los dos las mismas costumbres»*.

Pero, como decimos, casos como el de Diatou son excepcionales, lo habitual es que los patrones socioculturales sean distintos. Así, por ejemplo, las formas de expresar el cariño son diferentes y esto puede ser, en algunos casos, de lo que más duela. Para una parte de la pareja supondrá una importante carencia, pues aunque se sepa querida, en ocasiones no «notará» que la quieran.

«Mucha gente nos dice que no somos cariñosos. Me acuerdo que lo dijo una mujer que trabajaba con nosotros. Pero lo que pasa es que actuamos de manera diferente. Por ejemplo, nosotros nunca vamos cogidos de la mano con nuestra pareja, y mucho menos le damos un beso en público, aunque sea nuestra mujer. Todo queda en el ámbito privado» (Momar).

Las decisiones de en qué «ceder» varían de una persona a otra. Así, otro senegalés casado con una sevillana expresa lo bonito que le resulta cogerse de la mano con su mujer, cosa a la que no está acostumbrado y que comenta le cuesta mucho trabajo, pero que lo hace, sobre todo, por lo que eso significa para ella.

Existe entre ambas partes de la pareja, además, y de forma muy evidente, una compartimentación de espacios. Los senegaleses marcan la relación de sus parejas con su propio colectivo. Existen dos espacios muy diferenciados: los espacios compartidos, contextos propios de la pareja, fundamentalmente el hogar y aquellas fiestas familiares que en Andalucía se celebran «con los tuyos» (Nochebuena, Fin de Año...) y los espacios exclusivos, que se comparten solamente con personas del mismo origen. Pero esto es más un discurso de igualdad, o al menos de equilibrio, que una realidad de ambas

partes. El «espacio reservado» viene motivado por una demanda de la mitad senegalesa de la pareja. Los espacios a compartir y los espacios a reservar se van marcando. Se percibe, de esta manera, lo que cada quien entiende por «vida privada». Para el senegalés, el tener un espacio propio es vital. Así es como cubre necesidades sociales y simbólicas importantes que suponen la reafirmación de su identidad senegalesa, de su identidad como parte de una comunidad diferenciada. Los senegaleses afirman, en su mayoría, necesitar estar con senegaleses, y esto no es una excepción para los componentes de matrimonios mixtos, que, si cabe, necesitarán más que el resto mantener las actividades que realizan de manera conjunta con los demás senegaleses por no vivir en un hogar senegalés. Esta demanda de tiempo para estar entre «los suyos» es algo que, en la mayoría de los casos, el senegalés afirma que la pareja no entiende o, si lo entiende, no lo lleva bien²⁶:

«Yo he estado siete años con una mujer de aquí. No comprendía que quisiera pasar tiempo fuera de casa con los senegaleses. Es como si se les olvidara que no somos de aquí» (Babacar).

Quizás sea esta, entre otras, una de las razones por las que son los hombres que forman parte de matrimonios mixtos quienes llevan adelante la asociación de senegaleses que, como afirman ellos mismos, tiene como principal objetivo reafirmar al grupo, mantener su identidad y cultura en este nuevo espacio (también algunos de los presidentes de asociaciones de senegaleses en Granada están casados con andaluzas): «no es solo de lo que se habla, también es cómo se habla, la manera en que te sientas, qué se come...» (Momar). Otro senegalés de la asociación, también con mujer andaluza, explicará el hecho de que sean los miembros de matrimonios mixtos quienes más responsabilidades tengan en la asociación de senegaleses por su mayor facilidad para mantener relaciones con la sociedad receptora:

«Es normal que sean los senegaleses de matrimonios mixtos los que estemos trabajando en asociaciones pro-inmigrantes o de inmigrantes, ya que estamos más acostumbrados, por tener matrimonios mixtos, a la relación con la sociedad de acogida» (Khar).

26. En el apartado de «redes de comunidad», veremos cómo también, a la hora de ligar, los jóvenes senegaleses comparten estos problemas con los más mayores.

Por lo tanto, existe una clara distinción entre los dos mundos y en cada uno de ellos se funciona con sus lógicas culturales propias. Los valores que rigen las relaciones (edad, género, etc.) de la sociedad de origen, se mantienen cuando se está entre senegaleses. Así, señalan, por ejemplo, que hay cosas que no se pueden contar, que entre los senegaleses determinadas cuestiones se mantienen en secreto, son tabúes. La sociedad, empezando por la familia, es muy importante, y si hay que mantener algo oculto porque desvelarlo pueda implicar peligro para la estructura familiar, se guardará silencio. Sin embargo, ese tabú puede no ser tal cuando se está con andaluces, pudiéndose hablar en este contexto de lo que se mantiene oculto para el primero. Es decir, al estar sujetos a distintas lógicas culturales, un mismo asunto puede ser tratado en ambos contextos de manera diferente por unas mismas personas. A su vez, es determinante lo que cada quien considera «vida privada». Por tanto, no es exigible pedir explicaciones al respecto.

Las mujeres de aquí casadas con senegaleses sólo participan en cosas muy señaladas entre todas las actividades que realizan los senegaleses a nivel de grupo, caso de bautizos y otros ritos de paso. Pero cuando su presencia se hace más evidente es en las actividades que se organizan a través de la «Asociación de Inmigrantes por la Igualdad», y aún en estas, asisten a pocas. La parte no senegalesa participa también, a ratos, en las fiestas sevillanas en las que los senegaleses son uno de sus protagonistas sociales, caso de la Cabalgata de Reyes Magos del barrio o de la Velá de San Jerónimo, aunque ello viene a significar, en algunos casos, más un «hacer acto de presencia» que un compartir la fiesta²⁷.

Las dificultades y conflictos que surgen en la convivencia entre parejas mixtas se ejemplifican bien en el siguiente caso: durante una temporada, algunas parejas mixtas decidieron vivir una experiencia que pronto abandonaron: salir juntas por la noche. Lo hicieron durante poco tiempo porque, según algunos senegaleses, generaba cotilleos entre las mujeres, ya que cada una informaba a las demás de cómo se comportaban sus maridos en diversos ámbitos y las otras daban su opinión sobre si ellas le consienten eso al suyo o no. Y esta cohesión, o intercambio de información entre mujeres sevillanas, era sentida como una amenaza por los cónyuges en su doble identidad de

27. Este tema de la participación en las fiestas lo trataremos más adelante, en el epígrafe «Contextos de relaciones multiétnicas».

hombres y de senegaleses. No obstante, entre los más jóvenes, como veremos en el capítulo sobre «redes de comunidad» se siguen manteniendo estas «salidas mixtas».

Una cuestión fundamental respecto a las parejas mixtas es el tema de la relación con el país de origen de la parte senegalesa de la pareja: el tema del envío de dinero a Senegal y el tema del retorno. Esto tiene que ver, fundamentalmente, con el distinto significado que se da a la familia de origen en la cultura de cada uno de los componentes del matrimonio y con el proyecto migratorio tenido en mente por la parte senegalesa. La emigración aquí continúa siendo una estrategia familiar, como al iniciar el proyecto migratorio, aunque se tenga ya otra familia en Sevilla. Con la familia de allí hay que corresponder. Los valores que conllevan las relaciones de parentesco no escapan a las parejas mixtas. La relación con los hermanos y sus respectivas esposas así como la relación de las esposas entre sí hay que mantenerla. Es, como decimos, el valor de corresponder. La esposa andaluza, al igual que la senegalesa, deberá corresponder a los envíos de las mujeres de los hermanos de su pareja.

El envío de parte del dinero obtenido a la familia de Senegal es algo que, aunque aceptado formalmente por la parte sevillana, en la mayoría de los casos por «ser algo comprensible», puede ser fuente de conflicto en no pocas ocasiones. La familia se convertirá en el arma arrojadiza en frecuentes discusiones; se ofenderá al cónyuge por cuestiones referidas a su familia, por ejemplo mediante la negación del envío de dinero o regalos. Se ofende a la pareja ofendiendo o criticando a su familia por el significado y el valor que ella tiene para la otra persona. Aunque la negociación sea la norma que rija la relación, al menos en teoría, la familia de origen no es negociable, por ahí no se pasa.

Además, en el tema del envío, no se trata «solamente» del dinero en sí que se manda; a veces, los problemas vienen por el tiempo que se dedica al trabajo necesario para conseguirlo en relación al tiempo que cada quien entiende requiere una «relación de pareja».

En cuanto a la posibilidad de retorno, también esta puede ser fuente de conflicto, sin embargo, al ser una cuestión más a largo plazo, será tratada de forma menos tensa y ambas partes dejarán la respuesta en el aire.

Los hijos en los matrimonios mixtos

Una dificultad importante expresada por la mayor parte de los senegaleses en matrimonios mixtos es la de transmitir la cultura propia a sus hijos, dificult-

tad que, como ya hemos visto, comparten los matrimonios de senegaleses con hijos nacidos en Sevilla.

Que los hijos no pierdan sus raíces africanas es el objetivo ahora de muchos de ellos: «*que no pierdan sus raíces, que estén siempre con senegaleses*» (Mame Alé). En este sentido, es destacable cómo senegaleses que llegaron a Sevilla cuando eran niños piensan de la misma manera: «*Que no se olvide de las costumbres de allí, que lo conserve, y que na, que haga nuevos amigos y...*» (Diatou).

Pero hay una diferencia importante a este respecto entre los matrimonios senegaleses y los matrimonios mixtos, y es que hará falta una mayor constancia en la labor de inculcar los valores y maneras que se desee transmitir a los pequeños, pues las formas de la cultura senegalesa no son las que dominan en el núcleo doméstico. Siguiendo la argumentación de De Gall (2003), las elecciones tomadas por las parejas mixtas juegan un rol primordial en la identidad del niño, ya que orientan su proceso de socialización en un determinado sentido. Dos modelos culturales se confrontan y ninguna decisión tomada es neutra. En la transmisión de valores y prácticas cotidianas, cada cultura comporta nociones implícitas respecto al lugar del hijo en la familia y en la sociedad. En su crecimiento, cada uno tiende a hacer referencia a sus propias experiencias y modelos educativos (concepto de autoridad, rol de la mujer...). Sin embargo, como cualquier niño o niña, es en casa y en la escuela donde pasa la mayor parte del tiempo, por lo que el proceso de enculturación será fundamentalmente andaluz, y no senegalés. A esto se añade que, tanto en Senegal como en Andalucía, son las mujeres las que se encargan de los pequeños y pasan la mayor parte del tiempo con ellos. Así, si, como hemos indicado, la gran mayoría de las parejas mixtas son de hombre senegalés y mujer andaluza, aunque haya senegaleses que afirmen cantarles a sus hijos canciones en wolof y hablarle en esta lengua de vez en cuando, la «balanza cultural» llevará la mayor parte del peso del lado andaluz.

Podemos afirmar que el deseo de transmitir la cultura senegalesa está presente siempre, pero este deseo no se acompaña con los hechos. Todo está relacionado: si hay dos mundos con espacios bien diferenciados (el de la familia de senegaleses y el de la familia con andaluces), si gran parte del tiempo se ocupa en trabajar mirando siempre a la familia de origen y si el niño se entiende más responsabilidad de la madre que del padre, las probabilidades de los descendientes de los matrimonios mixtos de vivir la cultura senegalesa más allá del conocimiento y, puede que, la comprensión, no son muchas.

La identidad de los hijos se va construyendo por las elecciones que van haciendo los padres. De entre ellas, las más estudiadas en las investigaciones dedicadas al tema han sido la lengua, el nombre y la religión.

En cuanto a las prácticas lingüísticas, hay que señalar su enorme importancia en tanto que marcadores de identidad y determinantes, por tanto, para la continuidad o no de la cultura. La lengua hablada cotidianamente nunca es una práctica neutra. Estructura el pensamiento del niño o la niña. En este tema, vemos que los hijos de parejas mixtas con senegaleses siguen la pauta de otras parejas mixtas: predomina la lengua del país de residencia. Estos niños y niñas, por lo común, no hablan el wolof, lengua propia en la que se comunican siempre los senegaleses afincados en Sevilla; ellos la desconocen. Cada cierto tiempo se tratan de organizar clases de wolof para niños de senegaleses y de parejas mixtas nacidos en la ciudad, pero en la actualidad no las hay.

El nombre, en muchos casos, es algo más que un marcador individual, marca la pertenencia a una parentela. Apunta a reproducir a través de la descendencia identidades nacionales, culturales y religiosas. Continuando con De Gall (2003), podemos señalar que en el interior de las parejas mixtas se pueden tomar dos posturas: a) la invisibilización, con la adopción de un nombre neutro; b) la afirmación étnica, con la atribución de un nombre marcado, es decir, un nombre que muestre la pertenencia a uno de los grupos de origen.

En las investigaciones hechas sobre este punto, vemos cómo en esta opción abunda más la línea paterna que la materna, sobre todo si el padre es musulmán. En el colectivo senegalés de Sevilla no conocemos ningún caso en el que se haya optado por un nombre neutro, ha habido una afirmación del lado senegalés mediante la atribución de nombres comunes en Senegal, de tradición musulmana la mayoría. Muchos afirman no haber tenido conflicto en la elección del nombre: lo propusieron y a sus parejas les pareció bien.

En cuanto a la religión, es imposible transmitir dos religiones diferentes al hijo. Está el caso de una pareja de hombre senegalés musulmán y mujer andaluza donde *«ella cree en Dios, y eso es suficiente. Como ella solo cree en Dios no les dice ninguna religión, y yo les estoy enseñando lo musulmán, los llevo a la mezquita...»*. En el caso de la religión, podemos decir que prevalece la parte musulmana, ya sea esta la religión del padre o de la madre. Entendemos que esto se debe a que la religión constituye una fuerte seña de identidad del colectivo senegalés. La importancia de la religión musulmana

en la socialización del niño es incuestionable. La mayoría de las veces, la motivación de la conversión de la pareja consiste en transmitir los valores musulmanes a los hijos sin que haya conflicto, aunque, como acabamos de ver, esta conversión de la pareja no es imprescindible: «*ella cree en Dios, y eso es suficiente*».

Llegados a este punto, debemos decir que si las elecciones de los padres determinan en gran parte la identidad de los hijos, también los hijos participan en el proceso con un grado mayor o menor de adhesión. Sus elecciones expresan el abandono o la incorporación a un grupo social.

Hemos comprobado cómo algunos de estos niños mantienen contactos, la mayoría de las veces positivos, con Senegal. Se da un contacto telefónico y, en ocasiones, con viajes durante el periodo de vacaciones. Diversas investigaciones muestran que, en diferentes momentos de sus vidas, los hijos de parejas mixtas pueden manifestar un deseo de conocer a la otra mitad de su herencia. Esta curiosidad por sus raíces lleva algunas veces a aprender una segunda lengua o a viajar al país de origen. Es el caso de Mamadou, nacido en Sevilla, hijo de Cheikh, quien a sus ocho años ha ido por primera vez a Senegal. Ahora afirma estar ahorrando para regresar. El padre cuenta orgulloso cómo durante el viaje por diferentes sitios de Senegal su hijo le dijo: «*nosotros no hemos venido a visitar el país, sino a estar con la familia, así que vamos ya para Louga*», lugar donde, además, aprovechó para esforzarse y hablar con los demás niños el wolof.

Pero estas elecciones se hacen dentro de un contexto determinado, en el que las posibles elecciones ya están fijadas. Debemos tener en cuenta la relación entre grupo de origen y legislación vigente²⁸. También las características físicas que marcan una diferencia evidente con la población mayoritaria, influyen fuertemente en la identidad del individuo. Los jóvenes perciben rápidamente sus diferencias y esto les lleva a tomar decisiones, a posicionarse. Además, la identidad del individuo puede no coincidir con la identidad prescrita, es decir, con la dada por los otros, por lo que puede tener sentimientos contradictorios. Por regla general, los individuos se identifican con el grupo que les acepta. Y esto es extensible tanto a los hijos de parejas mixtas como a los hijos de parejas de senegaleses. Djiogou afirma respecto a los de estas últimas, ya sean nacidos aquí o llegados cuando eran pequeños, que:

²⁸. No nos detendremos en este punto por constituir la base de un trabajo de investigación futuro.

«Hay niños que salen perdiendo su cultura, al llevar aquí mucho tiempo no saben realmente de dónde son. Se creen muy de aquí. La cuestión es disfrutar de los amigos que tengas, aunque sean españoles, disfrutar a tope. Pero siempre y cuando sabiendo que tú no eres de ellos. Es bueno integrarse, pero no es que solamente se van a integrar, sino van a pensar..., se van a volver auto-racistas. Yo he visto que esto ha pasao demasiao. Que disfrute, que tenga amigos, lo que sea pero... que no olvide sus raíces. Porque esas raíces es muy importante. Puedes tirarte aquí veinte mil años, vale, me parece muy bien, pero nunca dejarás de ser negro. Porque es ley de vida».

Nos parece de interés rescatar esta afirmación de «*nunca dejarás de ser negro*», pues puede significar una nota de atención para aquellos que consideran que el proceso de asimilación conlleva inevitablemente la inclusión, olvidando que, por mucho que pueda existir igualdad de derechos, la asimilación, la homogeneidad cultural, no supone para los inmigrantes o grupos minoritarios la desaparición de todo prejuicio y discriminación por parte de la sociedad receptora o dominante.

Es imprescindible, también, tener en cuenta el valor social que los andaluces dan a la identidad senegalesa y/o musulmana. En este sentido, por ejemplo, la elección de un nombre musulmán puede repercutir sobre la identidad del niño o de la niña²⁹. También, en determinados momentos, por esta valoración que da la sociedad receptora, los hijos de parejas mixtas pueden expresar rechazo y prejuicios hacia uno de los dos grupos; o puede llevarles a aceptar su herencia doble y a reconocer la importancia de identificarse con dos grupos de referencia. Es decir, la identidad no es dada de una vez por todas, es un proceso dinámico que se enmarca dentro de un contexto determinado.

Lo que sí creemos necesario resaltar, dicho todo lo anterior, es que este niño o niña de pareja mixta no vive completamente entre dos culturas, entre dos mundos, entre dos países (aunque sus modelos de referencias sí estén en los dos lados): vive en un país o en otro, en un contexto familiar íntimo y con

29. Helly, en su estudio sobre el tratamiento del Islam en Canadá, narra cómo, después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, los residentes de nombre Osama vieron congeladas sus cuentas bancarias de manera injustificada y a algunos se les intentó despedir en sus trabajos. (Helly, 2004:54).

instituciones sociales que ejercen sobre él múltiples influencias, y esto no lo podemos olvidar a pesar de haber visto cómo cada espacio y modelo se condicionan mutuamente.

Debemos tener en cuenta, además, que las parejas se encuentran raramente solas en sus decisiones, también intervienen los grupos. Las parejas sufren las presiones de sus familias y de sus sociedades. En este sentido, como afirma De Gall, es a través de los niños como se perpetúa la línea y las dos familias se oponen en un combate por la transmisión de su herencia cultural. Para las familias de los cónyuges, el matrimonio mixto representa un desafío porque representa un riesgo de desequilibrio y de ruptura en relación con las transmisiones religiosas, culturales y sociales.

«Su abuela tiene una influencia muy negativa sobre mi hijo, porque ella tiene muchos prejuicios hacia África y luego mi hijo no quiere ir a África porque dice que allí hay muchas enfermedades. Eso es lo que le dice su abuela» (Khar).

Los grupos familiares, con el nacimiento del niño, pugnan por imponer sus propios modelos culturales. La pareja mixta implica, a través de dos individuos, la relación entre los dos grupos a los que pertenecen. Los cónyuges devienen en representantes de sus países respectivos y portadores de una cultura particular, no sólo el grupo aparece como un todo homogéneo, sino que es sobrentendido que cada uno ha interiorizado las identidades prescritas y es portador de rasgos de sus identidades. En este sentido, es esencial saber cómo cada actor social se sitúa en relación a su grupo de origen sin dar nada por supuesto. El nacimiento de un hijo marca muchas veces el regreso de los cónyuges a la identidad de sus grupos de origen respectivos, pero no siempre es así.

Aunque normalmente se resaltan los problemas que viven los hijos e hijas de parejas mixtas, queremos señalar aspectos que pueden considerarse como positivos: poseen más opciones y cualidades de las dos culturas, pueden hacerse comprender en todos los medios, disponen de una aproximación crítica y comparativa, serán más sociables y extrovertidos, poseerán la habilidad de aceptar a personas de otras culturas, etc.

Decir también que, por supuesto, los puntos de crispación para las parejas no son siempre los mismos. En algunos casos, se dirige al tema de la

lengua o de la religión, en otros a la gestión del tiempo, al envío de dinero, a la educación de los hijos, al espacio propio y al espacio de la pareja en relación a las prerrogativas de la familia extensa o de los grupos de pertenencia de uno u otro, a los roles en la familia, etc. Varias de estas parejas en Sevilla han terminado por separarse. Algunos dan como razón que «*los senegaleses no se dejan llevar, aquí normalmente tratan de arrastrar, de que no estés con los tuyos, y hay que ser muy valiente para enfrentarse a eso*» (Babacar). Sin embargo, pensamos que estas separaciones de parejas mixtas se dan en un contexto en el que las separaciones y divorcios están a la orden del día, siendo el número de rupturas de parejas andaluzas también muy alto.

En cualquier caso, los matrimonios mixtos son percibidos por los senegaleses –por la inmensa mayoría y no sólo por los que están casados con personas de aquí– como un elemento que facilita la integración en la sociedad sevillana. Quizás el que también esto sea percibido de la misma manera por personas de la sociedad receptora reacias a la interculturalidad, es lo que ha llevado a que en los actos racistas de Can'Anglada, en Cataluña, en el año 1999, o de El Ejido, en Andalucía, en el 2000, se haya atacado particularmente a las parejas mixtas por ser este un signo de arraigo y estabilidad en la sociedad receptora. El que los matrimonios mixtos sean un indicador de buena inserción no significa necesariamente que sean un requisito para la integración; al igual que tampoco los matrimonios endogámicos constituyen evidencias de segregación. Nos unimos a los análisis que cuestionan que las parejas mixtas sean la última etapa de un proceso de asimilación. Como vemos, su constitución puede contribuir a la reafirmación del grupo minoritario.

La reagrupación familiar

El tema de la reagrupación familiar no puede entenderse sin tener en cuenta la emigración como proyecto familiar en el que cada individuo tiene su papel para el mantenimiento y la reproducción del grupo doméstico en Senegal. Y la emigración como proyecto familiar hay que verla, a su vez, en relación con el deseo de permanencia o no en Sevilla, con la satisfacción de unos proyectos concretos y con si existirá o no un relevo en las posiciones y responsabilidades. La existencia de un verdadero espacio transnacional y el hecho frecuente de vivir varios meses en Sevilla y varios en Senegal también marca el proceso de reagrupación.

Algunos de los senegaleses y senegalesas que viven actualmente en Sevilla han reagrupado, ya sea hablando en términos legales o no. Tras un periodo de 5 ó 10 años de estancia en el país, hay quienes han traído a su mujer, o a sus hijos, o a algún hermano o sobrino, o a varios de los anteriores, de forma sucesiva. Otros no lo han hecho, o solo han traído a una parte.

Si el deseo del senegalés o senegalesa en cuestión es volver a Senegal, si además no comparte en gran medida los valores por los que se rige esta sociedad y si a esto se añade la vivencia de situaciones duras por las que no se desea pasen los allegados, es más que probable que esta persona no desee que su familia venga:

«Yo tengo una familia muy grande, así que está ahí mi hija. Me gustaría que venga, pero ahora mismo no. Tiene que cambiar la situación. Pero para vivir aquí para siempre, no. Que venga mi hija para vacaciones, por ejemplo, y nada más, pero para quedarse aquí, no. Yo sé que ella tampoco quiere que yo me voy a quedar aquí toda mi vida» (Ousmane).

También hay quienes ni se plantean la posibilidad de traer a algún familiar debido a que la alta valoración del país y la sociedad propios está siempre presente (aunque en algunas situaciones pueda ser más una cuestión de «pose» delante de quien le habla), jugando un papel determinante en todo el planteamiento de la emigración:

«Yo no quiero traer a la familia. Nunca, never, never, never, como dicen los ingleses. No, mi padre tiene su mundo allí, tiene su mundo y sigue haciendo su vida allí, y le va bastante bien, o sea, que no tiene por qué venir aquí, ni mi padre ni mi madre» (Momar).

Los valores presentes en la sociedad de origen que rigen las relaciones entre los distintos miembros de la familia se tienen muy en cuenta a la hora de querer traer o no a algún pariente. Si, por poner un ejemplo, la mujer de un senegalés que se encuentra en Sevilla está embarazada por primera vez, la posibilidad de traerla desde Senegal a esta ciudad ni se plantea, debido al hecho de que este primer embarazo, en Senegal, debe vivirse con la familia: es la familia la encargada de enseñarle a esa futura madre todo lo que debe saber

respecto a su estado. Sin embargo, vemos cómo hay un proceso de adaptación de estos valores a las realidades migratorias. Así, si la mujer embarazada de su primer hijo se encuentra ya en Sevilla, no irá a Senegal a tenerlo, buscará el apoyo y la ayuda en su grupo de Sevilla. En los hospitales de la Macarena y de Virgen del Rocío ha nacido, al menos, una veintena de niños senegaleses.

Debemos hacer una distinción entre dos tipos de reagrupamientos: aquel en el que el traer a la familia, sobre todo a mujer e hijos, se hace por lo que significa en cuanto a estar acompañado por los seres más cercanos y queridos, y el que se hace con los hijos mayores u otros miembros de la familia para que estos realicen el relevo migratorio y poder regresar a Senegal o seguir aspirando a hacerlo con una base sólida. En el primer caso, de lo que se trata, sobre todo, es de no sentirse solo, pues no hay que olvidar que la comunidad senegalesa de Sevilla se ha formado una vez llegados a la ciudad y en el lugar de origen normalmente muchos de sus integrantes no se conocían. En el segundo caso, entra en juego la cuestión del reparto de responsabilidades, es el deseo de traer a algún otro pariente para que se corresponsabilice en el mantenimiento familiar. El objetivo expreso es que quien venga pueda hacerse cargo, mediante su trabajo aquí, de parte de la familia en Senegal. Como ya hemos apuntado repetidamente, hay que tener en cuenta que la familia engloba a un número indeterminado de personas, por lo que muchos senegaleses emigrantes mantienen, con el dinero que mandan desde aquí, no solo a su familia conyugal y/o a su familia nuclear de origen, sino también a ascendientes, a hermanos, familia de hermanos, primos y otros. Todos ellos forman «mi familia». La reagrupación es una forma más de cumplir la estrategia de reparto de responsabilidades respecto a la parte de la familia que queda en Senegal:

«Yo, al principio, decía que no quería reagrupar a nadie, pero al final creo que quiero hacerlo, por lo menos que mi hermano, un hermano, porque está ahí y no está haciendo casi nada. Pensé que si está allí, pues yo le tengo que seguir llevando el cargo. Sé que no hay nada, así que voy a intentar traerlo por lo menos y él pueda mantener su mujer y sus hijos ya. Porque él está casao. Dos hermanos, los dos están casaos, y cada uno tiene dos niños y los dos niños que están a mi cargo, o sea, que tengo que mantener al padre, a la mujer, a los niños, ¡es que todo está a mi cargo!» (Cheikh). Actualmente, este hermano ya se encuentra viviendo en Sevilla.

«Yo he traído a todos: a mis dos hermanos, a mi hermana, al marido de mi hermana, a mis sobrinos... Solo queda en Senegal mi madre, que ahora vive sola porque mis hermanas se han ido a vivir con sus maridos. El último hermano que he traído fue en el 98. Lo traje como a los otros: le conseguí un contrato de trabajo y allí se sacaron el visado. Ahora no es así de fácil. Mi hermana vino por el reagrupamiento en el año 2000, yo fui quien le hice todos los papeles» (Babacar).

El tema del imaginario existente en Senegal respecto a Europa también está muy presente en el tema de la reagrupación. Es difícil luchar contra este mito de Europa como lugar donde la persona viene y se enriquece en poco tiempo para después volver al propio país y montar un negocio. Y ello, a pesar de lo que algún emigrado pueda contar, entre otras cosas porque, en algunos casos, sí sucede de esa forma. Muchos senegaleses que viven en Sevilla, aunque no desean que vengan familiares por las duras experiencias que ellos mismos han vivido (o porque no consideran que sea el momento idóneo, o por cualquier otro motivo), no se ven con el derecho de impedirlo, afirman que llevan parte de razón al decir que no estarán peor que allí:

«Tengo otro (hermano) que también está deseando y que se muere, se muere, pero quiere venir, quiere venir. Pero cuando estuve en Senegal el año pasado, lo estuvimos hablando, yo le expliqué cómo está la situación aquí... Pero bueno, me dice, entre lo malo y lo peor, pues él va a elegir lo malo» (Momar).

Este sentimiento contradictorio es frecuente entre aquellos inmigrantes que viven una experiencia de pérdida de estatus social en Sevilla respecto a sus sociedades de origen y no desean que, por ejemplo, sus hijos se vean sometidos al mismo proceso, sabiendo que, además, cuentan con todos los recursos que ellos mismos mandan desde la emigración.

También la situación familiar en Senegal marca la decisión respecto al reagrupamiento. Si, por ejemplo, quienes se hacen cargo de los hijos en Senegal mueren, lo habitual es querer traerlos intentando salvar todo tipo de dificultades.

Por tanto, en el deseo de traer o no a familiares a Sevilla son muchos los factores que entran en juego. A su vez, este deseo varía según el proyecto

migratorio se desarrolle. Es algo que, en ocasiones, no se habla de antemano en el lugar de origen. Bubu afirma que no sabe lo que hará; lo primero es conseguir los papeles. Reconoce no haber hablado con su mujer sobre la posibilidad de reagrupación y afirma que, dependiendo de los deseos de cada quién y de cómo vaya siendo su situación aquí y allí irán viendo. No olvidemos que se trata de un proyecto para toda la familia en ambas sociedades.

Sin embargo, en referencia a este tema, nos encontramos de manera más que frecuente con la creencia por parte de la población de la sociedad receptora de que todo el que viene quiere traerse a la familia al completo, sin reparar en la heterogeneidad de planteamientos que pueda haber, ni en los valores y creencias en que se fundamentan las distintas sociedades. Tampoco las posibilidades reales que hoy existen para llevar a cabo este proceso de reagrupación se tienen la mayoría de las veces en consideración.

Podemos concluir este punto afirmando que el hogar de los senegaleses en Sevilla, dentro del cual está contemplada la reagrupación, es resultado de los condicionamientos de la situación migratoria sobre el modelo familiar de origen. Las redes de apoyo social se activan para desarrollar el proyecto migratorio en el que, indudablemente, se manifestarán roles y valores familiares de la sociedad de origen, pero siempre se hará dentro de un marco concreto de recepción, determinado por las condiciones en la sociedad receptora (reglamento de reagrupación familiar, posibilidades de acceso a viviendas, posibilidades de acceso al empleo, a la educación, al servicio de salud, a la alimentación, al saneamiento, a la recreación). Las estructuras familiares, inevitablemente, varían en la emigración.

**LOS LAZOS CON EL LUGAR DE ORIGEN:
UNA «COMUNIDAD TRASNACIONAL»**

LA COMUNICACIÓN CON SENEGAL

«Tengo relación con Senegal porque casi todas las semanas llamo; llamo a mi padre, a mi madre, a toda la gente y, vamos que, sé que eso es lo más importante, y que también llamo a mi mujer» (Moustapha).

«Cada dos días o tres llamo a Senegal, llamo por teléfono a mi madre y a toda mi familia» (Tako).

«Llamo por teléfono tres veces por semana» (Sokhna).

«Hace poco tiempo sí hablé con mi mujer. Me preguntó cuándo vuelvo, pero yo no lo sé» (Bubu).

«Cada semana yo llamo por teléfono a Senegal, cada semana. Anteaer llamo a mi hija, a mi madre, a mi padre. Cada fin de semana yo llamo. A veces, si yo tengo algo importante que decirle, yo llamo por teléfono. Compró la tarjeta de cinco o diez horas, lo que me hace falta para hablar con ellos» (Mariéme).

El teléfono es el medio de comunicación más utilizado para mantener la relación con la familia de origen que se encuentra en Senegal, siendo en la gran mayoría de los casos quienes están aquí los que realizan la llamada. Generalmente, se comunican una vez por semana, habiendo quien aumenta este número a una vez al día y quien lo reduce a una vez al mes. Aunque esto sea así en la mayoría de los casos, si pasado un tiempo los familiares de Senegal no reciben ninguna llamada, son ellos quienes telefonan para garantizar la continuidad de la relación. Debido a la frecuencia con que se

realizan las llamadas a Senegal, las visitas a los locutorios son constantes, y el método de pago habitual es la compra de tarjeta telefónica:

«Yo llamo siempre, lo más tarde, lo más tarde que llamo es una semana. Hay una tarjeta que llamo, una tarjeta cuesta cinco euros y son 16 minutos. Con esa tarjeta yo puedo llamar dos o tres veces» (Cheikh).

Ante el «peligro» de que sea la familia en Senegal la que llame de modo frecuente, casi siempre realizando demandas, hay quienes aconsejan a otros familiares en la diáspora no dar el número de teléfono y que sean ellos mismos quienes llamen, pues *«la cosa se te puede ir de las manos»*.

En la mayoría de las ocasiones, los contactos con Senegal se reducen al ámbito familiar. No obstante, existen excepciones. Hay senegaleses que mantienen también contacto con gente de aquellos ámbitos laborales a los que pertenecían en su país. Es el caso de quien dirigía un grupo de teatro de discapacitados en Senegal y pretende conseguirles alguna actuación aquí, por lo que la comunicación con la gente del grupo se mantiene en el tiempo y en la distancia.

Conviene hacer una distinción entre la población migrante que mantiene lazos transnacionales entre Sevilla y Senegal, es decir, entre el lugar de residencia y el país de origen, y aquella que mantiene relaciones sociales también con otros miembros de la diáspora, es decir, lazos entre diferentes países donde los migrantes del mismo origen nacional se han establecido. En estos casos, el contacto con familiares no se reduce a aquellos miembros que se encuentran en Senegal, sino que las llamadas telefónicas son frecuentes también con el resto de miembros de la familia que están en la emigración, ya sea en otros lugares del Estado, en otros países de Europa o en otras partes del mundo:

«Ahora con quien estaba hablando es con mi hermana. Vive en Estados Unidos con su marido, también de Senegal, y con su hijo. Es con la que mejor me llevo, pero hace mucho que no la veo» (Djiogou).

Las tecnologías de la comunicación y de la información han posibilitado este contacto cotidiano con la familia desde cualquier punto del globo,

controlando los acontecimientos locales y estando también presentes en ellos, de alguna forma:

«Este fin de semana he llamado a Senegal porque era la boda de una sobrina. Hablé con mucha gente. Todos querían hablar conmigo, ¡y mucha gente a la que yo ya no conozco! También había llamado mi primo que vive en Italia» (Doudou).

E igual sucede al revés, quienes están en Senegal también pueden estar al tanto de lo que ocurre en Sevilla:

«Ayer llamé a mi madre por teléfono para decirle que ya tengo la tarjeta de residencia, y se puso muy contenta» (Bubu).

Sin duda, también el contacto por Internet es una forma habitual de comunicación. Así, hay quienes cada tarde, después del trabajo, se acercan al locutorio de algún paisano, dotado también de ordenadores que estén conectados para escribir a la familia o algún amigo y, de paso, echar un buen rato en compañía de «los de siempre».

EL CONTACTO CON LAS AUTORIDADES DE SENEGAL EN ESPAÑA

En la emigración, se mantiene un contacto continuado con los representantes del país de origen, normalmente para demandar soluciones a problemas que surgen en el nuevo contexto. El consulado de Senegal en España, sito en Madrid, mantiene el contacto con las comunidades de senegaleses de cualquier punto del Estado español fundamentalmente a través de las asociaciones que estas tienen constituidas en los distintos pueblos y ciudades.

En Sevilla, los contactos con el consulado se mantienen y se cuidan, existiendo una buena relación entre representantes de la asociación de senegaleses y la autoridad de Senegal en Madrid. Así, desde la Asociación, se ha demandado el tratamiento de cuestiones concretas que incumbían a la totalidad de la comunidad senegalesa de la ciudad, haciendo siempre referencia a la necesidad

de mantenerse unidos, afianzando con ello la conciencia de identidad colectiva, lo que es una constante en la diáspora senegalesa. A modo de ejemplo, transcribimos la carta mandada al Cónsul de Senegal en Madrid respecto al problema de una senegalesa ingresada en un hospital para la que necesitaban ayuda:

*Asociación Senegalesa de Inmigrantes por la Igualdad. Sevilla
A de Monsieur le Cónsul du Senegal á Madrid
Séville, le 13 de juillet 2003*

Monsiur,

L'objet de cet écrit, c'est pour solliciter auprès de votre Excellence, un appui, une aide sentie comme nécessaire par l'ensemble des fils et filles du Sénégal qui résident à Séville.

Par une autre occasion que nous rappelons avec fierté, nous avons pu jouir de votre bienveillance, mais aussi et surtout de votre patriotisme, quand nous avons à faire face à la situation douloureuse de notre compatriote Mbegué, qui comme vous le savez, a perdu l'usage des yeux, mais aussi des jambes, dû, selon les médecins à l'évolution d'une tuberculose.

Selon toujours les médecins de l'hôpital en question, on ne peut plus faire grand-chose, ne serait-ce qu'elle suive un processus de réhabilitation, bien en Espagne, bien au Sénégal.

Après avoir beaucoup réfléchi et discuter pour trouver ensemble, bien sûr avec elle et sa sœur, on est arrivé à la conclusion que le meilleur pour elle, sa famille et le collectif sénégalais de Séville qui s'est impliquer depuis le début, c'est qu'elle retourne au Sénégal.

Vous ne pouvez imaginer la frustration qui nous atterre, due à notre impuissance face à cette situation.

Tout au long de ce calvaire que traverse notre compatriote, nous nous sommes charges avec tout plaisir, de tous ses besoins.

Arrivés à terme, avec toute humilité, de notre intervention, nous sollicitons de vous le paiement du billet de retour au Sénégal.

Recevez Monsieur, nos salutations fraternelles, tout en souhaitant que Allah, le Tout Puissant vous laisse parmi nous le temps que vous jugez nécessaire pour réaliser votre mission. Nous en avons besoin.

Le Président de l'association des ressortissants sénégalais á Séville.

En la actualidad, la gestión de pasaportes y de otros asuntos y peticiones la realizan la mayoría de los senegaleses a través de una persona escogida para ser representante del consulado en Sevilla. Este modo de funcionar es resultado de lo hablado durante una estancia del vicecónsul en la ciudad con motivo de las jornadas de inmigración organizadas en 2005 por Inmigrantes por la Igualdad. En dicha ocasión, se llegó al acuerdo de nombrar un representante en la ciudad con el objetivo de que fuese una única persona –y, mejor, dentro de la Asociación– la que se hiciera cargo de la tramitación de los asuntos de los senegaleses de la ciudad. Hoy, esta persona viaja una vez al mes a Madrid para hacer las gestiones y asiste, también, a las convocatorias, hechas desde el consulado, de reuniones con los distintos representantes de asociaciones y agrupaciones de senegaleses de todo el Estado en las que se ponen en común los modos de funcionamiento en la emigración.

LA CIRCULACIÓN DE PERSONAS Y DE BIENES MATERIALES E IDEÁTICOS

El hecho de que los migrantes puedan orientar su vida en dos ámbitos geográficamente distantes ha dado origen a un espacio transnacional conectado por fuertes redes sociales; este espacio de circuito migratorio constituiría una forma de organización social llamada “comunidad transnacional” (Rouse, 1992, en C. Pedone, 2002:231). Pues bien, por estas redes, circula todo tipo de informaciones y bienes materiales. A través de los medios de comunicación senegaleses, sobre todo a través de la radio y de la prensa que traen aquellos que vienen de Senegal, quienes viven en Sevilla se mantienen al día de la actualidad de su país. Podemos dar ejemplos de esta realidad en diferentes sitios de la diáspora senegalesa. Así, en Montreal se realizan desfiles con la última moda venida de Senegal:

Nous avons le très grand honneur de vous annoncer que nous aurons avec nous la grande Styliste Madame Oumou SY, venue directement de Dakar, pour nous présenter ses plus belles tenues lors du défilé de mode de la soirée de Gala.

En Sevilla, Lamine, nada más abrir su tienda de productos senegaleses en el barrio de la Macarena, cuenta con una antena de radio que le permite escuchar emisoras de su país. También quienes poseen locutorios acceden a la radio de Senegal a través de internet, sonido de fondo que irá intercalándose con las conversaciones en wolof de quienes van entrando y saliendo. Igualmente, también están al día de la actualidad de Senegal quienes en su puesto de trabajo tienen acceso a internet, caso de los que trabajan en entidades o asociaciones. Conviene subrayar que quienes poseen un puesto de trabajo estable o cuentan con un negocio es porque ya están en situación regularizada y gozan de cierta estabilidad, es decir, no se trata de recién llegados nostálgicos de una realidad que acaban de dejar atrás, sino que también en estos casos, la realidad de Senegal forma parte de su realidad cotidiana en Sevilla, evidenciando, una vez más, el carácter transnacional del modelo migratorio senegalés.

Los envíos

La gran mayoría de los senegaleses y senegalesas envía cada mes parte del dinero que gana en Sevilla a sus familias de Senegal. Hay veces que no es una vez al mes pero, igualmente, los envíos se hacen de manera periódica, pudiendo mandar alguna cantidad importante de golpe si hay alguna urgencia.

Lo más habitual es enviar el dinero desde los locutorios de la ciudad, que tienen contratados los servicios con determinadas agencias dedicadas a ello. Esto da la oportunidad, además, de avisar con una llamada que el dinero está en camino. También son frecuentes las llamadas para confirmar que el dinero llegó.

«El problema más grave que tengo ahora mismo en Senegal es el tema de la familia. Porque siempre tengo que estar pendiente de él, porque no quiero que le falte nada» (Cheikh).

«Yo mando dinero a Senegal siempre. Todos los dineros que ganamos aquí lo compartimos por la mitad. Pagamos el alquiler, compramos pa la comida, lo que sobre compartimos: comprar mercancías, ahorrar un poco de dinero y, lo demás, lo mandamos a la familia» (Tako).

«Cada mes, antes del día cinco, tengo que mandar. Porque ahí están mi padre, mi madre y mi hija. Es una chica joven y necesita cosas

para ella, no tiene a nadie pa dárselo, na más que yo. Antes le daba para pagar sus estudios; ahora para sus gastos mientras encuentra trabajo» (Mariéme).

«De lo que ganas aquí, tú les mandas todos los meses para ellos vivir» (Abdoulaye).

«Todos los meses le mando dinero a mi padre, a mi madre también, pues a veces a algunos de mis hermanos le mando algo...» (Momar).

Es frecuente encontramos a senegaleses con un sentimiento algo contradictorio entre el no querer que les falte de nada a la familia que se encuentra viviendo en Senegal, y que apostó por el proyecto migratorio de la persona en cuestión como estrategia familiar de subsistencia y mejora de las propias condiciones de vida, y la percepción de que aquella pueda estar abusando. La conciencia de que el viaje, desde el principio, fue una inversión, se mantiene en la persona emigrada y hace que esta mantenga la «deuda» para con la familia, que en la mayoría de las ocasiones ha ayudado en el dinero del viaje no como un apoyo exclusivamente al individuo sino para posibilitar el mantenimiento del grupo doméstico.

«Las cosas en Senegal están muy caras. La vida está muy cara allí. La gasolina es más cara que aquí. Por eso es importante que mandemos siempre a la familias» (Lamine).

«Mi mujer me ha llamado. Necesita que le mande dinero para nuestro hijo» (Bubu).

Pero esta realidad no es óbice para que algunos perciban sus envíos de dinero como una carga demasiado pesada, pudiéndose encontrar, cada mes, con diversas facturas venidas desde distintas ramas del grupo familiar, tanto de allí, como de aquí:

«Todos los meses mando dinero, cada vez que cobro. Y ahora mismo estaba llamando y me dicen: “hay tres facturas, dos facturas de teléfono, una de agua, una de luz”. O sea, que yo que estoy aquí son cuatro facturas» (Cheikh).

«Las mujeres de Senegal son las que mejor viven del mundo. Porque yo estoy aquí mandando dinero a mi mujer y a mi hijo que están allí,

¡pero yo a mi hijo ni lo conozco! Yo trabajo para mandar dinero pero no disfruto de mi hijo, es ella quien disfruta de todo» (Moustapha).

Hay que enviar cada mes, por eso es tan importante ganar dinero, por esta misma necesidad de mandar periódicamente a la familia en Senegal. Incluso cuando se realiza algún viaje a Senegal, inmediatamente después de regresar a Sevilla los senegaleses intensifican su trabajo en la venta para volver a enviarles enseguida dinero, a pesar de haber pasado allí varios meses y haberles llevado cantidad de regalos. El no tener posibilidad de mandar el dinero algún mes es una de las peores cosas que le pueden pasar a un senegalés o senegalesa en la emigración:

«Con mis familiares en Senegal, todo bien. El problema es que..., el problema es traer dinero, les falta un poco de dinero; si no, está bien. Yo mandar siempre. Siempre que tener dinero, yo mandar» (Lamine).

Si alguno no puede enviar dinero a Senegal por algún motivo, la amistad y la empatía que existen dentro de las redes de apoyo dentro de la comunidad hace que, por ejemplo, Doudou, envíe dinero a un compañero senegalés que está en Valencia para que este, a su vez, se lo envíe a su padre, que necesita una operación en Senegal. En este sentido, una parte importante del dinero que se envía va destinado a medicamentos que en el país de origen suponen un gasto muy grande.

El dinero enviado muchas veces se invierte en una actividad de la que algún familiar pueda sacar el sustento diario. En este sentido fue en el que Doudou envió 1.500 euros a Senegal, para que uno de sus hermanos se hiciera con un taxi y llevara así dinero a la casa.

«Envío todos los meses a mis hermanos (su padre y su madre murieron), y ahora también a un vecino que está enfermo y no tiene nada» (Doudou).

No siempre el dinero enviado es para cuestiones que, a simple vista, nos pueden parecer «urgentes». En ocasiones, un familiar puede llamar para pedir, por ejemplo a su hermano, que le envíe dinero para comprarse un ves-

tido para la fiesta de Fin de Ramadán. Si desde aquí se manda 50 euros para este motivo, en Senegal, ese dinero supone, en muchos casos, medio sueldo (caso de un profesor).

Pero los envíos no son solamente de dinero. Algunos senegaleses de la ciudad organizan contenedores³⁰ que después enviarán a Senegal: muebles, mantas, hornos, vajillas, televisores, ordenadores, herramientas de trabajo, «*cosas que son más baratas comprarlas aquí que en Senegal*». La mercancía enviada va a parar fundamentalmente a la propia familia y a gente cercana. Es frecuente que quien lo organice vaya al país para controlar la llegada y la entrega. Lo habitual es que el contenedor llegue a Dakar, se descargue la mercancía en un almacén, allí se organicen posteriormente los paquetes, asignándole a cada uno un número de referencia que después tendrá que dar quien vaya a recoger el bulto en cuestión.

Es importante considerar no solo el valor económico sino también el valor simbólico que tiene el envío de este dinero, lo que para la familia supone recibirlo del hijo emigrado y lo que ello significa a los ojos de la sociedad local. El dinero recibido, además de constituir un apoyo a la subsistencia del grupo doméstico allí, sirve para aumentar su estatus social:

«En Senegal cuenta mucho qué piense la sociedad de ti (...)... lo que representa ese dinero. Hombre, mi madre no va a ir a la calle “mi hijo me ha mandao...”. No, pero se ve, habla de mí con mucho orgullo con sus amigos, entre la familia..., y esto es algo que, bueno, es positivo, tanto para mí como para ellos» (Momar).

No siempre, sin embargo, la dimensión simbólica es suficientemente tenida en cuenta por los investigadores. En ocasiones, los estudios sobre el envío de remesas poseen un marcado énfasis economicista, es un tema tratado mediante cálculos estadísticos procedentes de organismos oficiales: cuánto dinero sale en concepto de remesas de los países de destino y qué cantidad de divisas recibe el país de origen (Espinosa, 1998). Siendo esto necesario, hay que insistir en lo que estos envíos representan en otras dimensiones no estrictamente económicas y a su importancia para el mantenimiento de la cohesión de la familia extensa y de los valores de la cultura propia.

30. Mientras se completa la carga, toda la mercancía es guardada en una nave hasta la fecha de envío.

Los viajes a Senegal

Los viajes a Senegal son vividos como auténticos acontecimientos, no sólo por quien va, sino por todos los que allí esperan ese momento.

En cuanto un senegalés o senegalesa ha regularizado aquí su situación, y puede ahorrar suficiente dinero para el billete de avión y los regalos, realiza viajes con estancias periódicas a Senegal, en la mayoría de las ocasiones con una duración de hasta tres o cuatro meses, pudiéndose prolongar hasta años.

«Tú vas y está toda la familia, nuestros amigos, los conocidos, los desconocidos, los que nacieron cuando te venías, los que nacieron detrás de ti. Bueno, tú te pierdes. Empiezas a preguntar “¿y ese quién es?, ¿y esa niña quién es?, ¿y esa mujer quién es?”. “Pero, ¿tú no te acuerdas de esa niña?, tenía quince años cuando tú te fuiste”. Son cosas así, ¿no? Que empiezas a hablar y te miran. Yo cuando fui a mi país quería desconectar, quería desconectar tanto, tanto, tanto, que un día, dos días después, se lo apañaron para traerme una radio con una emisora de, cómo se llama, radio nacional española internacional o algo así, es una emisora internacional de la radio española. Y todos muy contentos: “mira, mira”. Y yo: “por favor, por favor, no quiero oír español. No quiero, hablarme de otra cosa. Nada de español”. Hombre, porque tenía poco tiempo y quería aprovecharlo» (Momar).

Es una situación muy común que quienes tienen a su mujer en Senegal aprovechen estos viajes para intentar dejarlas embarazadas. Hay quien reconoce que un amigo suyo tiene razón cuando afirma que *«los senegaleses, más que maridos sois folladores. Cuando vais a Senegal lo que hacéis es ir, dejarlas preñadas y volver»*. Admite, entre risas y con cierto agrado, que *«es verdad. No paramos de follar desde que llegamos hasta que nos vamos»* (Moustapha).

También hay quienes aprovechan su estancia en Senegal para intentar conseguir para sus hijos el visado de turista y traerlos con ellos a Sevilla, de vacaciones o para iniciar la reagrupación de facto.

La fecha para las estancias en el país de origen se elige, habitualmente, teniendo en cuenta el calendario musulmán, tratando de estar allí coincidiendo con la celebración de las principales fiestas del Islam: Fiesta del Cordero,

Fiesta de Touba, Fiesta del Nacimiento del Profeta Muhammad...³¹. Quien pueda pasar en Senegal la Fiesta del Cordero, uno de los principales reclamos para volver cada año, lo hará:

«Y como hay dos fiestas de religión, nosotros siempre fuimos de vacaciones por ese mes, de febrero hasta mayo. En Senegal, porque hay Fiesta del Sacrificio del Cordero, la primera fiesta; y después de dos meses, hay fiesta del pueblo, allí en Touba, fiesta grande, grade, de peregrinaje. Esperamos que termine esa y volvemos» (Tako).

«Intentaré quedarme tres, cuatro meses. Si Dios quiere, iré a final de enero, justo antes de la Fiesta del Cordero, para pasar allí la Fiesta del Cordero y la Fiesta de Touba...» (Ousmane).

Las fechas de estancia en el país suelen coincidir con periodos más bajos en la actividad de ventas aquí. Es muy clara la distinción entre aquellos que realizan la venta ambulante, que pueden programar su calendario a su manera, porque son autónomos, y quienes están sujetos al calendario de la sociedad receptora, en este caso sevillana. Estos últimos, tendrán que aprovechar su mes de vacaciones para ir a Senegal. Ello no determina tanto que la estancia tenga que ser durante julio, agosto o septiembre, pues muchos trabajos permiten elegir las fechas de vacaciones durante todo el año, como que la duración de la misma haya de reducirse al tiempo que duran en Sevilla las vacaciones, normalmente un mes. Pero como la mayor parte de los senegaleses y senegalesas sevillanos se dedican a la venta ambulante, no se verán limitados por estos problemas que sí tienen los empleados por cuenta ajena. Rara será la vez que estarán en Senegal menos de tres meses.

Como no puede ser de otra manera, la decisión de ir a Senegal y la determinación del periodo de duración de la estancia allí depende en gran medida del dinero del que se disponga. No solo se trata del viaje, hay que gastar allí y, previamente, invertir aquí en regalos para todos los que esperan en Senegal. De este modo:

«Si está la cosa buena, vamos. Hay que trabajar, porque hay muchos gastos. Por ejemplo, cuando me voy a Senegal, el billete, comprar

31. Un acontecimiento importante, como pueda ser la muerte de algún familiar, también provocará el viaje.

regalos a la familia, y como es una familia muy grande, tengo que comprar regalos pa toda la familia» (Mariéme).

«El año pasado estuve todo el tiempo entre Senegal y Sevilla: dos meses aquí, dos meses allí, dos meses aquí... Pero ya no tengo dinero y me voy a quedar cinco años aquí para ahorrar dinero» (Babacar).

Por esta razón de vivir en dos espacios, aquí y allí, y de intentar estar en determinadas fechas en el lugar de origen, hay periodos en los que se siente el vacío en la comunidad senegalesa de Sevilla. Una vez más, las dos realidades, Sevilla y Senegal, se conectan determinándose la una a la otra: la intensidad con que se trabaje en Sevilla depende en gran medida del calendario festivo de Senegal. Las dos realidades han de ser tenidas en cuenta simultáneamente a la hora de analizar cualquier fenómeno social tanto del país de origen como del país de destino, pues, como estamos viendo, se trata de una inmigración transnacional que contrasta con otros modelos migratorios en los que el allí es solo un nostálgico pasado o un sueño para un futuro la mayoría de las veces ilusorio.

Pero Senegal no solo se encuentra en Senegal. No todos los viajes son al país de origen. El hecho de que otros miembros de la familia se encuentren en la «diáspora» senegalesa hace que las rutas se prolonguen más allá y se tengan como destino otros lugares del Estado, de Europa o de otros continentes. Los periodos de vacaciones o los acontecimientos familiares de importancia son ocasiones de reunión de miembros dispersos por el mundo:

«En agosto iré para la boda de mi hermano en Sicilia. No lo veo desde que salí de Senegal. También irá mi primo que vive en Francia» (Momar).

En cualquier momento se puede recibir la visita de algún pariente: *«La semana que viene va a venir mi hermano, el que vive en Barcelona» (Illiman).* Y las posibilidades de cada quien se amplían a más espacios: *«Este verano me iré a trabajar a Mallorca, allí está mi hermano» (Djiogou).*

Los viajes a Senegal no se hacen «solamente» para estar con la familia, también las realidades laborales están conectadas, (hoy se empieza a hablar ya de mercado de trabajo transnacional), y hay quienes van a Senegal para grabar un disco en Dakar, o, como veremos en el capítulo de las actividades económicas, para proseguir con la venta.

Inversiones en Senegal, ¿regreso definitivo?

En el imaginario de la mayor parte de los senegaleses y senegalesas que se encuentran en Sevilla está siempre presente el deseo de volver de manera definitiva a Senegal en algún momento de su vida: el «mito del retorno»:

«Si tú vas a un pozo y por el camino se te rompe una sandalia, te paras, la arreglas y sigues tu camino hacia el pozo y después regresas. Pues con la emigración es igual. Es un camino y un regreso» (Moustapha).

«Una cosa es que muchos africanos a lo mejor vienen a buscar la vida aquí, cada vez que encuentran lo que quieren se quedan. Pero un senegalés nunca se queda fuera. Eso está claro. Quien tenga lo que quiere, se va» (Omar).

«Yo lo que quiero es un día volver a mi país, nada más, y tener mi futuro allí, mis proyectos, trabajar con mi familia, o con mis amigos... Yo siempre quiero eso, volver, volver, volver, no sé cuándo, pero...» (Ousmane).

Incluso entre quienes llegaron pequeños y no conocen la realidad de Senegal, hay quienes ansían volver:

«To las cosas que sé de la vida las he aprendió aquí. En Senegal no entiendo mucho de la vida allí, de cómo va y todo ese rollo...pero eso (volver a Senegal) me encantaría. Eso a mí me haría ilusión. Y eso es uno de mis sueños. Un día de estos regresar pa mi país. No te digo regresar de vacaciones, sino regresar para siempre» (Djiogou).

Hacerse con los recursos necesarios para montar un negocio en Senegal que les permita un regreso definitivo es lo que muchos tienen en mente como proyecto. El tema de ganar aquí más dinero que allí es determinante a la hora de decidir la vuelta, pues «no puedes» volver para ganar menos dinero, «es una situación muy difícil de la que no sabes salir» (Moustapha).

Lo primero que hacen quienes emigran cuando les queda algo de dinero tras los envíos mensuales y los gastos necesarios para vivir, es comprarse un terreno en Senegal y empezar a construirse una casa. Desde que llegó a Sevilla, Bubu ha comprado una casa para él y otra para su hermano:

«Mi mujer vive ahora con su madre. Mientras yo estoy aquí, mi casa la ha alquilado mi madre y el dinero es para ella y para mi mujer».

«Tengo una casa (en Senegal) para mí y para mi hermana. Ya me he comprado un terreno para hacer una para mí solo, está a 20 km. de Dakar, y cada mes mando dinero para hacer la casa. “¡No puedes pasarte 10 años en Europa y no tener ni una casa en tu país por si quieres volver!” Pero yo lo que quiero también es una casa aquí, y comprar un coche mejor» (Doudou).

«He comprado dos terrenos (en Senegal), valen 1.500 euros (cada uno) ¡con lo que compras aquí una casa, allí compras diez! Cuando suba el precio de esas parcelas, las vendo. Quiero comprar dos casas también, una para mi madre y otra para mí en el camino donde pasa Paris-Dakar, pero allí es más caro ya, unos 2500 euros» (Ndiaga).

A la asociación de senegaleses de Sevilla llega por correo postal publicidad de la «Société d'aménagement et de gestion d'équipements fonciers», que oferta viviendas en Senegal. La carta va dirigida a los senegaleses de Sevilla.

Si tras comprar una casa continúan ahorrando, intentan montar algún negocio en el propio Senegal, o bien tener uno de importación-exportación. Indudablemente, este proyecto está muy relacionado con el «mito de Europa» al que nos hemos referido anteriormente. Senegaleses que hoy se encuentran en Sevilla tenían como idea inicial venir a Europa, trabajar un año para ahorrar dinero, y regresar a Senegal para montar un negocio: «pero ya llevo aquí 21 años» (Cheikh). No obstante, como decimos, este es el proyecto migratorio que existe idealmente en el imaginario de todo senegalés:

«He comprado allí y estoy haciendo una casa. Cuando tenga más dinero, quiero volver para Senegal y tener un negocio. Tengo tres ideas, pero tengo que fijarlas» (Illiman, quien lleva aquí 3 años).

«Creo que tengo todo mi futuro en mi país. Así que, de un día para otro, me estoy planteando para volver, para quedarme para siempre en mi país» (Ousmane).

«Todo va bien. El problema es que yo quiero hacer un negocio en Senegal, ese es mi problema» (Lamine, que llegó a Sevilla en 1992).

Hay quienes lo consiguen y se encuentran en Senegal gestionando su propio negocio³²; quienes lo consiguen y viven entre Senegal y Sevilla, dejando a alguna persona para la gestión en su ausencia. Y hay también quienes fracasan en el intento y vuelven a Sevilla, sin quitarse el proyecto de regreso definitivo de la mente:

«Nos fuimos a Senegal. Mi marido intentaba si podemos vivir allí en Senegal. Estábamos intentando hacer algo. Mi marido me deja allí y él vuelve aquí a España, pero estaba la cosa muy mal y yo tengo que volver otra vez con él. Eso fue hace siete años o por ahí. Mi marido me intentaba abrir un negocio y me deja allí, pero estaba la cosa muy mal y me tuve que volver con él. Cerramos el negocio y vinimos» (Tako).

En la actualidad, son varios los que han comprado casa en Sevilla. Se trata también de una inversión, pues la idea es venderla cuando se concrete el «regreso definitivo», y así llegar con mucho dinero. El alquiler es algo que no entra en la lógica de la mayoría, lo de ir pagando cada mes algo que nunca te va a pertenecer es perder el dinero. Hoy, trabajadores de inmobiliarias pasan por los negocios de los senegaleses en la ciudad ofertándoles casas a todos los que allí por allí se encuentran.

«Muchos (senegaleses) están comprando casa aquí. Yo quiero. Eso es guardar el dinero. Si quieres irte, vendes y ganas mucho dinero» (Doudou).

Indudablemente, abundan quienes pretenden regresar cuando ya sean mayores para descansar con su familia y disfrutar de los valores asociados a la edad en Senegal:

«Mi perspectiva es regresar a Senegal cuando sea más mayor, porque eso no se puede estar siempre to el día en la calle y también, dejar ahí también tu madre, tu padre, tus hermanos..., dejar ahí tu familia también» (Abdoulaye).

32. En algunos casos, se trata de los «proyectos de retorno» del plan EQUAL de la UE a través de distintas asociaciones con sede en la ciudad.

«Yo quiero regresar. Creo que el respeto que tenemos por los mayores aquí no lo tienen. Así que, cuando sea mayor, quiero volver a mi país, para descansar, para poder disfrutar algo de mi país, porque si no, no disfruto nada. Quien lleva casi toda la vida aquí, entonces ya, cuando sea mayor, pues quiere volver. Porque aquí se confunde mucho el respeto y la confianza, que son totalmente diferentes para nosotros. La edad allí se respeta mucho. Si yo hablo con alguien mayor que yo, aunque yo sepa que me está diciendo algo que no es verdad, yo no le puedo decir “mentira”, y si es mi padre, ya sí que no» (Cheikh).

Estos valores asociados a la edad son algo fundamental a la hora de ver el modo en que los senegaleses y senegalesas se plantean el proyecto migratorio. Cada cosa tiene su edad, y siempre se tiene en cuenta, aunque sólo algunos lo expliciten, la posibilidad de que exista un relevo en la emigración, dentro del grupo familiar, que haga posible este retorno y que garantice el mantenimiento de la estrategia familiar. Por tanto, la realidad es que, aunque se regrese, se sigue formando parte de esta comunidad transnacional, los vínculos se mantienen.

La idea del regreso está presente desde el principio en cada senegalés que emigra y, aunque los derroteros de la vida puedan llevar a otros planteamientos que provoquen una tensión entre el establecimiento y el retorno, como pueda ser el contraer matrimonio mixto, la vuelta definitiva es algo que siempre rondará la cabeza:

«Cuando esté mayor, mis hijos mayor, yo quiero regresar a Senegal con ellos. Es lo que estoy pensando, no sé si puedo, porque como mi marido ya es español, porque tiene la nacionalidad aquí... No sé también si los niños quieren vivir allí o aquí, porque han nacido aquí, la escuela aquí...» (Tako).

Esta es una de las razones por las que será tan difícil que acepten, por ejemplo, formalizar pólizas de seguro para el traslado de cadáveres a Senegal, como las que les ha ofrecido «Seguros Ocaso», de lo que trataremos enseguida.

De todos modos, y aunque en las representaciones ideáticas de los senegaleses inmigrantes pueda estar muy presente el modelo de emigración «de ida y vuelta», como estaba, por ejemplo, en los andaluces que en la década-

da de los sesenta del siglo XX emigraron a Cataluña y a otras partes, lo que se da en la realidad en dicho colectivo es un nuevo modelo, el de la creación de espacios sociales transnacionales. Como reconoce Babacar: *«Yo estaré siempre de un lado a otro. Esto es lo que hace la mayoría, aunque digan lo de volver definitivamente a Senegal. Porque, una vez que vuelves a Senegal, como montas algo allí, sigues necesitando cosas de aquí, así que tienes que seguir viniendo para buscarlas».*

Además, lo transnacional puede no limitarse, como ya hemos visto con anterioridad, a Senegal y Sevilla. Los lazos sociales y materiales se extienden más allá de la capital andaluza: son redes entre diferentes países donde los emigrantes de un mismo origen nacional se han establecido. Muchos lazos establecen rutas de inmigrantes entre Francia y New York, entre Italia y España, etc., y se extienden hasta capitales como Dakar. Estamos de acuerdo con Marie Natalie Le Blanc (2002), cuando afirma que estos lazos transnacionales nos hacen pensar en la relación entre identidad, comunidad, lugar de origen y lugares de recepción. Lo que esta autora apunta para América del Norte, nosotros lo apuntamos para Europa. Los lazos transnacionales dan la posibilidad de que las dinámicas de inserción social y económica no tengan lugar sólo en relación con la sociedad receptora. Muchos procesos pueden llevar a la participación de varios lazos transnacionales que incluyan a miembros de la comunidad de origen en la propia tierra, en otros lugares de España, en Italia, Francia, Canadá o Estados Unidos. Por ello, no vemos que haya que plantearse el asunto en términos de exclusividad, de aquí o allí cuando, lo que estamos viendo es que es más un aquí y allí, un Sevilla y Senegal o Senegal y Sevilla.

Totalmente de acuerdo con Le Blanc (2002) cuando afirma que esta pluralidad de nexos no permiten ver la inmigración como un proyecto de cambio identitario, en su caso «llegar a ser québécois» (españoles en el nuestro). En este sentido es en el que Djiogou afirma, hablando de sus futuros hijos: *«mis hijos no quiero que se vengan aquí pa España. Si nacen aquí, vale, son de aquí. Tampoco no son de aquí, han nació aquí, pero ahí queda».* Como afirma la citada autora, esta pluralidad de nexos tampoco permite ver la inmigración como proyecto definitivo que, por ejemplo, tenga a Sevilla como destino final. Los movimientos transnacionales y los intercambios se perpetúan ellos mismos en tiempo y espacio. De esta manera, hay un grupo de senegaleses bastante numeroso que reconoce querer vivir en los dos lados,

en Senegal y Sevilla, según la época del año y la organización del proyecto migratorio. Y quienes no lo reconocen, de hecho, en su mayoría, viven así.

OTROS EJEMPLOS DE REALIDADES TRANSNACIONALES

Algunos casos concretos, que exponemos sintéticamente, confirman la realidad de este modelo transnacional:

El barco hundido en Senegal. La comunicación continua que existe con el país de origen hace que se esté informado de todos los hechos de importancia que allí acontecen. Tal es el caso del «accidente» del barco en Casamance, al sur de Senegal, en 2002. Los senegaleses de Sevilla se comprometieron, al igual que el resto de los que están en la emigración, a aportar una cantidad de dinero para enviar a los familiares de las víctimas. En este caso, como en otros, se activan las redes de solidaridad que conectan distintos lugares y discurren por todo el mundo, poniéndose de manifiesto la comunidad senegalesa transnacional.

La tarjeta del Ministro de Exteriores de Senegal. Muchos poseen esta tarjeta. Se las concedió el Ministerio al salir de Senegal. Es más un acto de reconocimiento por parte de las autoridades del país de origen por todo lo que aportan los emigrados a Senegal –hoy las remesas constituyen una de las principales fuentes de ingresos del país– que la constatación de una política oficial respecto a los emigrantes. Pero las conservan, porque simboliza su identidad senegalesa.

El caso de Mbegué, la senegalesa ingresada en el Hospital Macarena. Aunque la inmensa mayoría no conocía a Mbegué antes de su llegada a Sevilla, el colectivo se moviliza para hacerse cargo de su cuidado. Se trata de una paisana llegada de Francia que, al poco tiempo de estar a Sevilla, queda ciega y parálitica por tuberculosis. Los senegaleses se ponen manos a la obra: aportan dinero, hacen turnos de acompañamiento, entran en contacto con personal médico, asociaciones y demás agentes sociales, particulares y autoridades de España y Senegal para demandar ayudas concretas. Finalmente, consiguen traer a la hermana de Mbegué de Senegal para que la acompañe en su enfermedad³³.

33. Tras su tratamiento en Sevilla, Mbegué regresó a Senegal, donde murió. Su hermana sigue en Sevilla, dando continuidad al proyecto migratorio como estrategia familiar.

La «anécdota» de Seguros Ocaso. Se trata de la oferta de «pólizas de traslado por defunción a Senegal» ofrecidas por esta compañía a los inmigrantes residentes sabiendo que la gran mayoría de los senegaleses desea ser enterrada en su país de origen. Aunque algunos se comprometen a formalizarla, el hecho real es que no cumplen con lo pactado. La forma de llevar estos asuntos, pago por banco cada mes, entra en conflicto con la forma de funcionar del colectivo, con su organización social y con su situación en la emigración. Por una parte, es un gasto mensual más; por otra, algunos, debido a problemas con Hacienda, no tienen cuenta abierta en los bancos para que no puedan embargarles; y, además, en el imaginario colectivo siempre está presente el pasar el final de la vida en Senegal. «Además, aquí venimos a buscarnos la vida, no a pensar en cuando nos muramos» (Momar).

Los proyectos de retorno acogidos al Plan EQUAL de la Unión Europea³⁴. Estos proyectos tienen relación directa con el deseo de vuelta a Senegal, con la pretensión de montar algún negocio en el propio país. Los senegaleses cuentan con varios «proyectos de retorno», el primero de los cuales fue una granja de pollos. En la actualidad, entre proyectos presentados y en desarrollo, los hay de agricultura, de pescado, de curtido de pieles, de alimento para animales, de panadería, de gasolinera, de fábrica de hielo, de granjas de pollos, etc. El tema de los proyectos de retorno está en relación tanto con la idea de regreso definitivo como con la idea de creación de puestos de trabajo en los países «fuente» de emigración como forma de detener la «ola migratoria». Este tipo de proyectos, como forma de ayuda al desarrollo de los países africanos, se enmarca en una de las posibles soluciones que Mbuyi Kabunda plantea a los problemas de la inmigración: *La solución radica en el codesarrollo, propuesto por Sami Naïr, que consiste en convertir a los inmigrantes en agentes o vectores del desarrollo, mediante su integración en los países de acogida, al tiempo que hacerles encargados de la solidaridad activa con sus países de origen, mediante la multiplicación de macroproyectos gestionados por ellos mismos con el apoyo de los poderes públicos del Norte, que les han de facilitar una formación adecuada para satisfacer las necesidades de sus países. Ello viene justificado por el hecho de que han revelado ser unos cooperantes eficaces, al encargarse con sus escasos ahorros de mantener en sus tierras a los potenciales candidatos a la inmigración mediante*

34. La relación más detallada entre las asociaciones pro-inmigrantes y este tipo de proyectos se encuentra en el análisis más adelante.

las ayudas que les proporcionan, al ocuparse de los aspectos de desarrollo humano, además de constituir sus envíos de dinero la principal fuente de divisas de países como Marruecos, Mauritania, Senegal y Mali (Kabunda, 2000a:63).

Sin embargo, otros autores no son de la misma opinión: *Uno de los argumentos mejores contra la contratación de extranjeros reza así: al llevarse mano de obra barata, los países de inmigración están privando a los países de emigración de sus oportunidades de desarrollo. Sería más razonable y más justo invertir en los países de emigración y así contribuir a eliminar ese desnivel en el desarrollo, que es el que provoca emigración. Este argumento, en principio, no es falso, pero quienes lo esgrimen tienden a olvidar el volumen gigantesco que tendrían que tener tales inversiones para que quizá pudieran ayudar a los países de emigración. Y olvidan algo mucho más importante, y es que, para promover el desarrollo económico no bastan ni mucho menos plantas industriales que funcionen. El capitalismo –como vemos por contraste en los antiguos países socialistas– supone bases culturales, y estas no se pueden exportar como se exportan máquinas (Cohn-Bendit y Schmid, 1996:83).*

Si tenemos en cuenta las aspiraciones de la mayor parte de los senegaleses y senegalesas de regresar algún día de manera definitiva a su país, la realización de uno de estos proyectos puede significar el conseguir el ansiado sueño: tener allí un negocio y poder quedarse: *«Alguien que tiene el projet está bien en Senegal. Y que yo también, yo quiero un projet. Yo no tener. Yo quiero un proyecto en Senegal. (...). Yo voy a Senegal más o menos cada año. Si yo tengo ese projet, me voy para mucho tiempo, para arreglar ese projet. Yo pienso volver definitivamente. Claro, claro, si yo tengo ese projet, yo no vuelvo más aquí. Yo prefiero ir allí»* (Lamine). De entre los senegaleses que cuentan con alguno de estos proyectos, como hemos expuesto más arriba, hay quienes, una vez lo han puesto en marcha, no regresan definitivamente, van y vienen de Senegal a Sevilla y de Sevilla a Senegal, fortaleciendo de esta forma la situación transnacional.

En todo lo que estamos analizando, se evidencia la importancia de las cadenas y redes migratorias, la existencia de vínculos entre actores tanto en la sociedad de origen como en la sociedad de llegada (para salir, para llegar, para trabajar) que conforman una comunidad transnacional que se mueve permanentemente entre el aquí, otros lugares de la «diáspora» en algunos casos, y el allí.

Todo este sistema de cadenas y redes migratorias que vincula diferentes sociedades está en estrecha relación con el tema de la situación laboral.

Siendo la migración un proyecto familiar donde, en determinados casos, se da una rotación de miembros en el transcurso del tiempo, estos, a través de dichas redes, entran en nichos laborales desde su llegada. En el caso de los senegaleses en Sevilla, este nicho laboral lo constituye la venta ambulante. *Las migraciones internacionales surgen como una estrategia del grupo doméstico dentro del contexto internacional. La emigración pasa a constituirse en una estrategia más de mantenimiento y reproducción de los grupos domésticos, en respuesta a las oportunidades y limitaciones impuestas por el contexto social, político y económico más amplio* (Pedone, 2002:229).

Asistimos a un proceso muy complejo de formación de espacios sociales transnacionales y no a un simple proceso unidireccional que consistiría en emigrar. Estamos frente a nuevas realidades sociales –políticas estatales, diferentes ambientes culturales, economías locales y cadenas y redes migratorias consolidadas– que transforman cualitativamente las realidades anteriores de ambos lugares –origen y destino– para conformar nuevos espacios sociales que se despliegan entre sí y por encima de los mismos (Pries, 2000).

LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS

LA ESPECIALIZACIÓN EN LA VENTA AMBULANTE

Los mourides, cultivadores de cacahuete en Senegal durante los siglos XIX y XX, son una buena parte de los emigrantes transnacionales. A partir de 1970, el desmantelamiento de las estructuras agrícolas forzado por los Planes de Ajuste Estructural se salda con numerosas víctimas en el campo, empeorando la situación con la devaluación del franco CFA en 1994, que hace aumentar la pobreza, sobre todo en las zonas rurales. En consecuencia, el éxodo de jóvenes se convierte en estrategia familiar, paralelamente a una reestructuración del mercado de trabajo bajo la forma de una economía popular cada vez más dinámica: las nuevas actividades se organizan, sobre todo, en torno al comercio, con mercados como el de *Sandaga*, en Dakar, y otros en diversas ciudades africanas y, posteriormente, occidentales. Los emigrantes mourides están hoy por todo el mundo y forman parte de redes comerciales internacionales formadas, en gran parte, por los llamados comúnmente *Móodu-Móodu*³⁵ (Suárez, 1996; Sarr et Diop, 2004; Bava, 2002, 2003). Actualmente, estas redes comerciales están en el mercado central de Dakar a la vez que forman parte de circuitos de compra-venta enormemente complejos que permi-

35. El término *Móodu-Móodu* hace referencia, a aquellos que fueron buscando una vida mejor del campo a la ciudad; finalmente, acabó designando a los mercaderes que comparten un mismo estilo de vida, determinado por el ahorro, la religiosidad y un sentido de la actividad comercial (Sow, 2004: 237-238, citando a N'diaye (1998) y a Rosanders (2000)). La cofradía Mouride, de la que no se puede desligar a estos *Móodu-Móodu*, la analizaremos en el capítulo Contextos de reproducción de la identidad senegalesa. De todas formas, estas formas de funcionar en la venta en la emigración no es solo de los *Móodu* wolof, también lo es de los sereer, tukolor, laubes.

ten a los vendedores mourides de las calles de París vender productos asiáticos comprados en el barrio chino de New York, a los de Bruselas proporcionar artículos provenientes de Marruecos a los musulmanes, o a los de Sevilla vender a los jóvenes ropa directamente importada de Estados Unidos o artesanía llegada de Kenia.

«Todo el tiempo he trabajado en la venta» (Ousmane).

«Mi marido es vendedor, como la mayoría. Yo ahora estoy ayudando a mi marido. Trabajo con mi marido, ayudándolo» (Tako).

«Ahora he dejado la venta, porque como yo no he podido conseguir un sitio fijo... A mí me gusta más la venta, porque se gana más» (Mariéme).

«Estoy en la venta ambulante desde que llegué» (Abdoulaye).

«Ahora estoy en las ferias, con la venta» (Aïcha).

«Yo hago la venta, pero la cosa está muy negra. Hace unos días que no me pongo. No me gusta. La voy a dejar» (Djiogou).

La mayoría de los senegaleses que vive en Sevilla se dedica a la venta ambulante, y para aquellos que no sea ésta ahora la actividad ocupacional, alguna vez, desde su llegada, sí lo ha sido. También en los momentos en los que, tras un periodo de tiempo en situación regularizada, se regresa a la irregularidad, es la venta la opción con la que siempre se cuenta:

«He perdido mi tarjeta y he vuelto a la venta, pero en cuanto yo tenga mi tarjeta me busco un trabajo» (Djiogou).

Familias enteras se dedican a la venta ambulante; muchas ya lo hacían en otros lugares de emigración antes de llegar a Sevilla. Por este motivo de ser la actividad fundamental que desarrollan los senegaleses en la emigración en países como Italia y España³⁶, la venta ambulante condiciona fuertemente el resto de los asuntos del colectivo. Por poner un ejemplo, uno de los principales problemas a los que hoy se enfrenta la Asociación de los Senegaleses de

36. Por supuesto, la venta ambulante es impracticable debido a las bajas temperaturas en otros destinos de la emigración senegalesa, caso de Montreal. Sin embargo, también en estos lugares el comercio, ejercido de otras maneras, es una realidad muy destacable. Restaurantes y tiendas son los negocios de los senegaleses en esta ciudad de Québec.

Sevilla es la falta de tiempo que la mayoría de sus miembros dice poder dedicarle, precisamente por ejercer esta actividad. De la misma manera, durante los meses de verano, las reuniones religiosas en dahíra, su principal núcleo de reunión en Sevilla, pasan de celebrarse los domingos a los martes, dedicando los fines de semana a la venta en diferentes pueblos y playas.

Cuando vivían en Senegal, muchos eran estudiantes, algunos trabajaban en una actividad distinta a la venta y otros sí se dedicaban a esta, pudiendo llevar un negocio familiar o yendo a países limítrofes en busca de mercancías para después venderlas en Senegal, y viceversa. En cualquier caso, y como ya afirmamos al principio de este capítulo, cuando los senegaleses deciden emigrar y, en nuestro caso, venir a Sevilla, la mayoría de las veces ya saben que van a entrar en el circuito donde está la mayoría de sus compatriotas: la venta ambulante. Podemos decir que las redes sociales intracomunitarias se constituyen en agentes informales de inserción sociolaboral.

El trabajo es la espina dorsal del proyecto migratorio y, como afirma Liliana Suárez³⁷, no se elige el sitio donde haya mejores salarios, sino el lugar donde los riesgos se minimizan. Para ello se recurre a las redes sociales, por lo que estas se convierten en la base de la reproducción de la inmigración independientemente de la oferta y la demanda.

La competencia en la venta que pudiera existir entre ellos, que podría ser un factor de enfrentamiento, queda anulada por la solidaridad que atraviesa las relaciones familiares y étnico-nacionales, fortalecidas por unas necesidades compartidas.

En Andalucía, las autoridades siguen diferentes estrategias en cuanto a la venta ambulante según la ciudad a la que nos refiramos³⁸. En Sevilla, los vendedores ambulantes no están permitidos en ninguna parte, a no ser que sea con licencias para tener sitios fijos y en puntos muy concretos, como son la plaza del Duque y la plaza de la Magdalena en el centro, Marqués de Pickman en Nervión, o mercadillos como el de Parque Alcosa o Charco de la Pava. A pesar de esto, hay sitios y fechas en las que hay un «dejar hacer». Aunque existe una regulación restrictiva, dependiendo, sobre todo, de la fecha «dejarán» montar el puesto y realizar las ventas o lo impedirán obligando a desmantelar en cinco segundos. La «tolerancia» en lugares como la

37. Extraído de su intervención en la Jornada *Inmigración y empleo*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, junio 2005.

38. Las ciudades de Jerez y Granada han sido tratadas por Dietz y Peña, 1999.

calle Tetuán, en el Centro, o Luis de Morales, en Nervión, es muy diferente en distintas épocas del año y a ello no son ajenas las presiones de los comerciantes autóctonos:

«Hace tiempo yo he sido vendedor ambulante, y a nosotros antes en todos los mercadillos nos dejaban poner, pero estábamos pocos. Eso en el 84, 85, 86. Pero después ya, donde iban cinco, ahora ven diez. En aquellos tiempos, los vendedores ambulantes éramos solamente los marroquíes y los senegaleses, pero ahora ya están los ecuatorianos... y... todo el mundo, hasta los españoles que no tienen trabajo. La verdad es que está saturado, saturado, saturado. Nosotros antes nos poníamos en las calles pero era solamente los domingos o festivos por la tarde, nos poníamos en la calle Sierpes. Las tiendas y todo estaba cerrado y no molestábamos a nadie. Pero ya la gente se quiere poner todos los días y las tiendas empiezan a quejarse...» (Cheikh).

Cuando un senegalés entra en una situación no regularizada, o le sobreviene al poco de llegar, al no conocer bien la lengua ni otras pautas culturales andaluzas, es la venta ambulante, mediante las redes de apoyo del propio colectivo senegalés, la actividad a la que tiene más fácil acceso. Los recién llegados (*Dajar*, en wolof) son introducidos en la actividad por alguien que les explica todo cuanto necesitan saber (son los padrinos, o *Diatigui* en wolof) y que, en muchas ocasiones, los acoge también en su casa, afianzándoles un «orden moral común establecido por la comunidad de inmigrantes, gestando un sentido de la comunidad desde la organización misma de la vida cotidiana» (Sow, 2004:247). Si quien se ocupa del recién llegado no es la persona para la que traían el contacto (por no realizar esta la venta o por cualquier otro motivo), esta sí se preocupa de buscarles a alguien idóneo que se responsabilice, al menos al principio, de su inserción. Como decimos, de lo que se trata es de minimizar riesgos, y esto es lo que posibilitan las redes de apoyo. La persona se introduce, de esta forma, en el sector informal, formado por «todas las actividades generadoras de ingresos o beneficios que no están reguladas por el Estado en un medio social en que se reglamentan las actividades similares» (Castells y Portes, 1989:12, en Portes 1995: 183). La venta permite, desde la misma llegada, unos ingresos diarios con los que ir organizando la vida:

«Estoy en la venta ambulante desde que llegué, porque aquí trabajo... cuesta trabajo encontrar trabajo. Y también, como la gente que tú conoces todos se dedican a la venta ambulante, entonces tú también, tú también, te dedicas a la venta ambulante» (Abdoulaye).

«Yo llego, mi primo estaba haciendo la venta, también yo con la venta. Normal. Porque yo no sabía na, ni hablar, ni... entonces... Y compré alguna cosita, corbatas..., porque para el mes de noviembre hace mucho frío, pues guantes, corbatas... y hemos empezao así la venta ambulante. Por esta razón nada más (...) Y me dedicaba a la venta como ilegal también. Como no tenía papel, no había podido dar de alta a la licencia fiscal y tal, y tal, y tal, y tal. Pero bueno, me dedicaba a la venta, como normal, ¿no? (...) Y bueno, después, con la legalidad, dando de alta al régimen autónomo y me regulo la venta y eso» (Ousmane).

«Yo he venido aquí para tocar. Hago música. Pero ahora no encuentro nada (...) Yo vendo los sábados en el Charco de la Pava y los domingos en San Jerónimo» (Bubu).

«Cuando llegué también vendía con ellos dos (dos senegaleses con los que vive). En un mes ganamos el dinero para comprar un coche para el trabajo» (Doudou).

Las primeras inversiones pueden ir dirigidas a la compra de medios necesarios para facilitar la actividad. Es difícil, muchas veces, para quienes no estemos en la misma lógica, entender por qué la mayor parte de los senegaleses prefieren la venta a otro tipo de actividad una vez que pueden estar en condiciones de acceder a otro trabajo (teniendo siempre en cuenta que, en ningún caso, las oportunidades de acceso a los distintos empleos y las condiciones en las que los desarrollan, son iguales a las de un nacional). Pero para quienes se habitúan a esta forma de funcionar, con ingresos diarios, es difícil pasar a organizarse recogiendo dinero una única vez al mes.

Muchos de los senegaleses y senegalesas que practican la venta no poseen sitio fijo para establecer sus puestos. Algunos de quienes lo han solicitado en lugares céntricos han recibido negativas de forma reiterada, optando por no solicitarlo más. Otros, «visto lo visto», han preferido ni tan siquiera intentarlo:

«No tenemos sitio fijo, por los mercadillos. Tampoco tenemos sitio fijo en los mercaos. Tenemos provisional» (Tako).

«Ahora he dejado la venta, porque como yo no he podido conseguir un sitio fijo... A mí me gusta más la venta, porque se gana más, se gana más. Pero si tú te puedes conseguir un sitio fijo, se gana más, pero como eso no lo puedo conseguir (...) Para conseguir un sitio fijo tienes que conseguir muchos papeles y, ¿cómo se llama?, la solicitud, tienes que hacer la solicitud. No te dan sitio. De verdad, no te dan sitio. A mí me gustaría un sitio fijo, como los que están en Plaza Magdalena, los de la Plaza del Duque, o algún sitio en el centro de Sevilla. Yo nunca lo he solicitao, pero yo he conocido a mucha gente que lo han solicitao y que lo han negao. Es muy difícil, es muy difícil conseguirlo, de verdad» (Mariéme).

En cualquier caso, tengan sitio fijo o no, parte de los senegaleses que hacen la venta en Sevilla están dados de alta en el régimen autónomo y, por lo tanto, a la hora de arreglar los papeles para la renovación de la licencia, se les pide el último ingreso que han realizado, es decir, tienen que pagar impuestos. Encontramos a muchos senegaleses y senegalesas que poseen licencia para vender pero que ejercen la venta en lugares donde no se les permite, compartiendo el espacio de la manta con compatriotas que están en situación irregular. Afirman que los lugares demandados no se los conceden y que el vender en los distintos mercadillos significa pagar un dinero por cada sitio, lo que muchos consideran no les compensa. Se arriesgan, por tanto, a vender y ser echados de los lugares céntricos de la ciudad.

«Hay muchísimos mercadillos que piden que tienes que pagar la licencia fiscal. Es muy difícil conseguir un sitio, y si consigues un sitio, un día tienes que pagar uno, otro día otro, otro otro... y ya la gente no... Esto no solo el Ayuntamiento de Sevilla, esto en todo lo que es la provincia. El de aquí (San Jerónimo) lo han quitado porque algunos vecinos se quejaron. Hay muchos mercadillos que son piratas, o no sé cómo se llaman. Mucha gente que está en la venta en la calle. Yo no estoy en contra de eso, pero también que entiendan la gente que no tienen otra salida. Como no tienen documentación, no pueden trabajar y tienen que vivir. Y para conseguir sitio hay que tener documentación» (Cheikh).

Sin embargo, como decimos, las calles son «ocupadas» tanto por los que tienen papeles como por los que no. Quienes tienen licencia para ejercer la venta pagan alrededor de 180 euros al mes a la Seguridad Social sin tener, en muchos casos, la posibilidad de vender «tranquilamente». Es decir, «cumplir» con la Seguridad Social no les quita el reliar la mercancía en la manta y salir corriendo de las calles en cuanto divisan la presencia de algún policía que, principalmente, está allí para «barrerlos», muchas veces avisado por los comerciantes de la zona. La persecución, por tanto, es una constante, aunque se modula dependiendo de las fechas. Por ello, el nivel de tensión con que se trabaja es muy alto, teniendo que estar continuamente «en alerta» para no ser cogidos, y esto a pesar de que algunos ya llevan más de 15 años en Sevilla:

«Yo ya llevo 17 años en Sevilla, yo soy ya sevillana, ¿no?, soy senegalesa y sevillana. Pago más de treinta mil pesetas al mes y no me dejan vender, ¿por qué no persiguen a los que hacen cosas malas?»³⁹.

Es por este acoso policial por lo que la mayoría de los puestos son fáciles de montar, desmontar y cargar. La revisión de la calle es una constante: se supervisa la calle antes de poner el puesto (dejando, mientras tanto, la mercancía guardada en un lugar cercano), se supervisa durante la venta y, si ha llegado la policía y ha habido que escapar, se supervisa para ver si ya se ha ido a otro lugar y poder montar de nuevo. Si se constata que la presencia policial en la calle en cuestión va para largo (porque no paran de pasar por ahí, o porque están parados en la esquina), la mayoría de las veces se decide montar en una calle cercana. Tal era el caso de los puestos en la calle Tetuán y su traslado, en caso de presencia policial, a la calle San Eloy⁴⁰. Si se da el caso, bastante frecuente, de que la policía esté presente en toda la zona, se optará por desmontar de manera definitiva hasta pasadas varias horas o, incluso, el día entero. De todos modos, aún teniendo treinta ojos no es segura la ausencia de policía, pues es común que haya alguno vestido de paisano y, en cuestión de segundos, los vendedores ambulantes pueden encontrarse literalmente rodeados, intentando salir por alguna calle aledaña a toda prisa

39. Estas son las palabras que Aïcha dirige a un policía la mañana del 9 de julio de 2003, después de que este le hubiera quitado la mercancía por no estar permitida la venta ambulante en las calles del centro.

40. Hoy, la venta ambulante en la calle Tetuán y Velázquez es ya mayoritariamente ecuatoriana.

y encontrándose con algún policía saliendo del otro lado a modo de película. Si son cogidos, se les pide la documentación, el permiso de venta y se les requisita la mercancía. Sólo pagando 72 euros pueden recuperarla. Ya ellos deciden, en cada caso, si pagan ese dinero o si, por el contrario, prescinden de la mercancía por considerar que no vale esa cantidad, optando por comprar productos nuevos:

«Vendo collares, pañuelos, de to... Algunas cosas que traemos de Senegal y algunas cosas que compramos aquí. Y algunas cosas que vienen de India también. Y, claro, la policía no nos deja. Nos ponemos en la calle y la policía no nos deja» (Thiéka).

Sin embargo, tampoco la recuperación es posible en todos los casos. Algunos senegaleses comentan cómo al intentar ir a por la mercancía requisada esta se halla mezclada con otras y no pueden retirarla, por no distinguirla del resto.

La mercancía ilegal es irrecuperable, y la sanción puede ser mucho más alta. En algunos casos, la policía local demanda la documentación y si la persona en cuestión carece de ella o no la tiene en regla la deriva a la policía nacional. La «estancia» en comisaría puede ser de hasta 72 horas, con la posibilidad de salir con una orden de expulsión⁴¹; días más tarde tiene lugar el juicio donde se fija la multa dependiendo de la mercancía que se haya requisado. Bubu nos comenta cómo actúa la policía en el centro comercial Nervión Plaza:

«Ya no me pongo más. Una vez, yo estaba vendiendo CDs y vinieron los secretas. Eran tres. Yo no sabía que eran secretas. Empezaron a preguntarme como si quieren comprar. Pero eran secretas. Me cogieron así, uno me agarró por aquí (señala como si fuera cogido por la cintura, de frente) y los otros dos por aquí (señala a los lados). Estuve un día en la policía. Estoy esperando el juicio. No sé nada».

«Pa vender CDs está bien, si quieres vender CDs lo único... es que... ¿te gustan los bocadillos? Porque comes muchos bocadillos en comisaría» (Mbay).

⁴¹. Una vez puesta la orden de expulsión, lo normal es que se les suelte. Se ha dado el caso de que a algunos de quienes han vuelto a coger ya con una orden de expulsión se les ha metido en un avión y se les ha expulsado a Senegal.

Los senegaleses, en toda esta «aventura» cotidiana, funcionan como grupo, actúan de modo solidario. Se avisa al resto en caso de que alguien detecte la presencia policial para salir rápidamente con la mercancía y esquivar así a la policía. El apoyo entre los senegaleses es una constante en la actividad de la venta. Cuando aquellos que no tienen puesto fijo han quedado con algún cliente para venderle un producto, en ocasiones se citan en el puesto de algún senegalés o senegalesa que sí lo tiene fijo, para sacar allí el material y enseñarle de forma más tranquila lo que se oferta al potencial comprador, siempre que no haya policía cerca, claro. Esta solidaridad también funciona en relación a aquellos que se encuentran en una posición más vulnerable jurídicamente: los senegaleses «sin papeles» que se encuentran haciendo la venta. En estos casos, si existe la posibilidad de ser capturados por la policía, otro senegalés o senegalesa cargará con la mercancía haciéndola pasar por suya, para que así «sólo» haya que pagar los 72 euros y el incidente no tenga consecuencias más graves.

La situación de la venta va variando porque el contexto social varía; la situación de los propios inmigrantes y el trato que se les da, va acorde con el ambiente social y político del momento:

«Ahora no se gana como antes. Algunos días puedo ganar dinero y otros no. antes podía ganar 500 euros a la semana, vendía todos los días, y como los CDs eran a 5 euros, ganaba mucho, porque se vendía mucho. Ahora no es así: los gitanos los venden a 1 euro y la policía es distinta, antes solo te decían para quitar la mercancía de la calle, ahora piden los papeles y abren expulsión. Gano menos porque no me pongo todos los días, por la policía. Vendo los fines de semana» (Bubu).

La venta ambulante, en la mayoría de los casos, se organiza yendo a diferentes sitios de la ciudad, caso de Thiéka, que por la mañana va al Charco de la Pava, por la tarde a Tetuán y los domingos al Parque Alcosa. O de Bubu, en el Charco de la Pava los sábados y en el mercadillo de San Jerónimo o Parque Alcosa los domingos. También otros senegaleses amigos de los que viven en Sevilla, dedicados a la venta pero residentes en otra capital andaluza, vienen a la ciudad los fines de semana porque afirman ganar más dinero aquí. Es habitual ir por los pueblos, a los mercadillos o a las ferias, instalando

el puesto si se tiene permiso⁴² (puede no contarse con sitio fijo en Sevilla, pero sí en algunos pueblos) o esperando en la furgoneta a los municipales para ver si dejan poner el puesto. Si la respuesta es afirmativa, se quedan; si, por el contrario, es negativa, se verán forzados a darse la vuelta. Afirman notar, claramente, qué partido político gobierna en cada pueblo por el trato que reciben en cuanto a la venta, por el grado de tolerancia en la permisión de instalar un puesto. Por tanto, el trato que las autoridades locales dan a los que realizan la venta ambulante es muy diferente de unos sitios a otros.

Por su parte, trabajadores de distintos organismos públicos expresan su dificultad con los senegaleses a la hora de concederles sitio para la venta. Desde el Área de Desarrollo Local de ayuntamientos de algunas localidades de Sevilla se reconoce, por ejemplo, que los senegaleses solicitan el sitio pero que cuando se les comunica que deben aportar alguna documentación complementaria muchos no lo hacen y se les para todo el proceso.

Además de ir semanalmente a distintos pueblos, también hay otras zonas a las que los senegaleses van dependiendo de la época del año, porque:

«En Sevilla, en verano, no hay nadie, la gente no sale y no se gana. Se van a la playa. Aquí está bien en invierno» (Djiogou).

La venta sigue el recorrido del ciclo festivo andaluz y, en muchos casos, de otras partes del Estado. Por Navidades, al haber mucha policía en las calles sevillanas, algunos deciden ir a otros lugares donde la presencia policial es menor y donde existe un turismo suficiente que les puede compensar el viaje, caso, por ejemplo, de Ronda. Durante el verano, la mayoría van por las distintas ferias, tanto andaluzas como del resto del Estado, caso de los San Fermín en Pamplona, y por otras zonas y playas de la geografía española, desde la más lejana, como Gijón, hasta lugares cercanos, como Punta Umbría, Chiclana, Barbate, Algeciras o Matalascañas. Su presencia en las romerías es también una constante. Así, por ejemplo, a la Romería del Rocío algunos afirman haber ido más de diez veces. Ya son actores sociales en la fiesta, entre otros muchos. Es otra forma más de participación: la venta. Debido a su actividad, los senegaleses conocen más fiestas de Andalucía que muchos andaluces.

⁴². Se dan casos de senegaleses que consiguen licencias de venta gratuita por un periodo de tiempo en alguna localidad y que, al no ejercer ellos mismos la venta, la ponen a disposición de cualquier persona del colectivo.

Los vendedores que poseen sitios fijos en la plaza de la Magdalena o en Marqués de Pickman comparten espacio y dedicación con vendedores autóctonos. Quienes no poseen sitio fijo, es sobre todo con inmigrantes de otros colectivos con los que comparten la calle, caso de los latinoamericanos en Tetuán y otras zonas del centro de la ciudad o de los marroquíes en el centro comercial Nervión Plaza.

En cuanto a las condiciones de quienes poseen un sitio fijo, este permiso solo permite vender en el lugar para el que se ha obtenido, lo que tiene la ventaja de poder hacer una clientela fija y entablar amistad con gente, trabajando, en ocasiones, en un ambiente cordial: «*En Marqués de Pickman es donde solicitamos hace ya un par de años y nos dieron la licencia, por eso vendemos aquí siempre. Una vez que te dan la licencia de aquí, no puedes ir a vender a otro lado, tienes que estar aquí, donde te han dado la licencia*», cuenta Abdoulaye mientras es interrumpido frecuentemente por vecinos y clientes que le saludan y preguntan por su mujer y su hija.

«*Del mercadillo hay gente que conozco desde ya hace cuatro o cinco años y hasta ahora tenemos buena relación. Vienen a comprar y, a veces, bueno, caes en la simpatía entre tú y ellos, y se habla, te pregunta dónde vives y qué haces en la vida, tu hablas muy bien, tú no hablas bien, qué tal, qué haces, tú por qué no te dedicas a otras cosas que es la venta... te preguntan cosas así. Bueno, te invitan, tú invitas...*» (Ousmane).

Quienes poseen un sitio de venta fijo, han pagado por el tiempo de un año y nadie se los puede quitar. Aunque permanezcan vacíos, los mantienen a su regreso. Ocurre que, cuando aquellos que poseen un sitio fijo se marchan durante un periodo de tiempo a Senegal, o a otro lugar, existe la posibilidad de dejar el sitio a otro senegalés durante dicho periodo. Sin embargo, esto depende del lugar donde se tenga el sitio de venta: hay lugares mucho más controlados que otros, sitios en los que piden la licencia con frecuencia, y esta puede tener un único titular.

Tanto quienes tienen sitio fijo como quienes no lo tienen comparten lo fundamental: la flexibilidad en el trabajo. La flexibilidad de este trabajo permite ir en sincronía con el ciclo festivo que marca la vida social en Senegal, pudiéndose uno organizar de manera que en la propia vida pueda

seguir contando un aspecto tan importante como es la participación en las fiestas y rituales mediante las que se reproduce la identidad étnico-nacional. Los senegaleses que hacen la venta se pueden «escapar» a su país cuando así lo estimen conveniente y pasar las fiestas con los suyos, siempre que tenga papeles, claro.

La mercancía que venden los senegaleses proviene, en su mayoría, de polígonos y almacenes de Sevilla, Madrid o Barcelona. Babacar comenta que:

«Ahora el comercio en Senegal, principalmente en Dakar, está ocupado por chinos; están dejando a los senegaleses sin trabajo, venden muy barato. Ahora el comercio lo dominan los chinos. Aquí también. El polígono donde compran la mercancía la mayoría de los comerciantes pertenece la mitad a los chinos y la otra mitad a los españoles.»

Otras mercancías provienen de Senegal: figuras de madera, *d'jembés*... Y otras de diferentes países, como Estados Unidos. Se establecen distintas redes de venta que conectan Senegal con Andalucía, con otros lugares de España y con otros países. Son redes en las que se implican distintos parientes de una misma familia, pudiéndose encontrar cada miembro en un lugar diferente:

«Estuvimos en Canarias y cuando se acabó el visado pues ya se acababa. Había mucha gente que la cogía la policía y la mandaba otra vez de vuelta. Como yo tenía dinero, hablé con mi primo. Nos hemos ido hasta Barcelona, y después nos fuimos para Asturias, estuvimos en Gijón viviendo allí mi primo y otros dos primos más, un amigo y yo. Y otro tío. Y hasta Tenerife y hasta diciembre, y mi primo pues se ha ido a Senegal, con el dinero que, como trabajaba, él compra mercancías y se ha ido a Senegal. Estuvimos en la venta ambulante con la madera y esto así. Después ya, mi primo se ha ido a Senegal con el dinero que hemos ahorrado comprar mercancías, ha ido a Senegal, venderlo, y viene otra vez, comprar, comprar... Y después de eso ya hemos empezado a hacer el... entre Senegal y Estados Unidos. Compramos mercancías entre todos, ¿no?, entre yo y mi primo y otro, y mi primo-hermano que estaba en Francia, y mi tío que estaba en Senegal, que estaba trabajando..., entre todos pues ya compramos mercancías en Estados Unidos y a venderla en Senegal» (Cheikh).

Existen, pues, senegaleses dedicados a la venta, pero con otra actividad, no poniendo el puesto en la calle y vendiendo directamente a la población sino dedicados a viajar por diversos países, incluido Senegal, para comprar productos y venderlos entre los senegaleses que sí tienen el contacto directo con la clientela de las sociedades receptoras o, incluso, para los senegaleses mismos⁴³. También hay quienes hacen esto mismo y, a su vez, venden directamente al público. En ocasiones, estas redes engloban a familiares de quienes hoy se encuentran en Sevilla, aprovechando estos viajes para pasar unos días con los parientes. Es el caso del padre de Djiogou, quien vende mercancía senegalesa por diferentes países en los que, a su vez, se carga de mercancía para colocarla en Senegal y aprovecha para ver a su hijo, haciendo una parada de algunos días en Sevilla.

La diáspora comerciante mouride controla más de la mitad de las transacciones comerciales que se desarrollan en la ciudad de Dakar. De 1966 a nuestros días, el comercio mouride cuenta con una red internacional tejida entre Dakar, París, Roma y New York (Piga, 2002). Algunos viajan a Estados Unidos con frecuencia y allí se hacen con mercancía para después colocarla entre los senegaleses de Sevilla o de otros lugares donde también se encuentre un importante grupo dedicado a esta actividad. También puede ser que opten por hacerse con la mercancía y venderla directamente en Senegal. Es el caso de Babacar, quien tiene una ruta establecida entre Holanda, España y Senegal de venta de ordenadores. Él, junto a un amigo senegalés nacionalizado en Holanda, compra ordenadores de segunda mano para venderlos en Senegal, tanto a oficinas y empresas como a particulares. Sus estancias en Senegal las prolonga para estar más tiempo con la familia. No tiene por qué tratarse de personas que estén todo el año de aquí para allá sin residencia fija, o que esta la tengan en el lugar donde se provean de los productos, sino que, por el contrario, algunos tienen a sus familias en Sevilla y es desde esta ciudad de la que parten y a la que regresan. Los viajes a Estados Unidos o a otros países a los que van a surtir se hacen dependiendo de dónde se vaya a colocar la mercancía, por lo que la época del año es determinante. Si lo que se pretende es vender la mercancía a los senegaleses de Sevilla, se deberá tener en cuenta el calendario de fiestas, tanto de

43. Doudou compra la ropa y objetos de marca a otro senegalés de Sevilla que cada cierto tiempo va a Estados Unidos para venderla, a su regreso, entre los senegaleses de Sevilla y de Murcia, donde tiene a su hermano. Cuando viene de alguno de sus viajes, llama a clientes habituales, como Doudou por teléfono, para mostrarles la mercancía que ha traído.

Senegal como de Andalucía, para que estén en la ciudad y no en cualquier otro sitio. Vemos, además, que para los comerciantes que permanecen en Dakar y cuentan con los mercados de Nueva York y Europa para aprovisionar sus tiendas, las comunidades en la emigración son determinantes en la marcha de los negocios. «Las relaciones establecidas por los emigrantes ayudan a los comerciantes senegaleses a aumentar su actividad comercial en el extranjero y a penetrar más profundamente en el comercio local» (Ebin, 1992).

También algunas personas del colectivo senegalés sevillano surten de determinados productos conseguidos aquí mismo a los vendedores ambulantes. Tal es el caso de la venta de reproducciones de CDs. Algunos reproducen y venden los CD al por mayor al resto, aunque también es común que cada quien se baje la música «de última» y la reproduzca con su propio ordenador. En este aspecto afirman estar en desventaja, llegándose a afirmar que «*los gitanos tienen más fuerza, lo tienen más fácil, porque ellos viven en las Tres Mil Viviendas y allí la policía no entra en sus casas*» (Djiogou).

Es habitual leer en la prensa diaria información sobre detenciones de senegaleses en los mercadillos por venta de material ilegal. Ponemos un ejemplo: en el mes de junio de 2003 son detenidos dos senegaleses en Sevilla en lo que es, según el *Diario de Sevilla*, el desmantelamiento del *laboratorio de piratería musical más importante de Andalucía (...)* que se ha saldado con la *detención de los dos responsables del laboratorio y la incautación de 38 grabadoras conectadas en red, cerca de 10.000 compactos, 5.000 carátulas falsas, diversos videojuegos y DVD preparados para su venta y distribución*. Como afirmaba más arriba un senegalés, es común que cuando aparezca algún inmigrante en los medios de comunicación sea como protagonista de casos delictivos o situaciones criminalizadas. Entre los senegaleses hay quienes son conscientes de lo contraproducente que es esto para el conjunto de su colectivo. Saben que, cuando se trata de inmigrantes, lo que haga un individuo es generalizado a la totalidad del colectivo al que pertenece y, si apuramos, a la globalidad de los inmigrantes. Se dan casos, también, de distribuidores senegaleses que, con la mercancía en el coche, son parados por la policía y se les deja sin ella.

Algunos miembros de la comunidad senegalesa de la ciudad venden falsificaciones⁴⁴ de ropa y complementos de marca (cinturones, bolsos, relojes), traídas de establecimientos al por mayor de otros lugares del Estado. Hay

44. La clientela sabe que compra falsificaciones, el vendedor no la hace pasar por mercancía «verdadera».

quienes se hacen tarjetas que dar a la clientela para estar localizados en cualquier momento que deseen realizar alguna compra. En estos casos no tiene por qué haber horario ni lugar fijo de venta, pudiéndose llevar una entrega de bolsos cualquier día, a no importa qué hora, a cualquier localidad, ya que lo importante es hacerse con una clientela fija. Sow (2004: 244-245) analiza cómo estos vendedores ambulantes se insertan en redes mediterráneas de productos falsos, sirviendo de enlace entre la clientela y los distribuidores, haciendo que estos últimos adapten su mercancía a las peticiones de aquella. A su vez, envían artículos a sus homólogos en Francia e Italia, para que los diseñadores de los productos falsos en esos países reproduzcan los mismos modelos que han tenido una buena colocación en nuestro país.

Las condiciones de trabajo de los vendedores ambulantes, como venimos insistiendo, son duras: se trabaja, en la mayoría de los casos, de lunes a domingo, teniendo que levantarse muy temprano para colocar el puesto pronto, y recogiendo ya al final de la tarde todo el tinglado. Muchos, solo «descansan» los domingos por la tarde y las noches, aprovechando, además, esos momentos para ir a comprar productos unos, y para hacer las grabaciones, otros. Y esto cuando se trata de periodos no vacacionales, pues en verano será de los fines de semana en las playas de los que no se prescinda en ningún caso. En cuanto al tiempo que los senegaleses dedican a la venta, es necesario señalar también que el dedicarle más o menos horas al día también depende de los propósitos que se tengan a más corto plazo. Si un senegalés o senegalesa tiene en mente viajar a Senegal en breve, debe conseguir el máximo de dinero antes de hacerlo y, para ello, dedicar más horas a la venta. También por eso, junto a la venta, existen senegaleses y senegalesas que se dedican también a otros trabajos como actividad complementaria. Por ejemplo, es usual que las mujeres, además de vender, también se dediquen a coser en casa, o a hacer «trenzas africanas»:

«Alguna vez yo hago trenza a la casa, tengo puestos los carteles, y si alguna gente lo ve, apunta el teléfono, me llama, y viene y yo le hago las trenzas. Si no, cuando yo voy al mercao con mi marido, me llevo aquí» (Tako).

La emigración senegalesa es principalmente de sucesivas idas y vueltas. No se trata tanto del deseo proyectado de regreso definitivo como del modo real en que se desarrolla su actividad económica, regida tanto por los

niveles de venta posibles aquí en las distintas épocas del año como por la atracción del ciclo ritual senegalés. Ello hace que muchos senegaleses estén en Sevilla desde abril a Reyes y en Senegal desde Reyes a abril.

Llegados a este punto, es necesario hablar de una estrategia económica como es la *tontina*, desarrollada en diversos sitios de África y trasladada a los lugares de emigración, también a Sevilla.

La *tontina* de los senegaleses tiene lugar entre un grupo que no suele pasar de las 10 personas. Cada una de ellas aporta una cantidad de dinero, todas la misma y con una periodicidad semanal. De esta forma, se crea un fondo que se sortea cada semana y que va tocando, uno a uno, a todos los integrantes del grupo (a quien ya le haya tocado no entra en los siguientes sorteos hasta dar la vuelta completa). Como cada participante paga cada semana, incluidos aquellos a quienes ya les ha tocado, el dinero que se llevan también lo van pagando. Es decir, la persona que recibe, ya ha dado a los demás, o les dará, la misma cantidad que se lleva. ¿En qué consiste, pues, la ventaja?, podríamos preguntarnos.

En Sevilla hay senegaleses que constituyen *tontinas*. Cada grupo se forma en función del dinero que se pretenda «invertir». Puede haber *tontinas* en las que sólo participen hombres, en las que solo participen mujeres, o *tontinas* mixtas. Es una estrategia que algunos afirman está bien para personas que tienen cada día algún tipo de ingreso, caso de quienes se dedican a la venta ambulante. A estos les puede venir muy bien, ya que el dinero conseguido se utiliza para invertirlo en alguna compra o negocio donde es necesario el gasto de un cierto dinero de golpe, que no se tendría de otra forma, invirtiendo también algunos este dinero en comprarse una casa en Senegal. Se trata de un sistema de ahorro. La función fundamental de la *tontina* es tanto social como financiera. Constituye un método de pequeño crédito sin intereses, basado en la confianza mutua entre las personas, un método tradicional que algunos calificarían de «premoderno» pero que es perfectamente funcional también en nuestro tiempo⁴⁵.

Esta estrategia económica es una forma más que evidencia la voluntad de solidaridad y la confianza mutua entre los hombres y mujeres de la comunidad senegalesa, solidaridad que se continúa y, si cabe, se afianza, en la sociedad receptora.

45. Para un análisis sobre la *tontina* africana y los distintos enfoques desde los que se ha abordado, ver Essombe Edimo, Jean-Roger, 2002.

«La tontina es en primer lugar, por definición, solidaridad, institución social. Es expresión de una dependencia mutua entre las personas en una aldea, en un centro de trabajo o en una empresa, y aparece como un obstáculo para la división de la comunidad. Esta primera constatación le otorga una función central más importante que todas las demás: una función pública. Este término político se entiende aquí como elemento de un conjunto de prácticas organizativas de una sociedad» (Essombe Edimo, 2002: 148).

Las relaciones sociales que se establecen con la población sevillana surgen, en muchas ocasiones, en la relación con la clientela, tanto a la hora de entablar amistad como de generar conflictos:

«El otro día, en el mercadillo, una me estaba diciendo: “cuando venís, ustedes están aquí y tienen que trabajar, a trabajar, a trabajar”. Y digo: “pero, ¿qué estoy haciendo?”, “no, a trabajar como albañil y tal, en la construcción, porque allí falta...”, y digo: “pero, ¿tú estás loco? ¿tú estás loco? Yo hago el trabajo que me da la gana. Tú no me das de comer, yo a la hora de pagar mi cuota, la pago, y no me hacen ningún descuento”. “Vienes aquí pa quitarnos las ventas”, y digo: “tú estás loco. Primero, nosotros lo que vendemos no lo tiene nadie pa vender, la bisutería no lo vende más que los tipos de Senegal, así no le hacemos la competencia a nadie y eso participa en el desarrollo económico del país, es lo que tú no sabes. Como tú no eres culto, yo no puedo hablar contigo, porque tú lo que estás diciendo es una tontería de cosa”» (Ousmane).

Cada quién utiliza las habilidades sociales de las que dispone:

«Venga anda, cómprame, que tú tienes cara de rica» (Djiogou).

A pesar de las duras condiciones de trabajo, la percepción de una parte considerable de la sociedad sevillana respecto a la venta ambulante y a los inmigrantes que la practican es que todos ellos son personas en una situación «ilegal» que, haciendo este tipo de venta, «se libran» de pagar impuestos:

«Yo, por ejemplo, me dedico a la venta, si no estoy dado de alta no puedo solicitar ningún puesto de venta en los mercadillos. Entonces, ellos que se integran están pagando impuestos como cualquier ciudadano de aquí. Es que nunca se habla de este inmigrante que está cumpliendo sus reglas; se habla na más que del inmigrante que está aquí pa delinquir nada más» (intervención de Ousmane, en un programa de la televisión local de Sevilla, Onda Giralda, respondiendo a la observación de un oyente que mandaba un mensaje al programa diciendo que los vendedores ambulantes no pagan impuestos).

«Algunos que tienen un puesto y pagan su sitio y ve que hay otro que pone su puesto y no paga nada y vende los mismo, pues si yo vendo a veinte, pues lo puede vender a quince. La diferencia está aquí. Pero el que no tiene documentación, tampoco es que elija no tener documentación, le gustaría tenerla, como a los demás, pero no puede tenerla, no depende de él» (Cheikh).

El tema de la venta ambulante es una constante y, por ello, es el ámbito fundamental de demandas a las autoridades. En la primera visita que hace la Asociación en nombre de los senegaleses de Sevilla al nuevo delegado del distrito Macarena, en 2002, se le informa sobre la dedicación mayoritaria del colectivo y sus problemas en el sector. Por su parte, el delegado afirma que *con la ubicación de los puestos pasa igual que con los gitanos, todo el mundo quiere su integración pero nadie los quiere cerca* (en referencia a APROCOT, la Asociación Sevillana de Comerciantes).

De todo lo señalado se desprende que la vida social de los senegaleses, tanto en lo referido a la relación intragrupal como a la relación con el resto de la sociedad, gira, en gran medida, en torno a la venta. Sin embargo, es muy común que se refieran a ella como un «no trabajo», por considerar trabajo solamente la actividad profesional resultado de los estudios que poseen, o aquella que está dentro de la economía formal y que, por tanto, cuenta con un mayor prestigio entre la sociedad receptora:

«Ahora no estoy trabajando, estoy vendiendo, pero me gusta trabajar, yo no quiero vender, porque no tengo costumbre de esto. Porque yo antes, toda mi vida, he estado trabajando en mi tierra» (Thiéka).

OTRAS ACTIVIDADES

Por las dificultades para ejercer la venta o por considerar esta como un «no trabajo», hay personas que han optado por abandonarla e intentar «buscarse la vida» de otra manera:

«La venta ambulante no me gusta. La mercancía cada uno se la busca. Antes hay mi padre que me manda la madera, de todo, la máscara de figura, de todo. Y ahora no hay más demanda. Eso vale caro. Antes vendía máscaras de Senegal y un poco de aquí: gafas, monederos, de todo. Eso se compra en el polígono. Lo dejé porque no me gustaba, no hay mucho dinero para esas cosas. Hay que trabajar, hay que trabajar» (Lamine).

Así, hay en la comunidad senegalesa de Sevilla, personas que en la actualidad trabajan en el campo, en la construcción, en mantenimiento, en residencias de ancianos, en panaderías, en talleres mecánicos, empresas de desguace para sacar piezas de coches que después enviarán para vender en Senegal, locutorios...

Si se decide dejar, por lo menos durante un tiempo, la venta, son fundamentales los contactos con los que se cuente, es decir, nuevamente las redes de apoyo son las que dan acceso a determinadas informaciones y oportunidades. Así es como se introducen los senegaleses también en el sector de la construcción, donde hay quienes trabajan los siete días de la semana, doblando turnos, compaginando la tarea de obrero con la de vigilante, pudiendo llegar a ganar entre 1.800 euros y 3.000 euros:

«Mi hermano trabajaba en la construcción y se enteró que buscaban a gente y me avisa» (Babacar).

«Allí ganaba poco. Aquí jugué en Triana, pero no ganaba. Ahora estoy en la construcción. Todos los días. Yo, lo primero, es trabajar. He venido a trabajar» (Doudou).

Para el ámbito laboral, es importante también la relación con trabajadores de asociaciones pro-inmigrantes, sobre todo si son senegaleses, pues socializan dentro del colectivo las distintas «oportunidades» que manejan de

la asociación para la que trabajan. Es el caso del plan Equal, proyecto que, a petición del presidente de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad, una persona del Ayuntamiento de Sevilla explica a los senegaleses de la ciudad. Es entonces cuando Lamine pone en marcha, junto a Bara, una tienda de productos, algunos procedentes de Senegal, caso de gastronomía y artesanía (maderas, tapices, ropa), y otros de Francia, principalmente productos de estética muy utilizados por los senegaleses (desrizados y tratamientos capilares, gama de placenta vegetal, de germen de trigo, manteca de «karité»). La tienda se inaugura en el barrio de la Macarena en mayo de 2004.

El que haya senegaleses trabajando en una asociación pro-inmigrantes reporta beneficios a miembros del colectivo. Al tratarse, además, de las personas que en estos momentos cuentan con mayor relevancia en la Asociación de senegaleses y con cierto prestigio entre sectores de la comunidad, todo cuanto dicen tiene cierto calado. Por ello, algunos senegaleses y senegalesas hacen cursos en asociaciones a través de los cuales, posteriormente, tienen la posibilidad de acceder a un empleo. Los cursos pueden suponer la recepción de un sueldo por un año, por lo que la continuidad en el envío de remesas a Senegal está asegurada. Se trata, fundamentalmente, de cursos dirigidos a mujeres inmigrantes para la adquisición de cualificación técnica-profesional en ocupaciones relacionadas con el servicio doméstico o el cuidado de otras personas. Es el caso de Mariéme, quien realizó un curso de cuidado de ancianos y hoy trabaja en una residencia. También Coumba y Oumu, en el año 2004, hicieron un curso de cocina con Fondo Europeo a través del programa de *Qualitas*. En este sentido, en la medida en que estos cursos van encaminados a la inserción laboral de las mujeres inmigrantes, la incorporación laboral es a puestos «reservados» para ellas. Como viene afirmando la antropóloga Dolores Juliano, frecuentemente, las mujeres inmigrantes cubren los huecos laborales peor pagados y con menos prestigio social, aquellos que las europeas rechazan por ser emblemáticos de la discriminación de género. De esta forma, se reproduce el mapa laboral que divide a la población según su lugar de origen y su género, es decir, se reproduce la segmentación étnica y de género del mercado de trabajo.

Hay, además, puestos y cursos de formación no dedicados a tareas marcadamente «femeninas» como son el de mediación o el de educación intercultural. El trabajo de mediador intercultural tiene su importancia dentro de la comunidad pues, en la medida en que uno de sus objetivos es la movilización

ción de los colectivos inmigrantes de la ciudad, los senegaleses con este oficio juegan un papel de dinamizadores del grupo, fundamentalmente a través de las asociaciones étnicas constituidas. Entre los senegaleses, estos trabajos son desarrollados, y solicitados, principalmente por hombres.

Pero los senegaleses que asisten a estos cursos y trabajos son una minoría, y con un periodo de estancia en Sevilla de varios años. En general, la mayoría sigue practicando la venta, entre otras cosas porque, además de que la realización de un curso no asegura el puesto de trabajo al terminar, se da la circunstancia de que en estos trabajos que estamos describiendo, regidos por el calendario y la lógica «occidental», no se tiene la flexibilidad y autonomía que asegura la venta ambulante.

Otro ámbito de importancia dentro de la comunidad senegalesa a nivel laboral es el musical. Aunque un número significativo de senegaleses son músicos, pocos viven exclusivamente de ello. Sí hay uno conocido a nivel internacional, Sidi Samb, pero es la excepción. En cuanto a grupos, los Super Tam-Tam son quienes gozan de mayor celebridad. Sus componentes, además de dar conciertos como grupo, a nivel individual tocan con otros músicos de la ciudad, participan en fiestas, ya sea de Andalucía o de otros lugares del Estado, o imparten cursos de *d'jembés* en Sevilla capital o fuera de ella. Hay que tener en cuenta que a la dificultad que tiene el vivir del oficio de artista, cosa que comparten con el resto del gremio sea de la nacionalidad que sea, se unen las obligaciones que estamos viendo se tienen en la emigración: el «cumplir» con la familia, el tener en cuenta también el *allí*. La necesidad de disponer de dinero, por tanto, obliga muchas veces a combinar la faceta de artista con otras dedicaciones: mediador intercultural, trabajo en el campo o venta ambulante.

Ante el no reconocimiento de los méritos profesionales, unido al valor dado al trabajo como autónomo entre los senegaleses y a una notable experiencia empresarial, varias personas de la comunidad senegalesa han creado sus propios negocios en la ciudad, principalmente locutorios y, en su mayoría, en el barrio de la Macarena. Son los denominados «negocios étnicos», dirigidos, fundamentalmente, a la clientela inmigrante y, más específicamente, a la de la propia comunidad, garantizando así la viabilidad del negocio.

Hay quienes lo han abierto gracias a programas como el Equal de la Delegación de la Macarena o quienes lo han hecho mediante algún otro sistema de financiación. En los locutorios podemos encontrar los servicios habituales de estos negocios (cabinas telefónicas, ordenadores con acceso a Internet y,

cada vez más, servicio de envío de dinero), con anuncios dejados por inmigrantes ofertando sus servicios (cocina latinoamericana, piso para compartir, etc.) junto a productos dirigidos a una clientela específicamente senegalesa, como pueden ser ofertas especiales para llamar a Senegal, venta de billetes de avión con el mismo destino, venta de videos y DVDs senegaleses, comidas, telas, ropa y figuras de Senegal, anuncios de ventas de viviendas en Dakar, carteles donde se informa a los senegaleses de determinadas actividades y acontecimientos llevados a cabo por la comunidad en Sevilla, o donde se les convoca para alguna reunión de sus asociaciones o se les hace algún requerimiento.

Además, también algunos locutorios venden mercancía, traída principalmente de Valencia y Barcelona, a quienes realizan la venta ambulante en los mercadillos. Al adelantar la mercancía, *«el negocio va bien, pero podría ir mejor porque mucha gente debe dinero. Tengo una libreta donde apunto, y después pagan, pero muchos tardan»*.

Quienes traen mercancía de algún viaje, además de contactar con senegaleses que sabe que le comprarán, también dejan parte de lo traído en los locutorios para venderlo desde allí. Así, algunos pueden comprar, por ejemplo, conjuntos de ropa traídos de Marruecos en alguno de los locutorios.

Se trata de negocios de vital importancia ya que constituyen sitios de relación fundamental de la comunidad senegalesa de la ciudad; se escucha, se masca, se ve, se huele, se palpa, en definitiva se respira Senegal: sin un horario fijo, rodeados de retratos de marabout, las conversaciones en wolof giran en torno al país de origen, a las fechas en las que cada cual quiere ir para allá, a los precios más baratos para hacerlo, y a la situación de cada quien tanto en Sevilla como en Senegal. La entrada y salida de personas es constante a lo largo de todo el día, *«por eso yo no voy a las casas de los senegaleses, porque los veo aquí todo el tiempo»*, comenta Ibrahim. Pero no solo se establece la comunicación entre senegaleses, también hay un contacto frecuente con miembros de otras minorías inmigrantes del barrio, principalmente latinoamericanos pero también de otras nacionalidades. Debido a esta multiculturalidad en el negocio, el propietario de uno de estos locutorios se ha ganado el nombre de «Ousmane International»:

«Yo vengo cada tarde, después de trabajar, para chatear, y para estar aquí, con mi amigo», comenta Illiman, mientras Ousmane reza sobre una alfombra en el suelo ante la mirada atónita de una niña que ha estampado su cara, por la curiosidad, contra el cristal desde la calle.

Es habitual acompañar determinados empleos con la venta ambulante⁴⁶. Los locutorios pueden cerrarse durante un periodo de tiempo si el dueño piensa que puede ganar más en determinadas épocas, como es el verano, yendo a algún pueblo a vender; o realizar trabajo en la construcción dejando los fines de semana para la venta.

En el año 2005 ha abierto un nuevo negocio senegalés en la ciudad que, aunque estaba en la mente de más de un senegalés o senegalesa como proyecto desde hacía un tiempo, no se había materializado: un restaurante de comida senegalesa, también en el barrio de La Macarena. Un pequeño local con un mostrador, un par de mesas de plástico con sillas también de plástico o de metal, un ventilador, un televisor, un reloj de pared y un par de retratos de marabouts. Pertenece a Tako, también cocinera del restaurante, que, a veces, cuenta con la ayuda de su sobrina en la preparación de la comida. La clientela es fundamentalmente senegalesa, porque también el restaurante está puesto «a lo senegalés», pudiendo comer en el lugar o comprar la comida para llevarla a casa o al trabajo (lo que hacen fundamentalmente los hombres). El restaurante abre tanto para el almuerzo como para la cena aunque, durante Ramadán, como la clientela es fundamentalmente senegalesa y, por tanto, musulmana, abre solo por las noches.

Por último, apuntar que también hay senegaleses, aunque pocos, que durante cierto periodo de tiempo no realizan ninguna actividad. Quien pasa por esta situación es porque, al no encontrar ningún puesto de trabajo alternativo o habiéndolo rechazado, ha decidido no ejercer la venta. Este fue el caso de Lamine, quien no aceptó determinados puestos de trabajo y se pasó un tiempo sin trabajar hasta hoy, que es guarda de seguridad en una empresa. Y esto hay quien «se lo puede permitir» porque sabe cuenta con el apoyo de miembros de la familia o de otros senegaleses en la ciudad, incluso para mandar la obligada remesa a la familia de origen:

«Ahora mi mujer está trabajando, mi hijo también, y mi hijo de mi hermano también. Todos me ayudan. El otro está trabajando en un locutorio y el otro está en la venta. Y todos me ayudan. La mujer también me ayuda si yo tengo problemas, me da siempre sueldo para arreglar cosas» (Lamine).

46. También muchos se ganan un dinero extra con la venta de tarjetas de teléfono.

**CONTEXTOS DE REPRODUCCIÓN
DE LA IDENTIDAD SENEGALESA**

LAS REDES DE COMUNIDAD

Como ya hemos señalado en alguna ocasión, al llegar a Sevilla es entre el resto de los senegaleses donde se busca, y se encuentra, el apoyo social. Pasados los primeros momentos, seguirá siendo con ellos con quienes se pase la mayor parte del tiempo, lo que en ningún caso quiere decir que no se mantengan relaciones con la sociedad autóctona. Muy al contrario, una buena convivencia con la población sevillana es un objetivo prioritario para la mayoría de los senegaleses de la ciudad.

Al organizar casi todos ellos el tiempo de igual manera, por compartir una misma actividad y tener unos mismos hábitos culturales, los senegaleses pasan la mayor parte del día con miembros del propio colectivo, teniendo en este a las personas de confianza con las que compartir problemas y agobios:

«Yo aquí con quien más me relaciono es con senegaleses. Primero, porque hacemos los mercadillos, el barrio, la asociación que tenemos, que es una religiosa y otra, bueno, un poquito más vocación administrativa, ¿no? Y entonces, siempre estamos en contacto, nos reunimos una vez a la semana, y a veces nos llamamos y cuando hay una cosita nos quedamos, así que nos hablamos siempre. Entonces es un contacto cotidiano, más o menos» (Ousmane).

Además de asistir muchos a las reuniones dominicales, sobre las 20'00 horas en dahíra, cuando no tienen que comprar mercancías, los senegaleses ocupan su tiempo libre en la casa, realizando las tareas domésticas y descan-

sando, acostándose lo antes posible para poder madrugar al día siguiente para la venta. Por lo tanto, el tiempo libre del que disponen es muy escaso:

«Cuando acabo de trabajar, me quedo aquí en mi casa, haciendo la comida, viendo la tele y ya está. No tenemos otra cosa que hacer. Y los fines de semana nada. No tenemos fines de semana, trabajamos todo el día. Solo el domingo por la tarde tenemos para descansar» (Thiéka).

Esto hace que, sobre todo si se cuenta con una edad de más de treinta y tantos años, se compartan poco los espacios de ocio más frecuentados por la sociedad sevillana, muchos de cuyos miembros normalmente dedican los viernes y sábados noche a salir para «estar con la gente».

«Los fines de semana antes salía, pero ya no, ya soy muy mayor pa salir. Primero descansar, porque si no... es día además de venta, los sábados y domingos, así que no tengo tiempo los fines de semana pa disfrutar... Salir, por ejemplo, a discotecas, no, ni pa la playa ni..., porque madrugo mucho pa trabajar los sábados y los domingos, así que no. Cuando salgo intento salir por la tarde, y por la noche, sobre todo, acostarme muy temprano para poder recuperar y levantarme temprano al día siguiente» (Ousmane).

Los más jóvenes (de alrededor de 20 años y hasta los 30-35), que corresponden al «antes» de Ousmane, preferirán dormir poco y salir para estar entre ellos y/o para conocer a miembros del mismo grupo de edad de otros colectivos. Si hay una cita para ir a algún lugar, el punto de encuentro será una casa o algún otro sitio conocido por todos, como pueden ser los locutorios, caso del de la calle Doctor Fedriani, o el de la C/ Otoño, lugares frecuentes de relación. El gusto por las discotecas es evidente. Los más jóvenes suelen frecuentarlas, ya sea solos o bien con amigos: «La Cabaña», en San Jerónimo, «Catedral», «Empire» o el Palenque. Este gusto por las discotecas se evidencia también en el hecho de frecuentar no solo las de la propia ciudad, sino también las de playas y ciudades cercanas.

En el tema de ligar, la percepción de los chicos senegaleses de que las blancas traen muchos problemas está bastante extendida:

«Yo conozco a algunos que la mujer blanca los ha dejado sin na» (Amadou).

«*La mujer blanca es muy manipuladora. Las cosas que aguantan los hombres de aquí, un senegalés no lo aguenta, como que te mande algo de malos modos delante de más gente*» (Babacar).

Lo que más se expresa es la diferencia en cuanto al tiempo que cada quién requiere para pasar con la pareja. Así lo expresa Djiogou:

«*Mira, yo puedo estar con una tía y estar super a gusto, pero no como..., no llevarlo de la forma a como lo hacen aquí. Por ejemplo, llevarse todo el santo día tirao con la novia, eso ya me parece ya... un abuso. No me gusta tirarme con una persona las 24 horas del día. Me aburro. Esa persona me pone negro al final. En Senegal yo por lo menos lo que he visto, es que tú puedes estar con tu novia y tirarte dos o tres días sin verla, hablando por teléfono, no sé qué... Dos ó tres días sin verse pero sin perder el contacto. Eso yo lo veo cojonudo. Y que te deje la tía, que vaya también a lo suyo*».

«*Ella (su novia) quiere salir por las noches, ir a cenar..., pero yo estoy cansao. Trabajo todo el día..., y ella siempre viene a mi casa. Dice que una pareja es para estar juntos, que si no juntos ¿para qué la pareja? Pero..., yo... lo primero es trabajar. Ayer no ha dormido en mi casa, le dije que iba a casa de mi amigo*» (Doudou).

En la interacción entre sexos, en los autóctonos sigue estando presente la imagen de la potencia sexual del negro; igual que la imagen de la mujer blanca «muy liberal» está muy anclada entre los negros. En Senegal, afirman algunos, cuando gusta una chica se va hacia ella para hablarle y comenzar la relación; no así las mujeres: «*ellas hacen cosas y gestos para que tú te acerques. Aquí, si te acercas a una mujer de esa manera se asusta, no está acostumbrada*» (Babacar). Sin embargo, una senegalesa nos dirá al respecto que «*si es de tu propio país no es muy fresco. Pero que..., por ejemplo yo... a los españoles los veo más fresco, que se lanzan mu ligeros, que no es...yo qué sé. Porque, a lo mejor, los chicos de mi país cuando están ligando con españolas yo no sé qué es lo que son, que no lo sé, a lo mejor son bastante también*» (Diatou). En muchos casos, un negro no actúa igual con una negra que con una blanca, y viceversa. En este sentido, es importante la consideración por parte de los hombres senegaleses de que salir con una chica también senega-

lesa implica un mayor compromiso, lo que determina, sin duda, la elección de con quién ligar en cada momento:

«Es más difícil, la gente (senegalesa) se mete, es más fácil con alguien de aquí. Los de aquí tienen más libertad, vives más libre. Cuando era novio con Oumu (una joven senegalesa) no funcionó por eso. De aquí es más fácil» (Doudou).

Los lugares en los que expresar el cariño tienen su contexto. Cuando la pareja en la que ambos son senegaleses está con más gente no se exterioriza el cariño, se entiende que puede significar una falta de respeto; se trata de un asunto privado que hay que reservar para la intimidad. Cuando la mujer no es senegalesa, cuando es de aquí o de alguna otra comunidad de inmigrantes, la cosa varía. En contextos anónimos puede haber expresiones que evidencien el amor y el cariño. Si hay más senegaleses, dependerá en gran medida de la edad. Entre los más jóvenes, y en un contexto joven, las muestras de cariño están más presentes. Si hay senegaleses más mayores, hay que cuidarse de no faltarles al respeto.

A pesar de los problemas que se plantean, es evidente que se quiere ligar con gente del lugar. Algunos dicen que es porque, ya que están aquí, prefieren con mujeres de aquí; otros, justifican esta preferencia en la diferencia de proyectos migratorios, *«por eso nunca pienso en las mujeres senegalesas en ese sentido»*. En cuanto a ligar con personas de terceras nacionalidades, algunos lo definen como un riesgo, pues *«puedes enamorarte, y luego la echan y ¿qué haces?»* (Djiogou). Sin embargo, esto no se pensará para uno mismo, que, paradójicamente, puede estar en la misma situación.

En la ocupación del tiempo libre, está el gusto por reunirse en casas en compañía de otros senegaleses. Muchos rebañan el poco tiempo del que disponen a diario, como puede ser en algunos casos la hora de comer, y aprovechan para reunirse con otros senegaleses a almorzar juntos un buen arroz, ya sea en el restaurante de Tako o en alguna casa. Los momentos para la relación, en los que desconectar y estar a gusto, se ocupan, por tanto, en la compañía de otros senegaleses, en un contexto étnico propio:

«Hay veces que me apetece, que me gusta y que tal, con los senegaleses, así que me voy con los senegaleses a hablar, y tomamos té, hablando, y esto así» (Cheikh).

De este modo, cuando se va a casa de una persona de Senegal para comer, siempre hay arroz para todo el que llega. Se sabe que el número de personas que va a ir a comer es superior al de aquellos que allí duermen. Las mujeres a un lado de la mesa, los hombres al otro, la mesa cubierta con papel de periódico y una fuente enorme de *ceebu jen* (arroz con pescado), de *tie bou yapp* (cordero guisado) o de *yassa* (arroz con cordero) en el centro, para que todos puedan comer de ella, unos con las manos (pellizcando el pescado y la verdura y haciendo una masa junto al arroz, a modo de croqueta), otros con cucharas, y todos reservando la bebida (agua, zumo o refresco) para el final. Durante todo este tiempo, la conversación es constante, acompañada, en algunas casas, por el ruido de fondo de la televisión, que empieza a hacerse notar una vez terminado el arroz: telediario, telenovela, *reality-shows*, documentales..., lo que haya, dependiendo del número de canales que se tenga. Tras una pausa después de comer, se empieza con el té. Este se prepara en el mismo lugar de reunión, para lo que se cuenta con una bombona pequeña y un fuego, con el objeto de transportarlo allá donde se esté y permanecer todos juntos. De la tetera al vaso, del vaso a la tetera, de la tetera al vaso..., y así repetidas veces hasta que está a punto. Una vez hecho, se vierte en los vasitos que haya para irlo repartiendo entre los presentes. Siempre hay menos vasos que personas y se hacen distintas rondas, compartiendo vasos y repartiendo repetidas veces entre los presentes. Todo este proceso, desde que se empieza a hacer el té hasta los momentos en que se bebe, es de relajación total: alguien hace el té (normalmente son los hombres los que lo preparan), otros están sentados en sillas, otros en sillones, otros tumbados en sofás o, si hay alguna cama, en esta, pudiendo, quien la esté ocupando, quedar dormido durante un rato. Pero el momento del té no se restringe a después de comer: cualquier momento es bueno para tomar un vasito, siendo el trasiego de gente una constante en las casas. «*Ñu naan ataya?*» («¿tomamos un té?») es una pregunta frecuente y retórica. Se trata de espacios y tiempos para todo el que llega, donde quien lo estime conveniente puede también ducharse o ponerse a rezar.

Son momentos senegaleses. Aunque en alguna ocasión pueda haber alguien de otra nacionalidad compartiendo el almuerzo, son casos excepcionales, que, además, no rompen con los modos habituales del colectivo. *A pesar de la crisis profunda que ha sufrido la tradición comunitaria, la solidaridad en el consumo de los alimentos persiste. Es una manifestación de egoís-*

mo reprehensible rehusar compartir un plato con los cohabitantes de la casa todas las personas presentes en el momento de la comida. Esta tradición de compartir la comida está reforzada por creencias mágicas. Se corre el riesgo de tener mala suerte o de causar un perjuicio a la persona que los ve comer si no le convida, sobre todo porque además ella lo desea (Diop, 1985:61).

Estos grupos donde se frecuentan unos a otros y se reúnen en determinadas casas constituyen «lazos o redes de comunidad» (Le Blanc, 2002). Este concepto refiere a prácticas compartidas que llevan a la unión social de los individuos en un contexto diario, pudiendo englobar a grupos de individuos y familias, sin contar con reconocimiento formal. A algunas de estas redes de comunidad pueden pertenecer miembros o grupos de otras comunidades. En Sevilla, es el caso, por ejemplo, de una familia mauritana del barrio de San Jerónimo: comparte actividad económica, religión, cotidianeidad y ocasiones especiales de celebración con los senegaleses. También es el caso de un refugiado de Costa de Marfil que estuvo viviendo un tiempo en Senegal, o de una familia de Guinea Ecuatorial frecuentada por Doudou y sus compañeros. Al igual que Le Blanc analiza cómo, en el caso de una red de familias en Montreal, estos lazos se extienden a individuos que viven en Senegal, también nosotros observamos este hecho en el caso de las redes de comunidad en Sevilla. Familiares venidos de Senegal, músicos de paso, líderes religiosos, etc., se unen al grupo durante su periodo de estancia en nuestra ciudad. Además, también aquí se da el caso con que ella ilustra la realidad de Montreal: los viajes a Senegal de algunos de los miembros de esta red hacen posible seguir la moda y otros elementos de la cultura popular de Louga, Dakar u otros lugares del país de origen. En efecto, muchas redes se caracterizan por una intensiva circulación de material cultural, incluido música, videos, maquillaje, ropa y otros productos.

A Doudou su familia le ha hecho llegar, a principios de 2006, dos grabaciones de video hechas en Senegal: la fiesta de recibimiento a su madre en el barrio tras su peregrinación, en 1997, a Arabia Saudita, y la celebración del bautizo de una sobrina a finales de 2005. Cada fin de semana, Doudou se lleva el video y las cintas a su lugar de trabajo, adonde llegan paisanos para reunirse con él y ver juntos las cintas.

De la misma manera, es muy frecuente en las reuniones de estas redes de comunidad poner algún video de teatro de Senegal o DVDs de conciertos de artistas famosos del país. La música es determinante en la emigración:

«A mí me gusta todo tipo de música. Pero la música senegalesa ya... es algo mío, ¿me entiendes? Es algo en el que yo me siento..., yo me siento de allí. Yo qué sé, porque entiendo lo que se trata la música, y también me gusta la forma de bailar, ¿no? Sí, me encanta» (Djiogou).

Por supuesto, la mayoría de estas redes estará presente en los conciertos de artistas senegaleses en Sevilla: son contextos de reproducción de identidad en los que los símbolos externos adquieren gran importancia. Durante el concierto de Youssou N'dour, el año 2004, las banderas de Senegal no paran de ondear acompañando el baile agitado de ropas africanas y pies descalzos. Se reproducen formas habituales del lugar de origen. La función de los *griots*⁴⁷ se manifiesta en estos conciertos, donde hablan del artista y de su vida al auditorio. Esta importancia de la música en la emigración la hemos constatado también en Montreal, donde asistimos, en enero de 2005, a un concierto de Zale Seck, griot senegalés que invita a todos los presentes a unirse a los ritmos del d'jembe. Igualmente, en la asociación de senegaleses de Sevilla hay alguien que está intentando traer, para el 2006, al mundialmente conocido Ismael Lö y, en aquella ciudad, en Montreal, también se trabaja para llevar artistas actuales de Senegal:

Nous sommes entrain d'initier des démarches pour faire venir un(e) artiste sénégalais(e) à Montréal. Nous pensons entre autres à Viviane NDOUR, Coumba Gawlo SECK et Abdou Guité SECK. Vos avis et suggestions sont les bienvenus.

Los senegaleses que forman parte de matrimonios mixtos ocupan su tiempo en dos espacios diferentes. Por un lado, con su familia actual, siguiendo los patrones de la sociedad andaluza, yendo a la casa del pueblo, quien la tenga, o quedando con la familia en casa; por otro lado, aprovechando momentos para reunirse con senegaleses, yéndolos a ver a sus viviendas o asistiendo a las reuniones en dahíra, lugar destacado de encuentro y relación. Dos senegaleses miembros de matrimonios mixtos comentan:

«Hay veces que me escapo un momento para llegar a casa de algunos amigos, de los senegaleses. Pero tengo que volver temprano para

47. Miembros del linaje encargado de transmitir la historia y la tradición.

bañar a los niños, hacer la comida, y esto así, estar pendiente de los niños para que hagan sus deberes, y esto así» (Cheikh).

«Yo necesito ir con los senegaleses, estar con ellos, comer con ellos, porque no es solo comer, es cómo nos sentamos, las cosas que hablamos...» (Momar).

LA IMPORTANCIA DEL ÁMBITO RELIGIOSO: EL MOURIDISMO Y LA DAHÍRA

Durkheim había afirmado que lo religioso es, sencillamente, lo social, como el rasgo más característico de un conglomerado humano que tiende a articularse. Una visión detallada del África negra contemporánea permitiría invertir la proposición durkheimiana para acercarla a la realidad del presente: el pensamiento y el comportamiento social africanos son profundamente religiosos. Podemos dudar de que se pueda pensar en una sociedad moderna africana sin estar presidida por la religiosidad como fenómeno capital. El dato puede sorprender, en el exterior, al ver que la inmensa mayoría de Estados poseen constituciones laicas, pero esos mismos Estados gozan de justificación en buena medida como garantes del libre discurrir de las actividades religiosas de numerosas comunidades de fieles (Iniesta, 1998:244)

Continuidad de las prácticas religiosas

La mayor parte de los senegaleses que se encuentra en Sevilla son musulmanes practicantes. Se da un proceso de continuidad, en la medida de lo posible, entre las prácticas religiosas que desarrollaban en Senegal, donde la inmensa mayoría de la población es musulmana, y las que desarrollan ahora en Sevilla. Las creencias y prácticas religiosas han sido inculcadas por la familia de origen en Senegal, que, desde allí, sigue atenta al cumplimiento de las obligaciones religiosas de sus familiares emigrados a través, sobre todo, de conversaciones telefónicas. Recuerdan al familiar emigrado cuáles son sus deberes de cara a la religión en su preocupación porque la emigración no altere sus formas de vivirla:

«Mi padre es una persona que está siempre detrás, es su papel, también. Es su papel y su obligación, como padre es su obligación poner a sus

hijos en el buen camino. Y de cara a la religión, su obligación es hacer que nosotros practiquemos la religión (...). Está ahí, siendo pesado, siempre diciéndome: “Momar, ¿estás rezando?, ¿estás haciendo el Ramadán? Eso está muy bien”. Cada vez que llama me lo recuerda» (Momar).

Algunos de los senegaleses de Sevilla reconocen no practicar mucho la religión, pero en sus afirmaciones, indudablemente, se refleja la importancia que también le dan a esta:

«Yo, que muchas veces, que Dios me perdone, que tengo que empezar a rezar, que no rezo. Y entonces..., si fuera que estuviese en mi país pues estaría rezando, porque las niñas de mi edad to el mundo está rezando» (Diatou).

«En el caso mío me da vergüenza hasta decirlo, porque... O sea, que me va a dar vergüenza que la gente se entere que no soy tan practicante como... No soy muy practicante y, claro, eso te deja con el sentimiento de no haber hecho muy bien las cosas. Eso es así. Pues, ¿por qué? Yo te podría decir un montón de cosas, lo que pasa es que ese montón de cosas que te podría decir como para excusarme, hay otros que lo están haciendo, incluso están haciendo más que yo. Sin embargo, lo están respetando. No lo sé, yo digo que no lo sé, es quizás por falta de tiempo (...). El ritmo de vida, el excesivo ritmo de vida que uno lleva» (Momar).

Consideran Senegal como uno de los países más islámicos que existe, comparándolo siempre con países árabes:

«Allí la gente respeta los rezos, sus gentes son buena gente, todo lo que dicen lo cumplen y para mí Marruecos no es más islámico que Senegal, para mí Senegal es uno de los países más islámicos que hay (...), incluso los cristianos lo saben, saben que el Islam es intocable, no se puede hablar mal» (Abdoulaye).

«Yo soy musulmán. Y mi familia toda es musulmán, y somos practicantes y cumplimos todos los deberes del musulmán» (Babacar).

La fe musulmana constituye un importante generador de fuerza para poder soportar situaciones duras y difíciles. Por tanto, en la emigración, la

religión es muy importante, considerándola ellos mismos como determinante para su buena integración en la nueva sociedad, o no ya tan nueva para muchos. La religión acompaña al senegalés y a la senegalesa en su proceso migratorio y marca sus pautas de vida en el nuevo espacio:

«La educación importa bastante en la persona, y la educación que yo he recibido de mi abuela y de mi abuelo, que me han ayudado, es la misma que yo he tenido hasta aquí: es practicar mi religión donde voy, donde sea» (Ousmane).

«Si pierdes tus costumbres religiosas, ya no eres tú» (Moustapha).

«Soy musulmana. Hay cosas que debes hacer y hay cosas que no debes hacer. La religión no permite muchas cosas. Como usted, por ejemplo, puede tener un novio y vivir con él, nosotros no. Tú no puedes vivir con un hombre que no es tu marido. Tú no puedes besarte con un hombre que no es tu marido. La religión no nos lo permite. Dentro de Senegal o fuera es igual, un musulmán practicante tiene que practicar y ya está, y yo soy practicante» (Thiéka).

En la emigración se mantienen los rezos, los servicios religiosos y los ciclos festivos del «Islam senegalés». Casi todos los senegaleses de Sevilla afirman que sus prácticas religiosas apenas han variado aquí en relación a su país de origen. Como sabemos, el Islam se acompaña de una serie de prácticas culturales obligatorias, entre las que se encuentran la oración o *salat* cinco veces al día, el ayuno durante el mes de Ramadán, dirigido a hacer al individuo más humano, la limosna legítima o *zakat*, que cumple una función social y puede ser interpretada como una forma de distribución de recursos, y la peregrinación a los lugares santos del Islam (la Meca y Medina) para quienes tengan los medios para hacerlo, dirigida a hacer una introspección y realizar un inicio de perfeccionamiento moral.

«La inmigración ha influido algo, muy poquito. Seguimos practicando tal como estábamos en nuestro país, lo único que falta es falta de tiempo (...) En Senegal teníamos mucho más tiempo, rezar con la gente, hacerlo a su hora» (Ousmane).

«Soy musulmana. Aquí es un poco distinto que en Senegal, pero no mucho. Es distinta la comida, porque la carne que comemos es carne.»

Porque nosotros cuando sacrificamos algo, cordero o ternera o pollo, hay alguna palabra de mi religión que decimos antes de matarlo. Es una obligación de la religión decirlo antes de matarlo, pero como aquí no se puede hacer eso..., compramos en la tienda y eso no se puede» (Tako). «Yo soy musulmana y practicante. Y no hay ningún problema en esto con la inmigración. Es igual, igual. Porque lo que pasa, en la oración, yo no lo puedo hacer en la misma hora que tengo que hacer. Como yo estoy trabajando, la hora de rezar siempre estoy allí, pero cuando llego en mi casa, me quito la ropa y voy a rezar. No ha cambiado nada, nada. Lo que yo hice allí en mi religión, lo sigo haciendo aquí» (Mariéme).

En cuanto a la oración, se mantienen los valores adscritos a la edad de la sociedad de origen. Ante la cercanía de un viaje, un nuevo trabajo o cualquier situación que vaya a implicar un cambio en la vida de alguien, esta persona en concreto se dirige a la de más edad que allí se encuentre y le demanda una oración para que le vaya bien, oración que acompañan todos los presentes.

Hoy, algunos de los senegaleses sevillanos afirman que el estar en la emigración y conocer otras formas les ha ayudado a valorar más su religión y su cultura. Por otro lado, esta mayor reafirmación en lo propio viene acompañada con la percepción de una mayor dificultad para el desarrollo de determinadas prácticas:

«Por ejemplo, que si estás en Senegal, cuando estás haciendo el Ramadán, hay que si la gente va a comer, por lo menos que se esconde o algo así lo que come, pa que la gente que no lo esté viendo, porque si lo ves, a lo mejor, que te da apetito y quieres comer. Si estás en un país que no es un país musulmán, que te afecta un poco, pero que tampoco con el tiempo que ya vas superando» (Cheikh).

La mayoría continúa sin comer cerdo, sin beber alcohol...⁴⁸ Sobre estas prácticas se bromea a menudo, sobre todo con el tema del cerdo y el jamón serrano, que saben es un alimento muy preciado en Andalucía. Se

⁴⁸. Esto no quiere decir que todos cumplan con estas obligaciones. Quienes no cumplieran antes, en la mayoría de los casos tampoco lo harán ahora. Lo que tratamos de señalar es la continuidad en las propias prácticas y comportamientos cuando se está en la emigración.

pueden contar diversas anécdotas, como el caso de un senegalés que normalmente pide en los bares un bocadillo de ternera, *«a veces me lo dan de cerdo, y me lo como, porque yo no tengo la culpa, yo lo había pedido de ternera»*, la pelea de una madre con su hijo porque este se ha comido un bocadillo de jamón en casa de un amigo, o el pedir reiteradamente que se lean los ingredientes de los paquetes de patatas fritas para ver si llevan jamón.

Aunque, en la mayoría de los casos, los deberes religiosos sí son cumplidos tal como marca el Islam, algunas prácticas se ven alteradas. En cualquier feria de Andalucía resulta muy difícil rezar con la ropa sin ninguna gota de alcohol; esto, aunque esté prohibido, se ve inevitable; o el decir unas palabras antes de sacrificar un cordero, que aquí no se hará por comprarse, la mayoría de las veces, directamente en la tienda o en el matadero.

El concepto del tiempo y el modo diferente de ocuparlo es algo que señala la mayor parte de los senegaleses. Estar en Sevilla supone regirse, en gran medida, por los horarios de esta sociedad, por lo que la organización del tiempo aquí y allí es diferente, lo que influye, como no puede ser de otra manera, en las prácticas religiosas. Afirman tener aquí menos tiempo y encontrarse con dificultades, sobre todo a la hora de cumplir con los cinco rezos diarios que marca el Islam. La mayoría señalan que, a menudo, por encontrarse trabajando y no poder interrumpir la tarea, acumulan varios rezos para, cuando llegan a casa, hacerlos todos de una vez. Otros, los que pueden, interrumpen su actividad diciendo a quien allí se encuentre *«espérame, voy a rezar, tardo tres minutos y ahora vuelvo contigo»*. Es algo normal, cotidiano: se planta la alfombra en el suelo en un espacio liberado para ello, se coge un pañuelo (en caso de ser una mujer) y se realizan los rezos.

Hay quienes afirman haber superado la dificultad que, en un principio, supuso mantener el Ramadán dentro de un trabajo marcado por pautas y horarios de la sociedad receptora. Llega un momento en el que, manifiestan, esto ya no afecta, llegando a expresar, algunos, la necesidad de adaptar las pautas culturales propias a las exigencias de la vida aquí: *«el Ramadán tienes que acoplarlo con el trabajo»* (Cheikh).

De igual manera, con los hijos de senegaleses nacidos en Sevilla y que pasan la mayor parte de su tiempo con vecinos sevillanos se intenta que sigan las prácticas tal y como la realizan los padres. Es el caso de Bouna, a quien se le coloca la ropa senegalesa y va con el resto del grupo, junto a su familia, a rezar durante el mes de Ramadán.

Por tanto, en la mayoría de los casos se siguen realizando las mismas prácticas religiosas aunque con algunos cambios. Como afirma Djiogou:

«Se puede practicar, pero tampoco lo vas a hacer al 100% igual. Eso es imposible en la vida. Hay cosas que te van a cambiar, seguro. Por ejemplo, yo qué sé, en Senegal está prohibido dar la mano a una niña, pero aquí por ejemplo, te veo y no te voy a dar ni siquiera la mano, a ti te doy dos besos, ¿sabes? Porque eres mi colega. Entonces, ¿qué te quiero decir? Que no se puede practicar igual. Yo creo que no. Imposible».

El sincretismo religioso

Los senegaleses y senegalesas de Sevilla mantienen el sincretismo que ya los caracterizaba en su lugar de origen, entre religión musulmana y animismo africano.

La creencia en espíritus y las ideas acerca de la relación que debe tenerse con ellos se mantienen en Sevilla. Tal es el caso de las consideraciones que algunos hicieron sobre la enfermedad de la compatriota ya citada que ingresó en el Hospital Macarena a causa de la ceguera y la parálisis producida, según los médicos sevillanos, por una tuberculosis en estado avanzado. La creencia, por parte de algunos, fue que la enfermedad se debió a una actitud concreta de la enferma respecto a los espíritus y que se curaría en Senegal en manos de un marabout, que, en este caso, ejercería de curandero⁴⁹.

Prácticas que se realizan en Senegal aquí son inviables, como lo es también la cura de enfermedades mentales con ritmos de *d'jembes* (que, además, *«muy poca gente sabe hacer»*) acompañados de alguna otra indicación y que, también allí, son minoritarias porque *«mucha gente tiene miedo de esas cosas. Dicen que son brujería»*.

La importancia que para los senegaleses y senegalesas tiene este tipo de creencias solo aflora cuando la relación con personas de la sociedad receptora es estrecha y piensan que su consideración hacia este tipo de creencias y prácticas puede no ser menospreciativa: *«yo soy africano y senegalés, y creo en ciertas cosas que no son científicas, en espíritus...»* (Ousmane). Este comentario nos da una idea de cómo existe una reafirmación en la identidad africana, y cómo esta

49. Existen varios marabout también en Europa, pero se afirma que los mejores permanecen en Senegal.

identidad africana se expresa a través de manifestaciones culturales que, de antemano, se sabe no van a ser comprendidas ni compartidas por los «occidentales».

Así, todos los datos invitan, pues, a un replanteamiento del fenómeno religioso en África, demasiado profundo para ser meramente desautorizado como opio de masas o incluso refugio de individuos desamparados, aunque haya dosis de ambas cosas. En las religiones tradicionales, más conocidas o animistas, pero también en las cristianas y musulmanas, late con fuerza el antiguo y siempre renovado pulso animista, aquel que no rompió con la tierra (Iniesta, 1998:249).

El Islam senegalés: las cofradías y la importancia del mouridismo

El Islam penetró en Senegal hace unos mil años, siendo los primeros grupos étnicos en aceptar la religión de Muhammad los reinos de Tukulóor durante el siglo XI. A principios del siglo XX, la mayoría de Senegal había sido enteramente islamizada. La obediencia al guía espiritual y la inserción en las prácticas místicas de elementos no islámicos se reveló útil para instalar el Islam sobre otras tradiciones culturales (Joan Lacomba, 2001). En consecuencia, el estilo del Islam practicado en Senegal, al haber adquirido y adaptado estos elementos y prácticas animistas anteriores, es perceptiblemente diferente al de otros países islámicos. En este sentido, es notable, cómo la mayor parte hace una distinción entre el Islam y el Islam Senegalés, el «Islam de los negros». Como ha señalado Ferrán Iniesta, se trata de la *honda convicción africana de que la sociedad es parte integrante de la escala cósmica y de que no existe incompatibilidad alguna entre la parte social y el todo natural (...). El animismo se expresa con toda vitalidad tanto en el Islam como en el cristianismo, ya que no es una forma herética en monoteísmo sino la particular sensibilidad africana de conectar con el mundo circundante* (Iniesta, 1998:246-249). En Senegal, la práctica islámica toma la forma de tariqas o cofradías religiosas, órdenes místicas del Islam que surgen para propiciar el acercamiento entre los creyentes y la divinidad. Las tres principales son⁵⁰:

- 1.- la cofradía Xaadir (Qadriyya), fundada en Mauritania. Es la más pequeña y más antigua de Senegal.
- 2.- la cofradía Tijanne (Tijaniyya), fundada en Argelia.
- 3.- la cofradía Mouride, fundada en Senegal por Ahmadou Bamba.

50. También existe el grupo de los Ibadus, que aquí solamente lo mencionaremos por ser muy minoritario. Desean la implantación de la Ley Islámica en Senegal y siguen el Corán y la Sunna al pie de la letra (prohibición de llevar pantalón corto los hombres, obligatoriedad de llevar barba, prohibición de enseñar el rostro en espacios públicos las mujeres...).

Los miembros de estas cofradías hacen voto de obediencia a sus marabout (fundadores o líderes espirituales actuales), considerados administradores y herederos del *baraka* o fuerza divina. A través de su *baraka*, los marabout poseen la energía de curar enfermedades y de conceder la salvación espiritual de sus seguidores. Se espera que los marabout enseñen y aconsejen: «la etapa del perfeccionamiento espiritual es muy difícil y para evitar al discípulo caer en las trampas de Satán, la compañía de un guía espiritual (Cheikh o marabout) será necesaria».

El Islam, en su lectura cofradística, constituye la cultura de pertenencia de la mayoría de la población senegalesa. Actualmente, la Mouride es la cofradía más activa en Senegal y con mayor crecimiento. Nacida en el último cuarto del siglo XIX, es de inspiración sufí, como las otras cofradías musulmanas de Senegal y, para autores como Guèye, significa una respuesta a la desestructuración de la sociedad wolof⁵¹.

«Yo soy musulmán, y de allí, de los mouride. Soy musulmán practicante. Soy muy creyente. Creo en mi fe, y creo que es esto lo que me da fuerza para soportar muchas cosas, para vivir, sobre todo. Respeto todas las creencias, pero la fe musulmana es la que tengo» (Ousmane).

«Soy musulmán. Soy mouride. También hay tijanne, otra que es lahén... musulmanes todos» (Lamine).

«La mayoría de los que están aquí en Sevilla son mouride. Yo no soy mouride, yo soy tijanne, que soy otro, pero que prácticamente son lo mismo» (Cheikh).

Cheikh Amadou Bamba (también conocido como Ahmad ibn Muhammad ibn Habiballah o Serigne Touba), vivió entre 1853 ó 1854 y 1927 (de la era cristiana), hijo de un marabout de la cofradía de Xaadir. Era un místico interesado más en la meditación y el estudio coránico que en la construcción de un imperio teocrático. Ahmadou Bamba encontró que muchos de sus seguidores venían a él a participar de su *baraka* y a servirlo más que a aprender el Corán. Funda la

51. La cofradía Mouride acoge a los miembros de antiguas familias aristocráticas que vienen a refugiarse y a formar alianzas matrimoniales con familias marabúticas. Esto permitió a Ahmadou Bamba y a su familia consolidar su nueva empresa sobre la sociedad wolof permitiendo, a su vez, que las antiguas aristocracias pudieran mantener su poder. El territorio mouride es así el territorio wolof, donde la religión constituye una fuerza política. Con la colonización, la gente del pueblo encuentra refugio en la nueva estructura que aporta el hábito de la sumisión y la voluntad de trabajar para un jefe y darle los frutos de su trabajo (Guèye, 2002).

Mouridiyya en 1883. Siempre al servicio de Alá y de su profeta Muhammad, y con el Corán y la Sunna como guía, el foco de sus enseñanzas era que la salvación se ganaba por la sumisión al marabout y al trabajo duro. En 1887 funda la ciudad de Touba (que significa «El Gran Bien») para servir a Alá. El gobierno colonial francés temió que Ahmadou Bamba ganara demasiada energía y pudiera estar en una posición para emprender la guerra contra ellos. Lo condenó al exilio, primero siete años en Gabón, después cinco años en Mauritania, y durante 15 años estuvo sin poder salir de Dioubel, en Senegal. El efecto fue que las leyendas sobre su supervivencia milagrosa crecieron enormemente. Los mourides hoy cuentan cómo Bamba, para cumplir la ley divina de la oración, explotó los grilletos y rezó sobre una alfombra que él mismo colocó sobre el agua; o cómo, cuando lo pusieron en una guarida de leones hambrientos, estos acabaron durmiendo junto a él.

Finalmente, los franceses empezaron a considerar a Ahmadou Bamba no como una amenaza, sino como una persona útil para hacer cumplir sus políticas, otorgándole el título de Caballero de la Legión de Honor en 1919, por su ayuda aportada para el reclutamiento de tiradores y su contribución a la ayuda nacional durante la Primera Guerra Mundial, distinción que él no aceptó. En 1916, el Gobierno General del África Occidental Francesa nombra a Cheikh Ahmadou Bamba miembro del Comité Consultivo de Asuntos Musulmanes, pero él se distancia de esto para consagrarse a la adoración de Alá y a la educación espiritual de los musulmanes. En 1925, los franceses autorizaron la construcción de la gran mezquita en la ciudad santa de Touba, inaugurada en 1963 y en la que hoy descansan los restos de Ahmadou Bamba.

Todo esto hay que tenerlo muy en cuenta, pues es esta cofradía surgida en un contexto de lucha contra la asimilación del pueblo senegalés, la Mouride, la de Cheikh Ahmadou Bamba, la que cuenta con más seguidores en la emigración. Su puesta en práctica hoy, fuera del país, indica el deseo de mantener la propia cultura a través de la religión.

El desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la información ha sido fundamental en el esparcimiento de la cofradía a través de la emigración. Existen actualmente diversas páginas web sobre la cofradía y sobre Ahmadou Bamba. En la presentación de toubia-internet.com, página inaugurada en mayo del año 2000, podemos leer: *Cheikh Ahmadou Bamba est une des grandes figures de l'Islam apparue au cours du siècle dernière. Il a eu notamment à défendre l'Islam en Afrique de l'Ouest (Sénégal), contre l'évangélisation et le colonialisme, non pas avec les armes mais pacifiquement grâce à une éducation des consciences.*

Como afirma Cheikh Guèye (2002), se trata de una respuesta religiosa y política que se preocupa de restaurar los equilibrios afectivos y simbólicos. El Islam aparece en el contexto senegalés como una ideología de la libertad para las masas de campesinos. Las comunidades religiosas, tomando la doctrina de la igualdad ante los particularismos de linajes de la jerarquía wolof, de una parte, y ante el imperialismo francés, de otra, fueron durante la segunda mitad del siglo XIX los lugares de contestación de la contra-sociedad.

A través de los marabout, lo esencial del mundo rural senegalés se vincula a una visión del mundo cuyos valores tradicionales estaban caracterizados por el culto al trabajo, la necesidad de obediencia y el sentido de la humildad. Fueron estas virtudes, exaltadas por la ética marabútica, las que aseguraron a los marabout el control de la reproducción de la mano de obra agrícola (Sarr et Diop, 2004). Se convierten así, en el seno de la estructura colonial⁵², en mediadores entre el Estado y la organización social de la economía. *Trabaja para este mundo como si fueras a vivir eternamente, y trabaja para el otro como si fueras a morir mañana*. Con este mensaje, Ahmadou Bamba restablece el valor del trabajo en una población desocupada y una sociedad desestructurada por la colonización (Bava, 2002).

Muchos mourides, hoy, consideran a Ahmadou Bamba casi como a Muhammad (Mahoma) y a Touba, la ciudad santa, igual o más importante que la Meca. Los descendientes de Cheikh Ahmadou Bamba son hoy los marabout, las grandes autoridades religiosas de Senegal, y el padre actual de los mourides es uno de sus descendientes⁵³.

«Para nosotros, nuestro profeta es Muhammad, entonces, el último profeta que ha venido al mundo es el profeta de los musulmanes. El que fundó el Mouridismo, para él, que es muy amigo del profeta, para él quererlo es querer al profeta, y trabajar para él es trabajar

52. La cultura del cacahuete se inserta en los proyectos de la Administración Colonial Francesa, con el desbrozamiento de tierras.

53. Ahmadou Bamba aparece en Senegal en una época caracterizada por el fin de la trata de negros por parte de las potencias europeas y por la culminación del reparto de todo el territorio africano. Se había producido una negación total de las culturas autóctonas, incluido el Islam. Francia había establecido su supremacía militar, después de vencer a toda la resistencia que había combatido hasta el final, en 1889. La pretensión era asimilar la colonia a los valores culturales occidentales. Los seguidores del Mouridismo afirman que es en este contexto en el que Ahmadou Bamba lleva a cabo una «lucha no violenta por despertar las conciencias en letargo para salvar al Islam, para salvar a la cultura de su pueblo» (Touba-Internet.com; Touba.org).

para el profeta, porque todo lo que tienen lo tienen gracias a... Los franceses no querían en Senegal lo musulmán, y como él era un luchador para el Islam, entonces lo habían llevado al exilio (...). Lo han intentado de matar, lo han intentado de sacrificar, de hacer de to, pero no han podido con él. Después de los siete años ya él regresó a Senegal. Dicen que los franceses le dieron una medalla, pero que él, de los franceses, de los blancos, no quiere nada» (Abdoulaye).

Touba, una forma de estar presente en la sociedad de origen

El lazo de compromiso marabúutico es personal entre dos individuos, el *taalibe* (discípulo) y el *marabout*, uno de sumisión y el otro de asistencia espiritual y material. El acto de sumisión (*jebëlu*) es la originalidad del mouridismo. Constituye la condición para ser mouride, un acto voluntario de compromiso al servicio del hombre-institución, a una causa y a un proyecto de unidad. Se trata de una adhesión a un proyecto de desarrollo del grupo, en el que la emigración, hoy, constituye una estrategia determinante.

El objetivo de la fundación de la ciudad de Touba era, para Ahmadou Bamba, encontrar «la prosperidad» en «la excelencia de un lugar de retorno» que hacía falta construir. Los trabajos de construcción se harían de manera colectiva por los *taalibe* (discípulos). De esta forma, Touba como proyecto constituye un elemento de movilización para los sucesivos Cheikh, asegurando la continuidad de la doctrina y del compromiso después de la muerte del fundador. Encontramos así que la cofradía es hoy uno de los principales promotores de la dinámica urbanística de Senegal y, a su vez, el epicentro de actuación para la comunidad senegalesa en la emigración con destino a su sociedad de origen, contribuyendo, de manera decisiva, a la reafirmación identitaria de quienes se encuentran en el exterior, incluida la comunidad de senegaleses de Sevilla.

Cinco califas han sucedido a la muerte de Cheikh Ahmadou Bamba, y cada uno de ellos ha marcado Touba y su proceso de urbanismo. El Estado, concebido como coercitivo y carente de legitimidad entre diversas sociedades africanas, no puede existir a través de una interacción directa con la sociedad. Las cofradías islámicas, sobre todo el mouridismo, se singularizan, sin embargo, por su anclaje social y, como estamos viendo también en el caso de la emigración y concretaremos ahora más en el de los senegaleses y senegalesas de Sevilla, son referentes con mayor fuerza movilizadora que la pertenencia a la etnia o inclu-

so al propio Estado senegalés. Tienen una capacidad de movilización muy superior a los partidos políticos y sindicatos. La cofradía, a través de la urbanización de Touba, parece aportar una utopía creíble y movilizadora para una buena fracción de la población senegalesa que el Estado no puede integrar en su lógica.

En este marco, parece admitido que las cofradías religiosas musulmanas han constituido una verdadera sociedad civil cuyas interacciones con el Estado han asegurado largo tiempo a este último su estabilidad y su poder de reproducción⁵⁴.

En Senegal, los mourides son los elementos de una sociedad civil cuya autonomía se mide por la dinámica urbana de Touba, que hoy es la segunda de mayor población después de Dakar-Pikine-Guédiawaye. Los toubianos son de una movilidad excepcional, por lo que muchas casas están vacías. El 94,3% de ellos ha efectuado, al menos, una migración en su vida (Guèye, 2002). Los miembros de la cofradía Mouride están dispersos por todo el mundo y sirven a este proyecto común, manteniendo con su ciudad relaciones a distancia a través de los marabout, de las inversiones inmobiliarias residenciales, de las familias instaladas en Touba, de la peregrinación anual, etc.

Por otro lado, Touba constituye un instrumento de regulación social y económica que sirve a los intereses del Estado. El éxodo rural que nutre la pobreza en los grandes centros urbanos, sobre todo en la aglomeración de Dakar, comienza a conocer una inflexión que se explicaría por un cierto repliegue de migraciones a Touba. Además, el Estado propicia el apoyo político de la cofradía con inversiones en Touba. El gran Magal dura tres días y, en el último, el califa se dirige a sus fieles dando un discurso que es considerado como la manifestación pública del programa sociopolítico de la cofradía⁵⁵. Durante el Magal, el Cheick aprovecha la ocasión para orientar la elección política de los discípulos en las elecciones políticas y para apoyar o criticar públicamente la política del gobierno. La participación de dirigentes

54. Los marabús jugaron el rol de legitimación de la autoridad colonial para su reconocimiento y su sumisión. A su vez, el marabú ve su autoridad reconocida por la administración y consolidada por numerosas ventajas vistas por sus discípulos como un signo de su carisma (terrenos de culto, pasaportes diplomáticos). Estos intercambios de servicios son traducidos en el dominio de la política con un sistema que pone el clientelismo marabútico al servicio de ambiciones de hombres y movimientos políticos.

55. *Magal* es un término wolof que significa rendir homenaje, celebrar. En la comunidad Mouride existen diferentes magals, pero el más importante es «El Gran Magal de Touba», que constituye cada año una peregrinación de los seguidores del Mouridismo a la ciudad santa de Senegal. Se calcula que cada año se reúnen unos tres millones de fieles en Touba. Es un día de reconocimiento a Alá y que marca la partida al exilio de Cheikh Ahamadou Bamba.

políticos y de altas autoridades del Estado en las fiestas de Touba es una tradición de la época colonial francesa (Piga, 2002).

A lo largo de de toda la presidencia de Senghor, los marabout mourides han garantizado las relaciones con las masas populares rurales y juegan un rol principal de intermediarios entre la administración del Estado, percibida como lejana y rapaz, y una masa rural desheredada y productora únicamente de cacahuete.

La jerarquía marabútica hacía de correa de transmisión entre el gobierno nacional y los agricultores, entre el centro y la periferia, así como entre las masas rurales y la economía de mercado. Es la organización y el sistema de poder marabútico lo que permitía la producción de cacahuete a precio competitivo en el mercado mundial.

De este modo, frente a la imagen centralizadora del régimen de Senghor, este y Diouf dieron a los morabout amplias potestades en lo económico y en la organización social. Pese a la grave crisis que vive Senegal, las bases del pacto entre el Estado y las cofradías siguen en pie (Iniesta, 1998). Aportar dinero a la cofradía y al marabout en concreto es una de las cosas que, dentro de una sociedad occidental ajena a estos planteamientos y con una significación social de la religión no concordante con la que existe entre los senegaleses, se verá como signo de atraso y de situación a superar. Sin embargo, los marabout de las cofradías forman verdaderas sociedades con sus propios recursos económicos: los mourides han colonizado parte del desierto de Ferloou plantando cacahuete y dominan el transporte urbano e interurbano (Iniesta, 1998).

Matlaboul Fawzaïni: la dahíra en la emigración

Hemos visto en el capítulo anterior las complejas redes comerciales constituidas fundamentalmente por mourides que se extienden por todo el mundo. Esta dispersión ha dado lugar a que hoy exista una verdadera diáspora. Los miembros de la cofradía Mouride están dispersos por todo el mundo y sirven al proyecto común de la cofradía manteniendo relación estrecha con la ciudad de Touba. Pero, además, en la emigración esta comunidad va más allá de los miembros mourides. Al existir el proyecto de desarrollo para la sociedad de origen, la nostalgia, el deseo de contribuir y de seguir presentes en la sociedad de origen, se extiende al resto de los senegaleses que emigran. El proyecto mouride se convierte en un compromiso entre la comunidad en la

emigración y la sociedad de origen, sobrepasando el círculo de esta cofradía y englobando a miembros de las otras que también se encuentran en la emigración. En el caso de Sevilla, los no mourides se unen al proyecto mouride, que da cobertura así a una gran parte de los senegaleses de la ciudad (Moreno Maestro, 2005a).

La dahíra funciona dentro y fuera de Senegal. Se trata de un marco de solidaridad y de cohesión del grupo que permite reencontrarse regularmente para recitar poemas de Ahmadou Bamba, hablar, discutir, plantear problemas o buscar consejos. En la emigración podemos hablar de una gran dahíra formada por el conjunto de dahíras repartidas por diferentes países de África, Asia, Europa Occidental y Estados Unidos. Touba y sus necesidades son el instrumento de movilización de esta gran dahíra que recoge el *maná* procedente de todos estos países para enviarlo a la ciudad santa de Senegal.

Matlaboul Fawzaïni, que en árabe significa «la búsqueda de dos felicidades», es el nombre que recibe esta dahíra de la emigración. Se crea en 1990, en torno a un proyecto de construcción de un gran hospital en Touba por iniciativa de Dame Ndiaye, senegalés instalado en España tras el proceso de regularización de 1985⁵⁶.

Como ha afirmado Guèye, las dahíras en la emigración funcionan más o menos del mismo modo desde el año 1994 cuando, en el curso de una gran reunión en Touba, se forma una estructura con representantes locales y mandatarios en Francia, Italia, España y Estados Unidos. Se hace también para reclutar miembros para la venta de tarjetas en las oficinas establecidas en cada uno de estos países. Cada oficina debe abrir una cuenta bancaria donde sean vertidas todas las cotizaciones. El dinero es transferido a una cuenta

56. En 1990, aprovechando la venida a España de una de las más grandes personalidades de la cofradía y las visitas de dahíras de otras ciudades españolas para la ocasión, Dame Ndiaye lanza la idea de la realización de un proyecto común en Touba. Ante el entusiasmo de los mourides de España, toma la iniciativa de asociar las dahíras organizadas en Francia. Pero es solo una idea, que no deviene en proyecto hasta la aprobación del califa general, que la dará cuando Dame Ndiaye vaya a Touba. De regreso a España en 1991, informa a todas las dahíras implicadas y demanda a cada una crear una asociación de emigrantes senegaleses al servicio de Cheikh Ahmadou Bamba, poniéndose inmediatamente a trabajar y recolectando en nombre del proyecto del hospital la suma de 5.300.000 francos CFA. El califa les atribuye un terreno y Dame Ndiaye encarga a un arquitecto que haga los planos y estima, en asociación con la Dirección de Equipamientos en Infraestructuras y mantenimiento (DIEM) del Ministerio senegalés de la Sanidad, el coste total de 6 millones de francos CFA. A pesar de esto, el entusiasmo mengua al año siguiente, recogiendo menos dinero. La asociación decide entonces convocar en Touba una gran reunión en un lugar altamente simbólico, el palacio dedicado al fundador. Esta reunión tenía por objetivo explicar el proyecto. Alrededor de un millar de mourides participan, entre ellos muchos migrantes internacionales. Y este es el marco del verdadero nacimiento de *dahíra Matlaboul Fawzaïni* (Guèye, 2002).

única abierta para el conjunto de dahíras en Touba. En consecuencia, la dahíra en los países receptores de senegaleses cuenta con células regionales y sub-secciones a niveles administrativos más bajos. Las subsecciones se reagrupan en secciones y las secciones en células. Cada fin de trimestre, las secciones de capitales regionales se reúnen en asambleas en el local de la célula y hacen el balance. El dinero colectado se vierte en la cuenta de Matlaboul Fawzaïni a nivel del país en cuestión. Es solo a fin de año cuando las transferencias se hacen a la cuenta de Touba.

Los miembros están diseminados en Senegal, Italia, Francia, España, Portugal, USA, Alemania, Guinea Bissau, Gabón, África del Sur. Las condiciones de adhesión y las cotizaciones son establecidas y moduladas según el continente. Los senegaleses residentes en su país cotizan anualmente menos que los senegaleses emigrados a Europa, América y Asia. (Guèye, 2002).

Para los emigrantes, la obra de Sérigne Touba no puede realizarse más que gracias al dinero procedente de su trabajo. Es fundamentalmente el dinero de la emigración el que alimenta la cofradía. El trabajo, en la actualidad muchas veces asimilado al dinero, se convierte en la llave maestra de la mística mouride, sobre todo entre los emigrantes, que reivindican un espíritu capitalista (Bava, 2002).

Desde el mouridismo se entiende que existen tres tipos de trabajo: el *kasb*, que es el trabajo para ganarse la vida; el *amal*, por el que se adquiere el saber espiritual; y *al khidmat*, que es el hecho de prestar servicio a la comunidad y que, como veremos, es fundamental para la reafirmación de la identidad colectiva de los senegaleses también en Sevilla.

Parte del dinero que ganan los senegaleses en los lugares a los que emigran va dedicado a una obra social en Senegal (al *khidmat*), que se transfiere a través de Madlabu Fawzini. Todos los emigrados tienen una reunión anual para aportar este dinero: «*quien quiera y pueda*», afirman, da al menos unos 150 euros al año, aunque puede ser mucho más. En el proyecto, aún gestionado por la cofradía Mouride, participan todos los senegaleses que lo deseen y se encuentren en la emigración, caso de Cheikh, que es tijanne y está contribuyendo para sacar adelante el hospital de Touba:

«*El hospital está pa todos. Que el hospital no va a decir: “tú no eres mouride, tú no eres togo, tú eres musulmán, tú eres cristiano...”*.
Entra todo el mundo, pero ellos lo están haciendo» (Cheikh).

En Andalucía se hacen reuniones con senegaleses de todas las provincias, con representación del consulado de Senegal en Madrid y con un marabout. Se habla sobre Senegal, sobre la cofradía y sobre el estado del proyecto en marcha. A continuación, se pasa a reunir las «aportaciones».

Matlaboul Fawzaïni considera su acción como una forma de gratitud al califa por su voluntad de compartir su ciudad con ellos. Esta dahíra permite actuar a distancia todo el año para participar en la construcción de Touba. Las inversiones deben estar hechas según las necesidades de bienestar de los habitantes de Touba, de ahí el proyecto de hospital. Este proyecto da a quien emigra la posibilidad de tomar a su cargo la cuestión de la sanidad. El déficit en la estructura de sanidad continúa en Senegal a pesar de la mejora con la construcción por la Comunidad de una decena de puestos de sanidad. Estos puestos repartidos por los barrios constituyen, junto con el centro de sanidad financiado en su momento por la Unión Europea, todo el dispositivo sanitario.

Hay una regla general: siempre se comienzan los proyectos con el dinero disponible (no se espera a que esté la totalidad del financiamiento) y, sobre todo, se realizan las partes del proyecto que puedan servir antes del final del conjunto.

La obra de Ahmadou Bamba que ha dado nombre a Matlaboul Fawzaïni es considerada por la cofradía como una selección de proyectos urbanos que la dahíra se apropia para su realización. Las intervenciones de esta dahíra deben dedicarse a la educación, la sanidad, el agua, el medio ambiente, la seguridad de bienes y personas, etc. Cada programa se somete a la aprobación del califa. Matlaboul Fawzaïni, nacida para la construcción de un hospital en Touba, va progresivamente más lejos, dirigiéndose también hacia la gestión y el funcionamiento de la obra. El hospital tendrá un estatus privado no lucrativo, con un sistema de cooperación con el Estado y sus organismos para tratar de integrarlo en el dispositivo sanitario oficial. Se demanda al Estado tomar a su cargo una parte del personal, del equipamiento y del funcionamiento. Matlaboul Fawzaïni se singulariza por el hecho de ser reconocida por el Estado senegalés como una ONG, entrando así en la lógica de encuadramiento del Estado, contrariamente a las dahíras en general. Esta excepción a la voluntad de autonomía de las dahíras está ligada a la necesidad de cooperación con el Estado. Pero la dahíra se sustrae a la gestión nacional habitual de una estructura sanitaria de esta importancia: un consejo de

administración compuesto por miembros de Matlaboul Fawzaini es el encargado de la gestión, mientras que el comité de seguimiento nombrado por el Estado no tendrá más que una voz consultiva. La dahíra abre igualmente posibilidades de cooperación con organismos privados.

La dahíra de Sevilla

Por todo lo señalado en cuanto a la importancia de la religión en Senegal, no es de extrañar que la primera agrupación senegalesa en Sevilla fuera religiosa, «*Sufnatunnamá*» («el barco de la salvación»), agrupación que hoy continúa, y en la que, con el objetivo manifiesto de estar juntos y ayudarse, se realizan de forma conjunta las prácticas religiosas. Es la dahíra de Sevilla. Por ello, se afirman cosas como que «*la primera integración se hizo dentro de la asociación religiosa*» (Ousmane). Es decir, la reafirmación en la identidad religiosa se constituye en estrategia de inserción de la comunidad senegalesa en la sociedad sevillana.

Podemos estar de acuerdo con Joan Lacomba cuando afirma que, en la emigración, la cofradía es la que regula la comunidad y su inserción tanto social como laboral. Esto es así, en nuestra opinión, en la medida en que las creencias y prácticas de este Islam «propio» determinan el planteamiento y la organización de las diferentes actividades del colectivo senegalés en la sociedad sevillana. Este autor afirma la relación entre la actividad desarrollada por la mayoría de los senegaleses, la venta ambulante, y las creencias y prácticas religiosas, y realmente, sí podemos hablar de un sistema de don-contradon, donde se delega al marabout la plegaria y la meditación y se entiende el propio trabajo como medio para la prosperidad de la comunidad⁵⁷, además de como estrategia familiar, ya que, como ya sabemos, en Senegal «...*cada uno sin la sociedad es nada, cada uno vive nada más que dentro de la sociedad. La sociedad es la casa, y la familia, es el entorno familiar, es también el barrio*» (Ousmane). En la emigración, el éxito personal se busca en el grupo y para el grupo.

Que existe relación entre la cofradía y la venta ambulante es evidente, pero lo que queremos exponer aquí, sobre todo, es la lógica que sigue este proceso de don-contradón, de sistema de apoyo a gran escala vehiculado, en

57. Entre los discípulos mouride, están los *Bay fall*, dedicados exclusivamente a servir al marabout, trabajando y entregando a la cofradía todo lo ganado o producido. En Sevilla, algunos senegaleses se auto-definen como *Bay fall*, sin embargo, lo que ganan, fundamentalmente con la venta ambulante, no va en exclusiva a la cofradía: como el resto, envían gran parte de lo que ganan a sus familiares en Senegal.

este caso, a través de la religión y la cofradía. La gran originalidad mouride reside en la exaltación del trabajo, literalmente santificado. El motor de la cofradía es la extraordinaria solidaridad que algunos definen como «comunismo mouride». Este aspecto es determinante en esta sociedad de campesinos preocupados por la seguridad material. Así, *hacerse mouride es aceptar una terrible sumisión pero también adherirse a un cuerpo social solidario, asegurarse que no se morirá jamás de hambre y que en todas circunstancias encontrará al lado de su marabú no solo el confort espiritual sino, de manera inmediata, la seguridad material* (Magassouba, 1985).

En el Estado Español hay distintas dahíras que forman parte de este entramado de Matlaboul Fawzaïni, y cada dahíra cuenta con un presidente, que es propuesto y elegido por la comunidad en función de sus conocimientos del Islam, de su edad, del periodo de tiempo que lleve en la ciudad, etc. En Sevilla, el objetivo es el de cualquier dahíra en la emigración: ayuda mutua, repatriación de cuerpos, cuidados en la enfermedad o accidente, acogida y financiación de la estancia de los marabout durante sus visitas, colecta de fondos para el califa general de la cofradía, organización de viajes para determinadas celebraciones, etc. Todo esto se asegura gracias a aportaciones que «no es obligatorio, cada uno da si puede». La realidad es que no son muchos los que aportan una cuota fija a la dahíra, habiendo un grupo fijo de unas 20 personas que aseguran el pago del alquiler mensual de la casa de la dahíra. El tema de las aportaciones no tiene una periodicidad fija. Se sabe que es muy probable que en cualquier reunión alguien solicite dinero por parte del grupo reunido para solucionar algún problema y, por ello, «muchos saben que alguien va a pedir dinero y por eso no van a dahíra todas las semanas» (Bara).

Aunque algunos vayan a la mezquita del barrio de la Macarena a rezar los viernes, los senegaleses de Sevilla cuentan con la casa del barrio de San Jerónimo donde se reúne la dahíra. Aunque cumpla muchas veces la función de mezquita, dejan claro que no lo es:

«Dahíra no es una mezquita, es una asociación religiosa. Los senegaleses no pueden ir cada vez que hay que rezar a la mezquita y van a Dahíra» (Ousmane).

La palabra dahíra significa «comunidad», y es el nombre que, por extensión, recibe la agrupación religiosa que se reúne con periodicidad sema-

nal en San Jerónimo. Los domingos, o los martes en los periodos donde la venta es alta los fines de semana, se reúnen aquí, aproximadamente de 20'30 a 23'00 horas, a rezar, a hablar de sus asuntos, de sus problemas, a intentar buscarles entre todos una solución: se dan consejos, se aporta dinero, se ven los diversos pros y contras...

«La de dahíra es una asociación de musulmanes, no de problemas de política ni na. Para reunir la gente, si hay que tener problemas, si hay que tener algo para hacer, ahí que viene todo. El dahíra es para todos. Todo el que tiene problemas aquí u en Senegal lo dice aquí, dice: “que yo tengo este problema, que ha murío mi padre”, la gente viene para hacer lo que pasa, todo. Van hombres y mujeres. Con todos, con todos» (Lamine).

Vemos cómo las cofradías musulmanas tienen la doble función de terapia y de creación de vínculos sociales (Lacomba, 2001). Hemos constatado que, a través de estas reuniones semanales en dahíra se canaliza, en gran medida, la solidaridad que vincula a los miembros de la comunidad senegalesa en Sevilla. Los problemas y las dificultades de cada quien son sacados a la luz para que, sobre ellos, se pueda ejercer esta solidaridad grupal: desde situaciones de precariedad socioeconómica hasta asuntos de enfermedad, pasando por problemas familiares. Todo es tratado y discutido hasta llegar a una opción conjunta de resolución:

«...si alguien tiene problema nos interesamos del problema y buscaremos formas de juntarlo poco a poco pa ayudarlo. Cada fin de semana, los domingos, nos reunimos allí y hablamos, y rezamos, y nos enteramos de los problemas que hay, y casi llevamos años haciendo eso» (Abdoulaye).

El lugar de la dahíra es una casa vieja con una gran sala, tres habitaciones, un cuarto de baño y una cocina pequeña con cacharros enormes para preparar comidas en las grandes ocasiones. Suelos cubiertos con alfombras, montañas de zapatos en la puerta de entrada y, dentro, pies descalzos o con zapatos silenciosos andando entre un reducido mobiliario de sillas, sillón y alguna cama ante la mirada de los retratos de marabout desde la pared. En

el interior, un espacio de relación no solo de mourides, sino de todos los musulmanes senegaleses.

Entre quienes van, sentados en las alfombras, y muchos con ropa senegalesa, la tertulia es constante. La presencia mayoritaria es masculina pues también se trata de una comunidad de inmigrantes donde las mujeres representan una minoría. También es el lugar donde hemos podido constatar la amplia presencia de personas jóvenes de Senegal en la ciudad, aunque esta presencia se reduce, la mayoría de las veces, a aquellas ocasiones en las que hay algún evento a celebrar, como pueda ser el nacimiento del Profeta, o alguna cuestión que, por su importancia, es tratada en dahíra, caso del proceso de normalización de 2005. Es en estas grandes ocasiones cuando dahíra, que normalmente es frecuentada sobre todo por los senegaleses adultos (algunos jóvenes no saben cuándo es el día de reunión en dahíra), se convierte en una muestra representativa de la población senegalesa en Sevilla: niños y niñas, jóvenes, hombres y mujeres.

En dahíra, por su significación simbólica, es donde se celebran gran parte de las fiestas y ritos de paso.

«Ahí hacemos las oraciones, lo típico de Senegal lo celebramos allí, por ejemplo, algunos fallecidos, alguno que tiene alguna enfermedad, ahí reunimos pues si alguien necesita alguna ayuda, pues entre todos que le ayudamos» (Cheikh).

Como afirma Piga (2002), la importancia del factor colectivo en la estructura mouride es incontestable. Las escuelas coránicas, las fiestas en general y el magal en particular, son lugares y ocasiones donde el lazo personal fiel-marabout desemboca en la exaltación comunitaria de una identidad mouride. Numerosas instituciones asumen también una dimensión comunitaria, como el trabajo colectivo en los campos de los marabout y la contribución voluntaria. Y, como estamos viendo, todo esto se reproduce en la emigración. También en Sevilla, en las manifestaciones colectivas son exaltados tanto los valores de solidaridad, sumisión y reciprocidad como las relaciones individuales entre fiel y marabout.

Dahíra es un lugar de relación para los senegaleses y las senegalesa, espacio y tiempo donde se refuerzan las relaciones de amistad, de parentesco, de solidaridad. Se participa de forma conjunta en prácticas religiosas y

otras pautas culturales (sentarse en el suelo, beber té, ir descalzo, etc.). Las reuniones semanales en dahíra estructuran la vida social del colectivo senegalés de Sevilla, dándole un carácter cíclico al tiempo mediante la celebración de estos rituales semanales y de otros eventos de carácter anual.

Debido al significado que tienen la religión y la cofradía para la gran mayoría de senegaleses, no se considera adecuado que dahíra se utilice para cualquier cosa. Así se pudo constatar en el caso de la negativa a la propuesta hecha en el seno de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad de invitar allí al delegado del distrito Macarena. Ante la necesidad de que estuvieran cuantos más senegaleses mejor, y por ser dahíra el sitio de mayor concentración de esta comunidad, una persona propuso citar allí al delegado. La posibilidad fue desechada enseguida. Sin embargo, aquí hay toda una gradación en cuanto a la importancia de determinados asuntos para la comunidad senegalesa de la ciudad en su conjunto. Nos remitimos al caso de una charla explicativa del proceso de «normalización» del año 2005 donde dos abogados detallarían en qué consiste el citado proceso y resolverían dudas exclusivamente a los senegaleses. Para esto sí se vio el espacio de dahíra como idóneo para el encuentro. También se vio propicio para hablar sobre un acuerdo entre Sevilla Acoge y Citybank acerca de un sistema de viviendas a inmigrantes, o sobre posibilidades de compra de viviendas en Senegal. Es decir, lo que implica de manera importante a la situación del colectivo en su conjunto en la ciudad, o lo que se entiende de interés para la mayoría, sí merece este «espacio reservado».

Todo lo que estamos planteando nos lleva a una importante conclusión: todo aquello que provoca inestabilidad y que, por tanto, constituye un obstáculo para una buena inserción en la sociedad sevillana, se pone en manos del colectivo. Y esto supone una fuerte cohesión identitaria, pues es a través de las pautas culturales senegalesas como se afrontan los problemas. La cohesión identitaria facilita la buena inserción en la sociedad receptora. La religión, y esta a través de la cofradía, al reafirmar la pertenencia a un colectivo con el que se comparte gran parte de la visión del mundo y de los valores que lo rigen, canalizada en parte a través de proyectos en Senegal con el hospital de Matlaboul Fawzaïni y en parte a través de las reuniones semanales en la dahíra de Sevilla para tratar y resolver problemáticas concretas, se convierte en un factor de estabilidad fundamental para la persona que emigra, que podrá, de este modo, darle sentido a su vida y no sentirse perdida.

Al igual que muchos andaluces reactivaron su conciencia de identidad en la emigración, ya fuera en Cataluña⁵⁸ u otro país europeo, y lo hicieron, entre otros procedimientos, con la reproducción de sus propias fiestas y rituales, los senegaleses que se encuentran fuera de su lugar de origen se reafirman en sus creencias en espacios y situaciones de contraste. Es la religión musulmana, y especialmente el mouridismo, sobre todo en sus prácticas celebradas en grupo, un vector de unión fundamental para toda la comunidad senegalesa frente a los demás grupos que forman hoy la realidad social sevillana. Es el Islam y, sobre todo, esta cofradía con «denominación de origen», la que se expande y cuenta con más seguidores fuera de Senegal.

Este orgullo del Islam senegalés, a través del cual se expresa el orgullo mismo de ser senegalés, se refleja en cualquiera de los ámbitos y situaciones de la vida. No es casualidad que una de las mezquitas más grandes del mundo se encuentre en Touba, como afirma un senegalés que lleva casi diez años en Sevilla: «*La segunda mezquita más grande del mundo se ha hecho sin dinero de Arabia Saudí ni de otro Islam, hemos sido los propios senegaleses los que la hemos hecho*».

En esta mezquita luce actualmente una lámpara regalada por los senegaleses de Sevilla. Este «hacer las cosas por nosotros mismos» se lleva muy a orgullo, y se «contagia» a cualquier ámbito de relación social del colectivo senegalés, como bien se refleja en la dahíra de Sevilla.

Los senegaleses de Sevilla: miembros de la comunidad mouride transnacional

Es necesario decir, llegados a este punto, que las migraciones al resto de África, a Europa y a América del Norte y los modos de inserción que desarrollan, dan una dimensión universal a la cofradía, cuyas estructuras de organización no pueden ya prescindir de los migrantes internacionales. Las dahíras se convierten en «movimientos mundiales» y se encargan de cuestiones que superan el marco de la cofradía. Los marabout tienen pasaportes diplomáticos acordados por el Estado y surcan el mundo durante todo el año.

Los grandes marabout constituyen una suerte de embajadores itinerantes de la cofradía e incluso son acogidos como representantes oficiales en algunos de los países que visitan. Touba y su mezquita se convierten en la imagen de Cheikh Ahmadou Bamba, un emblema llevado por todo el mundo.

⁵⁸. Para el tema de los andaluces en Cataluña ver, sobre todo, Martín, Emma., 1992; para andaluces en Madrid, Jiménez, Celeste, 1997.

Convirtiéndose en movimiento sociorreligioso migrante, la cofradía Mouride ha tomado una envergadura trasnacional, integrándose en la economía mundial. Los mourides se inscriben en una lógica de participación activa en la globalización. La cofradía se acomoda a un contexto trasnacional, negociando su parte con reglas y prácticas comerciales y nuevas operaciones y fórmulas de acumulación.

La ciudad de Touba está integrada en los circuitos turísticos de los tour-operadores. Sus espacios están marcados por improntas de arquitecturas italianas, españolas, griegas, etc., y los efectos de mimetismos son numerosos en el interior de las casas. Progresar en Touba significa, cada vez más, instalarse fuera. Tener una relación distante con la ciudad significa proporcionarle recursos.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que los factores más ideológicos también están globalizados y que, por tanto, influyen en la realidad toubiana. Aunque no vamos a entrar al detalle en ello, sí queremos remarcar la influencia en el contexto de Touba del valor del individualismo como ideología que marca la evolución de esta ciudad. La devaluación del franco CFA ha hecho aumentar la importancia del rol de los emigrantes en las sociedades de origen. Teniendo una capacidad de movilización financiera más fuerte, los migrantes internacionales han podido acceder a espacios inaccesibles para otros. Poseen más recursos financieros y proponen los precios más interesantes. La generalización de la especulación territorial e inmobiliaria tiene por efecto el reforzamiento de la distribución clientelista de toubianos sobre el espacio. La concentración alrededor de sus marabús y de linajes con los que se identificaba cada persona era el principio rector en la elección del barrio hasta los años setenta. En la actualidad, la especulación marca el diseño urbano (Guèye, 2002). Las estrategias migratorias son muy a menudo estrategias residenciales, el acceso al suelo es el primer medio de inserción, tal y como hemos podido analizar en un capítulo anterior: residencias secundarias, alojamiento familiar, inversiones inmobiliarias. Construir una casa en Touba es un medio de afirmarse en el seno de la cofradía. La ostentación predomina sobre la necesidad.

De esta forma, como reconoce Guèye (2002), la jerarquización socio-religiosa se acompaña de una jerarquización económica que coloca a una burguesía de marabout, de comerciantes y de migrantes internacionales que no cesa de crecer y de ostentar sus riquezas, frente a otro grupo de toubianos

golpeados por la pobreza. Todo esto se traduce en el espacio urbano en la existencia de formas de hábitat y de maneras de vivir muy diversas⁵⁹.

Los senegaleses que viven en Sevilla, independientemente de los distintos grupos de edad a los que pertenecen, poseen fotos en sus casas y lugares de trabajo del fundador del mouridismo. También en sus objetos personales (colgantes, álbumes de fotos, adornos para el coche...) aparece el retrato del Cheikh o de algunos de sus descendientes. Afirman los mourides que trabajar para él, para este «luchador del Islam», es trabajar para el profeta (Muhammad).

Los marabout de la cofradía Mouride, además, dedican parte de su tiempo a hacer para sus discípulos los *grigri* o amuletos, los *teres*, pequeños paquetes de cuero que contienen pasajes del Corán y protegen a los discípulos de cualquier mal⁶⁰. En Sevilla, muchos mourides poseen *grigri*. Pero no solo los mourides, también lo hacen los que pertenecen a otras cofradías. Los hay para todo: para la enfermedad, para las heridas de armas blancas o armas de fuego, para la buena marcha del negocio... En tiendas propiedad de senegaleses pueden venderse *grigris*. Lo hemos constatado también en Montreal, donde Amadou, senegalés que regenta una tienda de productos de su país en el barrio de Outremont –«Oubekou»–, los tiene en una vitrina para vender al público. No obstante, entre quienes se autodefinen como musulmanes-musulmanes y de ninguna cofradía, los menos, hay un rechazo hacia este tipo de objetos. Afirman que la religión no los permite, que aleja la relación con Alá pues trasvasa la fe al *grigri*, a un amuleto.

En relación a este tema, la autora norteamericana Kirsten (2001), en su análisis sobre los papeles de género en el funcionamiento del *sabar* (instrumento de percusión), habla de la existencia de una creencia entre los wolof: el acto de tocar percusión, el contacto entre la piel muerta del tambor y la piel viva de las manos, simboliza el contacto entre la muerte y la vida y este contacto entre dos opuestos permite la relación con fuerzas espirituales. Afirma esta autora que muchos músicos, y también otros senegaleses, llevan amuletos y protecciones en sus brazos, alrededor de sus cinturas o en sus cuellos para que, cuando alguien hable mal de ellos, los proteja. Entre los wolof

59. La diáspora comerciante mouride controla más de la mitad de las transacciones comerciales que se desarrollan en la ciudad de Dakar. De 1966 a nuestros días, el comercio mouride cuenta con una red internacional tejida entre Dakar, París, Roma y New York. (Adriana Piga, 2002).

60. Los *grigris* no solo pueden estar hechos por los marabout.

existe la creencia de que si alguien piensa o dice algo malo sobre una persona, puede sucederle algún mal. El llevar esta protección, a menudo con escrituras sagradas del Corán enrolladas y guardadas en cuero, facilita que los espíritus protejan a esa persona. La autora hace especial referencia a aquellos que tocan el sabar porque son muy a menudo centros de atención en ceremonias y representaciones y, por ello, son susceptibles de que mucha gente hable de ellos. Necesitan, por tanto, protección.

En cuanto al carácter sagrado del marabout, hay que decir que este no lo posee en exclusividad, sino que engloba a toda su familia. Se trata de una familia sagrada. Está la posibilidad de dirigirse a Alá, pero ante la creencia de que esta familia ha sido «tocada por la gracia divina», muchos mourides pagan una cantidad a alguno de los miembros de la familia sagrada a cambio de que recen por ellos. Esta cercanía con la familia del marabout continúa en la emigración. Como hemos dicho, anualmente alguno de sus miembros viaja por los países de emigración mouride. En estas visitas, además de renovarse de forma cíclica la relación con la cofradía y con Senegal, se aporta el dinero para la obra en cuestión que se esté llevando a cabo o que se piense realizar en breve.

Los viajes frecuentes de los sucesores de Cheikh Ahmadou Bamba a los países donde están implantadas comunidades mourides, la acogida que reciben y todo lo que se despliega para su seguridad, dan un carácter oficial a sus visitas y refuerza entre los mourides el sentimiento de pertenencia a la cofradía, considerada aparte del Estado. Son frecuentes sus visitas a Nueva York, donde los mercaderes mouride son numerosos y los líderes religiosos senegaleses hacen visitas frecuentes. También es el caso de Francia. En septiembre de 2005, se ha inaugurado, con la presencia de senegaleses de todo el Estado español, incluidos algunos llegados de Sevilla, la Casa Mouride en Madrid, para residencia del marabout en sus visitas y alojamiento de senegaleses que lleguen a la ciudad y carezcan de lugar donde quedarse.

En la emigración, las visitas de los cheikhs son los momentos donde los discípulos pueden impregnarse del *baraka* y conservarlo⁶¹. Estas formas de religiosidad pueden englobar a todos los senegaleses musulmanes. Cuando un marabout llega a una ciudad de emigración senegalesa, quienes viven en ellas, aunque no sean miembros de la misma cofradía, van a verlo porque creen en su *baraka*. De la misma forma, una persona que haya viajado a Touba, trae

61. Ejemplos de objetos impregnados de *baraka*: arena, incienso, talas, amuletos, botellas de agua, etc.

baraka consigo, de la que pueden beneficiarse el resto de senegaleses del país de acogida. Es decir, la *baraka* viaja a través de la gente y se esparce asegurando la presencia de la cofradía más allá de Touba. Lo que Bava (2002) afirma para la ciudad de Marsella, nosotros lo observamos en Sevilla, donde el presidente de la asociación de senegaleses hasta la fecha, que es tijanne, recibe en su casa a marabout mourides, alojándolos y acompañándolos a ver a los senegaleses de la ciudad que desean impregnarse de su *baraka*.

A Sevilla vienen marabout cada cierto tiempo. En sus estancias en la ciudad son alojados en casa de alguien del colectivo que tenga una relación directa con ellos, caso de Cheikh, quien, a pesar de no ser mouride, como decimos, comparte la importancia de estas visitas y los fines que se persiguen con ellas. Dependiendo de la importancia del marabout en cuestión, se le atiende y lleva allá donde se encuentren los senegaleses, recaudándose una importante cantidad de dinero para proseguir con las obras sociales en Senegal. En una visita en septiembre de 2004, se llevó al marabout al pueblo de Morón, en periodo de feria, para ver a los senegaleses que allí se encontraban trabajando en la venta ambulante y recaudar allí el dinero.

En las visitas que realizan a Sevilla, algunos pueden reunirse con personas concretas que demanden sus servicios: se les pregunta sobre el futuro, se piden indicaciones para ir por buen camino, para enamorar... El marabout da «recetas», indicaciones, «preparados» para que el camino no se tuerza: rociarse el cuerpo con la mezcla prescrita a base de agua y distintas especias, etc. Esto lo hacen marabouts expertos en estas prácticas, no los grandes marabouts de las cofradías, más dedicados a oraciones y recaudación para los proyectos. Es el sincretismo entre creencias pre-islámicas e Islam. En la ciudad de Granada, donde el colectivo senegalés es más numeroso que en Sevilla, también se reciben marabout.

Hay quienes afirman que entre los marabout hay de todo, que existen algunos que son «unos aprovechados». Indican que algún marabout puede ponerse en contacto, por ejemplo, con los senegaleses de Sevilla y pedirles que le envíen 6.000 euros: son los que algunos autores han denominado «marabús cadillac» (Magassouba, 1985). Esto es lo que llevará a decir que:

«En Senegal hay ahora mismo dos problemas, el de los políticos, que como en todos sitios son unos aprovechados, y el de los marabout, que tienen las mejores casas, los mejores coches y las mujeres más guapas y luego llaman y piden un millón de pesetas» (Cheikh).

Hay manipulación, pero ver solamente esto sería peligroso por cuanto tiene de enorme simplificación *guste o no, toda la política africana está impregnada de intensa cotidianidad religiosa* (Iniesta, 1998:248).

Asistimos a una «mouridización» de espacios comerciales donde abundan los símbolos de la cofradía. En el *Pequeño Senegal* de Harlem, en Nueva York, los lugares centrales se convierten en sitios donde enarbolar símbolos mourides (Sarr et Diop, 2004); en Sevilla, los comercios llevan nombres ligados a la cofradía, como el locutorio «Touba», donde los carteles que especifican los costes de las llamadas al extranjero acompañan a los retratos de marabout y fotografías de la mezquita de la ciudad Santa de Touba, fotografías que podemos encontrar en el restaurante y en el resto de locutorios. También en las propias casas, quienes posean antena y puedan ver la televisión de Senegal, contemplarán los viernes en Sevilla, igual que hacían en su lugar de origen, programas religiosos; en ellos, los marabout responden dudas a los televidentes que llaman preguntando, por ejemplo, cuestiones sobre la peregrinación a la Meca o sobre cualquier otro asunto.

Las cofradías islámicas, sobre todo el Mouridismo, se singularizan por su anclaje social y, como estamos viendo también en el caso de la emigración y concretamente en el de los senegaleses y senegalesas de Sevilla, son referentes con mayor fuerza movilizadora que la pertenencia a la etnia o incluso al propio Estado senegalés. Y en la emigración, reproduce unas redes de apoyo que asociaciones andaluzas no consiguen incorporar.

Los proyectos realizados no se limitan a prestar servicio a su comunidad de creyentes, sino a acoger al resto de senegaleses cubriendo el déficit del que es víctima gran parte de la sociedad. La ayuda al retorno, que concibe que el inmigrante que quiere impulsar el desarrollo de su país de origen debe volver allí con un proyecto económico social y una actividad que le permita ganarse la vida, no tiene cabida en el modelo que acabamos de describir. En el caso de la cofradía Mouride, el retorno no es compatible con el mantenimiento de su función como agente de desarrollo. Hoy, el codesarrollo está desconectado de los objetivos de retorno. Otro elemento a destacar es lo que este proyecto significa de unión entre distintas comunidades de creyentes en las sociedades de destino de la emigración. Como venimos viendo, no solo los mourides aportan dinero para proyectos en Touba, lo hace gran parte de los senegaleses en la emigración. La importancia de este modelo de desarrollo no viene definida únicamente por los proyectos en sí; también es

importante la dinamización de las propias sociedades, pues se trata de iniciativas que llevan a la gente a asociarse y a implicarse en la vida pública en tanto que actores de desarrollo. Creemos que todo lo analizado lleva a afirmar que en la actualidad, y por lo menos para una gran parte de la sociedad senegalesa, la totalidad de los proyectos de desarrollo no deben ir encaminados al retorno y a la fijación de las poblaciones emigradas en sus países de origen. Así, deberían replantearse algunas de las políticas de la Junta de Andalucía y cuestionarse afirmaciones como la que aparece en la introducción al área de cooperación al desarrollo del Primer Plan Integral para la inmigración en Andalucía 2001-2004, que enuncia: *Las dificultades que padece la población de los países en desarrollo generan importantes movimientos migratorios. La cooperación internacional para el desarrollo constituye la vía que la Junta de Andalucía está potenciando para contribuir a la estabilidad económica, social, cultural y política de dichos países y al afianzamiento de la población en su lugar de origen* (Consejería de Gobernación, 2002) (Moreno Maestro, 2005a:211-214).

La población sevillana y la percepción de la religión senegalesa

La solidaridad es un valor atribuido a los senegaleses tanto a nivel intragrupal como en la consideración de las personas conocedoras de otras minorías inmigrantes: *Los senegaleses sois los que más unidos estáis. ¿Cuál es la clave de ese éxito? Además, en Sevilla más que en ningún otro sitio. Yo he vivido en Bélgica y la cosa no era igual* (Fatima, mujer marroquí).

La ayuda mutua, el apoyo social dentro del propio grupo, se ha convertido en marcador de identidad. El realizar grandes proyectos o resolver complicadas situaciones mediante la acción conjunta de todo el colectivo, «simplemente» porque implica a algún senegalés, es toda una forma de ver, estar y participar desde la cotidianeidad.

Sin embargo, son pocos los que en la sociedad sevillana relacionan estas redes de apoyo con la práctica religiosa. A pesar de que, como acabamos de afirmar, el Islam es una de las principales señas de identidad de los senegaleses que viven en Sevilla, gran parte de la población lo ignora; son musulmanes mucho menos visibles como tales que los de otros grupos. La representación social más extendida es la que relaciona, fundamentalmente, al Islam con el árabe. A su vez, en el contexto actual de extensión del miedo y rechazo hacia el Islam, algunos cuidan especialmente su reconocimiento de ser musulmanes:

«Soy musulmán, pero no extremista. Lo llevo por dentro y ya está» (Khar);
 «Bueno, yo soy musulmán, yo creo en lo que creo, pero tampoco no soy muy fanático» (Djiogou).

En ocasiones en las que alguna persona de Sevilla se entera, a través, por ejemplo, de una conversación, de que los senegaleses son musulmanes, enseguida se activa todo el arsenal de prejuicios y estereotipos acerca del Islam, teniendo como epicentro de las críticas, la mayoría de las veces, la sumisión de las mujeres: ablación, pañuelo, poligamia, lapidación. También se activa, en muchas ocasiones, el discurso marxista, proclamándose que toda religión equivale a instrumento de dominación, sin entrar en cómo esta puede ser, por ejemplo, como hemos venido mostrando, vector de solidaridad intragrupal. Las respuestas de los senegaleses ante estas afirmaciones pueden ser variadas, dependiendo de quién esté inmiscuido en la conversación: desde ignorar de la forma más absoluta todo lo que se está diciendo, pasando por negar su validez con una sonrisa, sin entrar en ningún tipo de controversia, hasta entrar a explicar cómo los senegaleses viven el Islam en comparación, sobre todo, con los marroquíes.

Vista la importancia de la religión y de la cofradía como regidoras, en gran medida, de las relaciones de los senegaleses entre sí y de estos con el resto de la sociedad, conviene también señalar su conexión con una afirmación sostenida por la mayoría de los senegaleses en Sevilla: «si se es senegalés, se es senegalés». Lo que equivale a decir que se hará lo necesario para ayudar a un senegalés o a una senegalesa, se supone que independientemente de cualquier «rasgo complementario». Se subraya la adscripción nacionalitaria por encima de la pertenencia a distintas etnias: «están los grupos wolof, sereer, purar, y algunos más. Pero nosotros, normalmente, senegaleses, ya no distinguimos si es musulmán, cristiano, si tiene otra etnia, si es senegaleses pues senegaleses» (Cheikh). Pero esta autoimagen, si bien se materializa en la práctica en lo referido a la diversidad étnica, no concuerda con lo que sucede respecto a la diferencia religiosa: la mayoría de los senegaleses y senegalesas tienen poca relación con los pocos no musulmanes que hay en Sevilla, a excepción de Sokhna. Por tanto, aunque el sentimiento y las prácticas de solidaridad descritos anteriormente se extiendan a la totalidad de los senegaleses, son más fuertes en las relaciones sociales y los contextos específicos de los senegaleses musulmanes. Ser musulmán es uno de los principales marca-

dores de identidad de los senegaleses en la emigración. Realmente, hay pocos espacios en los que poder participar que no guarden relación directa con la religión. Sí se podrá participar en actividades y ocasiones puntuales, caso de Sokhna, pero se reduce a momentos aislados: la cotidianeidad con el grupo, el formar parte del «pequeño Senegal» de Sevilla, no se da en todo su sentido. Y es que el vector religioso organiza y vertebra la mayor parte de las relaciones sociales que conforman las redes de apoyo de esta comunidad.

Rituales y fiestas religiosas. Las celebraciones en Sevilla

Estamos de acuerdo con Liliana Suárez (1996), cuando señala que los emigrantes senegaleses –en su caso en referencia a Granada y en el nuestro a Sevilla– dan sentido al lugar al que llegan, además de por las relaciones económicas y sociales transnacionales, por la recreación de redes de solidaridad, también transnacionales, y por actividades de representación de una comunidad desterritorializada que implican la redefinición del espacio en términos simbólicos, a través, principalmente, de los rituales.

Los rituales y fiestas principales que celebran los senegaleses responden al modelo general de la religión musulmana y al propio del Mouridismo. En cada ritual se ponen de manifiesto las ventajas que tiene cada uno de ellos a tres niveles: espiritual, social y físico. Pasamos a tratar los más importantes, señalando las continuidades y adaptaciones a la situación migratoria.

A) *Mawloud o Mahomit*: cada año se celebra el nacimiento del Profeta Muhammad. «*El nacimiento de Muhammad, esto es que le decimos el Mahomit. Esto es una noche. Esto también lo celebramos*» (Cheikh).

El Mawloud se celebra en Sevilla y es uno de los grandes días de reunión en dahíra. La ropa senegalesa está más presente de lo habitual en las calles del barrio de San Jerónimo camino de la cita anual. De las ventanillas de algunos coches sale música con recitaciones del Corán. Los senegaleses organizan su propia fiesta para ellos mismos, aunque pueda haber excepción puntual algún año con la presencia de miembros de otro colectivo. Esto ocurre a pesar de ser varias las parejas mixtas que hay dentro de la comunidad senegalesa de la ciudad, pero de nuevo en este caso no asiste el cónyuge: vuelve a ser un espacio y un acto «reservado», aunque no se diga así, para los senegaleses. También los recién llegados a Sevilla acuden para reunirse con sus paisanos, siendo este un buen momento para introducirse y ser presentado.

Es una fiesta en la que, año tras año, renuevan su pertenencia a una comunidad de creyentes y, sobre todo por el hecho de la importancia de las cofradías, se reafirma la conciencia de pertenecer a un grupo específico: musulmán, mouride, senegalés y wolof. Sin embargo, debido a que también acuden senegaleses de la cofradía tijanne y de otras etnias del país, y a que asisten no sólo a esta fiesta sino a todas las reuniones y actos en dahíra, la diferenciación de cofradías y etnias quedan más o menos diluidas en las otras identidades.

B) *Ramadán*: es una práctica que descansa en el Corán y en la Sunna. Es un mes de purificación. El Islam busca la dicha de las personas en este mundo y en el otro, instaurándose el ayuno a fin de que los creyentes puedan cultivar la piedad. Ha de practicarse cumpliendo siempre dos reglas generales: la intención (es un signo de sumisión a Alá) y la abstinencia desde el alba hasta la puesta de sol (en cuanto a beber, comer y mantener relaciones sexuales). Existen momentos de la vida del creyente en que se está autorizado a interrumpir el ayuno o a no efectuarlo: menstruación, enfermedad, viajes... En caso de no estar justificado, se «pagan» esos días una vez terminado el Ramadán.

«Ahora es Ramadán. Es un mes de purificación. Tienes que rezar mucho. Pedir a Dios mucho. Es un mes muy, muy especial. Este mes tienes que hacer..., todo el mundo tiene que hacer las cosas buenas pero este mes tienes que hacerlo más, ¿sabe? Tienes que rezar mucho, pedir a Dios mucho. Sacrificarte, ¿sabes? Un mes de purificación. Nosotros tenemos que rezar cinco veces cada día, eso es lo normal, pero este mes tienes que rezar más. Hacer una cosa extra. Como cuando tú trabajas, cuando tú estás trabajando, de lunes a viernes, pero cuando tú trabajas el sábado y el domingo, te pagan más. Eso es igual (ríe). Eso es igual. Tienes que terminar de comer a las seis de la mañana hasta las siete de la tarde» (Thiéka).

La Korité es la fiesta que marca el fin del Ramadán:

«...cuando sale la luna, pues ya tenemos que hacer la ruptura del Ramadán, pues al día siguiente, que vamos a la mezquita a rezar y después, cuando ya llegas a casa, pues empiezas a comer, ya haces la salvación, todo el mundo tiene que vestir con ropa nueva y por la

tarde, normalmente las mujeres y los niños que salen piden como regalo, como en navidad, ¿no? Entonces a los niños les dan dinero y cosas así, y después ya los niños pues pueden comprar sus cosas. Después ya los niños lo que hacen después es hacer su festín, fiesta o algo así. Todo esto el último día» (Cheikh).

Lo habitual es llamar a la familia a Senegal para saber qué día exacto empiezan los senegaleses el Ramadán e ir a la par que en el país de origen. Pero aquí cada quién adapta el Ramadán a su realidad en la emigración, como ya vimos en el punto de la continuidad de las prácticas religiosas. Así, Doudou, al trabajar en una obra junto a otros musulmanes (marroquíes y palestinos), no romperá el ayuno en casa, sino en el trabajo: dátiles, higos, dulces de almendra, leche, café... Después se preparará allí mismo el té, y durante la noche, ya se hará una comida más fuerte: harira traída de la mezquita, pescado, tadjin, arroz o algún guiso caliente.

Por su parte, Babacar, que también trabaja en la construcción, prefiere, por la dureza del trabajo, no hacer Ramadán todos los días sino los fines de semana, completando los días totales una vez terminado el mes, con varios fines de semana más.

C) *Tabaski o Fiesta del Cordero*: cada año los musulmanes del mundo entero la celebran el décimo día del mes lunar de «Zul Hijjati». En Senegal es conocida con el nombre de *Tabaski*.

Se trata de un gesto a través del cual los musulmanes conmemoran el acto de fe que condujo al profeta Abraham a aceptar sacrificar el único hijo con el que el Señor le había gratificado. Por estar dispuesto a este sacrificio en muestra de fe, el Señor, en lugar de al hijo, sacrificó a un cordero; por ello, hoy se conmemora este episodio mediante el sacrificio de un cordero (quien tenga medios para ello; quien no, sacrificará otro animal):

«...entonces, cuando lo va a matar, y que ya está bocabajo pa matarlo, es que se le reemplaza por un cordero. Según la religión es como se dice. Lo reemplaza por un cordero y es por eso que celebramos la Fiesta del Cordero. Entonces, este día hay que matar un cordero. Normalmente, todas las personas que están casadas matan un cordero. A lo mejor, en una casa que viven 5 ó 6 personas que están casadas, matan 5 ó 6 corderos. Son tres días que son así. Todo el mundo viste con ropa nueva y...» (Cheikh).

D) *Fin de Año Musulmán*: esta será una ocasión para celebrar sobre todo en familia. Las redes de comunidad se reúnen en sus casas habituales para compartir una buena comida preparada para la ocasión, que bien puede ser un cous-cous y una carne secada al sol.

E) *El Gran Magal de Touba*: *Magal* es un término wolof que significa rendir homenaje, celebrar. En la comunidad Mouride existen diferentes magals, pero el más importante es «El Gran Magal de Touba», que constituye cada año una peregrinación de los seguidores del Mouridismo a la ciudad santa de Senegal. Se calcula que cada año puede reunir a tres millones de fieles en Touba. Es un acto de reconocimiento a Alá que marca la partida al exilio de Cheikh Ahamadou Bamba.

«El Magal... Yo he ido muchas veces. Hay senegaleses de todas partes. Los que vienen de América, alguno paga los billetes de todos. Los de Sevilla no tienen dinero para eso. Los coches van casi parados. Mucha gente. A mí me gusta mucho» (Doudou).

Se celebra cada año el día 18 del mes lunar de Safar. La celebración incluye tres actos: la lectura del Corán, las donaciones al Profeta Mouhammad y al Cheikh con ofrendas de comidas (cada uno dentro de sus posibilidades) y el regocijo puramente espiritual.

La participación de dirigentes políticos y de altas autoridades del Estado en las fiestas de Touba es una tradición de la época colonial francesa.

Por su parte, la presencia de mujeres es cada vez más visible durante los tres días de Magal. Su participación alegre en las celebraciones de fiestas contradice la imagen estereotipada de la mujer musulmana negra como relegada a la periferia de la periferia del Islam. Este hecho también se evidencia, como veremos en seguida, en las celebraciones reproducidas en Sevilla. Según Piga, desde comienzos de los 80, podemos hablar en Senegal de un Islam de féminas, sobre todo en el contexto del Islam popular. A nivel sociocultural, las mujeres ejercen una función precisa: socializar una visión del Islam más íntima, menos oficial, impregnada de lirismo y menos burocratizada y dogmática. Hay dahíras femeninas urbanas, que cuentan con gran dinamismo. Aunque el rol religioso de la mujer permanece marginalizado al nivel oficial, su presencia en el universo religioso aparece siempre vivaz y decisiva, motor (Piga, 2002).

Entre los senegaleses sevillanos, aquel que puede y su situación, no sólo económica sino también administrativa y laboral, lo permite, viaja a Senegal para pasar allí alguna de las fiestas, sobre todo la Fiesta del Cordero. El periodo de tiempo que se pasa en Senegal se intentará hacer coincidir con una época importante en el calendario festivo-religioso. De esta forma, el calendario de fiestas organiza no solo la vida de los senegaleses que viven allí, sino también la de los senegaleses y las senegalesas que se encuentran en la emigración, ya sea por su celebración en los países donde se encuentran o por señalar la fecha del regreso temporal a Senegal, marcando la alternancia del aquí y el allí:

«Cuando tú ves mucha gente que se va a Senegal es porque va a haber la Fiesta del Cordero. Hay mucha gente que lo hace así. Hay poco senegalés que se queda aquí, todo el mundo se va a Senegal» (Thiéka).

Cuando no se tiene la oportunidad de ir a Senegal, las fiestas son las grandes ocasiones donde se reúne un mayor número de senegaleses y senegalesas en la emigración reafirmando cíclicamente su pertenencia a una misma comunidad. Y este hecho, con las consiguientes reproducciones de fiestas y rituales en la emigración, lo hemos constatado tanto en Sevilla, como en nuestra estancia en Montreal, por lo que podemos afirmar, al ser una realidad más generalizable, que esta reafirmación de la pertenencia viene dada por dos lados: de una parte, se reafirma la pertenencia a una misma comunidad de origen, la senegalesa, y, de otra parte, se reafirma la pertenencia a una misma comunidad de creyentes, la del Islam. Ambas reafirmaciones se refuerzan mutuamente al ser la religión una de las principales señas de identidad senegalesa. Para los senegaleses de Sevilla, en ocasiones, la celebración de algunas de las fiestas importantes del calendario islámico es compartida con otros musulmanes que también forman parte de la sociedad actual sevillana, fundamentalmente con marroquíes. No obstante, esta celebración compartida con otras comunidades nacionales emigradas solo tiene lugar algunos años saltados, siendo lo habitual la celebración dentro del propio colectivo senegalés, aunque pueda haber algunos invitados de otras procedencias. Esto afianza la idea de que es la identidad senegalesa lo que se reafirma mediante la religión musulmana, sobre todo a través de la cofradía.

En las celebraciones de fiestas comunes a todos los senegaleses, como la Fiesta del Cordero, la del nacimiento de Muhammad u otras, la convocatoria es un éxito. Pero con las fiestas ocurre igual que con otros «deberes» de la religión musulmana: se ven afectadas, en mayor o menor medida, en su manera de celebrarse cuando se hacen en Sevilla. La mayoría de las veces hay una afirmación por parte de los senegaleses de que todo lo hacen igual que en su país, a la vez que comentan la dificultad de mantener ciertos elementos, señalando variaciones que se ven obligados a realizar. Esta contradicción se debe, bajo nuestro punto de vista, a un querer señalar la no renuncia a sus patrones culturales allá adonde vayan para que no haya ninguna duda de que no están dispuestos a perder sus raíces, su cultura, aún estando en Sevilla:

«No ha cambiado nada, nada. Lo que yo hice allí en mi religión, lo sigo haciendo aquí, porque un mes de Ramadán, la Fiesta del Cordero, todo lo hacemos aquí, todo. Como lo hacemos en Senegal. Pero no es igual, igual, igual. En la Fiesta del Cordero, cada uno tiene que matar un cordero, cada uno que tiene su marido, porque somos una familia muy grande, las hermanas que tengo allí y los hermanos, cada uno mata por su mujer, y la mujer al marido también, cada uno le mata un cordero. Los que están casaos cada uno mata un cordero. Nosotros comemos juntos. Esa carne, cuando lo matamos, la metemos en el frigo, allí la carne, y cada día hacemos la comida con eso. Y aquí también igual. Igual, pero aquí cada uno se va en su casa. El matadero se entera de este día, porque cuando llega esta fecha siempre ellos se van ahí al matadero y cada uno coge su cordero. Y el día mismo, por la mañana, tienen que matar el cordero allí, en el matadero, y después traer la carga ahí, para que yo haga la comida. El almuerzo, y la cena, y viene la gente pa visitar, tú te vas a otra familia pa visitar, que ellos vienen a tu casa pa visitar (...).» (Mariéme).

«La Fiesta del Cordero normalmente son tres días. Aquí celebramos solamente un día» (Cheikh).

«El Ramadán lo empezamos dentro de catorce días, si Dios quiere. Aquí igual que allí. La madrugada hasta el amanecer aquí y allí. Aquí ahora más corto, pero es lo mismo, es lo mismo: sin comer, sin beber, sin fumar, sin hacer el amor, sin insultar. Pasarlo como se debe» (Ousmane).

«La Fiesta del Cordero también la celebramos aquí. La gente que no ha podido ir (a Senegal), lo celebra aquí. Eso, primero, cada uno compra su cordero, va al matadero y lo mata allí, te lo preparan y, una vez que rezamos, vamos cada uno a su casa ahí a celebrarlo. Se celebra en familia, pero ¡hombre!, si tienes amigos, si tienes gente conocía, la invitas» (Abdoulaye).

Normalmente, las fiestas tienen lugar en dahíra, como espacio simbólico de la cofradía y lugar de reunión de la agrupación religiosa; igualmente, si alguna celebración se hace en familia, se va después a dahíra como lugar para el encuentro con el resto de senegaleses. Todos los domingos durante el mes de Ramadán, muchos senegaleses rompen el ayuno aquí:

«El final del Ramadán, el sacrificio del Cordero, “matá” (para celebrar el nacimiento del jefe de la religión de mi país), “gamu” (nacimiento de Muhammad), todo esto lo hacemos en dahíra. Comprar carne, mucha carne, hacer la comida, comprar bebida, fruta..., celebrar fiesta. A veces invitamos a gente. Por ejemplo, tú eres mi amiga, tenemos una fiesta, yo te digo, te invito. Son por el mediodía, en el almuerzo hacemos arroz, arroz con carne, o arroz con pollo o arroz con pescado; en la noche, cordero» (Tako).

Las celebraciones en dahíra para festejar cualquier fecha del calendario religioso, siguen, más o menos, un mismo proceso. La celebración tiene lugar desde aproximadamente el mediodía hasta cerca de la media noche. Estas fechas principales del calendario musulmán reúnen a unos 150 senegaleses o más, son las ocasiones en las que se concentran en mayor número: niños, jóvenes, mujeres, hombres... Senegaleses y senegalesas de todas las edades comparten este espacio y momento de celebración. Es, sobre todo, a partir de las 14'00 de la tarde, cuando se ha recogido la mercancía expuesta para la venta, cuando llega más gente. Es entonces cuando la ropa senegalesa se divisa en cada rincón de dahíra: hombres tumbados sobre las alfombras charlando y comiendo, mujeres con los niños pequeños sin parar de hablar y reír mientras preparan la comida en la habitación contigua: arroz con pescado, cordero, etc. Ellos se acercan adonde están las mujeres para saludar y ellas, una vez hecha la comida, la llevan al lugar donde están los hombres.

Durante la celebración, aprovechando que están en dahíra buena parte de los senegaleses que viven en Sevilla, se pasa una bolsa donde depositar dinero que han acordado recaudar por algún motivo. Es el caso del pago a la persona que acompaña a Mbegué en el hospital. También se hace la presentación a toda la comunidad senegalesa que allí se encuentra de los recién llegados a la ciudad; en una fiesta del 2003 es la presentación de la hermana de Mbegué, recién llegada de Senegal gracias a las aportaciones de todos ellos. También la nueva pareja mixta, llegada en el 2003 de un tercer país, intenta en el Mowloud de ese mismo año integrarse dentro del colectivo senegalés, por lo que, aunque él no puede asistir a dahíra, ella sí lo hará. Es una excepción, ya que, como venimos indicando, es normalmente la parte senegalesa de la pareja la que acude a la fiesta. En el caso citado, el hecho de que la esposa no sea andaluza y necesite, por tanto, incorporarse a un colectivo, creemos puede ser determinante. Aún así, el hecho de no hablar wolof, lengua en la que se relacionan casi siempre entre ellas (y ahora hablamos de senegalesas, pues es en el grupo de mujeres donde se enmarcarán, sobre todo, sus relaciones sociales si una mujer se incorpora al colectivo senegalés «como una más») y, por tanto, no poder intervenir en las conversaciones a menos que se dirijan particularmente a ella, dificulta su participación. Por lo tanto, aunque desde el colectivo senegalés se tenga siempre en mente la importancia de relacionarse y compartir con gente de Sevilla y de otros lugares, en sus celebraciones se dedican fundamentalmente a ellos mismos. Por eso, cuando asiste alguien «de fuera» y ven que se está aburriendo, se demanda principalmente que aquella persona que lo ha invitado se ocupe de él o ella, para que el resto no tenga por qué estar pendiente.

A las fiestas se llevan telas y otros productos que alguien pueda haber traído de su viaje a Senegal para venderlos allí mismo. Se reza, se dice una oración y se colocan las manos en posición de aceptar las palabras de deseos de paz y bienestar. Todo gira en torno a Senegal: rezos, comidas, vestidos, temas de conversación...

Cuando las fiestas se celebran en familia, en casa, hay quienes acuden a dahíra en algún momento del día para rezar y reencontrarse con el resto de la comunidad de senegaleses. Así, en enero del año 2006, la celebración de la Fiesta del Cordero cada quien la ha hecho en su casa después de haber acudido, algunos, a dahíra a las nueve de la mañana para rezar en compañía de otros miembros de la comunidad.

La ropa también es un aspecto importante de la fiesta. Los hábitos en la forma de vestir difieren mucho entre hombres y mujeres. Ellos, mayoritariamente, reducen los días en que visten con ropa senegalesa a las fechas de celebración relevantes o a reuniones importantes, lo que no quiere decir que no haya alguno que vista de manera habitual con ropas de su país de origen. La mayoría de las mujeres, por su parte, en muy pocas ocasiones y solo cuando trabajan, visten con ropa no senegalesa, y lo justifican por comodidad. De esta forma, en la celebración de fiestas, casi todas las senegalesas y gran parte de los senegaleses van vestidos con su ropa de Senegal, como un elemento más de reafirmación identitaria visible al exterior:

«Nosotras vestimos también de sitio de aquí. Y los hombres siempre. Pero nosotras, las mujeres, cuando hay reunión de todas las mujeres, vestimos de África. Si no estamos trabajando y estoy en casa, también yo estoy de mi país. Trabajando, como la falda que ponemos así está abierta y la ropa grande, te molesta para trabajar, pero yo, cuando regreso a mi casa, me quito y me pongo ropa de mi país. Los hombres siempre se visten de lo de aquí. Algunos, a veces, visten de Senegal en la reunión de la cónsul, o si hay fiesta de religión y esas cosas, o si viene un jefe de religión grande» (Tako).

La vestimenta constituye una muestra clara de revalorización de la propia cultura en contextos lejanos. Hay casos de personas que reconocen no haber usado ropa senegalesa en su país y vestirla ahora en Sevilla. Es el caso de Momar, quien a la vuelta de un viaje a Senegal empieza a vestir con ropa de su lugar de origen. Ahora cuenta con cinco conjuntos, la mayoría de ellos regalados por familiares de allí, y hoy, en numerosas ocasiones, incluso va al trabajo con ellos. Afirma sentirse «alguien» cuando se pone el traje: *«me siento importante, me siento parte de algo, me siento bien, soy alguien en la sociedad».*

Los ritos de paso

Los principales ritos de paso, tanto el nacimiento como la boda, siguen el rito marcado por la religión musulmana. La comunidad senegalesa continúa celebrando sus principales ritos de paso allí donde esté, siguiendo las pautas, en la medida de lo posible, que rigen en Senegal. Pero, indudablemente, la forma de celebración de estos ritos, al igual que hemos visto en otras fiestas

y rituales, varía. Aunque existe el intento de una reproducción lo más fiel posible de lo que se hace en Senegal, el distinto modo de vida de la sociedad sevillana marca, también, este ámbito.

Los senegaleses en la emigración mantienen la importancia de un aspecto fundamental: el dónde. El espacio es un elemento que no escapa a ningún senegalés y senegalesa en cuanto se disponen a describir las diferencias fundamentales entre la celebración de la fiesta en el lugar de origen y en la sociedad receptora. Es, fundamentalmente, la amplitud del lugar de celebración en Senegal, lo que se resalta en contraposición a la falta de la misma en Sevilla, lo que se evidencia en la relación con los vecinos:

«Aquí no tenemos mucho espacio, porque en Senegal las casas son mucho más grandes, tú puedes hacer una boda, por ejemplo, llamas a algún percusionista que toque el tambor y todo eso, pero aquí...» (Moustapha).

Las ceremonias matrimoniales

Entre los wolof, el proceso del matrimonio puede extenderse durante varios años. Distintas ceremonias, a lo largo de este proceso, posibilitan el intercambio de bienes y prestaciones en provecho de la familia de la mujer, compensando así la pérdida de una hija. Antiguamente, eran los parientes de los dos futuros cónyuges quienes decidían y a los jóvenes no se les pedía consentimiento. Hoy, el rol que asumía el grupo tiende a tomarlo los propios interesados, pero las decisiones siguen siendo rara vez exclusivas de una persona sola sin la opinión de los demás. La familia, la opinión pública, el control social, aún pesa sobre los individuos y, como hemos visto, esta «presión» continúa en la emigración. Actualmente, la primera mujer es a menudo elegida con ayuda de la familia, dentro del marco de la parentela.

De manera tradicional⁶², la aceptación del regalo de compromiso marca oficialmente el principio del compromiso matrimonial. Se trata de una suma importante de dinero, un broche de oro, un reloj de pulsera, diez kilos de cola, algunos paquetes de café, galletas y panes de azúcar. La madre llama a las mujeres del pueblo para enseñarles los regalos y anunciar el noviazgo, durante el cual, el pretendiente deberá ofrecer regalos en momentos señalados: en la fiesta de la *korité* entregará a la novia un conjunto (vestido, paño,

62. En esta descripción seguiremos, fundamentalmente, la obra de Diop, *La familia wolof*.

pañuelo, zapatos) y una suma de dinero, e igualmente en el *tabaski*. Entre esas dos fiestas le ofrecerá «el dinero para el jabón», dos mil francos más.

El matrimonio religioso, denominado *Takk*, ha sido instituido por el Islam y es lo que legitima la unión; sin embargo, la costumbre wolof se sigue manteniendo junto a las obligaciones de origen musulmán. El matrimonio religioso no puede celebrarse durante algunos meses lunares que se consideran nefastos. Preferentemente, se realizará un viernes, día de fasto para el calendario musulmán, hacia el fin de mes, durante la luna vieja, símbolo de longevidad para que el matrimonio sea duradero.

El matrimonio se celebra en el patio de la mezquita después de la primera o segunda oración de la tarde. Las partes están presentes, formadas cada una por dos o tres miembros, incluidos los padres y delegados. El imam preside la ceremonia, da el sermón, recita algunos versículos del Corán en árabe y celebra el matrimonio. Un portavoz del imam traduce al wolof la celebración religiosa en voz alta para que sea comprendida por todos los presentes, que son tomados como testigos. Después de repartir la cola entre los asistentes termina la ceremonia. Al mismo tiempo que la dote, el contrayente ha ofrecido otras prestaciones, un don para el mantenimiento de la mezquita, también para el imam, y otro poco de dinero se entrega a los que han ayudado a la organización de la ceremonia. El matrimonio es anunciado públicamente por un *griot* (linaje encargado de transmitir la historia y la tradición).

En la organización de la ceremonia, ciertos parientes y miembros de las castas o categorías sociales juegan su propio rol, igual que en otros acontecimientos o ceremonias sociales. El portavoz que anuncia públicamente el matrimonio es un *griot nyenyoo*⁶³ y los que distribuyen la cola son primos cruzados del lado paterno de la casadera. La ceremonia religiosa no podrá realizarse sin la entrega de la prestación *béyu baay*, la cabra del padre. De origen pre-islámico, el *ndagaan* se mantiene con firmeza y su coste aumen-

63. La organización social wolof responde a un sistema complejo de estratificación, cada individuo se adscribe a una casta por vía patrilínea. Son tres: el estrato superior, ocupado por la casta de los *geer*, de la época pre-colonial y divididos en distintos grupos, donde se incluyen los linajes reales, la nobleza y personas libres que no pertenecen a la nobleza, la mayoría de los cuales eran pequeños campesinos llamados *baadolo* (a menudo ya no se hace esta distinción entre grupos: todos son *geer*); el segundo estrato es el denominado *nyenyoo*, que incluye trabajadores del metal, curtidores, tejedores y *griots*; y el tercer estrato, formado por los descendientes de esclavos, *jaam*. Este modo de organización social se reflejaba en épocas pasadas en todos los aspectos de la vida del individuo y, aunque hoy ya no sea tan determinante, sigue existiendo esta adscripción y retiene algunos de sus significados, sobre todo en cuanto al acceso a ciertos cargos políticos y religiosos.

ta con el desarrollo económico y el aumento del coste de la vida. Este don representa la parte que percibe el padre de la nueva esposa, el único regalo que le llega directamente. Al aceptar ese regalo, el padre se obliga a contraer ciertas obligaciones: deberá, cuando la casada llegue al domicilio conyugal, proporcionarle los materiales necesarios para sacar el agua del pozo, la cuerda, el cubo y la tinaja donde conservarla. La prestación del *ndagaan* no está ligada al Islam y casi siempre se da en la casa del padre y a veces en la mezquita al mismo tiempo que la dote islámica y en presencia de testigos. En estos intercambios ininterrumpidos, se salvaguardan y refuerzan las relaciones familiares y sociales.

Mientras que el *ndagaan* es una dote destinada al padre para merecer la mano de su hija, el *lekkundey*, alimento de la madre, es destinado, en parte, a ella. La dote *can* o *jur* es administrada por la familia y se utilizaba para proporcionar una esposa para el hermano. Actualmente, el sistema de intercambio matrimonial ha desaparecido. La dote la constituye una suma de dinero que disfruta la novia y su familia.

Todo este sistema de don-contradon tiene como finalidad crear un tejido de alianzas y uniones sociales que es lo que mejor expresa la tradición y las preocupaciones de los wolof: mantener, profundizar y agrandar la comunidad, la coherencia de la vida en el grupo.

Pero la sociedad wolof sufre cambios. El más importante reside en que lo económico juega un papel determinante en la alianza. Por otro lado, este aumento de las prestaciones supone para los wolof una liberación de la mujer, que exige elevadas prestaciones para que los hombres paguen el bajo nivel social a que se ven sometidas, y que se manifiesta tanto en las duras tareas domésticas, agrícolas, como en la poligamia, contraria a sus deseos. La mujer abandona el domicilio conyugal y se divorcia cuando así lo estima oportuno. En no pocas ocasiones, prefiere volver con su familia y devolver la dote y otras prestaciones.

El casarse no tiene por qué significar que, como en la tradición occidental, tras el matrimonio se comience a vivir juntos. Muchos senegaleses y senegalesas siguen viviendo en casa de sus familias. Puede que pasen años hasta que la convivencia de los esposos sea permanente, todo depende de cuándo la familia de la novia decida que él ha cumplido entregando todo aquello que consideran necesario para que sea posible un buen matrimonio. El día después de que comiencen a vivir juntos es cuando se realiza la fiesta:

«Una fiesta que ¡se gasta un dinero! ¡Un dinero! ¡pero que un dinero que te estoy hablando! Esto es muy difícil entenderlo, por que tú vas a ver gente que no tiene ni pa comer y el día que tienen un bautizo o una boda, ¡que saca un dinero! Y tú dices, ¿de dónde lo saca? Allí, para la boda y los bautizos, ¡ se gasta un dinero! Por ejemplo, que el marido, mata un cordero o una vaca... ¡Y qué invita a media Senegal! Por eso que casar allí es... es encontrar dinero» (Cheikh).

El día de la boda sigue siendo muy importante para una madre. Es su gran día, la devolución de lo que se ha dado en las bodas a las que ha ido asistiendo.

En cuanto a las bodas entre senegaleses y senegalesas que se encuentran en Sevilla, *«aquí, normalmente, se hace una pequeña celebración y ya está, no es tanto como allí» (Cheikh).* Casi todos se casan en Senegal.

«una mujer que viene aquí, soltera, con un hombre que está aquí soltero, que se quieren casar, le hacemos la boda en Senegal. Se pueden quedar aquí, pero hacen el casamiento en Senegal» (Tako).

Los senegaleses o senegalesas que viven en Sevilla y desean casarse con alguien que está en Senegal, si no tienen la posibilidad de ir a su país para la celebración de la boda en breve, es frecuente que realicen una «boda por poderes». Esto significa dar la potestad a los familiares que se encuentran allí, normalmente los padres, para que hagan el «contrato» matrimonial en ausencia de quienes se casan. Las dos familias firman la boda y para la celebración se espera al encuentro en Senegal entre los novios o, ya para entonces, entre marido y mujer.

«Y los que estamos aquí... también a veces se celebra alguna boda por poderes. Entonces sí se hace por aquí, la mayoría lo hace, porque por ejemplo, yo puedo ver a una que me gusta en Senegal y yo estoy aquí y no puedo ir para allá para casarme con ella, vamos, puedo mandar a mi familia, lo que sea, pero lo hacen allí. Que va a seguir siendo mi mujer. Es igual que si yo estuviera» (Moustapha).

Aún así, en Sevilla se han celebrado bodas entre senegaleses. En junio de 2004 se celebra una, y se hace tanto allí, en Senegal, como aquí, en Sevilla: la fiesta con los novios es en Sevilla y el ritual de pedida de la fami-

lia del novio a la familia de la novia es en la mezquita en Senegal. Que existe una adaptación a la situación en la emigración lo ejemplifica el hecho de trasladar la celebración del domingo al lunes, pues los domingos son días importantes de venta de los senegaleses en Sevilla. Así, la boda en Senegal tiene lugar un día antes que en Sevilla. La celebración de aquí tiene lugar de dos de la tarde a una de la mañana, aproximadamente, y se desarrolla en dos lugares diferentes: durante el día, en casa de Coumba, senegalesa conocida por la mayor parte de la comunidad, donde la entrada constante de senegaleses y senegalesas para comer arroz con cordero junto a los novios dura hasta alrededor de las nueve de la noche, y por donde pasan más de cien personas; y, más tarde, en un restaurante en el camino al pueblo de La Algaba.

La mayor parte de los senegaleses de la ciudad van a la boda; la presencia de miembros de otros colectivos es muy minoritaria, reduciéndose a algunas personas de diferentes redes de comunidad de la ciudad.

Durante el tiempo en casa de Coumba es donde más se celebran los actos «a la manera de Senegal»: tanto el novio como la novia visten trajes de boda senegaleses. Ella se cambia en varias ocasiones de vestido, usando colores rosas y turquesas; él viste un traje blanco de dos piezas. Las bandejas de arroz con cordero se colocan sobre las alfombras en el suelo del salón y se come por grupos en las mismas bandejas. Los momentos en que las mujeres están solas, el ánimo, la alegría y la broma llenan el espacio dejado libre por los hombres. No faltan ni la cámara de video ni la de fotos. Uno de los momentos más importantes de la celebración es protagonizado por tres mujeres que, sobre un silencio absoluto y mirando a la cámara de video, desempeñan las funciones de los *griots*: alaban a los novios, narran la historia de las familias, resaltan el valor de la dignidad de quienes emigran y la importancia de reproducir las celebraciones de Senegal allá donde se encuentren. Las lágrimas de la novia aparecen y desaparecen de manera intermitente.

En el segundo espacio, en el local de La Algaba, la comida es andaluza, teniendo mucho menos éxito que el arroz con cordero que la precedió. Mesas de mujeres, mesas de hombres, alguna, pero pocas, mesas mixtas. Las de mujeres, como es habitual, más animadas, con más risas y bailes espontáneos en mitad de la comida. En las mesas de hombres esto no sucede, a lo que Marième señala: «*es que los hombres tienen muchos complejos, y yo lo entiendo*». En el equipo de música suena, sobre todo, música senegalesa. El baile es constante tras la comida, siendo ocupada la pista, sobre todo, por los más jóvenes hasta el fin de la fiesta, que tiene lugar alrededor de la una de la mañana.

En la celebración de los matrimonios mixtos, por lo general, la boda se hace en una mezquita en Sevilla y después por lo civil.

Los nacimientos

Los senegaleses esperan siete días para ponerle nombre al recién nacido. Es entonces cuando se celebra esta nueva vida. Se lava al niño o niña, se le afeita la cabeza, se hace una llamada en la mezquita, se reza, se dicen unas palabras y se pronuncia el nombre sobre la oreja del bebé. Después, como es habitual en todas las celebraciones, se sacrifica un cordero o, si no se dispone de recursos para comprar este animal, se sacrifica otro de menor precio, ya que es el hecho del sacrificio lo más importante. A la fiesta se invita a gran cantidad de gente, siendo habitual que todos aquellos que asistan aporten algo para que la celebración sea lo más abundante y lucida que se pueda.

En el nacimiento, cuando se celebra en Sevilla, se siguen las mismas pautas, aunque se varía en las formas. Es el caso del sacrificio del animal, que, como ya describimos en otro punto, se hace la mayoría de las veces en el matadero. También las funciones que son propias a una determinada persona pueden ser desempeñadas en Sevilla por otro senegalés. Es el caso del imam. En Sevilla, la comunidad senegalesa siempre cuenta con una persona para dirigir la oración. La elección se toma por acuerdo entre los presentes; principalmente, serán los de mayor edad los encargados. Funciones que en Senegal desempeñaría el imam, caso de la llamada, las realiza en Sevilla otra persona con conocimiento para llevarlas a cabo:

«La llamada la tiene que hacer una persona que sabe hacerlo, el Imam, o no hace falta que sea el Imam. En Sevilla hay varios. Nosotros tenemos uno, bueno, ahora se ha ido a Senegal. Pero que si no, esto hay mucha gente que sabe hacerlo. Yo, por ejemplo, lo estaba haciendo el otro día a la niña de Momar, que yo se la he hecho, tuvo una niña no hace un mes todavía (...) Yo se la he hecho a la niña de él y a otra niña también, de Bellavista» (Cheikh).

El lugar de celebración es la casa y para la fiesta, en muchos casos, se recurre a dahíra, lugar propicio además de por su significación simbólica ya descrita, por poseer una mayor amplitud para celebrar el evento: desayuno, almuerzo y cena entre charlas y bailes.

De esta forma, mediante la reproducción de sus rituales de paso, los emigrantes senegaleses dan sentido propio a su nuevo espacio social: Sevilla.

Bodas y nacimientos son los ritos de paso a los que se refieren la mayor parte de los senegaleses. Sin embargo, hay quienes ponen de manifiesto que antes había muchos ritos que se hacían en función de la edad, de la etnia..., que esto se está perdiendo y que, aunque hay otros que se mantienen, estos ritos han olvidado su sentido:

«La circuncisión, por ejemplo, en los hombres, pues se hacía a los quince años, o dieciocho años. Era un rito de paso para adquirir la madurez para casarse. Ahora no, ahora lo que se hace es... Se mantiene lo que es el rito, pero todo el sentido que tenía se está olvidando y, eso por... también por el contacto con otras culturas, que hace que se pierda» (Momar).

REDES FORMALES DE APOYO INTRACOMUNITARIO: AGASIS Y ASOCIACIÓN DE INMIGRANTES POR LA IGUALDAD⁶⁴

Junto a las redes informales de apoyo social que venimos describiendo, la comunidad senegalesa cuenta con otras redes «formales» con sus propias normas de funcionamiento y objetivos. Además de la dahíra, cuyos objetivos y dinámica de actuación acabamos de describir, existen otras dos agrupaciones. Las tres, con modos de actuación distintos y complementarios, canalizan la solidaridad intragrupal en Sevilla: son, además de dahira, Agasis y Asociación de Inmigrantes por la Igualdad.

Agasis

Agasis (Agrupación para la Acción Social de los Inmigrantes Senegaleses) tomó forma a finales del año 2004, empezando a funcionar en 2005 cuando la recaudación de cuotas mensuales permite disponer de fondos para sus

64. En este apartado, haremos también referencia a la asociación de senegaleses en Montreal. Esta asociación funciona, a la vez, según las palabras de su presidente Mamoudou Wane, como asociación del mismo Montreal y como intento de aunar a todas las asociaciones de senegaleses que se encuentran repartidas por Canadá. No haremos una comparación rigurosa entre esta asociación y la de los senegaleses en Sevilla, pero la citaremos, principalmente, para ilustrar algunas generalidades o excepciones.

objetivos⁶⁵. La Agrupación surge para dar un tratamiento específico a la muerte de algún miembro o familiar de la comunidad senegalesa en Sevilla.

Cuando alguno de estos muere, se hace lo que la mayoría de las veces en la emigración: recaudar dinero entre los senegaleses y senegalesas no solo de Sevilla sino de Andalucía, España y otros lugares de la diáspora para enviar el cuerpo del fallecido a Senegal; de la misma manera que los senegaleses de Sevilla participan en la recaudación de fondos para el envío de cuerpos de paisanos muertos en otros lugares de la diáspora.

Tres son los casos que contempla la Agrupación para la adjudicación de fondos⁶⁶: a) Cuando algún miembro socio de Agasis muere, la familia en el país de origen recibe una cantidad de dinero fijada; b) cuando algún familiar de un miembro de la Asociación muere en Senegal, dicha persona recibe el costo del billete de avión para el viaje⁶⁷; y c) cuando algún miembro de la Asociación enferma, si se da de baja en el trabajo, se le da una cantidad de dinero al mes, del que cada quien dispondrá como quiera (pago de alquiler, envío de dinero a la familia en Senegal, etc.). La persona que haga uso de los fondos de la asociación deberá pagar, como mínimo, la misma cantidad de cuota que el dinero puesto a su disposición.

Nuevamente, las redes de apoyo se ponen en funcionamiento sobre la base de la confianza mutua entre los miembros del colectivo.

Asociación de Inmigrantes por la Igualdad

La Asociación de Inmigrantes por la Igualdad, de los senegaleses en Sevilla se crea en 1997 siendo «fundada por un grupo de senegaleses preocupados por la forma de inserción del propio colectivo en la sociedad receptora. Desde sus inicios la motivación de los componentes de la Asociación ha sido la de lograr una buena convivencia y la plena integración de los senegaleses

65. La recaudación se hace a nivel de barrio, en cada uno de los cuales una persona es la responsable de recaudar todas las cuotas mensualmente y de ingresar el dinero en el banco. Hay asociaciones similares en otros lugares del Estado.

66. Actualmente, hay diferentes grupos en Sevilla que cuentan con fondo social. El criterio de agrupación es, sobre todo, la ciudad de origen: Kaolak, Louga...

67. Los familiares muertos se limitan al padre, la madre o los hijos mayores de dieciocho años. La limitación de los parientes muertos se ha hecho por las dimensiones de las familias; se afirma que, si no se restringiera, cualquiera podría pedir ir a Senegal fuera cual fuese la lejanía en el parentesco con la persona muerta. En cuanto a poner límites de edad para los hijos muertos, se explica «*porque hay mujeres que tienen ocho hijos o más. Y no hay dinero. Pero si alguien lo pide...*» (Cheikh). Esto puede ser indicativo de dos hechos: la alta mortalidad infantil del país de origen y el valor adjudicado a la edad.

en Sevilla (...) El objetivo de la Asociación es promover la participación de los inmigrantes en la vida social, política y económica, propiciando y apoyando las medidas de acción positiva y las reformas precisas tendentes a la efectiva incorporación de los inmigrantes en los ámbitos de la vida pública» (Estatutos de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad). El objetivo expreso es la integración de la comunidad senegalesa en la sociedad sevillana y el fortalecimiento de lo que la identifica. Esto lo tienen muy claro aquellos que forman parte de lo que G. Dietz ha denominado *sector de clase media acomodada, especie de «intelligentsa orgánica», étnicamente identificada con el propio grupo de origen* (Dietz, García, Pérez y Rosón, 2002:41): lo que podríamos llamar nosotros la «intelligentsia senegalesa» de Sevilla.

De esta forma, la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad es, como dicen ellos mismos, más *administrativa*; desde ella se gestionan los temas de subvenciones, se programan actividades, se cuidan los contactos con las autoridades⁶⁸, tanto sevillanas como de Senegal...

Suele afirmarse que a la Asociación, pertenece la totalidad de los senegaleses y senegalesas que viven en Sevilla. La Asociación de Inmigrantes por la Igualdad se atribuye la representación de todo el colectivo de senegaleses de la ciudad, como podemos apreciar en una carta dirigida al delegado municipal del Distrito Macarena:

*A la atención del Sr. Delegado del Distrito Macarena,
La Junta Directiva de la Asociación Senegalesa “Inmigrantes por la Igualdad” acordó en su reunión del 19 de diciembre, por unanimidad, ... demandarle las siguientes cosas:*

- 1.- un local equipado (ordenador, teléfono, fax, equipo de sonido, mobiliario, etc) para la sede de la Asociación, para que pueda realizar actividades socio-culturales.*
- 2.- su mediación en la obtención de viviendas de promoción, de alquiler, de alquiler-venta, de venta.*
- 3.- su mediación para tener acceso laboral a varios sectores.*
- 4.- poner puestos ambulantes en distintos sitios de la ciudad.*

68. Se busca una buena relación con los organismos oficiales por ser ellos, supuestamente, los que representan a la sociedad sevillana y, por tanto, los que se entiende deben convertirse también en representantes de los senegaleses o, por lo menos, tenerlos en cuenta y responder a sus demandas.

«En nombre de todos los senegaleses de la ciudad de Sevilla»,⁶⁹ le agradecemos su atención,

Firmado: el Presidente de la Asociación

Sin embargo, desde el curso 2004-2005 se está planteando la posibilidad de cambiar los criterios de pertenencia y pasar a funcionar como lo hacen otras asociaciones de senegaleses en Andalucía, caso de Granada, que funciona con socios formalizados. Los beneficiarios de las actividades y gestiones de la asociación serían, principalmente, los socios. De esta manera, se afirma, también se ganaría en participación. Lo que en cualquier caso dejan claro es que «*Tenemos que intentar defendernos y que seamos nuestros portavoces nosotros mismos, para que nadie nos represente, que solo nos representemos nosotros mismos. Tenemos que demostrar a la gente de aquí cómo somos nuestra gente de Senegal*» (Cheikh).

Los senegaleses más activos en la Asociación tienen conciencia de que, si se convierten en representantes del colectivo senegalés en Sevilla, también las administraciones y organismos oficiales irán en su búsqueda para entrar en relación con los inmigrantes senegaleses. Incluso, no ya como senegaleses, sino para dirigirse a la comunidad inmigrada en general, se contactará con ellos. Indudablemente, una buena relación con los organismos oficiales beneficiará al colectivo a la hora de recibir ayudas, ya sea a modo de subvenciones o a modo de respuestas en cuanto a sus demandas de mejora de condiciones de trabajo y en otros ámbitos.

En las reuniones, celebradas en el Centro Cívico de San Jerónimo hasta 2004 y desde entonces en un local alquilado en el mismo barrio, se habla en wolof y se toma nota en castellano. En ellas se programan, por un lado, actividades que intentan responder a las demandas que van surgiendo del colectivo senegalés sevillano: charlas informativas y actividades dirigidas a los senegaleses (información sobre procesos de regularización, posibilidad de proyectos en Senegal, cursos de castellano, otros cursos y convocatorias...); y, por otro lado, actividades encaminadas a la participación del colectivo senegalés en la vida del barrio (jornadas de inmigración, semana cultural, caseta en la Velá de San Jerónimo, excursiones...).

69. El entrecomillado es nuestro.

En cuanto a las actividades dirigidas fundamentalmente a los senegaleses, podemos decir que, al responder a situaciones concretas del colectivo en cada momento, constituyen objetivos parciales dentro de ese gran objetivo que es la integración social y la convivencia con el resto de la sociedad sevillana.

Se realizan charlas informativas, para las que se intenta avisar a la mayor parte del colectivo de la ciudad⁷⁰ con el objetivo de que, aunque no asistan a las reuniones semanales de «Inmigrantes por la Igualdad», sí acudan a estas actividades dirigidas a la totalidad del colectivo. Fue el caso del plan Equal, proyecto que vino a explicar a la Asociación, a petición del presidente, una persona del Ayuntamiento de Sevilla. O, más recientemente, una charla explicativa del proceso de «normalización» 2005, para lo que se contó con la presencia de abogados expertos en cuestiones de extranjería; estos abogados, al formar ya parte de las redes de apoyo de senegaleses, han continuado con la atención al colectivo senegalés durante el tiempo que ha durado el proceso. Por su parte, la Asociación, al gestionar la documentación de algunas personas del colectivo que podían acogerse a este proceso, ha multiplicado sus contactos y ampliado sus redes de apoyo

También en cuanto a acciones dirigidas en exclusiva al colectivo senegalés, la Asociación, en representación de los senegaleses, realiza demandas a autoridades y administraciones locales, sobre todo en referencia al tema de la venta ambulante.

Además, a partir del curso 2004-2005 la Asociación organiza clases de castellano, lo que está repercutiendo en que senegaleses más jóvenes acudan a la asociación y, sobre todo, en el fomento de relaciones interculturales con los profesores andaluces, de la asociación Toubai⁷¹, llegando a compartir tiempo y espacio de ocio algunos fines de semana.

Por su parte, en las actividades encaminadas a la participación del colectivo senegalés en la vida del barrio, es evidente el deseo de «mostrarse», de entablar un contacto directo con la gente de alrededor. Estas actividades,

70. Desde «Inmigrantes por la Igualdad» hay una queja constante de la necesidad de ir a cada senegalés, uno por uno, a informarles de cada proyecto, acto o actividad que se va a desarrollar.

71. «Toubai» es una asociación sevillana que trabaja con una contraparte en Senegal realizando proyectos de mujeres, niños y medio ambiente en aquel país. Este trabajo les ha llevado a contactar con los senegaleses de Sevilla en el año 2004 por su deseo de realizar también un trabajo común en Sevilla y conocer así la realidad de los senegaleses tanto *allí* como *aquí*. La organización de clases de castellano en la asociación «Inmigrantes por la Igualdad» es una de las formas de colaboración de «Toubai» con esta asociación.

al igual que las clases de castellano, se realizan con el dinero obtenido de las subvenciones de organismos a los que se han presentado proyectos⁷². Es indudable que, además de responder los proyectos a los objetivos que pretenden los senegaleses, las actividades se plantean teniendo en cuenta su posible adaptación a lo que saben tendrá cabida en las distintas entidades. De este modo se dirá, por ejemplo en el apartado de la metodología, que *el programa se plantea desde una perspectiva participativa*, lo que, si atendemos a la descripción del proyecto, significa implicar también a otros colectivos de la ciudad, lo que sin duda tendrá buena acogida, pues se aleja de la tan traída y llevada acusación de «guettización» o autoexclusión de los colectivos cuando estos tratan de reafirmar su identidad. En este sentido, podemos también afirmar que el tema de la formación y la importancia que a ella se le da en asociaciones pro-inmigrantes es algo que, a través de aquellos senegaleses de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad que forman parte de su plantilla, ha pasado a formar parte de los modos de trabajar y organizar actividades de la asociación de senegaleses. Se evidencia en los temas tratados en las Jornadas, en quiénes acuden, en cómo hablan quienes intervienen representando al colectivo...

Entre estas actividades, las Jornadas sobre Inmigración que se realizan cada año, y que hoy constituyen el principal referente de cara al exterior de la Asociación (muchos hablan de ellas como «la fiesta senegalesa»), es una de las principales para la sensibilización respecto al tema de la inmigración. Si comparamos el contenido de las jornadas de inmigración organizadas en los últimos años, es evidente un cada vez mayor énfasis en lo propio. Senegal está crecientemente presente. En las celebradas en 2005, se dedican dos días a hablar de proyectos llevados a cabo por los inmigrantes senegaleses en su propio país y a la exposición de los proyectos que lleva a cabo la asociación «Toubai» con senegaleses, tanto en Sevilla como en Senegal. Las Jornadas se hacen con el propósito de convocar al mayor número de personas posibles, tanto senegalesas como de otros colectivos de inmigrantes y de la sociedad andaluza y sevillana, con el objetivo de que se les conozca, de que se sepa cómo es el lugar del que proceden, cómo visten, qué comen, cómo se comportan, mostrar una cercanía y una pretensión de convivencia compartiendo

72. Consejería de Asuntos Sociales, o ahora de Igualdad y Bienestar Social, Consejería de Gobernación, Fundación La Caixa, Fundación El Monte, Caja Granada.

distintas maneras de ser y estar. Por tanto, estas jornadas son de gran importancia, es la actividad más abierta a la sociedad que organiza cada año la Asociación de Senegaleses. Se escoge como lugar de celebración el barrio donde realizan la mayor parte de sus actividades y donde tienen una presencia importante en la vida pública: San Jerónimo. Estas jornadas se convierten en una reafirmación de la identidad senegalesa: todos visten con ropa senegalesa, sacan sus mejores galas, van a arreglarse el pelo, se colocan joyas, vienen incluso familiares de fuera de Sevilla, emigrantes en otros lugares. Su posición abierta desde la propia identidad hacia el resto de las que puedan coexistir en Sevilla se expresa ofreciendo el disfrute de lo propio a los demás: la comida, el baile, incluso la ropa. Unas 150-200 personas llenan el recinto cada año. Asisten muchos senegaleses, también andaluces provenientes, sobre todo, de distintas asociaciones y de organismos oficiales, especialmente de Asuntos Sociales o de Políticas Migratorias. Después, en la fiesta, todos los que asisten a la conferencia disfrutan de la gastronomía y la música senegalesa, pero se van marchando y, pasado un tiempo, aquello se convierte en una fiesta para los senegaleses, que no paran de bailar, sobre todo las mujeres. En un principio hacen por integrar en el baile a algunos asistentes no senegaleses, pero después bailan «a su bola», entre ellas, quitándose los zapatos, dando vueltas, saltos... Casi todo el tiempo las mujeres por un lado y los hombres por otro. Las Jornadas se viven como un éxito, sobre todo por el gran poder de convocatoria.

En definitiva, la Asociación intenta participar en todo aquello que forma parte de la vida pública del barrio de San Jerónimo y, con ello, de un contexto concreto de la ciudad y sociedad de Sevilla. A la mayoría de los actos del barrio se invita a la Asociación expresamente: reuniones del Centro Cívico para organizar los horarios de los distintos colectivos que allí se reúnen (tanto vecinales como de inmigrantes...), asistencia al acto de la puesta de la primera piedra de un centro social en el barrio al que asiste el delegado del distrito, visita al nuevo locutorio abierto en el barrio por los ecuatorianos...

También la participación en los medios de comunicación y en distintos foros persigue el mismo objetivo: que se les conozca y se les sienta cercanos sin que ningún tipo de prejuicios determine la relación. Momar asiste a Onda Giralda en un debate el día de los Derechos Humanos. También al programa de Juan José Téllez en Canal Sur Radio. La relación con Onda Giralda ya es cercana, invitando en muchas ocasiones a los senegaleses para

que hablen sobre temas de inmigración. Lo que queremos decir es que, en las ocasiones en que esta cadena de televisión local tiene programado invitar a algún inmigrante, suele invitar a un senegalés, y lo hace, en muchos casos, a través de la Asociación, caso de Ousmane, que participa en un programa en el que se le pide su opinión sobre el desalojo de inmigrantes rumanos del puente del Cachorro en el año 2003. Es evidente el protagonismo de los hombres: en la inmensa mayoría de los casos, quienes acuden a dar charlas o a representar a la asociación en algún evento son hombres. El papel de las mujeres en la Asociación es el de demandar cosas concretas que mejoren las condiciones de las mujeres en particular y del colectivo senegalés en general, más que la representación pública de Inmigrantes por la Igualdad.

Al ser la relación de la Asociación con la población sevillana, como hemos venido mostrando, el principal de sus objetivos, a ello va dirigida la mayor parte de las actividades, localizadas fundamentalmente en San Jerónimo. No es de extrañar, por tanto, que cuando se le pregunta al presidente de la Asociación sobre los logros más importantes de la misma, afirme que ha sido la convivencia con los vecinos y el reconocimiento de las instituciones.

Complementariedad de las formas asociativas

Como estamos viendo, las redes de apoyo no funcionan solo en el interior de cada asociación, sino que conectan entre sí las asociaciones y grupos no formalizados. Los canales por los que circula la información dentro del colectivo senegalés en Sevilla hacen que esta pueda ser recibida y tratada en diferentes contextos.

La información que llega a la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad que se considere determinante o de mucho interés para la totalidad del colectivo, irá a la dahíra, lugar de reunión que concentra a un mayor número de personas y que frecuentan algunas con alta significación para el resto del grupo.

Ocurre también a la inversa: cuando se habla de un problema determinado en dahíra, este tema pasa a ser tratado en la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad para ser gestionado desde allí, ya sea una cuestión que afecte a algún senegalés o senegalesa en particular o a la totalidad o gran parte del colectivo en su inserción en la ciudad. Lo hemos visto con el ejemplo del ingreso en el Hospital Virgen Macarena de la senegalesa recién llegada a Sevilla, Mbegué, o del seguimiento de los papeles para entregar en el proceso de normalización de 2005.

A su vez, Inmigrantes por la Igualdad está íntimamente ligada, ahora también, a Agasis, que no se entiende sin su relación con dahíra, en cuanto a los fines y objetivos que ya hemos descrito.

Son todos ellos instrumentos de inclusión del colectivo senegalés en Sevilla. Este funcionar a través de diferentes agrupamientos y asociaciones que responden a modelos dispares nos señala la plena conciencia, por parte de algunos senegaleses, de la necesidad tanto de mantener vivas sus tradiciones socioculturales y formas de ver y entender la vida –la importancia de seguir renovando y afianzando la pertenencia a la comunidad senegalesa– como de insertarse adecuadamente en la sociedad receptora. Así, se mantiene y reafirma la cultura propia a la vez que se participa en la sociedad sevillana, formando parte de ella. Por un lado, se atienden las necesidades y situaciones internas de la comunidad y, por otro, se busca la mejora del estatus social del grupo. Se trata, en definitiva, de reafirmar la presencia de éste y de adquirir reconocimiento sociopolítico.

CONTEXTOS DE RELACIONES INTERÉTNICAS

LUGARES DE RESIDENCIA Y RELACIONES VECINALES

La realidad de la comunidad senegalesa en Sevilla no es la de un colectivo con la totalidad de sus miembros viviendo de manera permanente en la ciudad. Muchos pueden, sobre todo por el tema de la venta, encontrarse en otros lugares de Andalucía o del Estado y venir a Sevilla únicamente para renovar su tarjeta de residencia. Otros pueden estar en el propio Senegal, si es la época en la que se concentran los viajes, como ya expusimos. Igualmente, pueden estar empadronados en otra localidad y encontrarse viviendo, la mayor parte del tiempo, en Sevilla, o viceversa.

Los que sí tienen la residencia más o menos fija en Sevilla viven, en su mayoría, en determinados barrios. La razón de esta concentración viene motivada por el deseo de instalarse, al llegar, allí donde estén viviendo personas de su mismo país. Se trata, nuevamente, de minimizar riesgos. Este deseo de vivir en el mismo lugar que el resto de los paisanos es una constante en todo el proceso migratorio, se trata de una estrategia de adaptación mediante el aprovechamiento de las redes de apoyo. Los barrios donde viven la mayor parte de los senegaleses son, principalmente, los del Distrito Macarena, sobre todo San Jerónimo, aunque también hay un número importante por otras zonas de la Macarena como La Palmilla-Doctor Marañón, El Cerezo o Hermandades-La Carrasca. Después del Distrito Macarena, es el Distrito Sur el segundo en número, instalados principalmente en Bellavista y Los Bermejales; le sigue el Distrito Este, con los barrios del

Cerro del Águila, Palmete o La Plata⁷³. Es en estos barrios donde hacen sus vidas, ya sea porque tienen sus casas en ellos o porque son sus lugares de relación y/o de trabajo.

Es en el barrio de San Jerónimo, como ya vimos, donde se concentra la mayoría de las actividades del colectivo senegalés por encontrarse allí la *dahíra* y la sede de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad. Por ello, aunque muchos senegaleses no tengan su residencia en San Jerónimo, sus relaciones sociales sí las desarrollan, en gran parte, allí.

En cuanto a los motivos que llevan a la elección del barrio de San Jerónimo, citamos la declaración del presidente de Inmigrantes por la Igualdad recogida por Ousseynou Dieng (2006:289): «...*con los controles de la policía en la antigua estación de trenes de la Plaza de Armas, si uno no quería volver expulsado a Senegal, tenía que coger el tren en la estación de San Jerónimo*». Siguiendo el análisis de Dieng, esto sucedió en los meses inmediatamente posteriores a la Ley de Extranjería de 1985, cuando los senegaleses, dedicados fundamentalmente a la venta ambulante, se vieron obligados, para ir a los pueblos próximos para ejercer su trabajo, a coger el tren en la estación El Empalme, de San Jerónimo, evitando de esta forma posibles controles y expulsiones. En cuanto a quienes se desplazaban en furgoneta, al dejarlas aparcadas en un garaje en la carretera de La Algaba, debían ir igualmente a San Jerónimo, pudiendo hacerse en el mismo barrio con mercancías para la venta en «la tienda de Joaquín». Con la instalación allí de numerosas familias, por todo lo expuesto, se comprende mejor la decisión de trasladar la *dahíra* de la calle Doctor Fedriani, en la Macarena, a la calle Trabuco, en San Jerónimo, lo que a su vez motivó la llegada de nuevos senegaleses para instalarse en el barrio.

La mayoría de los senegaleses y senegalesas que vive en Sevilla comparte vivienda con gente de su mismo país, ya sea con parientes, ya sea con amigos. La excepción la constituyen, principalmente, los matrimonios mixtos. La mayor parte vive en régimen de alquiler y suele pasar por más de una vivienda. Esto depende, sobre todo, del tiempo que lleven en Sevilla, pues primero, al llegar, normalmente vivirán con los familiares con los que se esta-

73. Datos extraídos del Boletín Demográfico de la Ciudad de Sevilla 2003. Servicio de Estadística, Ayuntamiento de Sevilla, 2004. En los datos de «extranjeros según la nacionalidad de origen», en su distribución por barrios, podemos observar también su presencia en los distritos de Casco Antiguo, Triana-Los Remedios y Nervión-San Pablo, aunque en mucha menor medida.

bleció el contacto antes de venir, y luego, ya sea por reagrupación familiar o por la posibilidad de tener una vivienda aparte, se cambia de domicilio:

«Al principio vivía con mi hermana, luego con mi mujer, y de mi mujer, cuando me divorcié ya, fui a vivir con mis primos. Ahora vivo con mis primos. Ya somos tres, cada uno con su habitación, ya más tranquilo» (Moustapha).

Exceptuando Triana, los demás barrios donde residen los senegaleses y senegalesas son las zonas de alquiler más baratas de la ciudad, por lo que es fácil que entre sus vecinos haya muchos estudiantes de la propia Andalucía e inmigrantes de otros países. El convivir con personas de distintas nacionalidades es valorado positivamente por muchos senegaleses:

«El año pasao el hijo de Gloria invitó a mi hija, Lacumba, mi hija mayor. Sí, que estaba con mi hija jugando, y muchas cosas. Como en esta calle hay muchos niños extranjeros, porque viven muchos extranjeros, hay peruanos, cubanos, senegaleses, marroquíes, indios... Hay muchos, en esta calle viven muchos extranjeros. La gente de esta calle son buena» (Tako).

La relación viene más por ser vecinos que por ser inmigrantes, ya que es notoria la especial atención que senegaleses y senegalesas prestan al contacto y la buena relación con los vecinos de los barrios donde viven:

«En San Jerónimo yo me entiendo muy bien con la gente, yo tengo amigas, yo tengo amigos. La gente aquí, de verdad, son muy, muy simpáticos, no he tenido ningún problema. Desde que estoy aquí yo no he tenido ningún problema con nadie, con nadie, vamos» (Mariéme).

Estamos de acuerdo con Gunther Dietz y Paz Peña cuando afirman, en referencia a la ciudad de Granada –y ello puede hacerse extensible a Sevilla– que la mayoría de los voluntarios españoles ven a sus organizaciones como ideales para promover encuentros interculturales, mientras que los senegaleses prefieren establecer relaciones con la población local en sus barrios de residencia (Dietz y Peña, 1999).

«Aquí, en mi barrio, yo soy feliz. Yo soy feliz con todo, el viejo hasta con el último chico. Todos me llaman, todos son buenos conmigo. No hay ningún problema. En esta casa yo vivo aquí hace nueve años. Siempre no hay ningún problema. La gente que yo vivo aquí son listos conmigo. Todos me conocen aquí en San Jerónimo. Yo soy el primero de San Jerónimo» (Lamine).

Por esta importancia que se da al contacto directo con la gente del barrio donde se vive, es también por lo que la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad ha pasado de desarrollar sus actividades en sedes de asociaciones pro-inmigrantes a hacerlas en los propios barrios, con el objetivo expreso de implicar a los vecinos e intentar que sean los senegaleses que viven en cada zona los que se impliquen en la organización de las actividades propias:

«Nosotros, en principio lo hacíamos en “Sevilla Acoge”, y entonces no participaban la gente del barrio. Así que un día dijimos, “oye, que si estamos diciendo de convivencia tenemos que hacerlo con los vecinos, porque si lo hacemos para nosotros mismos o con los amigos, no tiene sentido, tenemos que hacerlo en el barrio, donde estás viviendo con la gente día a día”. A raíz de eso, vinimos a hablar con la asociación de vecinos y lo hacemos juntos» (Cheikh).

La participación del colectivo senegalés como sujeto colectivo en la vida del barrio, para la consecución de una buena convivencia con el resto de los vecinos, es considerada cuestión determinante por muchos de ellos. Se dan casos de relaciones estrechas con vecinos andaluces, como puede ser la frecuencia con que se deja a los niños pequeños en casas de vecinos mientras se realiza la venta ambulante; por este motivo, podemos ver en casas de andaluces retratos de estos niños senegaleses junto a los de los propios hijos. Mención aparte merece el caso de Djiogou, quien, tras pasar el primer año viviendo con su primo, fue acogido por una familia andaluza con la que vivió durante cuatro años, familia a la que conoció en un centro de acogida de inmigrantes y a la que después «abandonaría» para volver a vivir con senegaleses.

Es principalmente a través de las asociaciones de vecinos de los barrios como entablan relaciones con los sevillanos, más allá del contexto laboral:

«El barrio donde yo vivo (La Macarena), aquí en mi calle, son gente buena. Sí, tengo muchas amigas aquí. En la asociación de vecinos siempre me lo dicen alguna vez, cuando hay reunión me lo dicen y yo voy con ellos, y disfrutando y divertir, cada uno trae lo que quiera allí, con muchas mujeres allí, aquí» (Tako).

Para el caso del barrio de San Jerónimo, Ousseynou Dieng (2006) sitúa este momento de afianzamiento de relaciones en un proyecto de acercamiento entre vecinos inmigrantes y autóctonos promovido por Sevilla Acoge en 1994, cuyo objetivo era la participación de los inmigrantes en la vida social de sus barrios. Es este mismo año, afirma Dieng, cuando se entabla relación con la asociación de vecinos El Empalme, junto a la que se elaboran proyectos para promover la integración. En 1996, un senegalés se convierte en vocal para representar al colectivo de inmigrantes del barrio. Todo esto abre las puertas para la relación con el Comité de Festejos y la Asociación Punto de Encuentro de San Jerónimo.

Hoy, la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad mantiene una especial relación con estas entidades, además de con el Centro Cívico del barrio, donde siguen celebrando muchos de sus actos. Esto es significativo en la medida en que, al ser los Centros Cívicos de la ciudad lugares que están, o al menos esto se supone, puestos al servicio de los vecinos, los senegaleses, al demandar un espacio en ellos, están afirmando sus derechos como parte integrante de la vida de la ciudad, en tanto que parte de la «sociedad civil». Los senegaleses, por tanto, al demandar la utilización de los recursos que están al servicio de la población de Sevilla, están expresando que se consideran parte integrante de esta.

PARTICIPACIÓN EN FIESTAS AUTÓCTONAS

El contacto con culturas occidentales ha propiciado otras celebraciones, caso del cumpleaños, por poner un ejemplo. No obstante, esta celebración sigue siendo una celebración minoritaria que no es comparable, en ningún caso, a la importancia que pueda tener en Andalucía o a la importancia de las fechas del ciclo religioso para los senegaleses:

«Bueno, hoy en día, pues con las aportaciones, bueno, vamos a llamarlo así, aportaciones de otras culturas occidentales y tal, bueno pues sí, los jóvenes pues lo celebran, y celebran... Todos los jóvenes no, desde luego, yo estoy hablando de una minoría, que celebra su cumpleaños como se celebra aquí, nada más. Pero normalmente allí no se celebra» (Momar).

Además, la celebración de estas fechas se pone en relación con otras formas de ser y comportarse de la gente que las adopta y toma como propias:

«El día de mi cumpleaños no es importante. Aquí lo celebran solo algunos senegaleses, que serán los mismos que hablen más francés que wolof, y que pronuncien el francés a la manera francesa, y se ve ridículo. Por ejemplo, nosotros decimos merci, no con la “g”, es ridículo» (Momar).

En este aspecto, entra mucho en juego la consideración que cada uno tenga de su propia cultura, generalizándose entre los senegaleses y senegalesas una alta consideración de la misma y, por ello, teniendo menos en consideración aquellas manifestaciones que se alejan de lo «propiamente senegalés».

Este orgullo de ser senegalés o senegalesa conduce, en diversas ocasiones, a entender que todo «lo bueno» que se hace se explica por ser de Senegal. De esta forma, el corresponder a un favor es *«algo muy senegalés, muy senegalés»*. Se compara, de manera implícita, con los modos de actuar del resto no senegalés de la sociedad.

En cuanto a celebraciones de carácter genérico en las sociedades occidentales, como pueden ser las de Fin de Año, los senegaleses, en ocasiones, también se organizan para celebrarlas entre ellos, añadiendo, de este modo, nuevas fiestas a su calendario, aunque de una relevancia mucho menor que las propias.

Si lo que se pretende es que estas fiestas las celebre conjuntamente el colectivo, las lleva adelante Inmigrantes por la Igualdad. Hemos comprobado cómo, también en Montreal, este tipo de fiestas son organizadas por la asociación oficial, por el Regroupement Général des Sénégalais du Canada.

También ocurre que algunos senegaleses pasan con autóctonos las fechas más señaladas para los andaluces, principalmente en el caso de integrantes de matrimonios mixtos, aunque no solo de estos:

«En Navidades me voy a hacer la venta a Ronda. Noche Vieja la pasaré con una familia española, que todos los años hacen una fiesta por Noche Vieja. Este año creo que habrá otra, pero no lo sé» (Thiéka).

Pero la principal forma de presencia en las fiestas de la sociedad sevillana, ya sea en Navidades, Semana Santa y ferias de la provincia de Sevilla, de otros lugares de Andalucía e incluso de otras partes del Estado, es mediante el desarrollo de su actividad ocupacional principal, la venta ambulante. Es en estos periodos festivos cuando las ganancias por la venta alcanzan su mejor momento. Por lo tanto, los senegaleses participan en el ciclo festivo sevillano incorporándolo a su actividad principal, convirtiendo estos espacios en sus lugares de trabajo.

En la Feria de Abril de Sevilla no les está permitida la venta. Aún así, se buscan las maneras de ejercer la actividad pues las ganancias potenciales bien lo merecen. También participan como invitados a algunas casetas de autóctonos. Sin embargo, entre muchas senegalesas se afirma que la Feria es aburrida, que solo se anda, pues las casetas son privadas y no se les permite la entrada. Se unen, de este modo, a la queja habitual de toda persona de fuera de la ciudad. Quienes sí van a la Feria son aquellas personas que tienen una relación estrecha con algún autóctono o quienes están trabajando fuera de la venta y se reúnen un día, como es habitual hacer en la ciudad, con los compañeros de trabajo. Pero serán sobre todo los integrantes de matrimonios mixtos los que, por lo menos en una ocasión, vayan a alguna caseta, tratándose, fundamentalmente, de cumplir con la familia y/o amistades del cónyuge autóctono, siempre que el cónyuge sea feriante, claro.

Todo esto se traduce en una no participación en muchas de las fiestas sevillanas como disfrute del tiempo de ocio y vivencia colectiva. Como hemos podido comprobar, el ciclo que organiza el día a día de los senegaleses continúa siendo el mismo que en Senegal: el marcado por el calendario musulmán enmarcado dentro de la sociedad senegalesa.

Hay excepciones, como el caso de Ngor, senegalés llegado hace cerca de diez años. Se declara musulmán y rociero, pues «soy musulmán, pero respeto todas las religiones, siempre lo he hecho». Cada año hace el camino con la hermandad de su pueblo, Mairena del Alcor. Este testimonio nos da pie a hablar de las fiestas andaluzas como contextos de reafirmación de la perte-

nencia a una comunidad. La participación en ella, por tanto, se constituye en indicador de integración en la sociedad andaluza en su conjunto, pues... *en nuestra época, la más importante dimensión de aquellas (las fiestas), o al menos la más significativa para, a partir de su estudio, poder profundizar en la comprensión de un contexto social, es la dimensión identitaria* (Moreno, 2002: 163). Solamente podríamos afirmar que es contradictorio que un musulmán disfrute del Rocío si no tomamos en cuenta lo que afirma Isidoro Moreno en cuanto a que las fiestas *constituyen un lenguaje que vehicula mensajes ideáticos y emocionales que no son unívocos sino polisémicos, es decir, que poseen diversas significaciones y niveles de significación* (Moreno, 2002:165).

En el caso de San Jerónimo, sí podemos afirmar que existe una cierta integración en el ciclo festivo del barrio, pero no ocurre lo mismo con el genérico sevillano. Es sobre todo en las fiestas del barrio de San Jerónimo donde los senegaleses participan de una forma más activa. Se participa, fundamentalmente, como colectivo, aunque también, en muchos casos, se pueda asistir a título personal a las actividades organizadas en el barrio.

En la Semana Cultural de San Jerónimo, la comunidad senegalesa participa en la realización de actividades propuestas para todos los asistentes. Serán aspectos y marcadores culturales senegaleses los que se pongan de manifiesto: música senegalesa, comida senegalesa...

«Y lo que yo hice allí también, allí en el monasterio, en la fiesta de San Jerónimo, eso también típicamente de Senegal, arroz con corde-ro» (Mariéme).

Muchos asisten con ropa senegalesa, para que sea plenamente visible la participación del colectivo en esta celebración de barrio.

La Asociación de Inmigrantes por la Igualdad asiste cada año a las reuniones de la Comisión de Festejos de San Jerónimo para organizar la Semana Cultural del barrio. A estas reuniones preparatorias, de los colectivos invitados (no solo de inmigrantes, sino también otras asociaciones del propio barrio) son los senegaleses los que nunca faltan, creándose una imagen de seriedad y compromiso con el barrio que es reconocida por las personas más representativas de la Comisión de Festejos. Nuevamente, los senegaleses participan con música, comida, muestra de artesanías... Además, por esta alta

implicación, se corresponsabilizan fuertemente en la organización del evento, quedando algunos senegaleses a cargo de contactar con otros colectivos de inmigrantes para barajar su posible participación en esta Semana. Como la asistencia a estas reuniones es escasa por parte de otros colectivos, la presencia de los senegaleses marca la línea que este evento va a llevar, siendo la pretensión que el tema de la inmigración y el de la interculturalidad en el barrio sean líneas transversales que definan la totalidad de la actividad.

Los senegaleses han participado en Cabalgatas de Reyes Magos que cada año organiza la Asociación Punto de Encuentro, integrada por las asociaciones vecinales de San Jerónimo y por la Comisión de Festejos. Se trata de la cabalgata de reyes de barrio más antigua de Sevilla. Lleva saliendo más de 40 años, y el año 2003 fue el primero en que un senegalés participa encarnando al rey Baltasar, a pesar de que estos «verdaderos negros» llevaban viviendo en el barrio más de diez años. Esto se hizo posible gracias a la continuidad y el afianzamiento de las relaciones entre las asociaciones de vecinos y la Comisión de Festejos y la Asociación de los Senegaleses. Como afirmaba un ex-cargo de la Asociación de Vecinos *cuando propuse hace cinco años que un senegalés fuera el rey Baltasar, casi me apedrean los vecinos*. Hoy, se hace con el beneplácito de la gran mayoría del barrio. Es a la Asociación, como representante de la comunidad senegalesa en este, y en el conjunto de Sevilla, a la que se hace el ofrecimiento de participar en esta fiesta, y es la Asociación la que se hace cargo de los gastos que supone la participación: cada rey mago debe pagar una cantidad de 300 euros. En la cabalgata, además de salir la persona que encarna al rey Baltasar –quien en años anteriores ha representado a un «paje real» en el Corte Inglés o al mismo rey Baltasar para algún particular– salen también senegaleses como pajes. Otros están en la calle presenciando la cabalgata.

También en el año 2003 una joven senegalesa fue nombrada «Reina del Carnaval de San Jerónimo», y en el mes de abril la Comisión de Festejos ofertó a la comunidad senegalesa participar con una caseta propia en la Velá de San Jerónimo del mes de junio. La oferta se hizo oficialmente a la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad y a la Asociación de ecuatorianos del barrio, los dos colectivos con los que aquella tiene mayor relación, sobre todo por el hecho de constituirse en asociaciones y tener, por ello, un referente a la hora de dirigirse a cada uno de los colectivos en cuestión. Fue el primer año que los senegaleses tuvieron una caseta, lo que supuso, sin duda,

un paso más para una buena inserción en el barrio. La decisión de participar en la Velá no fue inmediata, pues la fecha coincide con algunas ferias del verano y, por tanto, muchos senegaleses se encuentran haciendo la venta, entre ellos muchas mujeres, que son las que hacen la comida en los actos de celebración colectiva. Pero, finalmente, se decidió aprovechar la ocasión y participar. En los carteles podía leerse:

VELÁ DE SAN JERÓNIMO

Del 18 al 22 de Junio

¡Ven a la caseta multicultural del barrio!

Podrás disfrutar de un ambiente divertido

Actuaciones en vivo

Comida y danza de Senegal

La caseta, junto a las de otras asociaciones y peñas del barrio, la compartieron ese año la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad y el Grupo Humanista de San Jerónimo, repartiendo después los beneficios. Lo de montar la caseta juntos fue aceptado por los senegaleses para compartir los gastos de inversión.

La caseta estuvo adornada con motivos senegaleses y con una pancarta con el nombre de la asociación (incluyendo el término «senegaleses»). Es la primera vez que los negros y negras de Sevilla tienen una caseta en una Velá. La música es fundamentalmente senegalesa, con la incursión de títulos de música «de última» (Hotel Glam, Operación Triunfo...), es decir, los CD que son ofrecidos cotidianamente en la venta ambulante.

En la caseta se ofertaron tanto productos andaluces como senegaleses, siendo el gran reclamo, indudablemente, lo exótico, lo propio de Senegal. Las bebidas son cerveza, manzanilla, coca-cola, fantas, sprite, tinto de verano, JB y ginebra. De Senegal: *bisab*, bebida hecha con un cítrico de allí, y té. La comida, la típica de la feria: montaítos, pinchitos... También comida senegalesa: chuletas y costillas de cordero y, sobre todo, la *yaasa* (hecha con arroz, pollo y una salsa de cebolla muy picante con guindilla y pimienta negra molida), arroz con cordero y arroz con pescado. Esta comida la preparan las mujeres en alguna casa y de allí la llevan a la caseta, donde ya sólo hay que calentarla y servirla. Todos los senegaleses piden *bisab*, fanta de naranja o coca-cola. Ninguno toma alcohol. Quienes están atendiendo en la barra, algunos intentan librarse de servirlo, otros expresan su gusto al hacer-

lo pero ponen mucho cuidado de no mancharse, pues «*verás cuando mi madre se entere y me huela la cerveza. No me deja echar cerveza*» (Diatou).

De la comunidad senegalesa pueden juntarse unas cien personas cada noche. Son muchos chicos y algunas chicas, la mayoría dedicados a la venta ambulante, personas que no asisten normalmente a reuniones de la Asociación ni, en muchos casos, a dahíra, pero ahora vienen a «su caseta». Nuevamente, son las mujeres las que visten, en su mayoría, con ropa de Senegal, y van especialmente arregladas para la ocasión, aunque esta vez, también hay un número elevado de hombres con ropas de su país. Las mujeres permanecen, como siempre, juntas todo el tiempo.

Además de gran parte de la comunidad senegalesa de Sevilla, acuden también personas de otros colectivos de inmigrantes (sobre todo marroquíes), chicas jóvenes «autóctonas» del barrio, personas mayores, gitanos, personas relacionadas con el tejido asociativo pro-inmigrante, los cónyuges de las parejas mixtas, las autoridades del barrio (delegado del distrito y otros), y también personas atraídas por la curiosidad y la animación de la música y la danza.

Hay actuaciones de flamenco con gitanos del barrio, pero es el grupo senegalés Super Tam-tam el que anima la fiesta casi todas las noches. Se colocan en la parte del fondo de la caseta, dejando un espacio delante para el baile. Las mujeres, siempre juntas, comparten baile con los hombres solo en contadas ocasiones. Algunos animan a los blancos a salir a bailar; casi ninguno se atreve, salen pocos y acompañados por aquellos. Las cabezas asoman desde la caseta de al lado y mucha gente entra para ver los bailes. Cuando la cosa está muy animada o suena música «conocida», el grupo se amplía y bailan negros y blancos.

La percepción de quienes cada año se ocupan de montar la Velá fue que la caseta de los senegaleses había sido muy bien aceptada, constituyendo un éxito. Esta buena percepción hizo que los senegaleses repitieran caseta en la Velá 2004, donde, además, fueron ellos los encargados de preparar la cena para la Tercera Edad que cada año organiza la Comisión de Festejos para los más mayores del barrio⁷⁴. La visita del alcalde de Sevilla a las personas mayores durante esta cena es aprovechada por varios senegaleses para hacerse fotos con «la autoridad» y mandarlas a Senegal. Se sabe que en el lugar de origen esto constituye un elemento de prestigio social.

⁷⁴ Aunque la oferta viniese también determinada por la negativa previa de otras casetas a organizar esta cena, no hay que obviar la confianza y buenas relaciones que este hecho expresa.

La Velá da una idea de los cambios que está viviendo el barrio en cuanto a su composición social y su tejido asociativo. El año 2003 es el primero en que un grupo de inmigrantes tiene una caseta, y va bien. Podemos decir que sirve de reclamo para que otros colectivos de inmigrantes se animen. En el año 2004, el colectivo de ecuatorianos también monta su caseta. Notamos en todo esto que la comunidad senegalesa, a través de su asociación, es una baza por la que se ha optado para revitalizar las fiestas autóctonas, las fiestas de identificación con el propio barrio, que, indudablemente, ya cuenta con los senegaleses como comunidad diferenciada integrante, con una fuerte implicación en las actividades de identificación colectiva de San Jerónimo.

Concluyendo este punto, nos ha parecido oportuno analizar el papel de las fiestas, de la participación y de la forma en que se participa en estos rituales de la sociedad autóctona por cuanto es indicativo del nivel de relaciones con los vecinos del barrio y del grado de aceptación de estos respecto al colectivo. No se puede dejar atrás ámbitos de cohesión social tan importantes y simbólicos como son las fiestas si se pretende analizar el tipo de integración de un grupo inmigrante en la sociedad receptora. A través de la Cabalgata, el Carnaval y la Velá se reafirma la identificación de los vecinos con una comunidad social sevillana concreta, la del barrio de San Jerónimo. Y en estos contextos, el colectivo senegalés se reafirma también doblemente: como comunidad diferenciada y como parte integrante de la «comunidad» que representa el barrio; se visibiliza como integrada dentro de este y refuerza su conciencia de pertenencia a la sociedad local. Como algunos expresan, «ojalá todos los barrios fueran como San Jerónimo» (Cheikh).

OTROS CONTEXTOS

También la identificación con las mismas entidades que gran parte de los sevillanos, como pueden ser los equipos de fútbol de la ciudad, es una señal del proceso de inserción; se trata de compartir los referentes de la sociedad en que se vive. Algunos se decantan por uno de los dos equipos, por el Sevilla F.C. o por el Real Betis Balompié. También hay senegaleses que han jugado en equipos de la ciudad, caso de Doudou en el Triana, y otros que hoy siguen haciéndolo en los equipos de San Jerónimo, algunos en el de los más jóvenes y otros en el de

los mayores. Una vez más, el tema de los papeles está presente, pues aquel que posee una situación no regularizada podrá asistir a entrenar, pero en ningún caso jugar en las competiciones. Es el caso de Djigou, quien tras perder su tarjeta y llevar años jugando en los equipos de localidades donde ha residido, Atlético Sanluqueño y Jerez Deportivo, no puede jugar con su equipo. Esto nos da una idea de hasta qué punto se pretende realmente la integración de los inmigrantes: Djigou lleva nueve años en España, tiene su vida hecha en el barrio, pero no puede representarlo ni defender los colores de su equipo. Es decir, se excluye a esta persona de la posibilidad de identificarse con su barrio o localidad y de que también los autóctonos lo identifiquen como un ciudadano más.

También mediante el fútbol se consigue expresar la identificación con la ciudad de Sevilla a la vez que la continuidad en el sentimiento identitario con el país de origen. El equipo de Senegal, formado por senegaleses de Sevilla, ha jugado tanto la ligilla patrocinada por una compañía telefónica en la ciudad, en 2005, como *El Mundialito de la Inmigración* organizado por el Sevilla Fútbol Club con motivo de la celebración del centenario de este equipo, también en 2005. En esta última competición, bajo el lema *Un Sevilla de todos, unidos por el fútbol*, el Senegal se enfrentó al resto de equipos formados por comunidades de inmigrantes de otras nacionalidades. No ganó.

Pero no solo la identificación con la ciudad sino también con barrios concretos se evidencia, junto a la identidad senegalesa, en campeonatos celebrados con cierta frecuencia en distintos eventos en la ciudad, como en la propia Velá de San Jerónimo. En el año 2004 la competición es entre el grupo del Partido Comunista del barrio, los ecuatorianos y los senegaleses, todos del barrio, acompañados por sus respectivas aficiones y músicas⁷⁵. El trofeo entregado a cada equipo por parte del Distrito de la Macarena, una «Torre de los Perdigones», se constituye en elemento que simboliza la pertenencia al barrio. En este contexto de fiesta se expresa, por tanto, una doble pertenencia identitaria: a Senegal y a San Jerónimo.

Debemos tener también en cuenta la participación en otros actos en los que gran parte de la sociedad civil sevillana participa como sujeto social para ver en qué medida el colectivo senegalés forma parte integrante de la misma.

75. Los altavoces de las casetas de senegaleses y de ecuatorianos se orientan hacia el campo de fútbol, iniciándose una competición también entre músicas de los dos países. Este contexto nos lleva a Senegal, donde las ligas de barrio movilizan a muchísima gente, acompañando también con música los partidos.

Nos estamos refiriendo, fundamentalmente, a los actos de protesta y de denuncia que se organizaron el año 2002 con motivo de la guerra contra Iraq. La decisión de los senegaleses de participar en estas masivas movilizaciones con el grito de «No a la guerra», fue tomada en la Asociación y, posteriormente, comunicada en dahíra. La determinación de asistir con una pancarta en la que se ponía el nombre de la Asociación constituyó una reafirmación en el deseo de integración en la sociedad sevillana y de participación en su vida pública, pero, sin duda, también manifestaba la voluntad de integración como senegaleses, no diluyendo, en ningún caso, la identidad propia. Sin embargo, a la manifestación solo asistieron los integrantes del núcleo con responsabilidades en la Asociación, por lo que, finalmente, decidieron ir junto a otras asociaciones y no sacar su pancarta. Esto muestra que son quienes no realizan la venta los que más se sienten llamados a participar en los actos de los movimientos sociales. Para explicar lo cual hay que tener en cuenta, entre otras cosas, que para la mayoría de los senegaleses y senegalesas, dedicados a la venta ambulante, dejar esta para asistir a cualquier reunión, acto o manifestación, significa rehusar voluntariamente a una parte de sus ingresos del día, ingresos con los que cuentan para la organización de la vida cotidiana.

CÓMO PIENSAN QUE LOS VEMOS

Gran parte de los miembros del colectivo senegalés percibe que el trato que la población sevillana les brinda es más cordial que el que reciben otros grupos de inmigrantes. Consideran que los negros «caen mejor» que los marroquíes y que, entre los negros, los senegaleses son los «mejor vistos».

«A mí me han dicho muchas veces que a ellos les gustan más los senegaleses que los marroquíes. A mí me lo han dicho muchas veces. Me lo han dicho muchas veces. “A mí los árabes no me gustan, me gustan más los negros”» (Moustapha).

«AcuÍ en Sevilla la gente son muy amables, comparando a los otros sitios que yo he estao. Yo he estao en Granada, en Murcia, en Benidorm y en Alicante. Y en Almería también, y en Mallorca también, y yo sé cómo la gente tratan los inmigrantes. Hombre, no es que

maltratan a los inmigrantes, pero los sevillanos son mucho más abiertos, son mucho más abiertos» (Bubu).

A pesar de esto, desde dentro del colectivo senegalés hay opiniones que consideran que entre la población sevillana hay racismo y xenofobia. Hablando de la posibilidad de abrir un restaurante de comida senegalesa en Sevilla:

«Los sevillanos no irían porque no les gusta que sean negros los que hacen la comida y los que tienen el restaurante. Es duro, pero es así» (Babacar).

«Aquí hay mucha mala gente. La gente es racista. El otro día he comprado una televisión en tienda de segunda mano. Me dicen que no pueden probar allí porque no tienen antena. Y en casa no me funciona. Y ahora no me dan el dinero, tengo que cambiar por otra cosa. Eso porque soy negro» (Illiman).

Aunque pueda haber algún senegalés que afirme, directamente que *«la gente de aquí siempre está con los inmigrantes, incluso quieren ayudarlo, pero a veces no pueden» (Abdoulaye)*, lo común es que cuando se les pregunta por el trato que los inmigrantes reciben por parte de la población autóctona, enseguida salgan a relucir hechos xenófobos. Pero también, de inmediato, se apunte que, de todas formas, son los menos y que ello sucede en todas las sociedades, que gente buena y gente mala hay en cualquier lugar, ya sea en España o en Senegal. Existe un miedo a reconocer que son víctimas de maltratos por parte de la sociedad receptora y un deseo de no ofender a la persona con la que estén hablando, si se trata de alguien de la sociedad receptora. Un ejemplo lo tenemos en Ousmane:

«Cuando uno hace una cosa mala, hasta en el barrio, en el mercadillo, “¡todos los inmigrantes sois iguales!”. Si alguien de aquí hace una cosa, no juzgan a todos».

Pero, después de afirmar esto, la misma persona dirá:

«Los senegaleses no tienen ningún problema aquí, son muy trabajadores, hacen los mercadillos, tienen sus puestos, el único problema que tenemos, por ejemplo, es que vendemos por la calle» (Ousmane).

A través de las leyes sobre todo, pero también del resto de los instrumentos jurídicos, el Derecho transmite los mensajes básicos que la sociedad quiere ofrecer a sus destinatarios. En lo que hace a la inmigración, los destinatarios son los inmigrantes, pero, como siempre, también los propios ciudadanos: esas leyes ofrecen, en primer lugar, nuestra representación del fenómeno migratorio. Cómo lo entendemos, cómo lo queremos gestionar (qué inmigración queremos, en qué condiciones). Y, en segundo término, envían a nuestros propios ciudadanos un mensaje sobre cuál es el lugar de los inmigrantes en nuestra sociedad (Javier de Lucas, 2002b: 31). Este lugar es claro: deben estar aquí durante el tiempo que nos hagan falta y donde nos hagan falta, dependiendo de las necesidades de mano de obra de nuestro mercado y, además, estos inmigrantes deben ser «asimilables». Existe un rechazo expreso por parte de la mayoría de los senegaleses de la imagen que sobre la inmigración existe en la sociedad sevillana, en sintonía con el resto de la sociedad andaluza y española.

Desde que la inmigración ha pasado a ser un fenómeno general en los países de Europa Occidental, se discute sobre qué cantidad de extranjeros puede *tolerar* una sociedad. Al respecto, los senegaleses sevillanos rechazan el discurso mayoritario que ve en la inmigración un freno a la incorporación de la población autóctona al mercado laboral:

«La gente que dice que los inmigrantes vienen aquí para robar a los españoles los puestos de trabajo, que algunos inmigrantes son delincuentes... , pero para robarle los puestos a los españoles, no estoy de acuerdo. Porque el trabajo más peor lo hacen los inmigrantes, porque la mayoría de los españoles lo que quieren es vestirse bien... , ¿quién son los que iban a trabajar en el campo? Nadie. Hay trabajo, lo que pasa es que no han encontrado lo que quieren. Porque yo tengo una amiga que ha estudiado Bellas Artes, ya está licenciada y doctorada, y ahora dice que está esperando un trabajo de lo que ha estudiado. No es así, tú si encuentras un trabajo para cuidar a un niño, aprovecha, aprovecha. Aquí, si uno se mueve encuentra trabajo» (Ousmane).

Se percibe y rechaza, contundentemente, la equivalencia entre inmigrante y delincuente, tan aireada por los medios de comunicación, en cuyos mensajes muchas veces se enuncian como delitos lo que no son más que infracciones administrativas; y se rechaza la estigmatización de los colectivos

por la actuación que realice alguno de sus miembros. Esto es aplicado a dos niveles: por un lado, a la propia comunidad senegalesa y a los miembros que la conforman, y, por otro, al colectivo de inmigrantes en general y a todos los grupos nacionales que lo integran.

El planteamiento generalizado de que la inmigración constituye en sí misma un problema es rechazado de forma frontal. En este punto, se hace referencia a las encuestas en las que se pregunta a la población acerca de las cuestiones que más preocupan a la sociedad española:

«No importa que ocupe el tercer puesto o el segundo o el primer puesto. El simple hecho de estar allí, el simple hecho de ser una preocupación, a mí me preocupa bastante, cuando lo que se debería de producir es lo contrario, es una riqueza. Hay que saber, quizás, pues gestionarlo mejor, y se verá que es una riqueza, y no un problema en sí» (Momar).

No se cuestiona que se trata de una encuesta en la que entre los distintos problemas que existen en la sociedad española en la actualidad, la inmigración es una opción que ya está recogida, que está definida, a priori, como problema, y que quienes responden sólo tienen que colocar un orden a ese listado.

Los senegaleses sevillanos, sobre todo aquellos de mayor formación en el tema migratorio, rechazan también la distinción entre inmigrantes integrables/inmigrantes no integrables. Como afirma en esta cuestión Francisco Torres, la LO 8/2000, al sancionar con la expulsión a la persona sin documentación, convierte al indocumentado en inintegrable, ya que merece la expulsión (Torres, 2002). Y esto alimenta la visión negativa de los inmigrantes por parte de la población local.

«La población solamente lo que hace es reflejar cómo se hacen las cosas desde arriba. Mucha gente no entiende nada. Me dicen que gente como yo sí es integrable, pero que los niños marroquíes que están durmiendo todos los días bajo el Puente del Cachorro son muy problemáticos porque están borrachos todo el día. El otro día, rompiendo en el bar de fuera vinieron algunos y el del bar les preguntó que por qué ellos no hacían Ramadán. Yo dije que si yo fuera ellos

tampoco lo haría, y entonces uno dijo: “tío, tú sí lo entiendes”. Y es que cómo van a hacer el Ramadán si no tienen casa, pueden dormir durante cuatro días en el albergue y luego los echan, tampoco tienen comida ni nada..., así no se puede hacer el Ramadán. Y ya me gustaría a mí ver a la gente que dice esas cosas en esa situación, se morirían, seguro, se morirían, no tendrían fuerza para resistir eso, sin casa, sin familia, sin nadie» (Momar).

Manifiesta, además, la mayoría, su sentimiento de frustración porque las únicas noticias que salen en los medios sobre la inmigración refieren a sucesos trágicos y no se habla, por ejemplo, de que *«los tres años que yo he estado sin papeles he dedicado parte de mi tiempo dando clases particulares y como voluntario de francés en “Sevilla Acoge”, a inmigrantes, pero también a ciudadanos españoles»* (Ousmane). El mismo sentimiento de frustración e impotencia les invade cuando ven que las únicas imágenes que llegan de África no responden a la realidad de su país o, por lo menos, corresponden solo a una parte:

«De África viene todo lo malo: el calor viene de África, el SIDA viene de África...» (Cheikh).

«Los españoles no conocen muy bien África. Lo que sabes es lo que ves en la tele. Y nosotros, lo que la gente pone en la tele, nosotros no lo sabemos en África. No lo vimos en África, porque no vivimos eso. No tenemos problemas de guerra... En Senegal no tenemos problemas de guerra, no tenemos problemas de famina, no tenemos problemas de eso. Cuando vemos la tele decimos: ¿dónde en Senegal eso?» (Thiéka).

La falta de conocimiento de la realidad africana entre los sevillanos es un hecho que transmiten en sus periodos de estancia en Senegal:

«Le estaba explicando que en España, ellos creen que nosotros siempre estamos en la selva, cazando leones, que estamos con el taparrabo, con la lanza, no sé qué, no sé qué lo otro, con el jefe de la tribu, con el plato puesto aquí (se señala la nariz) que nos llega hasta abajo» (Djiogou).

También en Montreal, la asociación de senegaleses muestra su preocupación por la visión de canadienses y quebeois sobre su continente, realizando actividades que muestran otras realidades:

Regard sur l'autre Afrique. Notre objectif est de permettre aux canadiens et québécois de jeter un regard autre que les images données de l'Afrique, celles d'une terre en proie aux guerres, aux famines et aux épidémies incurables.

Pourtant l'Afrique, est infiniment plus riche de ses valeurs, sa culture, ses ressources humaines et naturelles. Cette Afrique en marche, dynamique et qui désire prendre sa place dans le concert des nations.

Y es que la síntesis transmitida a lectores, oyentes y espectadores sobre África es la de un mundo natural, salvaje, en las antípodas de la civilización, haciéndonos olvidar quiénes fueron los responsables de dos guerras mundiales en este mismo siglo. En cambio, son raras las noticias políticas o culturales que no entren en el apartado exótico. Así, a las poco tranquilizadoras cifras estadísticas se añaden las imágenes seleccionadas de miseria, violencia y última tierra virgen (Iniesta, 1998:200).

Hay que resaltar que, cuando hablan del trato recibido, la mayoría de los senegaleses se refiere a Andalucía como realidad social diferenciada. Lo más común es hablar de Andalucía en relación al resto del Estado:

«Yo sé que los andaluces no son racistas. De verdad, son muy bien. Los andaluces son muy bien. No tenemos problem de racismo aquí. De verdad» (Thiéka).

«A mí me gusta la gente, ¿no? que son enrollá, ¿no? Sobre todo en Andalucía, porque yo estaba en Mallorca viviendo dos años y al final estaba aburrío de to, ¿sabes? Andalucía me encanta, y me encanta cómo son la gente. Que son abierta y eso» (Djiogou).

«Me quiero quedar aquí. Andalucía es lo mejor. Me encanta Sevilla y Cádiz» (Ngor).

Esta misma persona, en una conversación informal en la calle con un sevillano, dice que él es muy de aquí, muy andaluz y de Mairena del Alcor. Cuando está fuera de Andalucía, reconoce, no le gusta diferenciar, habla de

Andalucía en general. Si tenemos en cuenta que esta persona es la que hace el camino del Rocío con la hermandad de su pueblo, confirmamos en su discurso la utilidad de esta fiesta como contexto de reafirmación identitaria andaluza.

Un argumento se revela muy al uso entre los inmigrantes senegaleses, y es el de lo útil que pueden ser a la sociedad receptora, entrando por tanto, en la lógica del discurso dominante, que entiende a las personas en función de cómo estas puedan servir a la economía. Una lógica que cimenta también muchos de los argumentos de gran parte de las Asociaciones pro-inmigrantes.

«En España no hay muchos inmigrantes, hay muchísimos más en Italia y tal, por eso son más desarrollados que España, porque le aprovechan su mano de obra y trabajan en las empresas y tal. Aquí no» (Ousmane).

«Nosotros queremos demostrar al Gobierno que valemos algo, valemos algo, podemos hacer algo. Claro, podemos hacer algo, porque somos cultos, somos intelectuales y tenemos algo en la cabeza, dentro de la cabeza tenemos algo. Que nos dé la oportunidad de demostrarlo» (Thiéka).

Es mucho más recurrente este discurso que el de los Derechos Humanos, la igualdad y la justicia social, aunque, no obstante, son otra vez aquellos que tienen más formación en el tema, por dedicarse a asuntos de inmigración, los que sacan a la luz argumentos no mercantilistas:

«...recordar también un derecho importante, y yo digo que es el derecho más importante de todos los Derechos Humanos, que es el derecho a la vida. Recordar a aquellos que en el intento pues se quedan en el camino, en el Estrecho, ¿por qué? Solamente por tener una vida digna» (Momar).

Lo que sí está claro es que los senegaleses sienten que «caen bien» a los sevillanos. Perciben esto y quieren mantener esta consideración. Por ello, su preocupación por no ser confundidos con otros colectivos:

«El problema es que creen que todos los negros son del mismo país, y no, porque aquí vienen nigerianos, aquí vienen senegaleses, aquí

viene gente de Gambia, de Guinea..., y todos no son iguales» (Moustapha).

«Por ejemplo, hace unos años, tenemos un mercaillo ahí en el Polígono Norte, pasaba una señora, un compañero que estaba ahí vendiendo en su mesa, y llama a la policía y dice que ha perdido su monedero, que se lo ha robado él. Y llama a la policía y cuando llega el comisario le dice: “¿y qué pasa?” “No, la señora, que dice que se lo he roba”, y dice, “Señora, que los senegaleses llevan aquí diez años, la primera vez que me trae alguien que dice que le ha robado. Ellos pueden hacer todo menos robar. El único defecto que tienen es que aquí no se puede vender, cuando tú le dices que aquí no se puede vender, sí se pone el puesto, pero que en lo demás..., en otra cosa no se mete”. Yo creo, no lo sé, pero sí creo que sí nos favorecen más que, bueno, que se confía más en los senegaleses que en otros» (Cheikh).

Sin embargo, hay quienes no confían en la sinceridad de esa valoración positiva:

«Muchos dicen, “a mí no me caen muy bien los marroquí, a mí no me caen muy bien los gitanos, pero los senegalés o la gente de color –que es una palabra que no me gusta para nada– la gente de color me cae muy bien, porque sois tan...”. Pero eso es una mentira, una pura mentira. Yo a esa persona no la voy a escuchar, porque cuando se van a un marroquí le van a decir lo mismo. Te dicen eso pero es falso, es una cosa falsa» (Ousmane).

De muchas conversaciones sobre este tema con senegaleses se desprende que, cuando hablan de los conflictos interétnicos, muchas veces atribuyen las causas de estos a la actitud del colectivo inmigrante más que a la sociedad receptora. Ello no significa que piensen que sea justo, simplemente, entienden que «no hay que buscar problemas». Pensamos que aquí entra en juego el factor de lo difícil que es para un colectivo de inmigrantes, una vez creada una imagen, si esta es mala, quitársela y, por el contrario, si es buena, lo fácil que es perderla. Por tanto, son conscientes de las relaciones de poder existentes que determinan la posibilidad misma de convivencia. De este modo, un «buen comportamiento» generará la ausencia de problemas:

«Los senegaleses es que nos favorece mucho la gente. Creo que mucha gente nos está viendo distintos que a los demás inmigrantes. A lo mejor, como son más tranquilos, no se meten en muchos jaleos y cosas así, y que los senegaleses, los que están aquí, la mayoría que ocupan su tiempo, que son mucho más integraos con las demás gente» (Cheikh).

«La mayoría lo que dicen es que los senegaleses no quieren ningún problema, además, que nosotros tampoco buscamos problemas. Porque nuestro trabajo, nuestra casa, nuestro trabajo, nuestra casa, y ya está (...). Un día que fui con mi primo, la novia de un amigo mío y un amigo a una discoteca y no nos dejaron entrar, porque no querían negros. Y yo les dije: “mira, no vamos a buscar problemas, ¿no quieren negros? Pues nos vamos. Hay otros sitios que estamos con los negros”. Eso fue en Apandau. Problemas no tenemos que buscarnos. Tenemos que intentar... hombre, como aquí hemos venido a buscar..., tenemos unos objetivos y tenemos que conseguirlos. Una vez que los consigamos, volvamos, y dejar nuestra espalda limpia. Eso es lo importante, por lo menos desde mi punto de vista» (Moustapha).

En lo que existe bastante consenso entre los miembros de la comunidad senegalesa de Sevilla es en que, además de pertenecer al colectivo de senegaleses, pertenecen a otro colectivo genérico, el de los inmigrantes, con el que comparten una serie de problemas (vivienda, trabajo, documentación...). A su vez, dentro de este colectivo, forman parte de otro, el de los negroafricanos, que, al menos hasta ahora, piensan que no está entre los peor considerados:

«Con los inmigrantes afroafricanos tienen más..., parece que tienen más acercamiento. Yo veo que aquí la gente quiere más, no que quiere, pero tiene más confianza que, por ejemplo, al inmigrante negro que al inmigrante árabe o marroquí. Aquí la gente está más cariñosa con los afroafricanos que con los marroquíes. Se ve que tienen más trato con la raza negra que con las demás razas. No sé por qué. A lo mejor le gusta más, o son más..., tienen más contacto o más..., se le ve que tienen más relaciones con la..., con nuestra raza» (Abdoulaye).

Y dentro del conjunto de los negros, entienden que los senegaleses son de los que están consiguiendo una mayor relación con la sociedad autóctona y una mejorable, pero ya existente, convivencia.

En el año 2005 surge un conflicto en el mercadillo del Parque Alcosa entre dos personas que se encontraban realizando la venta, un senegalés y un gitano. Algunos senegaleses quisieron ver en ello un enfrentamiento entre dos comunidades, la senegalesa y la gitana; otros afirmaban que el problema fue entre dos personas, intentando, y consiguiendo, que el asunto no fuera a más. Sin embargo, sí es patente una situación tensa entre personas de ambos colectivos con el tema de la venta como punto de conflicto.

Igual que los senegaleses expresan la dificultad que tiene la sociedad sevillana para entender que las formas de ver y expresar las cosas pueden ser distintas a la propia, reconocen que a ellos les ocurre lo mismo. Algunos ejemplos pueden ser los siguientes testimonios:

«Una de las primeras cosas que me chocaron fue ver a las parejas besándose en la calle, y a las madres con sus hijas en bikini en la playa, hasta que ya tuve una novia de aquí» (Moustapha).

«A mí lo que me chocó al principio fue cuando la gente dice: “oye, quedamos mañana y tomamos algo”. Y luego resulta que paga solo lo suyo. Si tú dices quedamos para tomar algo es que invitas, porque ¿tú me has preguntao si yo tengo dinero?» (Cheikh).

«Me acuerdo una vez que estábamos en la venta ambulante en una feria y nos pusimos todos a comer el arroz con las manos. La gente pasaba y nos miraba. Pero esto es normal. Nosotros si estuviéramos en Senegal y viéramos a una pareja besarse en la calle o a un chico tomando cerveza en la calle, también nos quedaríamos mirando. Porque es una cosa rara» (Cheikh).

«(Hablando del colegio)... lo único que me ha sorprendió, la verdad, que el primer día, cuando me metí en la clase y veía a 24 alumnos o, yo qué sé, yo dije: ¡anda que aquí a la gente le gusta menos estudiar! (...) La última clase en la que yo estaba (en Senegal) éramos 96 alumnos» (Djiogou).

LA RELACIÓN CON OTROS COLECTIVOS DE INMIGRANTES

El relacionarse con otros inmigrantes y poder ayudarlos es la razón fundamental que dan aquellos senegaleses que trabajan en asociaciones pro-inmigrantes para explicar por qué se dedican a ello:

«El trabajo te brinda la oportunidad, trabajando con la gente de alguna forma, porque eso forma parte de nuestro trabajo como mediadores interculturales, lo que es la dinamización comunitaria. No solamente trabajar con tu comunidad o con el colectivo senegalés, sino trabajar con todos aquellos emigrantes que, yo qué sé, hay una cierta cercanía. De alguna forma, pues participas directamente en asociaciones, como el MPDL, en “Sevilla Acoge”, en la Asociación de los Senegaleses; como indirectamente, apoyando a los demás, fomentando el tema del asociacionismo y eso».

A través de asociaciones pro-inmigrantes, algunos senegaleses participan en actividades «multiculturales» organizadas por ellas. Es el caso de la participación de Mariéme en una celebración del 8 de marzo, cantando una nana en wolof en una representación en la que distintas mujeres cantaban algo de su tierra; o la participación también en los actos que distintas asociaciones llevan a cabo para sus fiestas de la multiculturalidad.

Estas relaciones con asociaciones pro-inmigrantes, a las que se suma también las relaciones con determinadas asociaciones de inmigrantes, se ponen de manifiesto y se intensifican a la hora de hacer demandas para el conjunto del colectivo inmigrante de la ciudad. Cuando se pretenden crear plataformas de demandas de derechos o denunciar determinadas situaciones, se convoca a los senegaleses. Ello se debe, fundamentalmente, a las redes sociales con personas de este ámbito de la «sociedad de acogida». Tal es el caso de una plataforma creada en Sevilla para la ampliación de plazos y la flexibilización de requisitos en el proceso de normalización del año 2005, donde los senegaleses fueron el colectivo inmigrante que estuvo desde el comienzo.

Entre los más jóvenes y con un periodo prolongado de estancia en la ciudad, es notable la relación con miembros de otras comunidades. Hay, entre ellos, un enorgullecimiento de *interculturalidad*:

«Yo tengo cuatro colegas. Somos cinco en total. Dos son de Senegal; otro es de Marruecos y otro es español. Entonces, a mí me llaman P., ¿no? Y los dos que son de Senegal, a uno que..., yo qué sé, no es que sea un tonto, sino..., siempre va a lo suyo, habla mucho y nosotros le llamamos “subnormal”; y el otro, que también es más tranquilito, le llamamos “negro”, porque él se toma como un negro, va a lo suyo y le da igual to; y al otro que es de Marruecos le llamamos “moro”, porque es moro, ¿no?; y al que es de aquí de España le llamamos “pallo”. Está bien, bien. Y esos son mis colegas» (Djiogou).

Igual que Djiogou, también otros senegaleses han constituido redes de comunidad formadas por andaluces y miembros de otros colectivos de inmigrantes. Es, sin duda, el caso de Doudou en su lugar de trabajo, una obra en un edificio en la calle Moravia, en la zona de La Macarena-San Luis. Los componentes fijos del grupo de Doudou son Rafael, un hombre del barrio, jubilado de 75 años; Rass, palestino; Samir, marroquí de la ciudad de Tánger; María, vecina del barrio; su hija Rosa; y el propio Doudou. Rafael, un hombre que él mismo reconoce sentirse solo, se pasa parte de la tarde y noche de cada día con Doudou, quien ahora se encuentra trabajando de vigilante de la obra de siete de la tarde a siete de la mañana. Sobre las nueve y media o diez de la noche también se acercan para cenar con ellos, Samir y Rass, musulmanes como Doudou y trabajadores en la misma obra pero con horarios distintos; si es Ramadán, adelantan su hora de llegada para romper juntos el ayuno. Rafael, que vive al lado, les deja su casa para que guarden allí sus cosas y, cuando quieran, hagan de comer. No obstante, la mayoría de los días es con una bombona en la propia obra como cocinan, con una hornilla y cacharros que les ha llevado Alberto, otro vecino que realiza visitas esporádicas. Ya cuentan con sillas y una mesa para colocar la tele que también les ha dado Rafael. Allí ven cada partido televisado; durante todo el tiempo que están juntos, sentados a la puerta de la obra, otros vecinos se acercan, algunos saludan y otros se quedan a «echar el rato».

Sin duda, un contexto de relación con otros inmigrantes, fundamentalmente marroquíes, es el de las carnicerías donde la mayor parte de los senegaleses compra la carne.

Como hemos comentado en el epígrafe anterior, debido al trato favorable que entienden reciben de los sevillanos en contraste con el resto de los

colectivos de inmigrantes, existe entre los senegaleses un interés indudable en diferenciarse del resto de africanos.

En Senegal existe inmigración proveniente de otros lugares de África. Una razón fundamental que algunos senegaleses dan es que existe una mayor facilidad para poder emigrar a otros países, afirmando que los nigerianos, por ejemplo, tienen especialmente difícil la entrada en Marruecos debido a malas relaciones entre ambos estados, por lo que la solución que encuentran algunos es intentar adquirir la nacionalidad senegalesa, opción con la que algunos no están de acuerdo:

«Lo que pasa luego es que, por ejemplo, hay una prostituta negra en la calle y le piden la documentación y ella dice que es senegalesa, ¡pero es nigeriana!» (Moustapha).

«A mí no me gusta lo de “subsahariano”. No, no me gusta. Yo quiero senegalés, nigeriano... Cada uno de su país» (Omar).

Está extendido un conocimiento de otros colectivos basado en estereotipos que sí están superados, principalmente, por quienes trabajan en asociaciones pro-inmigrantes y por quienes tienen con ellos un contacto más frecuente. Normalmente, senegaleses y miembros de determinados colectivos se relacionan poco, apenas se conocen entre sí (exceptuando, como decimos, a aquellos que trabajan en asociaciones pro-inmigrantes). Esta falta de relación hay quienes la justifican en la escasez de elementos culturales comunes, cayendo en el discurso de la «distancia cultural» del que ellos mismos, en no pocos casos, son víctimas:

«Los senegaleses hacen la venta ambulante; los nigerianos no sé lo que hacen. Tenemos más relación con los marroquíes, ya que comparten la lengua francesa y la religión musulmana» (Ousmane).

«Los nigerianos son más aquí que los senegaleses. No tenemos ninguna relación con ellos, porque no tenemos misma religión, no tenemos mismas costumbres, ¿sabes? No tenemos ninguna relación con los nigerianos. Además, porque los senegaleses son muy creyentes, y son muy practicantes, ¿sabes? Hay cosas que tenemos costumbre de eso, ¿sabes? No tenemos ninguna relación con los demás, los nigerianos, los..., hay muchos, hay nigerianos, hay cameruneses, hay gabo-

nes, hay to, pero..., los senegaleses no tienen relación con esa gente» (Thiéka).

Se insiste en poner en comparación con el colectivo propio al resto de colectivos de inmigrantes. Por ello, también se hace referencia a los rumanos, manifestando, con ocasión del desalojo policial ocurrido en 2003, en Camas, que, aunque no estén de acuerdo con lo que se ha hecho, *«es que los rumanos no quieren integrarse, ellos (los senegaleses) vinieron más tarde, y mira»* (Cheikh); *«A mí los rumanos me robaron una vez la mercancía»* (Ousmane). Vuelven a utilizarse aquí argumentos y actitudes que se rechazan cuando recaen sobre el grupo propio, como, en este caso, la generalización: la criminalización de la totalidad de un colectivo cuando alguno de sus miembros ha cometido una falta. Integración y segregación son dos conceptos que habitualmente conectan, por oposición, los senegaleses sevillanos. Cuando hablan de segregación refieren, sobre todo, a la no relación con la sociedad autóctona.

Hablando de manera informal con algunos senegaleses de la ciudad del rechazo actual hacia los marroquíes por parte de la población andaluza, ponen en comparación esta actitud con la de Marruecos, señalando el racismo de los marroquíes hacia los negros, incluidos los senegaleses.

Por su parte, algunos inmigrantes de otros colectivos, al ver cómo los senegaleses se relacionan muy cohesionadamente entre ellos y se visibilizan constantemente como colectivo, entienden tal actitud como autosegregación. Un subsahariano que trabaja en asuntos relacionados con la inmigración afirma que:

«Uno es del país donde come y duerme. Muchos inmigrantes se automarginan, como los senegaleses y los nigerianos, que están siempre entre ellos, algunos ni hablan español (...) Los senegaleses son muy cerraos. Que sí, que vale, que se relacionan con la gente, pero que son un círculo muy cerrado, no facilitan al resto entrar» (Jimmy).

Esto último sí hemos podido constatarlo en la investigación: si bien es cierto que la relación de los senegaleses con el resto de la población, a nivel individual, es cercana, al igual que a nivel de colectivo en contextos en los que se participa en actos conjuntos con otros grupos (o individuales pero abiertos al resto), el participar un no senegalés en el «contexto senegalés» ya

es cosa muy diferente. Ello se comprueba, como ya hemos señalado, en los matrimonios mixtos, donde la parte senegalesa sí participa en los ámbitos sevillanos, seguramente por estar aquí, pero la parte sevillana participa poco, por lo general, del ámbito senegalés. Sin embargo, pensamos que esto también sucede en la generalidad de los colectivos identitarios de origen diferente a la sociedad receptora y es una estrategia para garantizar la cohesión y apoyo mutuo. Y, además, también debemos considerar esto desde la óptica del otro lado: el poco interés por parte de la sociedad autóctona por conocer y participar en contextos senegaleses. Para la mayoría de los autóctonos, el tener cubiertas las necesidades sociales básicas en el grupo étnico propio y haber participado desde el nacimiento en pautas culturales casi exclusivamente andaluzas, hace que no sea «necesario» plantearse la relación con otras comunidades étnicas, a no ser que sea por un interés propio, el ofrecimiento de ayuda o por la curiosidad de conocer lo exótico ante el reciente colorido que ahora tiene el propio barrio:

«Ahora hay muchos senegaleses (en San Jerónimo) y están totalmente integrados. Te los encuentras jugando al baloncesto en las pistas, ¡eso parece Estados Unidos!» (Manolo, vecino del barrio de San Jerónimo).

Si a esto unimos una posición estructuralmente dominante en las relaciones interétnicas, que permite incluso tolerar o no a los «otros», el desequilibrio en la relación marca obligatoriamente esta.

También vemos preciso señalar el mayor interés, exceptuando a aquellos que trabajan de forma remunerada en el ámbito de la inmigración, por relacionarse con la población autóctona que con el resto de colectivos inmigrantes. Se busca la aceptación del grupo propio por parte de aquellos que están en posición de aceptar o rechazar. La aceptación es lo que llevará a la adquisición de derechos o, al menos, a gozar de «tolerancia». Es la sociedad receptora la que otorga los derechos y define los límites de la «tolerancia». Esta aceptación se busca, sobre todo, con el argumento de «lo útil de la inmigración»; se habla de todo lo que esta puede aportar al desarrollo de la ciudad:

«Hay muchos inmigrantes que están muy integraos, que participan en el desarrollo de la ciudad o del pueblo, que colaboran con la gente

y, a veces, que apoyan más a la gente que lo necesita (...) Creo que la sociedad española, como cualquier sociedad, necesita inmigrantes, y los inmigrantes que están aquí a lo mejor hay muchos que no están en regla, y yo creo que están muy bien integrados aún no teniendo los papeles, y qué más le da a los gobiernos regularizar esta gente para que se integren mejor, para que anden sin miedo, para que trabajen sin problema» (Ousmane).

Como decimos, se sabe que la aceptación llegará, sobre todo, por el criterio de la utilidad. Sin embargo, al valorar la mayoría de los senegaleses su propia cultura muy positivamente, también señalan que en este aspecto tienen cosas que aportar:

«Lo importante es que intentamos aprender de los demás y también que los demás aprendan de nosotros. Hacer un intercambio» (Moustapha).

A MODO DE CONCLUSIÓN

LA INSERCIÓN DE UNA COMUNIDAD TRASNACIONAL EN SEVILLA: LA MINORÍA SENEGALESA

Si bien es cierto que siempre han existido procesos migratorios a lo largo y ancho del planeta, también lo es que tanto las causas como los modelos han ido variando a lo largo de la historia. Es distinta la realidad de países formados por población inmigrante a partir de la minorización, y cuasi-extinción, de su población originaria, caso de Estados Unidos, Argentina, Australia, etc., que la de aquellos países en que la población de la sociedad receptora es la dominante.

Podemos hablar, también, de procesos de migración «de ida» –o definitiva–, que responderían al primer caso, y «de ida y vuelta», situación que ha sido mayoritaria, o al menos muy frecuente, en el segundo caso, donde la realidad responde a emigrar con el fin de conseguir un objetivo determinado que, una vez alcanzado, supone, al menos en teoría, el regreso al lugar de origen. Sin embargo, dentro de esta segunda situación, en la que la población de la sociedad receptora es la mayoritaria y dominante, ahora nos hallamos ante un modelo diferente que venimos definiendo como *transnacional*.

La migración transnacional se caracteriza por un constante transitar entre dos mundos (uno de los cuales puede formar parte de la diáspora nacional), por un continuo funcionar en dos mundos de manera simultánea. Debemos abandonar ese vicio tan asentado en muchas investigaciones que ciñen el análisis a la sociedad de origen o a la sociedad de destino, tratando cada una de estas realidades de manera independiente aunque, inevitable-

mente, con ciertos nexos de unión. La oposición tradicional entre emigración temporal y emigración definitiva en muchos casos no sirve, pues ahora se trata de un modelo de emigración en que lugar de origen y lugar de destino se determinan mutuamente durante todo el proceso migratorio. El desarrollo de los medios de transporte y los sistemas de comunicaciones han posibilitado que la vida social de los individuos y colectivos tenga lugar, simultáneamente, en el lugar de destino, en el lugar de origen y, si es el caso, en otros puntos de la diáspora. En consecuencia, los procesos migratorios en el contexto de la globalización deben incorporar la dimensión transnacional para una mayor comprensión del fenómeno.

Como hemos podido apreciar a lo largo de nuestro análisis, es imposible referirse a la realidad de la comunidad senegalesa en Sevilla tratando ambos espacios como radicalmente separados, sencillamente porque esta distinción no existe a nivel real. Hemos comprobado que *el aquí determina el allí y el allí determina el aquí*. La información que circula por las redes globales influye y genera cambios en los lugares de origen, imponiendo nuevos estilos de vida y maneras de ver las cosas. También las sociedades de destino se ven alteradas por una realidad definida, en gran parte, por fuertes conexiones entre los emigrantes y sus lugares de origen, debido a la circulación tanto de personas como de bienes materiales y simbólicos. No podemos interpretar ningún ámbito ni fenómeno social sin tener en cuenta las dos realidades. Los senegaleses se mueven entre dos mundos diferenciados con lógicas culturales distintas, y es este continuo estar en los dos mundos culturales lo que da origen al espacio transnacional. Se trata, pues, de un constante transitar entre Senegal-Sevilla y Sevilla-Senegal, no solo de personas (físicamente o mediante el contacto a través de diversos medios) sino también de bienes materiales y simbólicos, situándonos, inevitable y simultáneamente, en los dos mundos, Senegal y la diáspora senegalesa, generando una forma de organización social que venimos denominando *comunidad transnacional*.

Y esto es así desde el momento mismo en que se decide emigrar. Desde el principio se entra a formar parte de las cadenas y redes migratorias que conectan lugar de origen con lugares de destino y que proporcionan el apoyo social que acompañará al emigrante en toda su trayectoria. Es así como el enfoque transnacional nos permite superar tanto el análisis neoliberal como el marxista y el planteamiento por parte de ambos de las migraciones como procesos con causas exclusivamente económicas. En el caso de los

senegaleses, hemos visto cómo la existencia de redes hace que no haya necesariamente una correspondencia entre la distancia del nivel de renta entre el país de origen y el país de destino y la decisión de emigrar: las redes propician la emigración independientemente de las condiciones salariales concretas y las políticas de extranjería del país receptor; no se emigra al país donde se podría ganar más dinero, sino al lugar donde existan menos riesgos.

Como el avance de la globalización crea espacios con cada vez menor carga afectiva e histórica, *los actores sociales caminan también hacia la búsqueda, a veces difícil, de territorios, de universos más pequeños que les ofrezcan la posibilidad de encontrar sentido* (Pérez-Agote, 1995:87). En el seno de los Estados-nación, hoy en crisis, se observa, frente a la globalización de la economía, una multiplicación y renovación de identidades particulares que buscan reconocimiento, presencia y representación, en respuesta a la discriminación y a la segregación. Por ello, la reafirmación de la pertenencia a una comunidad diferenciada, la plena conciencia de una identidad cultural propia, no puede ser vista como un obstáculo para la integración de las sociedades. Y un ejemplo lo tenemos en el colectivo en que se ha centrado nuestro estudio: el de los senegaleses de Sevilla, que creemos evidencia que en modo alguno se puede tomar como cierta la ecuación de que a mayor reafirmación en lo propio, menor posibilidad y/o voluntad de integración social.

Como hemos comprobado, en el colectivo senegalés no se trata de autosegregación, como algunos ven siempre que se participa en la sociedad no exclusivamente como individuo sino como colectivo. Los senegaleses y senegalesas se valen de lo propio tanto para reforzar la cohesión interna del grupo como para propiciar su integración en el conjunto de la sociedad sevillana. Es a través de sus pautas y valores culturales como se afronta la inserción en una sociedad distinta a la de origen, fundamentalmente a través de sus redes de apoyo social. Es mediante ellas como se trata de superar todo aquello que produce inestabilidad y desequilibrio. Y en la medida en que esto se consigue, es más posible avanzar hacia la integración. Se trata, pues, de una estrategia de adaptación cimentada en el mantenimiento de las redes de apoyo y la puesta en juego, a través de ellas, de los valores y pautas culturales propios.

Hoy, las relaciones de solidaridad y apoyo mutuo fundamentados en los valores religiosos y culturales senegaleses, con la importancia que hemos visto de las cofradías islámicas, principalmente del Mouridismo, se constitu-

yen en marcadores de identidad. Los senegaleses se autorreconocen y son reconocidos desde otros colectivos, ya sean de autóctonos como de inmigrantes, sobre todo por su gran solidaridad intragrupal. Mediante esta solidaridad, valor regidor de las formas de funcionar del grupo, es como la comunidad senegalesa se sitúa y actúa en la sociedad receptora.

La comunidad senegalesa de Sevilla no opta por pasar desapercibida y así ausentarse, en apariencia, de todo conflicto. Aunque esto pueda hacerse a nivel individual en alguna ocasión –y, además, se haga para «salvar» al colectivo, conscientes de la repercusión que una conducta tendrá a nivel grupal–, los senegaleses y senegalesas se constituyen en sujeto social con aspiración a una plena participación en la vida pública de la ciudad, sobre todo en el barrio donde están más presentes, San Jerónimo. Es la relación y el conocimiento mutuo lo que facilita la convivencia y, por ello, se busca de manera constante el compartir espacios y experiencias con el resto de la población.

El colectivo senegalés se afirma, a la vez, como comunidad y como parte integrante de la sociedad local, haciendo uso de los servicios públicos a disposición de los vecinos, manteniendo contactos con autoridades y organismos oficiales, participando en medios de comunicación, foros y debates, cuidando las relaciones con individuos, asociaciones de vecinos y demás entidades de barrio, o participando en fiestas autóctonas de identificación colectiva. En definitiva, haciéndose visible. Que se les conozca y se les sienta cercanos es su deseo.

Incluso, la incorporación de los senegaleses a fiestas de la sociedad receptora está significando, como hemos visto, un revulsivo para el resurgir de algunas fiestas autóctonas de identificación barrial. La comunidad senegalesa de San Jerónimo se identifica con el barrio y, hoy, constituye una comunidad de fuerte presencia en la vida pública de este.

Desde lo que hemos venido denominando la «*intelligentsia senegalesa*», adjudicándose la representatividad de todo el colectivo a través de la Asociación de Inmigrantes por la Igualdad, se entiende que de lo que se trata es de conformar espacios de igualdad desde la diferencia, de cambiar el orden jerárquico que marca las relaciones entre los colectivos. A partir, sobre todo, de la Asociación se lleva a cabo esta labor de sensibilización, con actividades y búsqueda de relaciones que ayuden a conformar un nuevo imaginario sobre la inmigración y sobre los propios inmigrantes. Se entiende que es así como la sociedad receptora, la sociedad sevillana en su totalidad, avanzará hacia un intercambio entre iguales del que surja una verdadera convivencia, enriquecida por la interculturalidad.

En el contexto actual, determinado por la imbricación de lo Global y lo Local, *hay una frontera que no se debe franquear: la que separa el reconocimiento del otro de la obsesión por la identidad... la identidad y la alteridad son inseparables y en un universo dominado por las fuerzas impersonales de los mercados financieros deben ser defendidas conjuntamente si se quiere evitar que la única resistencia eficaz a su dominación venga de los integristas sectarios. El multiculturalismo democrático es hoy el objetivo principal de los movimientos sociales reformadores...* (Touraine, en Cohn-Bendit y Schmid, 1996:16).

Quisiéramos, también, manifestar nuestro total desacuerdo con los planteamientos formulados por el profesor Manuel Delgado Ruiz, de la Universidad de Barcelona, en su trabajo *Inmigración, etnicidad y derecho a la indiferencia. La antropología y la invención de "minorías culturales" en contextos urbanos*. En él se afirman cosas como que *las personas que comparten los espacios públicos son solo masas corpóreas, perfiles que han renunciado voluntariamente a toda o a gran parte de su identidad* (Delgado, 2000:126). Nos gustaría preguntarle al profesor Delgado cómo se renuncia a aquello que te convierte en persona. Creemos que el autor del artículo es muy aficionado a las novelas de ciencia ficción. Y, sobre todo, nos gustaría que su autor nos dijera dónde está el gusto por constituir solo «masas corpóreas».

Precisamente, uno de los puntos más destacables que hemos corroborado en nuestra investigación ha sido la opción hecha por los senegaleses de ser visibles, de generar y mantener contextos de relaciones sociales de forma continuada para lograr, a través de ello, una convivencia real. ¿Dónde esta, en este caso, la voluntariedad de la renuncia a toda o a gran parte de su identidad? ¿Dónde está la renuncia a aquello que, como hemos visto, constituye el soporte y trampolín de esta comunidad para su integración?

Por tanto, a su pregunta: *¿Qué sentido puede tener darle tantas vueltas a conceptos nebulosos como el de identidad, aplicado a seres humanos que nos pasamos el tiempo travistiéndonos para la ocasión...?* (Delgado, 2000:127), esperamos haber contestado, modestamente, con esta investigación.

Es fácil hablar de lo nebuloso de la identidad entre aquellos que están en una posición en que la suya propia es reconocida y pueden darse el gusto, por tanto, de practicar su *derecho a la indiferencia*. Sin duda, una vez normalizadas las relaciones, ya cada uno está en su derecho de ignorar y de ser ignorado, pero esta situación solo puede partir de una relación entre iguales, y ello solo es posible en un contexto de relación, que es lo que significa conviven-

cia. Delgado afirma que el derecho al anonimato es *el requisito para cualquier forma de integración social verdadera*; por el contrario, nosotros pensamos que el derecho al anonimato solo es posible cuando existe la integración.

Para nosotros, la evidencia de afiliaciones identitarias en países de origen y destino de manera simultánea se opone al principio de pertenencia exclusiva que sigue vigente en la mayor parte de los países de destino migratorio. Hay todo un entramado muy complejo de opciones identitarias. Igual que en Andalucía las afiliaciones pueden variar desde un sentimiento exclusivamente andaluz, a otro español, pasando por una amplia gama de combinaciones, también los inmigrantes pueden tener reservas en cuanto a los objetivos de la integración si se continúa con la idea de una ciudadanía y de una identidad que ignore sus lealtades o fidelidades hacia el país de origen. Las dimensiones transnacionales de la vida de numerosos grupos de inmigrantes se ocultan. Sin embargo, para muchas personas, como es el caso de la comunidad senegalesa, las lealtades múltiples son legítimas y los deberes y las obligaciones en relación a sus países de origen son una realidad cotidiana.

Podemos terminar contestándonos a la pregunta de cómo las redes de apoyo senegalesas conectan con la población local sevillana, es decir, si estas redes propician la inclusión o la exclusión. Creemos haber contestado lo primero: las redes de apoyo social senegalesas, no solamente basadas en identidades étnico-nacionales sino también en identificaciones religiosas, propician, mediante la cohesión social del colectivo, la inclusión de sus miembros en la sociedad sevillana.

La integración, como proceso, es un fenómeno de adaptación que comprende estrategias de acción que desarrollan los inmigrantes cara a las circunstancias en que se encuentran (Breton, 1994). Pues bien, la estrategia de adaptación del colectivo senegalés se cimenta en el mantenimiento de las redes de apoyo a través de las cuales se ejerce la solidaridad de grupo. Es mediante ellas como se trata de superar todo aquello que produce inestabilidad y desequilibrio, posibilitando así una buena inserción. Lo hemos visto en todos los ámbitos: posibilitan la salida desde el lugar de origen, la recepción a la llegada, aportan seguridad socioeconómica y actividad profesional, estabilidad emocional..., es decir, aportan el equilibrio necesario para tener una vida social «normalizada». En este sentido, las redes de apoyo senegalesas soportan gran parte de los costes sociales ligados a la inclusión del colectivo en la ciudad.

Se trata de una estrategia colectiva. La adaptación supone, como estamos viendo, la adquisición de competencia organizativa, y los senegaleses y senegalesas la tienen, pues cuentan con la confianza necesaria en el conjunto del colectivo. Tanto las redes informales como las asociaciones formalmente constituidas cuentan con normas que obligan a los miembros a la ayuda mutua y a comprometerse en los recursos y proyectos comunes, adquiriendo así la competencia colectiva necesaria para participar en la vida sevillana. Tanto las relaciones familiares como otras formas de redes de comunidad, caso de Inmigrantes por la Igualdad –la asociación oficialmente reconocida–, o dahíra y Agasis –asociaciones voluntarias constituidas en torno a los valores y pautas religiosas y culturales–, afianzan y cohesionan a la comunidad senegalesa de la ciudad, convirtiéndola en sujeto social con aspiración a una plena participación en la vida pública de la capital andaluza.

Así, llegamos a la conclusión de que mientras más cohesionado y organizado esté el grupo, más posibilidades tendrá de funcionar de forma efectiva en el nuevo medio sociocultural, y, por tanto, más posibilidades tendrá para su buena inserción. De lo que se desprende que uno de los objetivos prioritarios de las políticas migratorias debería ser aumentar la competencia colectiva de las comunidades de inmigrantes:

«...si alguien tiene problema nos interesamos por el problema y buscamos formas de ayudarle. Cada fin de semana, los domingos, nos reunimos allí y hablamos, y rezamos, y nos enteramos de los problemas que hay, y así llevamos años haciendo eso» (Abdoulaye).

BIBLIOGRAFÍA

AZURMENDI, M.: *Estampas de El Ejido*. Taurus, Madrid, 2001.

BAUBÖCK, R.: «¿Adiós al multiculturalismo? Valores e identidades compartidas en la sociedad de la inmigración», *Revista de Occidente* n° 286, pp. 45-61. 2003.

BAVA, S.: «De la “Baraka” aux affaires. La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires», *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n° 131, pp. 48-63. 2002.

—: «Les Cheikh-s mourides itinérants et l’espace de la ziyâra à Marseille», *Anthropologie et Société*, pp. 149-166, vol. 27, n°1. 2003

BEL ADELL, C. y GÓMEZ FIAREN, J.: «La inmigración africana en Murcia. Situación laboral de los inmigrantes», en Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona (coords), *Convivencias entre culturas. El fenómeno migratorio en España*. Signatura Ediciones de Andalucía, Sevilla, 2000.

BRETON, R.: *Actes du séminaire sur les indicateurs d’intégration des immigrants. Séminaire tenu su 28 février au 3 mars 1994, á l’Université de Montréal*. Ministère des Affaires internationales, de l’Immigration et des Communautés culturelles. Centre d’études ethniques, Université de Montréal. Montreal, 1994.

CARITAS DI ROMA: *Immigrazione. Dossier statistico*’96. Roma, Anterem, 1996.

CASTAÑO MADROÑAL, A.: *Informe 2000 sobre la Inmigración en Almería*. Junta de Andalucía, Consejería de Asuntos Sociales, Sevilla, 2000.

CHECA, F. (ed.): *Las migraciones a debate. De la teoría a las prácticas sociales*. Icaria, Barcelona, 2002.

COHN-BENDIT, D. y SCHMID, T.: *Ciudadanos de Babel. Apostando por una democracia multicultural*. Talasa, Madrid, 1996.

CONSEJERÍA DE GOBERNACIÓN, DIRECCIÓN GENERAL DE COORDINACIÓN DE POLÍTICAS MIGRATORIAS: *Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004*. Junta de Andalucía, Sevilla, 2002.

CRUISE O'BRIEN, D.: *La construction de l'État au Sénégal*. Karthala, París, 2002.

DE LUCAS, J.: «La nueva Ley de Extranjería como rechazo de la integración de los inmigrantes», en VV.AA., *De Sur a Sur. Análisis multidisciplinar del fenómeno migratorio en España*, pp. 201-218. Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, 2002a.

—: «Algunas propuestas para comenzar a hablar en serio de política de inmigración», en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds), *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, pp. 23-48. Ediciones Talasa. Madrid, 2002b.

DE MIGUEL CALBIA, E.: «El plan de Acción para África Subsahariana», en Mbuyi Kabunda (Coord), *África Subsahariana ante el nuevo milenio*. Pirámide, Madrid, 2002.

DELGADO CABEZA, M.: *Andalucía en la otra cara de la globalización. Una economía extractiva en la división territorial del trabajo*. Mergablum, Sevilla, 2002.

DELGADO RUIZ, M.: «Inmigración, etnicidad y derecho a la indiferencia. La antropología y la invención de “minorías culturales” en contextos urbanos», en Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona (Coords), *Convivencias entre culturas. El fenómeno migratorio en España*. Signatura Ediciones de Andalucía, Sevilla, 2000.

DIENG, O.: «Integración y modelo de convivencia. La experiencia de la comunidad senegalesa en el barrio de San Jerónimo». *PH Cuadernos 17: Patrimonio Inmaterial y Gestión de la diversidad*, pp 286-295. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. Sevilla, 2005.

DIETZ, G.: «Un nuevo actor en movimiento: hacia un estudio antropológico de las organizaciones no gubernamentales». *Dimensión Antropológica*, vol. 17. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999a.

—: *El desafío de la interculturalidad. El voluntariado y las ONG ante el reto de la inmigración. El caso de la ciudad de Granada*. Laboratorio de Estudios Interculturales. Granada, 1999b.

DIETZ, G., PEÑA, M.P.: «Intercultural relations in the Shadow Economy: NGOs and local authorities between Senegalese tradesmen and their local customers in southern Spain», *High Plains Applied Anthropologist*, Vol.19, nº1, pp 1-9. Boulder, 1999.

DIETZ, G.; GARCÍA ESPINOSA, P.; PÉREZ ARMENTEROS, M.; ROSÓN LORENTE, F. J.: «¿Las organizaciones no-gubernamentales como intermediarios interculturales? Encuentros entre autóctonos e inmigrantes en organizaciones no-gubernamentales andaluzas». *Anuario Etnológico de Andalucía*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla, 2002.

DIEZ NICOLÁS, J. y RAMÍREZ LAFITA, MJ.: *La inmigración en España. Una década de investigaciones*. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMSERSO), Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Madrid, 2001.

DIOP, A-B.: *La familia wolof*. Khartala, París, 1985. Traducido por Pedro López Ibarra y revisada por Esteban Tabares, «Sevilla Acoge», Sevilla, 1997.

DIOP, A.M.: «Les associations islamiques sénégalaises en France», *Islam et Société au sud du Sahara*, nº 8, pp. 7-15. 1994.

EBIN, V.: «A la recherche de nouveaux “poissons”. Stratégies commerciales mourides par temps de crise», *Politique Africaine*, nº 45, p. 86-99. 1992.

ESPINOSA, V.: *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. El Colegio de Michoacán. El Colegio de Jalisco, México, 1998.

ESSOMBE EDIMO, J.: «La naturaleza profunda de la tontina africana», en *A la búsqueda de alternativas, ¿otro mundo es posible? Alternativas Sur*, Vol I, pp. 143-152. Centre Tricontinental, Louvain-La-Neuve, 2002.

FALL, P.D.: «Migration internationale et droits des travailleurs au Sé-négal», en *Rapports par pays sur la ratification de la Convention des Nations Unies sur les droits des migrants. Section de la migration internationale et des politiques multiculturelles*. UNESCO, 2003.

FERRIÉ, J. y BOËTSCH, G. (dir.): *Anthropologie de l'Immigration. Les Cahiers de l'IREMAM*, 2 Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, CNRS-Universités d'Aix-Marseille, 1992.

FORMA, K.: «Papeles del género que cambian en los funcionamientos de Sabar. Una reflexión de los papeles que cambian de mujeres en Senegal», en *Seminario Regional del Sudeste en los estudios africanos*. Universidad de Washington, 2001.

GARCÍA AMADO, J.A.: «¿Por qué no tienen los inmigrantes los mismos derechos que los nacionales?». *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 3. Editorial Lex Nova. Valladolid, 2003.

GIMÉNEZ ROMERO, C.: «Modelos sociopolíticos e ideológicos ante la diversidad cultural: la propuesta intercultural», en Alcina Franch, J. y Calés Bourdet, M. (eds), *Hacia una ideología para el siglo XXI*. Ed. Akal, Madrid, 2000.

GUÈYE, C.: *Touba. Le capital des mourides*. Karthala, 2002.

HELLY, D.: «Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles», en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°20, pp. 47-73. 2004.

— y ELBAZ, M.: «Modernité et postmodernité des identités nationales», en *Pouvoirs de l'Ethnicité. Anthropologie et Sociétés*, Vol. 19, n°3, pp. 15-35. Université Laval, 1995b.

HUNTINGTON, S.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial*. Piados. Buenos Aires, 1997.

INIESTA, F.: *Kuma. Historia del África negra*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 1998.

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, C.: *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Fundación Blas Infante, Sevilla, 1997.

JULIANO, D.: «Mujeres estructuralmente viajeras: estereotipos y estrategias». *Papers*, 60, pp. 381-389. 2000.

KABUNDA BADI, M.: «La inmigración africana. Verdades y contraverdades». *Letra Internacional*, n°68, pp. 58-65. Madrid, 2000a.

—: «Impunidad, guerras y legitimidad democrática en África». *Pasajes*, 3, pp. 15-29. Valencia, mayo-agosto 2000b.

—: «La crisis política y social en África resultado de las contradicciones internacionales e internas». *RFS*, pp. 33-53. 1995.

KAPLAN, A.: *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e Integración social*. Fundación La Caixa. Barcelona, 1998.

KOTTAC, C.P.: *Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*. McGraw-Hill/Interamericana de España, S.A.U., Madrid, 1997.

KYMLICKA, W.: *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press. Oxford, 1995a.

—: «The Impact of Multiculturalism on the Integration of Immigrants Groups», en *Accommodating Ethnic Diversity in Canada*. Canadian Heritage. Ottawa, 1995b.

—: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, 1996.

LACOMBA, J.: «Inmigrantes senegaleses, Islam y cofradías», *Revista Internacional de Sociología*, 29. CSIC, mayo-agosto 2001.

LAMO DE ESPINOSA, E.: «Fronteras culturales», en Lamo de Espinosa (Ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

LE GALL, J.: «Transmission identitaire et mariages mixtes: recension des écrits». *Cahier Groupe de recherche ethnicité et société*. Centre d'études ethniques. Université de Montréal, Montréal, août 2003.

LEBLANC, M.N.: «Processes of Identification among French-speaking West African Migrants in Montreal». *Études Ethniques au Canada. Special Issue. The New French Fact in Montreal. Francization, Diversity, Globalization*. VOL. XXXIV, NO.3. Montreal, 2002.

MAGASSOUBA, M.: *L'Islam au Sénégal. Demain les Mollahs?* Karthala, Paris, 1985.

MALGESINI, G.: *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Icaria-Fundación Hogar del Empleado, Barcelona, 1998.

MARTÍN DÍAZ, E.: *La emigración andaluza a Cataluña*. Fundación Blas Infante, Sevilla, 1992.

MARTÍN, E.; CASTAÑO, A. y RODRÍGUEZ, M.: *Procesos migratorios y relaciones interétnicas en Andalucía: una reflexión sobre el caso del poniente almeriense desde la antropología social*. Consejería de Asuntos Sociales de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1999.

MARTÍN, A.; VELASCO, C. y GARCÍA, F. (coord.): «Las mujeres en el África Subsahariana». *Antropología, Literatura, Arte y Medicina*. Ediciones Del Bronce-Editorial Planeta, Barcelona, 2002.

MARTÍNEZ, F.; GARCÍA, M.; MAYA, I.; RODRÍGUEZ, S.; CHECA, F.: *La integración social de los inmigrantes africanos en Andalucía. Necesidades y recursos*. Junta de Andalucía, Consejería de Trabajo e Industria, Sevilla, 1996.

MARTÍNEZ, F.; GARCÍA, M. y MAYA, I.: «Cadenas migratorias y redes de apoyo social de las mujeres peruanas en Sevilla». *Demófilo*, 29, pp. 87-105. Fundación Machado, Sevilla, 1999a.

—: «El papel de los recursos sociales naturales en el proceso migratorio». *Dossier. Intervención Psicosocial*, pp. 221-232. 1999b.

—: «El rol del apoyo social y las actitudes hacia el empleo en el emplazamiento laboral de inmigrantes». *Anuario de Psicología*, Vol. 32, n°3, pp. 51-65. Universidad de Barcelona, 2001.

MORENO MAESTRO, S: *Senegaleses en Sevilla: reafirmación identitaria e inserción social*. Investigación para la Suficiencia Investigadora. Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla. Sevilla, 2003.

—: «La nueva multiculturalidad de Andalucía». *Actas del XI Congreso sobre el Andalucismo Histórico*, pp. 265-276. Fundación Blas Infante, Sevilla, 2004.

—: «La Cofradía Mouride en la emigración senegalesa: ¿agente de desarrollo?». En Palenzuela, P. y Gimeno, J.C. (coords), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*, pp. 199-216. Fundación El Monte. Sevilla, 2005a.

—: «Redes de apoyo intracomunitario en el colectivo senegalés de Sevilla». *IV Seminario sobre la Investigación de la Inmigración Extranjera en Andalucía*. Córdoba, 2005b.

MORENO NAVARRO, I.: «Derechos Humanos, ciudadanía e interculturalidad», en E. Martín Díaz y Sebastián de la Obra (eds.), *Repensando la ciudadanía*, pp. 9-35. Sevilla, Fundación El Monte, 1999.

—: *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Merga-blum, Sevilla, 2002a.

—: «Religión, Estado y Mercado. Los sacros de nuestro tiempo». En C.V. Zambrano (Ed.), *Confesionalidad y política*, pp. 35-52. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002b.

—: «Inmigración, multiculturalismo y ciudadanía», en *Derechos Humanos e Inmigración*, pp. 269-278. Junta de Andalucía, Consejería de Relaciones Institucionales, Sevilla, 2004.

MORERAS, J.: *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. CIDOB edicions, Barcelona, 1999.

NASH, M. y MARRE, D.: *Multiculturalismo y género. Un estudio interdisciplinar*. Edicions Bellaterra. Barcelona, 2001.

N'DIAYE, M.: «L'Éthique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui», Tome 2 : *Les Móodu-Móodu ou l'éthos du développement au Sénégal*. Presses Universitaires de Dakar. Dakar, 1998.

NDOYE, A.: *Les immigrants sénégalais au Québec*. L'Harmattan. Paris, 2003.

NGOIE TSHIBANBE, «El África Subsahariana, la mundialización y la política de indiferencia: la erosión de la conciencia ciudadana». *África- América Latina*. SODEPAZ, 38. Madrid, 2002.

PEDONE, C.: «El potencial del análisis de las cadenas y redes migratorias en las migraciones internacionales contemporáneas», en Javier García Castaño y Carolina Muriel López, editores, *La inmigración en España. Contextos y alternativas. Tercer Congreso sobre la Inmigración en España*, Vol II, pp. 223-235. Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, Granada, 2002.

PÉREZ-AGOTE, A.: «Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene» en Lamo de Espinosa (Ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Alianza Editorial. Madrid, 1995.

PIGA, A : *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. L'Harmattan, Paris, 2002.

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

PRIES, L.: «La migración internacional en tiempos de globalización», en *Nueva Sociedad*, 164, pp. 56-68.

RAMIREZ, A. y FELIU, L.: «Mujeres y Derechos Humanos en el Magreb». *Cuadernos del Mediterráneo*, 2-3.

RIBAS, N.: *Las presencias de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Icaria. Barcelona, 1999.

—: «¿Estrategias Transnacionales? Una pregunta acerca de las migraciones femeninas en España». *Arxius*, 5, noviembre 2001.

RODRÍGUEZ GARCÍA, D.: «Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas en el contexto de la interculturalidad: el caso de la población inmigrante africana en Cataluña», en Javier García Castaño y Carolina Muriel López, editores, *La inmigración en España. Contextos y alternativas. Tercer Congreso sobre la Inmigración en España*, Vol I. pp. 1-10. Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, Granada, 2002a.

ROSANDERS, E.E.: *Women in a borderland: Managing Muslim Identity Where Morocco Meets Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology. Stockholm, 1991.

—: «Money, Marriage and Religion: Senegalese Women in Tenerife, Spain» en Salter, T. y K. King (eds.), *Africa Islam and Development in Africa-African Islam, African Development*, pp. 167-191. Centre of African Studies. Edinburgh, 2000.

RUIZ HARO, I.: «Procesos adaptativos de la inmigración senegambiana en Cataluña: Grupos domésticos, estrategias de movilidad y concentración territorial en Sabadell (Bar-

celona). Bases para el desarrollo de una hipótesis sobre acomodación social e integración», en Javier García Castaño y Carolina Muriel López, editores, *La inmigración en España. Contextos y alternativas. Tercer Congreso sobre la Inmigración en España*, Vol I, pp. 1-15. Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, Granada, 2002.

SALEM, G.: «Investissements immobiliers, travailleurs migrants et stratégies de groupe dans le Grand Dakar (Sénégal)», *Études méditerranéennes*, pp. 62-67. 1983.

SANÉ, I.: *De l'économie informelle au commerce international: les réseaux des marchands ambulants sénégalais en France*. Université de Lyon II, Thèse de doctorat, 1993.

SANMARTÍN ARCE, R.: *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*, Ariel Antropología, Barcelona, 2003.

SARR, Ch. et DIOP, A.: *Emergence de nouveaux acteurs locaux et recomposition des territoires urbains: appropriation de la centralité des villes par les Moodu-moodu. Synthèse des résultats*. Dakar: Programme de Recherche Urbaine pour le Développement, 2004.

SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjería*. Taurus, Madrid, 2001.

SCHMIDT DI FRIEDBERG, O.: «L'immigration africaine en Italia: le cas Sénégalais», *Études internationales*, (XXIX, I), pp. 125-140. 1993.

SENGHOR, L.S.: *El diálogo de las culturas*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1995.

SERVICIO DE ESTADÍSTICA.: *Boletín Demográfico de la Ciudad de Sevilla 2003*. Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 2004.

SIPI, R.: *Las mujeres africanas. Incansables creadoras de estrategias para la vida*. Editorial Mey, 1997.

SOLÉ, C. (coord): *El impacto de la inmigración en la economía y en la sociedad receptora*. Anthropos, Barcelona, 2001.

SOW, P.: «Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España», en Escrivá, A. y Ribas, N. (coords): *Migración y Desa-rollo (235-254)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Sociales de Andalucía. Córdoba, 2004.

SOYSAL, Y.: *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago University Press. Chicago, 1994.

—: «Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-War Europe?», *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 23, n°1, pp. 10-25. 2000.

SUÁREZ, L.: «Les Sénégalais en Andalousie», *Mondes en Développement*, pp. 55-65, 91 (23). 1995.

—: «Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional», en Kaplan, A. (Coord): *Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Congreso de Antropología Española*. Zaragoza, 1996.

—: «Los procesos migratorios como procesos globales: el caso del transnacionalismo senegalés», *Ofrim*, pp. 39-63. (Suplementos, Diciembre), 1998.

STAVENHAGEN, R.: *Conflictos étnicos y estado nacional*. Siglo Veintiuno Editores, México, 2000.

TAYLOR, Ch.: *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

TORRES, F.: «La integración de los inmigrantes y algunos de los desafíos que nos plantea», en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds), *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y malas respuestas*, pp. 49-73. Ediciones Talasa, Madrid, 2002.

VV. AA: *II Seminario sobre la investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*. Junta de Andalucía, Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias. 2002.

VV. AA: *Políticas Sociales y Estado de Bienestar en España: las migraciones. Informe 2002*. Fundación Hogar del Empleado. Madrid, 2002.

YOUNG, I.: «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics*, n°99, pp. 250-274. 1989.

Direcciones de Internet:

Touba-Internet.com

Touba.org

www.aiowa.edu/africart

www.humnet.ucla.edu

http://lucy.ukc.ac.uk/EthnoAtlas/Hmar/Cult_dir/Culture.7882

<http://www.ub.es> Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona, n°94, agosto 2001.