Forum Politologiczne – Tom 10
INP UWM Olsztyn 2010

Rita Sobczyk

DIASPORA SENEGALSKA W HISZPANII – SPOŁECZNOŚĆ TRANSNACJONALNA

SENEGALESE DIASPORA IN SPAIN – A TRANSNATIONAL COMMUNITY

Jesteśmy jak ptaki, które myślą o domu,
Lecąc wysoko nad światem
(Powiedzenie mouridów)[1]

Wszyscy badacze zgadzają się co do faktu, że mamy do czynienia z „globalizacją migracji"[2]. Współcześnie, niemal 191 mln osób, czyli prawie 3% światowej populacji, żyje poza swoimi krajami rodzimymi[3]. Jedną z konsekwencji tych masowych przepływów jest powstawanie społeczności, które w najnowszej literaturze antropologicznej określane są mianem transnacjonalnych[4]. Członkowie tych

[1] V. Ebin, *Making Room versus Creating Space: The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders*, w: *Making Muslim Space in North America and Europe*, ed. by B. Metcalf, Berkeley 1996, s. 98.

[2] S. Fenton, *Etniczność,* Warszawa 2007, s. 139.

[3] *International Migration Report 2006: Global Assessment,* United Nations, New York 2009, http://www.un.org/esa/population/publications/2006_MigrationRep/part_one.pdf [02.06.2009].

[4] Zob. N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, „Anthropological Quarterly" 1995, Vol. 68, No. 1, s. 48–63; U. Hannerz, *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology,* http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf, [15.07.2007]; M. Kearney, *The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism,* „Annual Review of Anthropology" 1995, No. 24, s. 547–565.

zbiorowości opierają się presjom asymilacyjnym, gdyż zanurzeni są w sieci społeczne wykraczające poza państwo, w którym się osiedlili. Grupy o tym charakterze są silnie zaangażowane w polityczne, ekonomiczne i społeczne instytucje kilku lokalizacji. Ich sposób życia zbudowany jest na więziach ze społeczeństwem wysyłającym oraz przyjmującym, a także z innymi imigrantami. Dzięki temu, ich zbiorowe tożsamości są wypadkową wpływów kultur więcej niż jednego kraju[5]. Diaspora senegalska jest jednym z przykładów tego typu społeczności. Jest to grupa, której członkowie (Senegalczycy) są rozproszeni po całym świecie, od Nowego Jorku po Hong Kong i od Berlina aż po Jaunde[6]. Mimo to, niemal połowa wszystkich wychodźców z Senegalu udaje się do Europy[7]. Na przestrzeni ostatniej dekady to Hiszpania stała się dla nich głównym kierunkiem imigracji na tym kontynencie[8]. W tym samym czasie ludność tego kraju przeszła gwałtowną transformację stając się społeczeństwem wielokulturowym. Jeszcze u schyłku ubiegłego stulecia populacja obcokrajowców w Hiszpanii wynosiła około 700 tys. osób. Ostatnie szacunki mówią już o ponad pięciu milionach. Oznacza to spektakularny wzrost odsetka cudzoziemców z 1,6% w 1999 roku do 11,4% w 2008 roku[9].

Pojawienie się takiej liczby imigrantów niesie ze sobą bardzo silne wyzwanie dla rodzimej tożsamości, która w Europie definiowana jest głównie w kategoriach narodowych. Jak zauważa Ernest Gellner, nauczyliśmy się myśleć, że „musimy mieć jakąś narodowość, podobnie jak musimy mieć nos i dwoje uszu [...] a przecież to

---

[5] N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, op. cit., s. 48.

[6] D. M. Carter, *States of Grace. Senegaless in Italy and the New European Immigration.* Minneapolis 1997; V. Ebin, op. cit.

[7] F. Gerdes, *Country Profile: Senegal*, s. 4, http://www.focus-migration.de/uploads/tx_wilpubdb/CP_10_Senegal.pdf, [12.12.2008].

[8] M. Habardo Velasco, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino,* Madrid 2006, s. 16.

[9] Opracowanie własne na podstawie danych z Instituto Nacional de Estadistica, http://www.ine.es [05.05.2009].

nieprawda [...]. Narodowość to nie atrybut wrodzony, choć tak ją obecnie postrzegamy”[10]. I rzeczywiście, od pokoleń w wyobraźni zbiorowej przynależność do nacji funkcjonuje jako niezbywalna część ludzkiej natury. Tymczasem istnienie kategorii narodowych jest wynikiem stosunkowo niedawnego procesu historycznego, który wiąże się z powstaniem nowoczesnych państw[11]. Te musiały zmonopolizować sferę kultury poprzez zniwelowanie lokalnych partykularyzmów i wprowadzenie zbiorowej identyfikacji z nacją (narodem). Stało się tak dlatego, iż w tych organizmach politycznych ład nie byłby możliwy bez „zgromadzenia środków kulturalnych wystarczających do zachowania tożsamości państwa i jego odrębności poprzez odrębną tożsamość jego obywateli”[12]. Według Erica Hobsbawma, aby osiągnąć ten cel przeprowadzano programy osnute na „wynalezionych tradycjach”, które umożliwiły ukazanie narodów jako zakorzenionych w odległej przeszłości i uświęconych przez przodków[13]. Co więcej, kluczowym elementem tych przedstawień było także wyobrażenie połączenia człowieka z ziemią należącą do terytorium danego państwa. Ona i zamieszkujący ją lud stanowić miały jedność. Dowodem na istnienie tego konstruktu są funkcjonujące w naszej kulturze porównania narodu zapożyczone z natury. Nacja ma tworzyć jedną, wielką rodzinę, która swym kształtem przypomina drzewo zakorzenione w ojczystej ziemi. To wyobrażenie prowadzi nas do kwestii imigrantów, gdyż sprawia, że mogą oni przebywać na naszej ziemi, ale nie mają do niej prawa, ponieważ nie są z tej ziemi[14].

Konsekwencją dyskursu narodowego jest prowadzona, w mniej lub bardziej zakamuflowany sposób, polityka asymilacyjna. Zwłasz-

---

[10] E. Gellner, *Narody i nacjonalizm,* Warszawa 1991, s. 15.

[11] E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji,* w: *Tradycja wynaleziona,* pod red. E. Hobsbawma, T. Rangera, Kraków 2008.

[12] Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika,* Warszawa 2000, s. 75.

[13] E. Hobsbawm, op. cit.

[14] S. Dijkstra, K. Geuijen, A. de Ruijter, *Multiculturalism and Social Integration in Europe*, „International Political Science Review” 2001, Vol. 22, No. 1, s. 59.

cza po 11 września 2001 roku mamy do czynienia z początkiem intensywnej obrony kultury centrum. Mówi się o potrzebie integracji obywatelskiej imigrantów[15]. Wszystko to w myśl poglądu, iż nowoczesność i kosmopolityzm oznacza „inkorporację do zachodniego uniwersalizmu i porzucenie swojej własnej tradycji"[16]. Niemniej jednak istnienie społeczności transnacjonalnych takich, jak diaspora senegalska, podważa tę perspektywę.

Migracje Senegalczyków – rys historyczny

Początki postkolonialnych migracji Senegalczyków[17] sięgają czasu kryzysu w rolnictwie, którego powodem były niekorzystne fluktuacje cen na produkty z Senegalu na rynku światowym, a także długotrwała susza na Sahelu w latach 70. i 80. XX wieku. Konsekwencją był masowy exodus ludności z terenów wiejskich, początkowo mający miejsce tylko w obrębie Senegalu i innych krajów afrykańskich. Stopniowo przerodził się on w ruch międzykontynentalny w kierunku centrów miejskich świata zachodniego[18]. Ten drugi etap rozpoczął się na masową skalę dopiero u schyłku lat 80. W tym samym czasie wachlarz krajów docelowych dla imigrantów znacznie się rozszerzył, wychodząc poza byłe metropolia kolonialne. Wcześniej to Francja była dla Senegalczyków głównym kierunkiem w Europie. Na potrzeby jej rozwijającego się przemysłu sprowadzano robotników głównie z Maghrebu i Afryki Zachodniej. Kryzys lat 70. wraz

[15] K. Romaniszyn, *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji,* Lublin 2003.

[16] M. Diouf, *The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism*, „Public Culture" 2000, Vol. 12 (3), s. 683–684.

[17] Szacunki Banku Światowego mówią o 463 tys. emigrantów senegalskich w 2005 roku. Stanowią oni około 4% rodzimej populacji. Zob. D. Ratha, X. Zhimei, *Migration and Remittances in Senegal,* w: *Migration and Remittances Factbook*, http://www.siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1181678518183/Senegal.pdf, [08.11.2008].

[18] D. Carter, op. cit., s. 5.

postępującą automatyzacją i informatyzacją produkcji sprawił, że sytuacja się zmieniła. Podjęto próby zahamowania napływu imigrantów, którzy stali się „zbędni". W roku 1985 Francja wprowadziła wizy dla Senegalczyków[19].

Tymczasem pojawiły się nowe czynniki, które wpłynęły na kształt dzisiejszych przepływów do Europy. Dla niniejszej analizy szczególnie ważna zmiana związana jest z transformacją państw basenu Morza Śródziemnego. Włochy, Hiszpania, Grecja i Portugalia przestały być krajami emigracji, a jednocześnie stały się kierunkiem imigracji dla coraz większej liczby osób. W latach 80. te dwa pierwsze zaczęły wyłaniać się jako nowe, najważniejsze państwa przyjmujące cudzoziemców spoza Europy[20]. Wśród przyczyn tych zmian wymieniane są takie zjawiska jak przyspieszony rozwój ekonomiczny na tych terenach w ciągu ostatnich trzech dekad, a także restrykcje w tradycyjnych krajach imigracji[21].

Początkowo to Włochy przyciągały więcej imigrantów z Senegalu. Niemniej jednak w ciągu ostatnich dziesięciu lat Hiszpania wysunęła się na prowadzenie. Przyrost ten jest tak duży, że w 2002 i 2003 roku Senegalczycy stali się najliczniejszą społecznością z Afryki Subsaharyjskiej w tym kraju[22]. Obecnie liczba zarejestrowanych imigrantów z Senegalu w Hiszpanii wynosi 56 048 osoby (2009). Dane pokazują, że miał miejsce prawie sześciokrotny wzrost w ciągu zaledwie ośmiu lat (od liczby 9931 imigrantów w 2001 roku)[23].

---

[19] F. Gerdes, op. cit., s. 3.

[20] H. de Haas, *The myth of invasion. Irregular migration from West Africa to the Maghreb and the European Union,* s. 24, http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/Irregular%20migration%20from%20West%20Africa%20-%20Hein%20de%20Haas.pdf, [11.11.2008].

[21] Chodzi tutaj głównie o zaostrzenie prawa imigracyjnego we Francji.

[22] S. Moreno Maestro, *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Sevilla, una comunidad transnacional,* Sevilla 2006.

[23] Dane z Instituto Nacional de Estadistica, http://www.ine.es [05.05.2009]. Są to dane ze spisów miejskich (*padrón municipal).* Źródło to ukazuje, przynajmniej częściowo, liczbę nielegalnych imigrantów. Obejmuje ono tę grupę, ponieważ przy rejestracji w urzędzie miasta, nie ma obowiązku przedstawienia dokumentów potwierdzających status legalny danej osoby.

Imigranci z Senegalu w dyskursie publicznym

Przeważający w europejskim dyskursie publicznym sposób wyobrażania imigrantów z Senegalu przedstawia ich jako zdeterminowanych nędzarzy, którzy ryzykują własne życie przeprawiając się w prymitywnej, rybackiej łodzi przez Cieśninę Gibraltarską[24]. Obrazy Afrykanów uciekających przed głodem i chaosem, który panować ma w każdym zakątku ich kontynentu, połączone są zazwyczaj z apokaliptyczną wizją inwazji imigrantów forsujących morskie granice Europy. Wyobrażenie nieporadnych, podobnych do dzieci mieszkańców tzw. Trzeciego Świata, tak charakterystyczne dla dyskursu kolonialnego, przenika zatem do współczesnego myślenia. Afryka od czasów kolonialnych przedstawiana jako zacofany i pozbawiony cywilizacji obszar[25], zyskuje więc za sprawą masowych migracji nowy wymiar, a mianowicie niewyczerpanego rezerwuaru gotowych na wszystko dzikich, którzy poświęcą wszystko, aby pokonać zabezpieczenia „europejskiej twierdzy".

Opisywany powyżej, dominujący obraz imigrantów senegalskich jest w przeważającej części fałszywy. Badania pokazują, że większość wjeżdża do Europy dzięki legalnym wizom pozwalającym na krótkotrwały pobyt[26]. Niemniej jednak to wypadki, które zdarzają się przy przeprawie, zyskują najwięcej uwagi, a co za tym idzie przedstawiane zostają jako główny problem. Ponadto, imigranci nie są biednymi ofiarami przemytników i umierającymi z głodu desperatami, ale raczej członkami lepiej sytuowanych gospodarstw domowych, którzy podejmują świadomą decyzję o wyjeździe, w celu podwyższenia standardu życia.

---

[24] Nielegalni imigranci z Maghrebu i Afryki Subsaharyjskiej przedostają się do Europy różnymi kanałami Przeprawa przez Cieśninę Gibraltarską jest zaledwie jedną z wielu możliwych dróg.

[25] D. Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration,* Durham – London 1993.

[26] Imigranci przechodzą w stan nielegalności dopiero później, kiedy pozostają w kraju przyjmującym, mimo iż ich pozwolenie na pobyt już się skończyło.

Co więcej, imigranci ukazywani są w sposób jednowymiarowy, jako jedyna strona potrzebująca pomocy. Jest to zaciemnianie rzeczywistego obrazu wzajemnej zależności[27]. Zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą starzejących się społeczeństw europejskich jest niezaprzeczalnym faktem, który pomijany jest jednak w dyskursie publicznym.

Diaspora senegalska – charakterystyka wstępna

Pomimo iż diaspora senegalska jest grupą wewnętrznie zróżnicowaną, można wyszczególnić pewne wspólne cechy, które wyróżniają ją jako społeczność. Większość jej członków to Wolofowie. Warto podkreślić, że przedstawiciele innych etnosów, z reguły posługują się językiem tej dominującej grupy[28]. Diaspora ta charakteryzuje się miażdżącą przewagą mężczyzn. W Hiszpanii stanowią oni ponad 84% (2008) wszystkich imigrantów[29]. Kolejnym ważnym wyznacznikiem jest struktura wiekowa. Susana Moreno Maestro w swojej etnografii opisującej społeczność Senegalczyków w Sewilli wyróżnia grupę wiekową między 18 a 25 rokiem życia jako tę, której członkowie są najbardziej skłonni do podjęcia decyzji o emigracji[30]. Zdecydowana większość wychodźców z Afryki to ludzie bardzo młodzi. Zaledwie 10% z nich ma więcej niż 45 lat. W tym przypadku zestawienie z innymi grupami imigrantów w Hiszpanii odsłania drastycz-

---

[27] H. de Haas, op. cit.

[28] Na przestrzeni XVIII i XIX wieku na terytorium dzisiejszego Senegalu miała miejsce wolofizacja kultury i języka (D. M. Carter, op. cit.). Owocem tego procesu jest obecna dominacja języka wolof, który stał się lokalnym *lingua franca*. Obecnie jest to pierwszy, bądź drugi język 4/5 ludności Senegalu (D. B. Cruise O'Brien 1996, *A Lost generation? Youth identity and state decay in West Africa*, w: *Postcolonial Identities in Africa,* ed. by. R. Werbner, T. Ranger, London 1996, s. 68).

[29] Opracowanie własne na podstawie danych z Instituto Nacional de Estadistica, http://www.ine.es [05.05.2009].

[30] S. Moreno Maestro, op. cit.

ne kontrasty. Obraz młodej diaspory afrykańskiej może być przeciwstawiony imigrantom z bogatych krajów Europy. W tej grupie, ludzie powyżej sześćdziesiątego roku życia stanowią 42%. Prawie ten sam odsetek imigrantów z Gambii jest poniżej 19 roku życia[31]. Jednym z głównych czynników odpowiedzialnych za tak młody wiek imigrantów może być ekonomiczne upośledzenie tej grupy, którą Donald Cruise O'Brien nazwał „straconą generacją". Podstawowe cele, jak małżeństwo czy założenie niezależnego gospodarstwa domowego, stają się nieosiągalne dla większości młodych Senegalczyków[32].

Głównym zajęciem członków opisywanej diaspory, zarówno w Europie[33], jak i w Stanach Zjednoczonych[34] jest drobny handel. Wśród sprzedawców znajdują się także kobiety, choć ze względu na ich małą liczebność w ogóle, są mało widoczne.

Większość imigrantów jest nielegalna. Mimo to, jak zostało wspomniane powyżej, przedostają się oni do Europy w sposób zgodny z prawem, zazwyczaj na wizach turystycznych.

Kolejnym niezwykle istotnym elementem jest religia imigrantów. Islam obejmuje aż 90% populacji społeczeństwa wysyłającego[35]. Zdecydowana większość należy przy tym do dwóch najważniejszych bractw: Mouridiyya i Tijaniyya[36]. Organizacje te pełnią w Senegalu tak istotną rolę, że kraj ten jest nawet nazywany „rajem bractw"[37].

---

[31] D. Rodríguez García, *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y de la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*, Barcelona 2002, s. 238 (praca niepublikowana).

[32] D. B. Cruise O'Brien, op. cit., s. 58.

[33] D. Carter, op. cit., S. Moreno Maestro, op. cit.

[34] C. A. Babou, *Brotherhood Solidarity, Education and Migration: the Role of the Dahiras among the Murid Muslim Community of New York*, „African Affairs" 2002, No. 101, s. 151–170.

[35] M. Ember, C. Ember, *Countries and Their Cultures,* Vol. 4, New York 2001.

[36] Prócz tego w Senegalu znaczącą rolę odgrywa także bractwo Qadiriyya.

[37] C. Bop, *Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal*, „Journal of the American Academy of Religion" 2005*,* Vol. 73, No. 4, s. 1104.

Mouridiyya zyskała sobie najwięcej zainteresowania w najnowszej literaturze antropologicznej[38]. Została założona w czasie kolonizacji francuskiej, a jej twórcą był Szajch Amadou Bamba. Emblematyczną cechą mouridów jest odrzucenie rygorystycznego przestrzegania tradycyjnych praktyk muzułmańskich, takich jak modlitwa czy zapamiętywanie Koranu, na rzecz ciężkiej pracy[39]. Ta, widziana jest jako droga prowadząca do zbawienia. Podstawową jednostką organizacyjną jest *da'ira*. Jej powstanie wiąże się z pojawieniem się pierwszych wychodźców mouride. Byli to migranci wewnętrzni, którzy zaczęli udawać się do rozrastających się miast. Dotychczasowe struktury organizacyjne bractwa należało zatem dostosować do tych nowych warunków. Oto mouridzi skupieni we własnych społecznościach przechodzili w zupełnie inne środowisko, tworzone przez emigrantów należących do różnych bractw sufickich, a także innych religii. W latach 40. stworzono więc nowy rodzaj jednostki organizacyjnej zwany *da'ira.* Jest ona odpowiedzią na wyzwanie, jakie niesie ze sobą życie na emigracji. Umożliwia podtrzymanie identyfikacji z bractwem przez regularne spotkania członków i celebrację wspólnych uroczystości religijnych. Każda z nich przy tym oddaje cześć i podlega szajchowi[40].

Kwestią wartą wspomnienia w tym kontekście jest centrum mouridów, święte miasto Touba. Zostało ono założone przez Szajcha

---

[38] Zob. C. A. Babou, op. cit.; V. Ebin, *International networks of a trading diaspora: the Mourides of Senegal abroad*, http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton01/010004580.pdf [12.11.2008]; M. Diouf, op. cit.; B. Ndiaye, *„Muridiyyah" w Senegalu. Rehabilitacja i afrykanizacja islamu,* w: *Islam we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowskiego, Seria: Forum Politologiczne, t. 4, Olsztyn 2006, s. 279–301; B. Riccio, *From `ethnic group' to `transnational community'? Senegalese migrants' ambivalent experiences and multiple trajectories*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2001, Vol. 27, No. 4, s. 583–600; B. Riccio, *Transnational Mouridsim and the Afro-Muslim Critique of Italy*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2004, Vol. 30, No. 5, s. 929–944; D. Robinson, *Beyond Resistance and Collaboration: Amadu Bamba and the Murids of Senegal,* „Journal of Religion in Africa" 1991, Vol. 21, s. 149–171.

[39] C. A. Babou, op. cit.

[40] V. Ebin, *Making Room…* .

Amadou Bambę w miejscu jego objawienia. Obecnie jest to olbrzymie centrum pielgrzymkowe, w którym mieści się największy meczet w Afryce Subsaharyjskiej. Jest on nieustannie udoskonalany. Owa troska o centrum bractwa sprawia, że Touba staje się miejscem, w którym społeczne, ekonomiczne i polityczne sukcesy bractwa znajdują swój materialny wyraz[41]. *Magal*, czyli pielgrzymka do Touby upamiętnia powrót Amadou Bamby z wygnania. Co roku gromadzi ona około 2 mln ludzi, w tym także członków innych bractw, a także innych religii.

Tijaniyya, w przeciwieństwie do Mouridiyya, nie jest bractwem rodzimym. Została ona założona w XVIII wieku w Północnej Afryce przez pochodzącego z Algierii Berbera znanego jako Ahmad al-Tijani[42]. Swoim zasięgiem obejmuje całą Afrykę Zachodnią i Północną. Pomimo to jej członkowie w Senegalu wykazują się pewnymi cechami odrębnymi. Do najważniejszych należy skupienie się wokół centrów bractwa na terenie własnego kraju, z których najważniejsze to Kaolack i Tivaouane.

Charakter transnacjonalny diaspory senegalskiej[43]

Przejawy transnacjonalnego charakteru diaspory senegalskiej można zaobserwować już przy analizie samych okoliczności migracji. Oczywiście, najważniejszym i najczęściej wymienianym powodem wyjazdu jest chęć odniesienia korzyści materialnych. Raport

[41] M. Diouf, op. cit., s. 688.

[42] S. Piłaszewicz, *Potęga księgi i miecza prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994.

[43] Poniższa część pracy została opracowana na podstawie badań terenowych przeprowadzonych przez autorkę wśród społeczności imigrantów z Senegalu w Grenadzie. W tekście pojawiać się będą fragmenty z wywiadów uzyskanych w ich ramach. Każdej z cytowanych wypowiedzi przypisany jest numer rozpoczynający się od skrótu AIEAK. Dzięki temu można uzyskać wgląd w całość wywiadów, które znajdują się w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

z 1994 roku na temat Senegalczyków w Grenadzie potwierdza tę tezę. Zgodnie z nim, aż 94% respondentów zadeklarowało, że motywem ich migracji było podjęcie pracy[44].

Czynniki ekonomiczne są zatem bez wątpienia kluczową siłą stymulującą do wyjazdu. Niemniej jednak, spojrzenie z perspektywy antropologii kulturowej pozwala dostrzec szereg innych, niezwykle ważnych motywów, którymi obrośnięty jest ten podstawowy cel. Wyjście poza analizę opartą na paradygmacie ekonomii neoklasycznej pozwala na dotarcie do bardzo ważnych czynników wypychających, które zakorzenione są w kulturze Senegalu.

Pierwszym z nich jest rodzimy dyskurs, za pomocą którego opisywana jest Europa. W zbiorowej wyobraźni Senegalczyków jawi się ona jako niemalże rajska kraina, w której można łatwo i szybko się wzbogacić.

Kiedy byłem w Afryce, myślałem, że tu jest El Dorado. Tam wszyscy myśleli, że tu jest bardzo łatwo, a to jest fałsz! Ahmad (AIEAK 12464)

„Ja mogę pokazać ci wiele rzeczy w telewizji, ale ty zobaczysz to, co ja chcę ci pokazać, a tego, czego nie chcę, nie zobaczysz [...] Afrykanie są w bardzo dużym błędzie. Dlatego oni nie są w ogóle winni. Są po prostu źle poinformowani. Pokazują im Europę, jakby to był raj. I, przede wszystkim, jesteśmy winni my. Chodzi mi o emigrantów, dlatego, że jadą tam i...Matko! wydaje się, że przyjechał król plemienia". Djiugou[45]

Powyższe wypowiedzi potwierdzają, że „mit europejskiego raju" odgrywa bardzo ważną rolę jako siła sprawcza wyjazdów. Ciężkie warunki życia wychodźców zostają w nim zepchnięte na dalszy plan, a ich miejsce zajmuje wyidealizowana wizja procesu migracyjnego. O tym jak intensywnie może on działać na wyobraźnię młodych Senegalczyków świadczą chociażby same terminy użyte do opisów

[44] F. J. Garcia Castańo, *Senegaleses en Granada. Resultados cuantitativos de la encuesta aplicada por la organización Granada Acoge a una muestra del colectivo de senegaleses residentes en Granada en 1994*. Laboratorio de Antropologia, Universidad de Granada, Granada 1994 (praca niepublikowana).

[45] S. Moreno Maestro, op. cit., s. 39

Europy, takie jak „El Dorado" czy „raj". Większość zmuszona jest zmierzyć się z rzeczywistością dopiero po przyjeździe. Wtedy to okazuje się, że realia życia migranta zarobkowego znacznie odbiegają od idealistycznej wizji, jaką znali wcześniej.

W kulturze senegalskiej jednostka pojmowana jest przez pryzmat zbiorowości. Żyje się wewnątrz społeczeństwa i dla społeczeństwa. Jak pisze Odile Reveyrand „afrykański mechanizm społeczny oparty jest na dwóch fundamentalnych wartościach, życiu wspólnotowym i komplementarności płci"[46]. Centralne miejsce w tym systemie zajmuje rodzina. Pozostaje ona jego najważniejszym elementem również na emigracji. W związku z tym stanowi niezwykle istotny czynnik kształtujący przepływy z Senegalu. Wyjazd podejmowany jest bowiem, jako strategia całego gospodarstwa domowego. Jedną z najbardziej uderzających cech wypowiedzi wszystkich badanych imigrantów jest całkowity brak indywidualistycznej motywacji. Kraj opuszcza się po to, żeby pomóc rodzinie. Ta, bez wyjątku, przedstawiana jest jako najwyższa wartość, na której skupione są wysiłki osoby wydelegowanej do migracji zarobkowej.

W Senegalu żyłem lepiej. W Senegalu jest praca i są pieniądze, ale rodzina jest bardzo duża. Ja przyjechałem tu tylko dla nich, żeby móc im pomóc. W Senegalu wszyscy żyjemy razem. Jeśli chodziłoby tylko o mnie zostałbym w Senegalu. Moja rodzina jest dla mnie najważniejsza. Poświęciłbym dla nich życie. Doudou, Mahi, Abdou (AIEAK 12473)

W kulturze Senegalu, jeśli coś masz, musisz to dać swojej rodzinie. Moustapha (AIEAK 12487)

Wśród czynników, które decydują o kierunkach i kształcie przepływów na szczególną uwagę zasługują sieci migracyjne. Teoria sieci migracyjnych odwołuje się do mikrostruktur, jakimi są powiązania między imigrantami a członkami społeczeństwa wysyłającego i przyjmującego, zwłaszcza rodziną czy przyjaciółmi. Są to związki niefor-

[46] Cyt. za. A. Kaplan, *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*, Barcelona 2000, s. 39.

malne i niezinstytucjonalizowane, jednak mimo to bardzo często tworzą trwałe połączenia. Ich zasadniczą funkcją jest minimalizacja ryzyka związanego z migracją. Tym samym ułatwiają wyjazd nowym osobom. Jak pokazują badania, zdecydowana większość imigrantów jedzie nie tam, gdzie istnieją najlepsze warunki ekonomiczne, ale tam, gdzie mają kogoś znajomego. Sieci migracyjne wpływają zatem w bezpośredni sposób na decyzję o wyjeździe.

W przypadku Senegalczyków, za występowaniem tego rodzaju powiązań przemawia chociażby fakt istnienia dużej liczby rodzin, które można określić mianem rodzin emigrantów. Kolejnym dowodem potwierdzającym działanie sieci jest koncentracja wychodźców z tej samej lokalizacji w Senegalu w jednym miejscu docelowym za granicą. Na przykład do Sewilli większość osób przyjechała z Lougi[47].

Senegalczycy nigdy nie chcą iść do wioski, gdzie nie ma innych Senegalczyków. Są bardzo solidarni. Moustapha (AIEAK 12488)

Jeśli chodzi o znajomość języka hiszpańskiego, to zaskakujący może być fakt, że zdecydowana większość nowo przybyłych nie posługuje się nim w ogóle. Powszechny brak znajomości języka kraju przyjmującego niesie ze sobą istotną wiadomość. Imigranci mogą sobie bowiem pozwolić na przyjazd bez odpowiednich kompetencji kulturowych, gdyż wiedzą, że po przybyciu natychmiastowo zostaną otoczeni opieką swoich rodaków.

Osoba, która przyjeżdża, nie zostaje zatem pozostawiona samej sobie. Solidarność – którą Senegalczycy wymieniają jako jedną z podstawowych wartości – sprawia, że udziela się pomocy, nawet jeśli samemu znajduje się w trudnej sytuacji materialnej.

Jeśli przyjeżdża ktoś, kto nie wie nic, może mieszkać za darmo przez trzy miesiące. Kiedy przyjeżdżają inni ludzie, nie pobiera się opłat ani za światło, ani za jedzenie, ani za mieszkanie. Mbay (AIEAK 12482)

---

[47] S. Moreno Maestro, op. cit.

Sieci migracyjne zapewniają nie tylko materialną i psychologiczną pomoc, ale są także podstawowym medium przekazywania informacji. Nierozerwalnie też powiązane są z rynkiem pracy. Ich członkowie migrują, ponieważ uzyskują wiadomość od znajomych w diasporze, że określone sektory ekonomiczne w kraju przyjmującym potrzebują rąk do pracy. Większość z tych, którzy przyjeżdżają, wie, że niszą dostępną dla nich jest drobny handel. Nowo przybyli zastają już wcześniej ustanowiony system sprzedaży, w którym muszą tylko nauczyć się poruszać. Korzystając z doświadczenia i pomocy innych zostają weń stopniowo wdrażani[48].

Intensywne wykorzystywanie sieci migracyjnych przez Senegalczyków jest dowodem na to, że „mamy do czynienia ze skomplikowanym procesem tworzenia się przestrzeni transnacjonalnych, a nie prostym, jednokierunkowym zjawiskiem, jakim miałaby być sama emigracja"[49]. Członkowie badanej przeze mnie diaspory aktywnie uczestniczą w podtrzymywaniu tego rodzaju połączeń.

Senegalscy imigranci – więzi z krajem wysyłającym

Senegalscy imigranci są uczestnikami globalnych przepływów, ale przy tym są członkami społeczeństwa wysyłającego i przyjmującego. Są zaangażowani i wpływają na wydarzenia obydwu, a zarazem sami są przez nie kształtowani[50].

Transnacjonalne migracje wyróżniają się tym, że więź z krajem rodzimym nie ma postaci tylko i wyłącznie nostalgii lub marzenia na przyszłość. Jest ona raczej stałym elementem życia codziennego, w którym dwa światy przenikają się. Związki z krajami wysyłającymi ulegają rozluźnieniu, ale mimo to nie przestają odgrywać ważnej

[48] B. Riccio, *From «ethnic group»…* .
[49] S. Moreno Maestro, op. cit., s. 113.
[50] N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, op. cit.

roli. Społeczności pozostają w nich zakorzenione[51]. To silne połączenie z ziemią rodzimą jest jednym z podstawowych wyróżników transnacjonalnych przepływów. Senegal przez cały okres trwania migracji pozostaje fundamentalnym punktem odniesienia pojawiającym się nieustannie w kontekście życia codziennego.

Postępy w komunikacji są jednym z głównych czynników, które umożliwiają tworzenie się intensywnie wykorzystywanych, transnacjonalnych sieci społecznych. Imigranci z Senegalu korzystając z tych transformacji, adaptują je na potrzeby swojej własnej kultury, w której, jak już podkreślałam wcześniej, rodzina stanowi centrum systemu wartości. Ułatwiony dostęp do mediów komunikacji, zwłaszcza telefonicznej, sprawia, że kontakty z krewnymi w kraju są utrzymywane regularnie i stają się nieodłączną częścią cotygodniowej rutyny.

Niezwykle ważną konsekwencją wzmożonych kontaktów z rodziną jest jej wpływ na codzienne życie członków diaspory. Regularne telefony sprawiają, że może ona na odległość wpływać na zachowanie swoich krewnych przebywających za granicą.

[Nie chodzę tu na dyskoteki] dlatego, że mój brat dzwoni do mojego ojca i mu o tym mówi. Mój ojciec jest bardzo obrażony. Mówi mi: „Przyjechałeś tu, żeby pracować!". Babacar (AIEAK 12467)

Jednym z najłatwiejszych do uchwycenia przejawów silnej więzi ze społeczeństwem wysyłającym jest udzielana mu pomoc ekonomiczna. Olbrzymie ilości pieniędzy są corocznie przesyłane z krajów rozwiniętych do rozwijających się. Ten transfer kapitału pełni ważną rolę w ekonomii światowej[52], a z drugiej strony w mikroskali stanowi istotne źródło dochodów wielu rodzin. Jak zauważa Alejandro Portes „diaspory, stworzone przez miriady niezależnych decyzji mężczyzn i kobiet dążących do poprawy swojego indywidualnego życia, zostały z czasem przetransformowane w kluczowy »eksport«

[51] M. Kearney, op. cit.

[52] Ç. Özden, M. Schiff, *International migration, remittances, and the brain drain*, Basingstoke 2006.

wysyłających narodów oraz jeden z głównych sposobów ich utrzymywania się w światowej ekonomii"[53]. Pieniądze przesyłane przez emigrantów nie są więc marginalnymi sumami, ale stanowią czynnik, od którego zależy wiele gospodarek narodowych. Od końca ubiegłego stulecia mamy do czynienia z drastycznym wzrostem transferów pieniężnych do Senegalu. Jeszcze w 1998 roku wynosiły one 91 mln USD. Sześć lat później wzrosły aż do 563 mln USD[54]. W 2006 roku stanowiły już prawie 8% PKB Senegalu[55]. Do tej liczby należy jednakże doliczyć kwoty przesyłane kanałami nieformalnymi, takimi jak przewożenie pieniędzy ze sobą, przewożenie dóbr, nie gotówki, a także powierzanie pieniędzy innym ludziom, którzy jadą do kraju. Jak wskazuje Flore Gubert, szacuje się, że aż 56% transferów dokonywane jest tymi metodami[56].

Zdecydowana większość Senegalczyków regularnie wysyła pieniądze bliskim w swojej ojczyźnie. Jak już wspomniałam, migracja jest strategią całej rodziny i wydelegowani do jej podjęcia są przez cały czas świadomi ciążącego na nich obowiązku.

Problem pieniędzy jest bardzo ważny. Imigrant musi wysyłać pieniądze pod koniec miesiąca. Trzeba pomagać rodzinie. Medun (AIEAK 12484)

Wysyłane pieniądze nie tylko pomagają rodzinom materialnie, ale pełnią także niezwykle ważną funkcję symboliczną. W związku z tym rola transferów wykracza znacznie poza wymiar ekonomiczny, ponieważ służy podwyższeniu prestiżu rodziny.

---

[53] A. Portes, *Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism,* w: *International Migration Review* 2003, Vol. 37, No. 3 (Jesień), s. 878.

[54] F. Gerdes, op. cit.

[55] D. Ratha, X. Zhimei, op. cit.

[56] F. Gubert, *Migrant Remittances and their Impact on Development in the Home Economies: The Case of Africa*, w: *Migration, Remittances and Development,* Paris 2005; Zob. także W. Shaw, *Migration in Africa: A Review of the Economic Literature on International Migration in 10 Countries*, http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1110315015165/Migration_in_Africa_WilliamShaw.pdf, [15.09.2008].

Co więcej, uzyskanie wpływów tego rodzaju ma także istotne konsekwencje polityczne. Imigranci dzięki nabytej sile ekonomicznej stali się obiektem zainteresowania ze strony polityków, którzy coraz częściej prowadzą swoje kampanie wyborcze za granicą. Jest to bardzo ważny przejaw transnacjonalizmu, gdyż działalność polityczna państw wysyłających rozszerza się na tereny, które pozostają pod jurysdykcją i kontrolą innych rządów.

Kolejnym elementem niezbędnym dla zrozumienia migracji Senegalczyków jest analiza kontekstu religijnego. Dzieje się tak z wielu powodów. Po pierwsze, identyfikacja związana z wyznaniem jest wśród tej grupy niezaprzeczalną podstawą tożsamości. Bycie muzułmaninem nabiera przy tym zupełnie nowego znaczenie w sytuacji emigracji do kraju chrześcijańskiego. Po drugie, formy organizacji typowe dla członków bractw mieszkających w ojczyźnie są odtwarzane przez tysiące emigrantów na całym świecie.

Jak zauważyłam wcześniej, najwięcej badań poświęconych jest bractwu Mouridiyya. Jego struktury organizacyjne stanowią doskonale funkcjonujący mechanizm adaptacyjny. Pomimo przejścia mouridów w kontekst miejski, a także rozprzestrzenienia się bractwa na całym świecie, specyficzny rodzaj tożsamości oraz poczucie wspólnoty zostały zachowane. Kluczową rolę w tej ekspansji odegrały: etyka pracy, struktura organizacyjna oparta na funkcjonowaniu *da'iry,* a także obowiązek posłuszeństwa wobec swojego przewodnika duchowego – marabuta[57].

Opisywana wcześniej *da'ira* jest najważniejszą instytucją samopomocy, zarówno materialnej, jak i psychologicznej. Aby naprawdę zrozumieć czym jest, należy dokładnie przeanalizować rodzaje prowadzonej przez nią działalności, a także skutki jakie z nich wypływają. Po pierwsze, pełni ona funkcje religijne. Jej zadaniem jest utrzymywanie łączności z Bogiem poprzez pośrednictwo marabuta, który jej przewodniczy. Aranżuje zatem jego wizyty, a także zajmuje

[57] V. Ebin, *Making Room*… .

się zbieraniem pieniędzy dla bractwa. Ponadto, bierze na siebie organizację świąt muzułmańskich, a także innych wydarzeń religijnych, takich jak śluby czy inne ceremonie. Mimo iż funkcje związane z życiem duchowym stanowią podstawę istnienia *da'iri,* to prawdziwe źródło jej ekspansji wykracza poza ten fundament. Jest to doskonale prosperująca instytucja samopomocy, oparta na fundamentalnych wartościach mouridów, takich jak braterstwo, obowiązek dzielenia się, dyscyplina i ciężka praca. Pomaga ona tym, którzy znajdują się w trudnej sytuacji materialnej, pośredniczy w znalezieniu pracy, jest mediatorem w konfliktach[58], a także służy wsparciem psychologicznym. Niezwykle istotne jest również to, że otacza opieką nowo przybyłych. Dzięki temu, stanowi ona instytucję o charakterze formalnym, która działa jak bufor minimalizujący ryzyko związane z emigracją. Bezinteresowna pomoc innym mouridom jest obowiązkiem religijnym. W związku z tym *da'ira* staje się jednym z fundamentalnych elementów sieci migracyjnych. Oprócz posiadania znajomych i krewnych, gwarantem bezpieczeństwa nowo przybyłych staje się członkostwo w bractwie.

Jak pisze Mircea Eliade, „osiedlenie się w jakiejś krainie jest równoznaczne ze stworzeniem świata"[59]. Społeczność emigrantów dokonuje zatem symbolicznego oswojenia ziemi, na której przyszło im żyć. Założenie *da'iry* jest podstawowym elementem tego procesu. To jej istnienie pozwala odnaleźć się w zdesakralizowanej przestrzeni Europy Zachodniej. Staje się nowym centrum, wokół którego zorientowane jest życie emigrantów, zarówno duchowe, jak i społeczne. Uświęcenie tej niewielkiej cząstki obcego świata umożliwia mouridom zachowanie swojej tożsamości i reafirmację swoich wartości i obyczajów.

Ponadto, organizacja ta jest także niezwykle efektywną instytucją polityczną, gdyż zajmuje się mediacją pomiędzy władzami kraju

[58] C. A. Babou, op. cit.
[59] M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 38.

przyjmującego a społecznością mouridów[60]. Co więcej, jest ona także katalizatorem sukcesów ekonomicznych bractwa. Jak zauważa Mamadou Diouf, obecne transformacje w obrębie Mouridiyya są związane z wykształceniem się nowej identyfikacji opartej na handlu. *Modu-modu* to termin w wolof, który powszechnie używany jest dla określenia mouridzkiego migranta. Stał się on swego rodzaju symbolem bractwa w latach 80.[61] Tym, co nadało istotną rolę temu modelowi jest siła ekonomiczna emigrantów. Dziś to oni są dla bractwa głównym źródłem wpływów[62]. Jak zostało powiedziane wcześniej, praca jest dla mouridów jedną z najważniejszych wartości. W związku z tym sukces materialny jest zarazem wypełnieniem duchowej misji oraz potwierdzeniem prawdziwości przesłania Szajcha Amadou Bamby. Według Cheikh'a Anta Babou, kluczem do powodzenia bractwa jest zatem etyka pracy, która wzmocniona jest przez zaufanie jakim darzą siebie nawzajem wszyscy członkowie[63]. Często transakcje zawierane są bez oficjalnych umów, ale na słowo.

Tym, co dodatkowo wzmacnia siłę oddziaływania bractwa, są marabuci, którzy cyklicznie odbywają pielgrzymki do wszystkich miejsc, gdzie znajdują się większe skupiska senegalskich emigrantów.

Kluczowym elementem relacji między marabutem, a uczniem jest akt oddania się. Od tego momentu ten ostatni powierza się opiece przewodnika duchowego, a w zamian oferuje swoje posłuszeństwo. Jak zauważa Mogiba Magassouba, „przeraźliwe oddanie się" marabutowi rekompensowane jest poprzez możliwość dołączenia do organizmu społecznego opartego na solidarności swoich członków. W związku z tym, wstąpienie w szeregi bractwa jest równo-

[60] Na przykład, w Nowym Jorku istnieje *da'ira* matka, która skupia wszystkie inne funkcjonujące w tym mieście. Między innymi, jej funkcją jest reprezentowanie mouridów w Nowym Jorku w kontaktach z lokalnymi władzami.

[61] M. Diouf, op. cit.

[62] V. Ebin, *Making Room*… .

[63] C. A. Babou, op. cit.

znaczne z tym „że nigdy nie umrze się z głodu i, że w każdej sytuacji napotka się u swego boku marabuta", który zawsze udzieli pomocy zarówno duchowej, jak i materialnej[64].

Akt powierzenia się opiece marabuta jest również formą zapewnienia sobie duchowego wstawiennictwa. Błogosławieństwo udzielone przez przywódcę religijnego, staje się gwarantem odniesienia sukcesu materialnego. Stąd też, marabuci uzyskali szczególnie ważną rolę wśród społeczności migrantów zarobkowych. Poświęcenie ich projektu migracyjnego staje się warunkiem koniecznym dla jego powodzenia.

Z tego też względu na niesamowitą skalę rozwinęły się cykliczne pielgrzymki marabutów po wszystkich miejscach, gdzie znajdują się znaczne skupiska imigrantów. Szajchowie, stają się zatem, niezwykle mobilnymi jednostkami, których podróże łączą rozproszone diaspory[65]. Ich wizyty służą pobłogosławieniu imigrantów oraz uświęceniu nieoswojonej przestrzeni krajów przyjmujących[66].

Tym, co pozwala na podtrzymanie silnej identyfikacji z kulturą rodzimą, są także praktyki religijne. Oczywiście, niezbędne było wprowadzenie pewnych modyfikacji, ale mimo to, są one na emigracji nadal podtrzymywane. Na szczególną uwagę zasługuje celebracja świąt poza krajem rodzimym. Członkowie diaspory obchodzą je wspólnie. W Grenadzie specjalnie na ten cel wynajmowane jest największe centrum konferencyjne w tym mieście.

Tak, jak zaznaczyłam wcześniej, powyższy opis funkcjonowania bractwa zarówno w Senegalu, jak i za granicą dotyczy Mouridiyya.

---

[64] Cyt. za S. Moreno Maestro, op. cit., s. 167.

[65] Monika Salzbrunn opisuje podobne praktyki w USA. Od końca lat 90. co roku szajch Mourtada Mbacke odwiedza amerykańską diasporę mouridów. Jego, trwająca dwa tygodnie, pielgrzymka jest wielkim świętem dla całej społeczności. Zob. M. Salzbrunn, *The Occupation of Public Space through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York*, w: *Uncivic Religion: African Religious Communities and their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora*, „Journal of Religion in Africa" 2004, Vol. 34 (4), s. 468–492.

[66] B. Riccio, *From «ethnic group»…* .

Niemniej jednak, wiele z tego, co zostało powiedziane, można równie dobrze odnieść do *tariqi* Tijaniyya. I w tym przypadku, kluczową rolę dla podtrzymania tożsamości religijnej pełni przynależność do bractwa. Fundamentalną rolę odgrywają przy tym ciągłe odwiedziny marabutów z Senegalu[67].

Tożsamość diaspory senegalskiej

Tożsamość migrantów to jednak nie tylko wynik silnej więzi ze społeczeństwem wysyłającym, ale także rezultat zderzenia z kulturą Zachodu. To wobec niej konstruowane jest poczucie odrębności kulturowej. Migracje stanowią niezwykle silne wyzwanie dla tożsamości osób je podejmujących, a także dla kanonu ich kultury. Diaspory, przebywając w obcym sobie otoczeniu kulturowym, muszą zatem na nowo określić samych siebie. W tym miejscu warto przytoczyć definicję tożsamości etnicznej Steve'a Fentona. Zgodnie z nią, jest to poczucie istnienia „naszego ludu, naszego pochodzenia", którego intensywność jest zmienna w czasie[68]. W zależności od okoliczności może być ono zupełnie nieistotne, albo objawiać się z pełną siłą, determinując wszystkie działania jednostek i grup. Obecny kształt migracji Senegalczyków z pewnością odbiega od tego pierwszego przypadku. Konfrontacja ze społeczeństwem przyjmującym nie prowadzi do asymilacji kulturowej. Jak starałam się pokazać wyżej, członkowie diaspory senegalskiej podejmują cały szereg praktyk służących podtrzymaniu swojej rodzimej kultury w warunkach emigracji. Oczywiście nie oznacza to, że zupełnie nie adaptują się oni do społeczeństwa przyjmującego. Wręcz przeciwnie, w bardzo wielu sferach, z ekonomiczną na czele, doskonale odnajdują się oni

[67] B. Soares, *An African Muslim Saint and his Followers in France*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2004, Vol. 30 (5), s. 913–927.

[68] S. Fenton, op. cit., s. 134.

w nowej rzeczywistości. Niemniej jednak, konfrontacja z Europejczykami prowadzi do zdefiniowania swojej tożsamości w opozycji do nich. Elementy rodzimej kultury nabierają znaczenia i krystalizują się w wyniku silnej kontestacji społeczeństwa zachodniego, zwłaszcza w sferze wartości i obyczajów.

Opisane powyżej zjawisko jest niezwykle istotnym przejawem transnacjonalizmu. Proces samoidentyfikacji Senegalczyków prowadzi do wytworzenia mentalnej granicy wyraźnie oddzielającej diasporę od hiszpańskiej większości. To natomiast oznacza, że tożsamość imigrantów jest w dużej części konstruowana w oparciu o elementy kulturowe pochodzące spoza społeczeństwa przyjmującego.

Na pierwszy plan wysuwa się tu przeciwstawienie solidarności Senegalczyków indywidualistycznemu podejściu, które jest charakterystyczne dla Zachodu. Ten jest silnie potępiany za brak jedności i egoizm. Wspólnotowy charakter życia widziany jest jako jeden z najważniejszych i najcenniejszych atrybutów kultury senegalskiej. Owo wyniesienie zbiorowości ponad jednostkę jest widoczne w życiu codziennym imigrantów. Najbardziej objawia się chyba w czasie spożywania posiłków, kiedy to ludzie gromadzą się i razem jedzą z tego samego talerza. Cheikh Anta Diop pisze, że to właśnie ta praktyka jest jednym z najważniejszych elementów tradycyjnej solidarności[69].

[Kulturze Zachodu brakuje] Solidarności. My dzielimy się wszystkimi rzeczami. To, co mam ja, jest dla Ciebie. Wszyscy jesteśmy równi. Wszystkim się dzielimy...oprócz żon. Doudou, Mahi, Abdou (AIEAK 12473)

Tym, co zwraca szczególną uwagę imigrantów, to zamknięcie się Hiszpanów na kontakty z innymi. Przez Senegalczyków widziani są oni jako introwertyczni i niechętni do wchodzenia w interakcje. Jest to ciekawy kontrast ze stereotypem Hiszpanów funkcjonującym w Europie, zgodnie z którym przedstawiani są oni jako otwarci, weseli i gościnni. Wizja Senegalczyków jest dokładnie odwrotna, a to

[69] S. Moreno Maestro, op. cit.

oczywiście przekłada się na ich poczucie odrzucenia przez zamknięte społeczeństwo przyjmujące.

Zwyczaje bardzo różnią się od tutejszych. Ludzie stąd są bardzo zamknięci. Zawsze, jeśli widzi się kogoś z Senegalu pozdrawia się. Ale może być tak, że Hiszpan, którego znam, nie pozdrawia mnie. Wiele razy pozdrawiam ludzi, których nie znam, ale Hiszpanów nie, dlatego że nie odpowiadają. Każdy ma swój sposób myślenia. Hiszpanie nie żyją z wieloma ludźmi, a mi się takie życie nie podoba. Lamine (AIEAK 12478)

Naganne oceny pojawiają się także w kontekście stosunków między generacjami w Hiszpanii. Jednym z najczęściej pojawiających się motywów oburzenia społeczności senegalskiej jest zredukowanie autorytetu starszych osób. Brak szacunku i pozostawienie tychże bez opieki jest widziane jako jedna z najgorszych cech kultury europejskiej. W związku z tym Hiszpania postrzegana jest jako nieodpowiednie miejsce dla zakładania rodziny. Powyższe wyobrażenia stają się niezwykle istotne, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że drugie pokolenie imigrantów już się pojawiło. Mimo to Hiszpania przedstawiana jest jako kraj, w którym wychowanie dzieci jest ryzykowne, ponieważ może doprowadzić do asymilacji nieakceptowanych wartości zachodnich.

Kolejnym istotnym elementem, na którym budowana jest opozycja wobec kultury zachodniej, jest rola kobiety. W porównaniu z innymi państwami muzułmańskimi społeczeństwo senegalskie jest w tej kwestii stosunkowo liberalne. Przejawem wolności może być chociażby fakt, że wiele kobiet było ministrami, a jedna z nich zyskała nawet stanowisko premiera[70]. Lepszy dostęp do edukacji, rynku pracy, a także wysiłki organizacji pozarządowych, doprowadzają do podwyższania zdolności kobiet do wykraczania poza ograniczenia nakładane przez obowiązki rodzinne. Jeszcze w 1965 roku zaledwie

[70] I. A. Ndiaye, *Kobieta w islamie. Na przykładzie Senegalu jako nowoczesnego kraju muzułmańskiego*, w: *Islam we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowskiego, Seria: Forum Politologiczne, t. 4, Olsztyn 2006, s. 303–322.

1% żeńskiej populacji umiało pisać i czytać[71]. Dziś stanowią one połowę uczniów na wszystkich szczeblach edukacji[72].

Mimo to, w potocznych wyobrażeniach dominuje wiara w niższą pozycję kobiety. Wśród imigrantów bardzo wyraźnie zaznacza się przekonanie o naturalnym podporządkowaniu kobiet mężczyznom. Ma być ono usankcjonowane przez boski nakaz. W całkowitej opozycji do tego patriarchalnego modelu tworzony jest obraz kobiety Zachodu. Jest ona widziana nie tylko jako ciesząca się równią praw, ale wręcz jako ta, która zdecydowanie dominuje nad światem mężczyzn.

Tutaj jest inaczej...tutaj rządzą kobiety. W Senegalu rządzą mężczyźni [...] w Senegalu jest lepiej, bo tam rządzą mężczyźni [...] bo tak mówi religia muzułmańska. To jest to, co mówi Mahomet. Momar (AIEAK 12486)

Inne są też kobiety. Tam nie są takie same jak tutaj, dlatego że tutaj idą do pracy, tam zajmują się dziećmi. Tam mężczyzna jest pierwszy, tu kobieta [...] Kiedy ma się żonę, to mąż zarządza. Adi (AIEAK 12464)

Negatywny obraz kultury europejskiej podsycany jest wyobrażeniami Zachodu, jako tego, który odpowiedzialny jest za kolonialne i postkolonialne wykorzystywanie Afryki i Afrykanów, dla swoich własnych interesów. Z wypowiedzi wynika, że coraz większa jest świadomość nierówności społecznych wygenerowanych przez stosunki kapitalistyczne. Charakterystyczne jest to, że zdecydowanie rzadziej pojawiają się wątki dotyczące okresu kolonializmu, który z reguły traktowany jest jako część odległej przeszłości. Najczęściej natomiast mowa jest o zepchnięciu Senegalu na ekonomiczny margines, spowodowany przez rozgrabianie jego zasobów.

Nas, Afrykanów Europa zawsze oszukuje. Medun (AIEAK 12485)

Wszystko, co jest dobre zabierają na zewnątrz. Biali to przejadają. Abdoulaye (AIEAK 12462)

---

[71] L. E. Creevey, *The Impact of Islam on Women in Senegal*, „The Journal of Developing Areas" 1991, Vol. 25, No. 3, s. 347–368.

[72] I. A. Ndiaye, op. cit.

Czym jest Afryka? Afryka jest kontynentem, który jest najbogatszy na świecie. Jest najbogatszą krainą...gdzie jest najwięcej biednych. Habib (AIEAK 12475)

Jak pisałam już wcześniej, masowe przepływy sprawiają, że granice między narodami i grupami etnicznymi w sensie kulturowym zamazują się. Niemniej jednak, pozostają one niezwykle sztywne w sensie instytucjonalnym i ekonomicznym. Ludność świata jest przy tym podzielona, na tę niewielką uprzywilejowaną część, dla której są one zawsze elastyczne i przepuszczalne, oraz na tę pozbawioną możliwości ich przekraczania. Nierówności między Zachodem a Afryką nie zostają zniwelowane po przedostaniu się do Europy. Przekładają się one na dyskryminację diaspor, szczególnie odczuwalną na rynku pracy.

Integracji ze społeczeństwem przyjmującym nie sprzyja także popularny dyskurs opisujący Afrykę. Dominujący sposób obrazowania tego kontynentu jest bezpośrednim dziedzictwem epoki kolonialnej i jako taki prezentuje etnocentryczną wizję świata. Dąży do potwierdzenia wyższości Zachodu poprzez ukazywanie mieszkańców Afryki jako zacofanych, irracjonalnych i pozbawionych cywilizacji. Sposób przedstawiania nie uległ zmianie, a jedynie został zaadaptowany do nowych warunków. W nowej rzeczywistości został uformowany dyskurs, obejmujący kilka podstawowych motywów, za pomocą których, w sposób jednowymiarowy opisuje się Afrykę. Ukazywana jest ona zatem jako siedlisko straszliwych chorób oraz padół nędzy i głodu. Jej mieszkańcy prowadzący na wpółdziki styl życia odmalowywani są jako całkowicie odcięci od nowoczesności. Ostatnim, najbardziej pozytywnym motywem, jest ten przedstawiający ten kontynent jako miejsce, w której rozwija się nietknięta ludzką ręką, nieujarzmiona natura. Oczywiście, jest on tylko pozornie pozytywny, ponieważ przyczynia się do wyobrażenia Afrykanów jako ludzi buszu, bardziej bliskich natury niż cywilizacji.

Powyższy dyskurs budzi zrozumiałe oburzenie imigrantów z Senegalu. Rzutuje on nie tylko na to, w jaki sposób widziana jest

Afryka, ale również na to, jak odbierani są oni sami przez społeczeństwo przyjmujące.

Ludzie stąd myślą, że w Senegalu nic nie ma, że Senegal jest dziki, że mieszkamy w lesie, że nie mamy nic do jedzenia [...] [Mam] tylko jednego [przyjaciela Hiszpana]. On jest inny. On wie, że Senegal jest inny, że dobrze nam się żyje. Mam tylko jednego przyjaciela, który to rozumie. Momar (AIEAK 12486)

Afryka ma wiele bardzo dobrych rzeczy, ale w telewizji i mediach komunikacji zawsze pokazuje się tylko to, co złe. Zawsze „wywleka się" ludzi, którzy nie mają co jeść. Abdoulaye (AIEAK 12462)

Kraje bogate nie znają innych wartości oprócz pieniędzy. Turyści, którzy przyjeżdżają, widzą Afrykę jako miejsce chorób, biedy... Habib (AIEAK 12475)

"Włosi myślą, że ponieważ jestem czarny, jestem dzikusem, który mieszka ze zwierzętami"[73]

Asymilacja imigrantów jest powstrzymywana nie tylko przez kontestację kultury Zachodu przez Senegalczyków, ale także przez postawy obecne w społeczeństwie przyjmującym. Wydawać by się mogło, że w dzisiejszych czasach, w części świata, która rości sobie pretensję do bycia tą najbardziej cywilizowaną, przypadki rasizmu nie powinny mieć miejsca. Rzeczywistość niestety bardzo odbiega od tej wizji. Niemal każdy z Senegalczyków, który wziął udział w badaniach, zetknął się z przejawami jawnej dyskryminacji na tle rasowym.

Stosunek diaspory senegalskiej do społeczeństwa przyjmującego

Warto również spojrzeć na drugą stronę procesu konstruowania odrębności w stosunku do społeczeństwa przyjmującego. Powyższe rozważania były próbą ukazania tego, w jaki sposób wyobrażana

[73] B. Riccio, *From «ethnic group»*..., s. 589.

i kontestowana jest kultura Europy i Hiszpanii. Kolejnym etapem jest analiza sposobu tworzenia wizji kraju rodzimego. Jak zauważa bowiem Sławomir Bystroń, pejoratywne postrzeganie obcych to wynik naturalnej skłonności do idealizacji i gloryfikacji swoich[74].

Rzeczywiście, we wszystkich opisach Senegalu mamy do czynienia z sielankowym obrazem społeczności rodzimej, w której dominuje solidarność, wzajemna pomoc i gościnność.

W Senegalu większość domów nie ma drzwi. W wioskach jest tego więcej, ale w miastach też. Senegal to kraj terangi. Teranga to w wolof gościnność, otwartość. Wszyscy jedzą razem, z jednego talerza. Jeśli widzisz kogoś na ulicy, zapraszasz go do siebie do domu. Problemy rozwiązuje się za pomocą dialogu. Abdoulaye (AIEAK 12462)

W naszym kraju można wejść do każdego domu, zjeść i porozmawiać... Tutaj każdy tylko sobie. Jeśli ktoś ma problemy, to ma je sam, nie ma nikogo, kto mu pomoże. Tego, co ty nie zrobisz swoimi własnymi siłami, nikt inny dla ciebie nie zrobi. W moim mieście większość ludzi nie pracuje, a jednak żyje im się dobrze. Im żyje się lepiej, niż nam tutaj, cierpiącym. Żyją w spokoju, wszystko idzie dobrze... Abdoulaye (AIEAK 12462)

Oczywiście, że bardziej podoba mi się Senegal!!! Senegal jest najlepszy, tyle tylko, że nie ma pieniędzy. Tutaj jest więcej pieniędzy. Jeśli nie zwracasz uwagi na pieniądze, nie chcesz tu przyjechać. Babacar (AIEAK 12467)

Jak zauważa, Emmanuel Akyeampong tworzenie idealistycznej wizji ojczyzny w diasporach jest istotnym elementem praktyk transnacjonalnych[75]. Imigranci starają się bowiem na nowo ożywić i zrekonstruować ich porzucone ojczyzny, po to by móc żyć marzeniem o powrocie do nich. Zaprezentowane powyżej wypowiedzi Senegalczyków obalają zatem mit, według którego podstawowym celem imigrantów jest za wszelką cenę żyć na Zachodzie. W rzeczywistości największym pragnieniem wszystkich tu zacytowanych jest powrót

---

[74] A. Grzymała-Kazłowska, *Konstruowanie „innego". Wizerunki imigrantów w Polsce,* Warszawa 2007.

[75] E. Akyeampong, *Africans in the Diaspora: the Diasporas and Africa*, „African Affairs" 1999, Vol. 99, s. 183–215.

do ich wyidealizowanego kraju rodzimego. Mimo iż marzenie to często przyjmuje postać „mitu powrotu", gdyż wielu zmuszonych jest przez lata pozostać w Europie, to sama głęboka chęć reemigracji jest dowodem braku akceptacji dla zachodniego modelu społeczeństwa.

Pojawia się jednak pytanie: Dlaczego imigranci nie wracają? Co trzyma ich w społeczeństwie, którego kultury nie akceptują? Tym, co powstrzymuje ich przed wyjazdem, jest w większości przypadków hańba, jaką otaczani są ci, którym projekt migracyjny się nie powiódł. Podróż do Europy jest zatem nie tylko formą powiększenia swojego prestiżu, gdyż prowadzić może także do degradacji społecznej. Co gorsza staje się ona udziałem nie tylko samego imigranta, któremu się nie udało, ale także całej jego rodziny. W związku z tym ci, którzy marzą o powrocie, muszą spełnić kilka podstawowych warunków. Najczęściej wspominanym jest zgromadzenie wystarczających funduszy na to, żeby wybudować dom oraz założyć w Senegalu swój własny interes.

Mężczyzna nie może wrócić z niczym. Nawet jeśli cierpi. Ja jestem dumny, nie mogę wrócić z niczym [...] Rodzina zrozumie. Ale nie chcesz wrócić ze skrzyżowanymi rękami. Abdoulaye (AIEAK 12462)

Wszystkie powyżej wymienione czynniki uniemożliwiają wielu imigrantom powrót. Są jednak tacy, którym się to udaje. Wśród tej grupy na szczególną uwagę zasługują ci, dla których powrót do kraju nie jest definitywny. Wzrastająca liczba migracji wahadłowych jest chyba najwyraźniejszym przejawem transnacjonalnego charakteru diaspory senegalskiej. Codzienne życie osób, które poruszają się między Hiszpanią a Senegalem jest bowiem nieustannie rozpięte pomiędzy światem „tu" i „tam".

BIBLIOGRAFIA

Akyeampong E., *Africans in the Diaspora: the Diasporas and Africa*, „African Affairs" 1999, Vol. 99.

Babou C. A., *Brotherhood Solidarity, Education and Migration: the Role of the Dahiras among the Murid Muslim Community of New York*, „African Affairs" 2002, No. 101.

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika,* Warszawa 1991.

Bop C., *Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal*, „Journal of the American Academy of Religion" 2005*,* Vol. 73, No. 4.

Carter D. M., *States of Grace. Senegaless in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis 1997.

Creevey L. E., *The Impact of Islam on Women in Senegal*, „The Journal of Developing Areas" 1991, Vol. 25, No. 3.

Cruise O'Brien D. B., *A Lost generation? Youth identity and state decay in West Africa*, w: *Postcolonial Identities in Africa,* pod red. R. Werbner, T. Ranger, London 1996.

Dijkstra S., Geuijen K., de Ruijter A., *Multiculturalism and Social Integration in Europe*, „International Political Science Review" 2001*,* Vol. 22, No. 1.

Diouf M., *The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism*, „Public Culture" 2000, Vol. 12 (3).

Ebin V., *International networks of a trading diaspora: the Mourides of Senegal abroad*, http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton01/010004580.pdf [12.11.2008].

Ebin V., *Making Room versus Creating Space: The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders,* w: *Making Muslim Space in North America and Europe,* ed. by Metcalf, Berkeley 1996.

Ebin V., *International networks of a trading diaspora: the Mourides of Senegal abroad*, http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton01/010004580.pdf [12.11.2008].

Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996.

Ember M., Ember C., *Countries and Their Cultures,* Vol. 4, New York 2001.

Fenton S., *Etniczność,* Warszawa 2007.

Garcia Castańo F. J., *Senegaleses en Granada. Resultados cuantitativos de la encuesta aplicada por la organización Granada Acoge a una muestra del colectivo de senegaleses residentes en Granada en 1994*, Laboratorio de Antropologia, Universidad de Granada, Granada 1994 (praca niepublikowana).

Gellner E., *Narody i nacjonalizm,* Warszawa 1991.

Gerdes F., *Country Profile: Senegal*, http://www.focus-migration.de/uploads/tx_wilpubdb/CP_10_Senegal.pdf, [12.12.2008].

Glick Schiller N., Basch L., Szanton Blanc C., *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, „Anthropological Quarterly" 1995, Vol. 68, No. 1.

Grzymała-Kazłowska A., *Konstruowanie „innego". Wizerunki imigrantów w Polsce,* Warszawa 2007.

Gubert F., *Migrant Remittances and their Impact on Development in the Home Economies: The Case of Africa*, w: *Migration, Remittances and Development,* Paris 2005.

Haas de H., *The myth of invasion. Irregular migration from West Africa to the Maghreb and the European Union*, http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/Irregular%20migration%20from%20West%20Africa%20-%20Hein%20de%20Haas.pdf, [11.11.2008].

Habardo Velasco M., *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino,* Madrid 2006.

Hannerz U., *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology,* http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf, [15.07.2007].

Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji,* w: *Tradycja wynaleziona,* pod red. E. Hobsbawma, T. Rangera, Kraków 2008.

International Migration Report 2006: Global Assessment, United Nations, New York 2009, http://www.un.org/esa/population/publications/2006_MigrationRep/part_one.pdf [02.06.2009].

Kaplan A., *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*, Barcelona 2000.

Kearney M., *The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism*, „Annual Review of Anthropology" 1995, No. 24.

Moreno Maestro S., *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Sevilla, una comunidad transnacional*, Sevilla 2006.

Ndiaye B., *„Muridiyyah" w Senegalu. Rehabilitacja i afrykanizacja islamu,* w: *Islam we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowskiego, Seria: Forum Politologiczne, t. 4, Olsztyn 2006.

Ndiaye I. A., *Kobieta w islamie. Na przykładzie Senegalu jako nowoczesnego kraju muzułmańskiego,* w: *Islam we współczesnej Afryce*, pod red. A. Żukowskiego, Seria: Forum Politologiczne, t. 4, Olsztyn 2006.

Özden Ç., Schiff M., *International migration, remittances, and the brain drain*, Basingstoke 2006.

Piłaszewicz S., *Potęga księgi i miecza prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej,* Warszawa 1994.

Portes A., *Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism,* w: *International Migration Review* 2003*,* Vol. 37, nr 3.

Ratha D., Zhimei X., *Migration and Remittances in Senegal,* w: *Migration and Remittances Factbook,* http://www.siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1181678518183/Senegal.pdf, [08.11.2008].

Riccio B., *From «ethnic group» to «transnational community»? Senegalese migrants» ambivalent experiences and multiple trajectories*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2001, Vol. 27, No. 4.

Riccio B., *Transnational Mouridsim and the Afro-Muslim Critique of Italy*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2004, Vol. 30, No. 5.

Robinson D., *Beyond Resistance and Collaboration: Amadu Bamba and the Murids of Senegal*, „Journal of Religion in Africa" 1991, Vol. 21.

Rodríguez García D., *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y de la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*, Barcelona 2002 (praca niepublikowana).

Romaniszyn K.., *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji,* Lublin 2003.

Salzbrunn M., *The Occupation of Public Space through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants Became a Part of Harlem, New York,* w: *Uncivic Religion: African Religious Communities and their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora,* "Journal of Religion in Africa" 2004*,* Vol. 34 (4).

Soares B., *An African Muslim Saint and his Followers in France*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2004, Vol. 30 (5).

Shaw W., *Migration in Africa: A Review of the Economic Literature on International Migration in 10 Countries,*

http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1110315015165/Migration_in_Africa_WilliamShaw.pdf, [15.09.2008].

Spurr D., *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration,* Durham – London 1993.

SENEGALESE DIASPORA IN SPAIN – A TRANSNATIONAL COMMUNITY

SUMMARY

The article examines transnational character of the Senegalese Diaspora in Spain. A short account of the history of migrations from Senegal to Europe introduces the subject. Special emphasis is put on the continuation of the colonial discourse in the representation of African immigrants. The main focus of the analysis is on the transnational practices of the Senegalese in Spain. These are conducted through the bond that links the community with the society of origin. This strong attachment helps to resist the influence of the European culture, especially in the sphere of values and customs.